

Z-642

# ANNALES 11

MUSEO DE  AMÉRICA 2003





# ANNALES 11

MUSEO DE  AMÉRICA 2003

MUSEO DE  AMÉRICA

  
MUSEOS ESTATALES

 MINISTERIO  
DE CULTURA

SUBDIRECCIÓN GENERAL  
DE MUSEOS ESTATALES

**DIRECCIÓN GENERAL DE MUSEOS ESTATALES:**

Museo de América

**COORDINACIÓN:**

Ana Verde Casanova

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

Paz Cabelo Carro  
Elena Delgado  
Andrés Escalera Ureña  
Concepción García Saiz  
Nieves Sáenz Gracia  
Araceli Sánchez Garrido  
Ana Verde Casanova  
Juan Zozaya Stabel-Hansen

**CORRESPONDENCIA:**

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

**EL MUSEO DE AMÉRICA NO SE RESPONSABILIZA  
DE LAS OPINIONES VERTIDAS POR LOS AUTORES**

Edita:

© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA  
Subdirección General de Información y Publicaciones

N.I.P.O.: 176-04-021-7

I.S.S.N.: 1133-8741

I.S.B.N.: 84-369-3782-1

Depósito Legal: M-4.976-2004

Impresión: Julio Soto



**MINISTERIO  
DE CULTURA**

**Carmen Calvo Poyato**  
Ministra de Cultura

**Antonio Hidalgo López**  
Subsecretario de Cultura

**Julián Martínez García**  
Director General de Bellas Artes y Bienes Culturales



# ANALES 11

MUSEO DE  AMÉRICA 2003

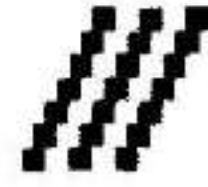
1. Pervivencias funerarias prehispánicas en época colonial en Trujillo del Perú. Nueva interpretación de los dibujos arqueológicos de Martínez Compañón PAZ CABELLO CARRO	9
2. Los murales del Templo Pintado o Relación entre el Santuario de Pachacamac y la iconografía tardía de la costa central peruana GIANCARLO MARCONE FLORES	57
3. "...Los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el santo Ebangeleo" Santacruz Pachacuti Yamqui, 1613 ANGELA BRECHETTI	81
4. El Dios de las tormentas y divinidades de la lluvia: Iconografía del felino de los Andes septentrionales ANDRÉS GUTIÉRREZ USILLOS	103
5. La agricultura en la iconografía de la cerámica Nasca. Una revisión de la colección del Museo de América de Madrid JUAN CARLOS DE LA TORRE ZEVALLOS	119
6. Guardianes de las palabras: El Vocabulario bilingüe (1555) de Fray Alonso de Molina MANUEL GALEOTE	137
7. Una palabra y dos sentencias en un mundo indiviso MIGUEL ÁNGEL PERERA	155
8. Con buenas palabras. La Literatura y la Historia en el estudio de América JOSÉ LUIS DE ROJAS	163
9. Arqueología e Historiografía aborigen de Cuba en el siglo XIX SILVIA TERESITA HERNÁNDEZ GODOY	177
10. Alimentación y relaciones sociales en la Cuba colonial ISMAEL SARMIENTO RAMÍREZ	197
11. El comercio y la cartografía del mar del sur: consecuencias en España y América ANTONI PICAZO MUNTANER	227
12. La formación de las colecciones arqueológicas sudamericanas en Göteborg. El período de Erland Nordenskiöld ADRIANA MUÑOZ	237
13. Restauración de un globo terráqueo inglés del siglo XVIII en el Museo de América MARGARITA BRAÑAS, ROSA IBÁÑEZ Y VICTORIA DE LAS HERAS	253
ACTIVIDADES DEL MUSEO DE AMÉRICA	269
NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES	289





# PERVIVENCIAS FUNERARIAS PREHISPÁNICAS EN ÉPOCA COLONIAL EN TRUJILLO DEL PERÚ

NUEVA INTERPRETACIÓN DE LOS DIBUJOS ARQUEOLÓGICOS  
DE MARTÍNEZ COMPAÑÓN<sup>1</sup>



PAZ CABELLO CARRO  
MUSEO DE AMÉRICA. MADRID

**RESUMEN:** SE ESTUDIAN LOS ENTERRAMIENTOS DIBUJADOS POR EL OBISPO DE TRUJILLO, PERÚ, BALTASAR JAIME MARTÍNEZ COMPAÑÓN A FINALES DEL SIGLO XVIII. SE INTERPRETA UN ENTERRAMIENTO SERRANO Y OTRO AMAZÓNICO CUYO AJUAR SE HA IDENTIFICADO EN LAS COLECCIONES DEL MUSEO DE AMÉRICA. SIN EMBARGO, EL ESTUDIO SE CENTRA EN LOS ENTERRAMIENTOS COSTEROS DE PERSONAJES RICAMENTE ATAVIADOS QUE HAN SIDO TENIDOS COMO PREHISPÁNICOS PERO QUE IDENTIFICA COMO COLONIALES DE, PROBABLEMENTE, COMIENZOS DEL SIGLO XVII. Y SE RECONSTRUYE EL LUGAR DONDE SE EXCAVARON LAS TUMBAS, AVENTURANDO UNA HIPÓTESIS SOBRE LA IDENTIDAD DEL PERSONAJE PRINCIPAL Y SUS ACOMPAÑANTES.

**PALABRAS CLAVE:** Perú, Martínez Compañón, enterramientos prehispánicos-coloniales, pervivencias indígenas, ritos funerarios, reyes chimús, chimú, inca, sincretismo, mestizaje cultural, enterramiento amazónico, excavaciones siglo XVIII

**ABSTRACT:** The burials drawn in the 18<sup>th</sup> cent. by Bishop Baltasar Jaime Martínez Compañón of Trujillo, Perú, are studied in this paper. Two types of burials, one from the mountains and the other amazonian, whose burial finds have been identified at the Museo de América. The basic part of the study, however, is based on the coastal burial of

richly dressed bodies which have always been interpreted as Pre-Hispanic. They are now identified as from the Colonial Period, quite possibly from the beginnings of the 17<sup>th</sup> Cent. a.D. The landscape of the place where the tombs were dug is reconstructed, and a hypothesis over the identity of the main person and his companions is proposed.

**KEY WORDS:** Perú, Martínez Compañón, late pre-hispanic burials, funeral rite survival in the colonial period, Chimu kings, chimú, inca, syncretism, cultural blending, amazonical burials, 18<sup>th</sup> Cent archaeology.

---

<sup>1</sup> Este trabajo comenzó como parte de una ponencia en el Coloquio *Lo Sagrado y el Paisaje en la América Indígena* celebrado en Bolonia en octubre de 2002, habiendo remitido en 2003 un resumen parcial a los *Cuaderni del Dipartimento di Paleografia e Medievistica de la Università di Bologna* a la espera de su publicación. Una vez acabado y en prensa el presente estudio, presenté una parte de él en el artículo "Mestizaje y ritos funerarios en Trujillo, Perú, según las antiguas colecciones reales españolas" en el catálogo de la exposición *Iberoamérica Mestiza. Encuentro de pueblos y culturas*, publicado en Madrid en 2003.

# I

## EL OBISPO DE TRUJILLO Y LOS DIBUJOS DE ENTERRAMIENTOS

Baltasar Jaime Martínez Compañón fue un eclesiástico ilustrado que, tras haber desempeñado algunos cargos en España, en 1767 continuó su carrera en Lima donde debió conectar con Miguel Feijó<sup>2</sup>. En 1778 accedió al obispado de Trujillo, diócesis que abarcaba toda la costa, sierra y selva norte del Perú, realizando una visita pastoral que duró tres años (de 1782 a 1785) que le sirvió para recopilar numerosa y variada información que usó para formar una Historia Natural. En 1788 fue designado arzobispo de Santa Fe de Bogotá, aunque continuó en Trujillo dos años más hasta su relevo. Pasó por Cartagena de Indias en 1790 camino de Bogotá, donde permaneció desde 1791 hasta su muerte en 1797<sup>3</sup>.

Según el mismo explicó en 1790 en una carta desde Cartagena<sup>4</sup>, hizo *“la historia natural y moral de aquel obispado por estampas, estados y planos en cuarto de papel, de marca menor, que tengo ya encuadernados”*. Esta historia natural consta de nueve volúmenes de dibujos. El noveno recoge excavaciones y hallazgos arqueológicos. Estos volúmenes están en relación con un cuestionario que remitió antes de su visita, cuyas preguntas el mismo reiteró, para reunir la información; los dibujos son el resultado gráfico de una parte de estas preguntas. La decimoséptima pregunta se refiere a la historia antigua y la arqueología, inquiriendo *“si existe alguna obra de los tiempos anteriores a la conquista, que sea expectable por su materia, forma, o grandeza, o algunos vestigios de ella; si alguna vez se han encontrado algunos huesos gigantes al parecer humanos; y si se conserva alguna tradicion e que en algun tiempo hubiese habido gigantes; como tambien en los lugares de donde hubiesen venido, de su duracion, extincion y sus causas, y sobre que apoyo se sostenga dicha tradicion.”* (Documentos, 1993: 36).

---

<sup>2</sup> En Lima debió tratar con Miguel Feijó de Sosa (Feyjoo) que había sido corregidor de Trujillo de 1757 a 1760, estableciéndose a continuación en Lima donde fue el segundo del Virrey Amat, con un peso considerable durante los siguientes gobiernos hasta su muerte en 1791 (Lohman, 1984b:370-372). Feijó publicó en 1763 un libro sobre la provincia de Trujillo del Perú, precedente en su estructura y temas a lo que fue la obra de Martínez Compañón y la del anónimo escritor (Lecuanda) en el Mercurio Peruano entre 1792 y 1794 sobre las que descansa este trabajo. Debió ser él quien realizó el plano de la “Huaca de Tantalluc” excavada en 1765 que aparece en la página 9 (fig.1) de los dibujos arqueológicos de Martínez Compañón; y también debió ser él el que remitió al Real Gabinete de Historia Natural en el mismo año de 1765 una colección de unas trescientas piezas arqueológicas norperuanas que se confundieron con las que luego envió el obispo Martínez Compañón (Cabello, 1991:470 y ss.).

<sup>3</sup> Jiménez de la Espada, 1883; Ballesteros Gaiibrois, 1935, 1993, 1994; Domínguez Bordona, 1936; Shael del y Garrido, 1953; Esteve Barba, 1964; Arbeiza, s.a.; López Serrano, 1976; Cabello, 1989; Pazos y Restrepo Manrique, 1990; Restrepo Manrique, 1992, 1993; Seminario, 1997.

<sup>4</sup> Carta de Baltasar Jaime, Arzobispo electo de Santa Fé, a don Antonio Porlier, Secretario de Estado y del Despacho Universal de Gracia y Justicia de España, de las Indias, fechada en Cartagena de Indias el 13 de diciembre de 1790. Archivo General de Indias. Indiferente general, nº 1.545. Reproducida en D.B. (Domínguez Bordona), 1936 y en Ballesteros, 1994:53 y sgtes. Esta carta va acompañada por una lista de las piezas remitidas al Secretario de Estado, lista que aparece en las citadas fuentes y en Cabello, 1989: 168 y ss.

Tiene un orden riguroso: en las primeras páginas del noveno volumen se muestran planos de lo que parecen ser yacimientos arqueológicos; en las siguientes láminas aparecen cadáveres en sus sepulturas; por último figuran los objetos hallados con un total de 207: 22 textiles, 77 utensilios diversos realizados en madera, metal o concha y 108 cerámicas de la cultura chimú que ocupan la mayor parte del volumen. Los planos tienen anotaciones explicativas, mientras que el resto de los dibujos presentan letras y números que parecen hacer referencia a notas explicativas que nunca se llegaron a redactar y que deberían ir en los márgenes o quizás al final a manera de índice como sucede en el volumen II que trata de las costumbres. El mismo Martínez Compañón confiesa en la mencionada carta como tenía los dibujos a falta de las anotaciones y como debe acabar cuanto antes "*de extender las razones que faltan para la inteligencia y explicación de algunas de las estampas y que, extendidas, las dirija sin demora a las Reales manos de S. M...*"; y, aunque pensaba que este trabajo lo podría realizar de manera holgada en cuatro meses, temía que su débil salud y su futuro trabajo pastoral (escribe antes de llegar a Santa Fé de Bogotá) se lo habrían de retardar; no obstante, haría lo que pudiese para acabarla. La muerte le sorprendió sin haber escrito las explicaciones de aquellos dibujos (en el II volumen, los títulos de las láminas en el índice sirven de explicaciones), por lo que la mayoría de las acuarelas carecen de las explicaciones necesarias para su correcto entendimiento<sup>5</sup>.

Los volúmenes fueron remitidos a España en 1803 (Domínguez, 1935:9) una vez muerto, ejecutada la testamentaria y cumplida la orden impartida por el Virrey de Nueva Granada que mandaba se recogiesen sus acopios entre los que figuraban los nueve volúmenes de dibujos de historia natural, según contaba su albacea el capellán Fausto Sodupe (Arbeiza, s.a.:22). Hoy se conservan en la Biblioteca de Palacio, en Madrid, existiendo una edición facsímil facsímil (Martínez, s.a.; 1991)<sup>6</sup>.

En 1788 envió 24 cajones con objetos de historia natural: cerámicas, animales disecados, utensilios, ropa y otros en lo que fue su primera remesa, cuyo contenido no es todavía conocido (a pesar de ello, más adelante identificaremos uno de los objetos). Cuando en diciembre de 1790 estaba de paso en Cartagena de Indias camino a su nuevo destino en Bogotá, remitió a España su segundo envío: seis cajones con la colección de cerámicas que figuraban en los dibujos, prometiendo enviar más adelante otro cajón

---

<sup>5</sup> Hay autores y estudiosos que escriben o comentan que los dibujos de Martínez Compañón tenían un texto hoy perdido; hay también quien sospecha que las notas que tenía las publicó José Ignacio Lecuanda (Anónimo) en Lima pocos años después. Lo cierto es que el propio Martínez Compañón escribe que su *Historia Natural* es en dibujos con solo "razones" o notas explicativas en el mismo volumen. La obra de Miguel Feijó (1763) fue el antecedente del cuestionario y la *Historia Natural* de Martínez Compañón y los escritos de Lecuanda (Anónimo) parecen el colofón de una persona que ha conocido y quizás participado en el trabajo de recopilación del obispo. Como le sucedió a Feijó, Lecuanda escribió sobre Trujillo desde su nuevo destino en Lima.

<sup>6</sup> La edición facsímil de los nueve volúmenes fue apareciendo, uno a uno, desde 1978 hasta 1991. Se completó en 1994 con la edición de tres apéndices encuadernados como los anteriores con un estudio de Ballesteros Gaibrois (1993, 1994) y de Restrepo Manrique (1994). Estos apéndices contienen en facsímil los artículos de José Ignacio de Lecuanda (Anónimo, 1994), sobrino de Martínez Compañón, en el *Mercurio Peruano* de Lima y papeles y notas de Martínez Compañón sobre la presente obra que Restrepo Manrique (1993) localizó en Bogotá.

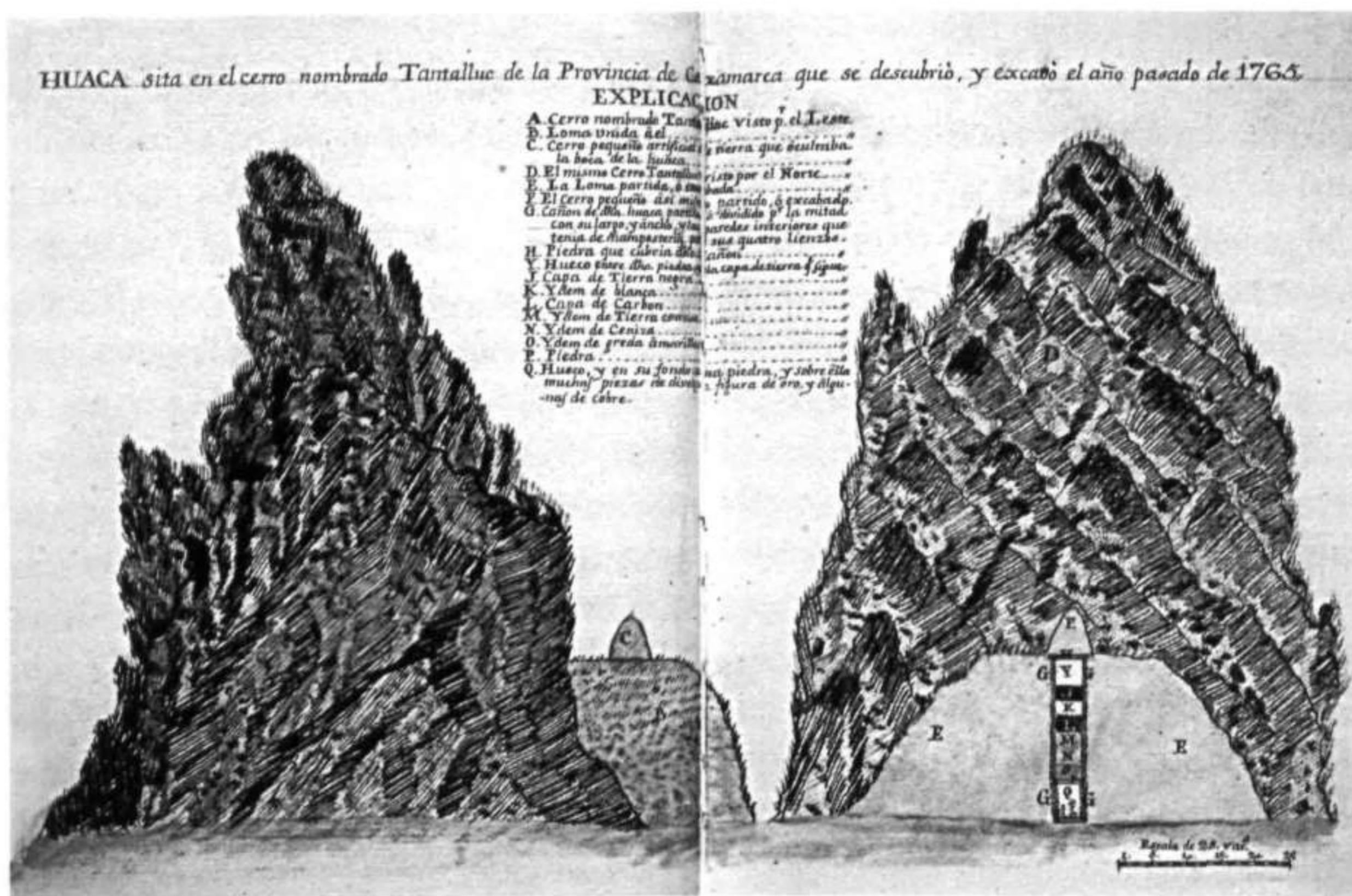


FIGURA I: "HUACA SITA EN EL CERRO NOMBRADO TANTALLUC DE LA PROVINCIA DE CAXAMARCA QUE SE DESCUBRIÓ, Y EXCAVÓ EL AÑO PASADO DE 1765". MARTÍNEZ COMPAÑÓN, VOL. IX, PÁG. 9 (PÁGINA DOBLE).

con el resto de los objetos de metal, madera, hueso, piedra, concha textiles hallados en sepulcros, lo que nunca llegó a hacer. Según la detallada relación que hizo de las cerámicas que había en cada cajón<sup>7</sup>, en 1790 remitió 195 vasos; sin embargo, los antiguos inventarios del Museo de América, redactados setenta años después hacia 1860, repiten que Martínez Compañón remitió la mayor parte de la colección de 600 vasos peruanos que había en el Museo. Veremos porqué de esta confusión.

En uno de los dibujos del volumen noveno aparece la "Huaca de Tantalluc" que describe un yacimiento y excavaciones realizados en 1765, antes de que Martínez Compañón llegase a Perú (fig. 1). En el mismo año de 1765 el Virrey del Perú envió al Rey una colección de antigüedades peruanas que denomina con el curioso nombre de "barros cantarillas". Con esa misma denominación de "barros" (en lugar de cerámica) aparece diez años después (1775) en una lista de objetos que se trasladaron al Real Gabinete de Historia Natural y que, por a la descripción, sería una colección de 263 vasos norperuanos, en su mayoría de cerámica. Es evidente que la pérdida de los primeros inventarios, quizás debido a las guerras y tormentosas circunstancias históricas de comienzos del XIX, hizo que ambas colecciones se confundieran.

Esta antigua confusión y la pérdida de muchas antiguas etiquetas ha hecho que estas dos colecciones se mezclasen con otras que ingresaron a finales del siglo XIX y en la primera mitad del XX. De manera que es difícil identificar hoy en el Museo de América, donde se conservan estas colecciones, todas las piezas. Los dibujos apenas

<sup>7</sup> Este segundo envío ha sido publicado varias veces por D.B 1936; Cabello, 1989; Ballesteros, 1994 y, según información verbal, en la revista del Museo de Trujillo.

ayudan al reconocimiento, ya que no son del todo fieles, hay muchas piezas similares a las dibujadas y las acuarelas no son muy exactas (Cabello, 1989: 155 y ss.; 1991: 469 y ss.). También se debieron perder los datos de la colección que Martínez Compañón envió en 1788, quedando la propia remesa ignorada hasta hoy; por lo que estos objetos (debía haber también animales y plantas) están sin identificar, a excepción de uno que luego veremos al estudiar un enterramiento amazónico. Como ya hemos apuntado en las notas 2 y 5, debió ser Miguel Feijó, antiguo corregidor de Trujillo y autor de una obra sobre esta ciudad (precedente de la de Martínez Compañón) y mano derecha del Virrey Amat el que debió reunir esta colección cuya remisión firmó el propio Virrey.

Las diez acuarelas del noveno volumen de Martínez Compañón que se refieren a enterramientos tienen un número mucho mayor de letras y números que las restantes; son las que, a juicio del obispo, requerían de más explicaciones. Como todos los demás, son unos dibujos ingenuos realizados por una mano con escasa técnica y formación que, en vez de copiar la realidad de unos cadáveres más o menos descarnados o momificados, recurrió a una idealización dibujándolos como debieron haber estado en el momento del entierro: enteros, con los ojos cerrados y ataviados con todos sus vestidos y adornos, reconstruyendo probablemente aquellas partes que hubieran sufrido deterioros. El pintor intenta usar la postura yacente pero, al prescindir de la perspectiva, las figuras que están de frente aparecen como si estuviesen de pie y solo los ojos cerrados, que indican muerte o sueño, nos ayudan a imaginar que los cuerpos están tendidos.

En varios casos, el fondo oscuro y rectangular representa la tierra de la sepultura, lo que ayuda a dar la sensación de cuerpos yacentes. En el caso del primer enterramiento, un personaje con un gran tocado de plumas (fig. 2), la estera y paño sobre la que se recorta el individuo, el paño que lo cubre que atenta contra las leyes de la gravedad, así como los ojos cerrados, son los elementos que nos indican que se trata de un cadáver; mientras que, al mostrarnos al personaje de espaldas, éste aparece de pie como si estuviese vivo. Lo mismo ocurre con última lámina de la serie, un indio con arco y flechas de pie y con los ojos abiertos (véase fig. 12), que nunca se pensó que fuese el cuerpo muerto de un enterramiento y del que luego nos ocuparemos.

Habitualmente se cuentan siete tumbas dibujadas en ocho páginas (de la 12 a la 19, ambas inclusive; véase fig. 2 y figs., 4, 7, 8, 9), cada una dibujada en una página excepto el primer cuerpo al que se dedican dos láminas (véase fig. 2). Hay, además, otras dos láminas que estudiaremos entre los enterramientos: la página 20 (véase fig. 10) con doble dibujo, con un personaje dormido ante una construcción en la parte superior y un utensilio en la inferior; y la página 21 (véase fig. 12) en la que aparece un indio aparentemente vivo con arco y flechas que ya mencionamos. Son, por tanto, diez los dibujos que estudiaremos. Son los únicos de este noveno volumen que hacen referencia a personas.



FIGURA 2: VISIÓN FRONTAL  
Y DE ESPALDAS DEL PERSONAJE  
CON GRAN TOCADO DE PLUMAS;  
ENTERRAMIENTO COSTERO RICO.  
MARTÍNEZ COMPAÑÓN,  
VOL. IX, PÁGS. 12 Y 13  
RESPECTIVAMENTE.

## II

### EL PERSONAJE CON GRAN TOCADO DE PLUMAS QUE LLEVA UNA CUERA ESPAÑOLA

#### Un personaje zurdo

El primer enterramiento (páginas 12 y 13, fig. 2) nos muestra a un personaje con un gran tocado de plumas. Es la acuarela más conocida y la que se suele utilizar para ilustrar cómo iban ataviados los antiguos jefes de la costa norte del Perú, ya que se han encontrado en tocados de plumas similares en yacimientos arqueológicos. Este personaje yace sobre una estera parcialmente oculta por un paño blanco con arrugas. Está cubierto por, al menos, dos lienzos: el superior, con sombras azuladas, tiene franjas con motivos geométricos azules y amarillentos en los bordes de arriba y abajo; el lienzo inferior, con sombras castaño claro, es blanco y sin decoración y, al doblarse hacia fuera, tapa el extremo decorado del paño inferior.

Debe tratarse de una reconstrucción aparentemente ideal que recuerda el modo de cómo se dispone una cama española con sus sábanas y colcha: los paños que cubren el cuerpo se han retirado como los de un lecho, de manera que el extremo superior de la sábana inferior blanca queda, a modo de embozo, por encima del paño de bordes decorados<sup>8</sup>. La tela bajo la cabeza y busto puede ser tanto una almohada como una sábana bajera parcialmente retirada para mostrar la estera (o, con menor probabilidad un sudario que cubría la parte superior del cuerpo). Esta disposición de los paños no parece indígena ni se corresponde con las encontradas en los enterramientos precolombinos; es posible que se hallaran varios lienzos más o menos deteriorados que fueron interpretados como si fuesen las sábanas de un lecho europeo; pero es también posible que las telas, no demasiado dañadas, realmente estuviesen dispuestas a la española tal como la muestra el dibujo.

El personaje del tocado de plumas está rodeado de lo que parece un ajuar funerario: dos cestas o cajas circulares de oro con cinco objetos esféricos que parecen cascabeles y un ancho collar pectoral que por el color parece ser de metal o cuero. Se adorna con un ancho collar y un gran penacho de plumas blancas y doradas (o marrones) formando algunos dibujos; unas bandas blancas que se cruzan sobre el pecho parecen sujetar el penacho. Sujeta con la mano derecha un ceñidor con rombos y aves cuyo extremo, rematado en una borla, aparece por encima de las sábanas y que debía colgar por debajo de las rodillas según se advierte en el segundo dibujo que muestra al personaje de espaldas reconstruyendo el aspecto que debía tener en vida.

---

<sup>8</sup> El dibujante utilizó los paños y elementos del ajuar para presentarnos al personaje del tocado dispuesto sobre un lecho al modo como estaría un cadáver de cuerpo presente sobre su lecho y rodeado de sus bienes. Por el contrario, colocó a los otros tres individuos ricamente ataviados directamente sobre el suelo, lo que podría remachar la importancia del cacique del tocado de plumas frente a los acompañantes. Aunque también es posible que, en el caso de los restantes cadáveres, el dibujante prescindiera de los textiles y esteras que solían acompañar a los difuntos para dar mayor claridad a la reconstrucción.

Sostiene en su mano izquierda un alto bastón de madera o de metal, lo que resulta llamativo ya que, si realmente el cadáver estaba tal como aparece en la reconstrucción, el personaje era zurdo.

Por otra parte, parece extraño que sostuviera el bastón en la mano, ya que hubiera sido más lógico que éste hubiera estado depositado en la tumba junto a costado izquierdo del personaje y no en su mano. Pero el bastón, por su forma y situación, más recuerda a los bastones de los caciques indígenas cuyo uso se ha conservado en muchos lugares hasta nuestros días, apuntando así el enterramiento a la época hispánica.

### **La cuera española del personaje con gran tocado de plumas**

Queda una última prenda marrón oscuro sin mangas, abierta por delante que, al menos por la espalda, le llega hasta las rodillas, según se advierte en el segundo dibujo. Una mirada atenta nos descubre algo en principio impensable: tres botones en el lado derecho y tres ojales en el lado izquierdo; es decir, un chaleco probablemente de cuero a juzgar por el color marrón. Chaleco que debía cubrir los muslos y tener una abertura por detrás, según se explicita cuidadosamente en el dibujo del personaje de espaldas. Este chaleco sustituye al vestido indígena habitual: el *uncu*, especie de túnica, que cubría el torso sin presentar ninguna abertura delantera ni trasera y que caía hasta las rodillas. Cualquier prenda del tipo de un chaleco es exclusivamente europea, por lo que estaríamos ante un enterramiento realizado después del contacto español.

Cabría interpretar la prenda que se ve en el dibujo de espaldas como unos calzones, en cuyo caso estaríamos ante dos prendas: el chaleco que se veía en el dibujo de frente y los calzones que se observarían en el en el siguiente dibujo. También los calzones son una prenda europea, desconocida en la América indígena. Pero, en los siglos XVI y siguientes los calzones se llevaban ajustados a la pierna en su extremo inferior, mientras que los calzones abiertos por el extremo inferior y llegando hasta las rodillas similares a unos pantalones cortos actuales, solo se generalizaron en el siglo XVII sin que se registre antes su uso. Formaban parte del atuendo de los villanos y campesinos pobres; eran toscos, de lana o de lienzo blanco si se usaban debajo de los calzones de lana (Bernis, 2000: 397 y ss.). No parece que el personaje que nos ocupa, de alto rango, fuera a utilizar una prenda propia de un villano.

Por otra parte, los calzones se usaban junto con el sayo, prenda a modo de chaqueta que se abotonaba por delante y que, aunque variaba en el largo y en las mangas según fuera usado por labradores ricos o por villanos, siempre tenía mangas. Sin embargo, la prenda usada por el personaje de tocado de plumas carece de mangas. Por lo que debemos descartar la posibilidad de que vistiese calzones. En cambio, aunque el pintor usa varios marrones y ocre, el color de la prenda es el mismo que el del chaleco; lo que parece mostrar que se trata de una misma prenda y ser de cuero, lo que no es pensable en ningún calzón. Sin embargo, es el material propio de un tipo de chaleco muy usado: la cuera, que recibe su nombre del cuero con el que se fabricaba.



La cuera o coleteo era una prenda masculina, militar en su origen con función protectora, fue muy utilizada en el vestido civil usándose también como prenda cortesana. Desde su aparición en tiempos de Carlos V se llamó coleteo, nombre que antes se daba a prendas cortas de tela, sin mangas, que cubrían el torso. De cuero, ante o cordobán, venía a ser como un chaleco y se vestía sobre el jubón, quedando a la vista las mangas de éste. Los retratos de los siglos XVI y XVII nos la muestran abotonada por delante hasta el cuello, ajustada y corta hasta poco más debajo de la cintura en el XVI, cambiando la botonadura y alargándose en el transcurso del siglo XVII (Bernis, 2001: 91 y ss., 145 y ss.) hasta encontrarnos en la América del siglo XVIII con soldados de frontera con unas cueras o chalecos militares hasta las rodillas, muy sueltos, amplios y con abertura trasera para montar<sup>9</sup>.

Ajustadas al torso y bien abotonadas, al comenzar el siglo XVII se introdujo la novedad de abrochar las cueras solo arriba y llevarlas sueltas y abiertas y algo más largas, pudiendo incluso añadirseles mangas colgantes que se llevaban fuera del brazo. Era un aprenda propia de personajes de alto rango social: reyes, infantes o nobles, figurando en los retratos de éstos y en los inventarios de sus vestuarios. De ante, cuero, cordobán, gamuza o badana, podían ir forradas de tafetán, de terciopelo de raso, o con pieles y estar guarnecidas con ricas pasamanerías, y los botones podían ser de oro o acero. Perfumar las cueras o coletes con ámbar, la esencia más cara, era signo de distinción y refinamiento ya que solo los coletes de cuero, ante o cordobán, admitían este perfume. Era la prenda usada por aquellos que pretendían seguir el estilo cortesano. Era, por otra parte, la prenda característica del soldado junto con la espada y sombrero con muchas plumas preferentemente blancas (Bernis, 2001: 91-92)<sup>10</sup>.

Existe además la chupa, que era la cuera usada en América por los soldados españoles a finales del siglo XVI, prenda de la que apenas si se tienen noticias y de la que no existe ninguna mención explícita ni en España ni en Europa hasta la segunda mitad del siglo XVII. Solo aparece de manera relativamente clara en los dibujos de la *Nueva Corónica y buen Gobierno* de Guaman Poma de Ayala [1615]; en ellos los soldados españoles llevan unas cueras más largas de lo habitual que Bernis (2001:107) identifica con la chupa (conquistador en fig. 3). Ésta se diferencia del coleteo o cuera por ser más larga. La chupa militar era de cuero para protegerse de las armas blancas y debió ser especialmente cómoda para unos soldados que se enfrentaban a climas con grandes variaciones como es el caso de los desiertos, sierras y selvas de Perú, en lugares donde no había más caballeras que las que ellos mismos usaban y frente a soldados que no empleaban armas de hierro o acero ni tampoco de fuego. Más prácticas que las armaduras

<sup>9</sup> Citamos como ejemplos la cuera del Museo del Ejército, Madrid, N° 43090, o el dibujo de un soldado del presidio de Monterrey, California, hecho durante la Expedición Malaspina a finales del XVIII, que se conserva en el Museo de América, N° 2285.

<sup>10</sup> Recuérdese como todavía se conservan los penachos de plumas blancas en algunos uniformes de gala de toda Europa; sobre todo en aquellas unidades de caballería. Sobre plumería indígena véase también Rowe, 1984. En el Museo de Bellas Artes de Houston, existe un penacho similar al del personaje que nos ocupa, aunque con predominio de las plumas negras.



FIGURA 3: CONQUISTADOR ESPAÑOL. DON MELCHOR CARLOS YNGA. GUAMAN POMA DE AYALA [1515] PÁGS. 428 Y 739 RESPECTIVAMENTE.

metálicas, posiblemente las cueras americanas del siglo XVIII como las que hemos mencionado en la nota 9 se usaban con escasas variantes desde, al menos, finales del siglo XVI (las más tardías conservadas y dibujadas son más amplias que las que aparecen en los dibujos de Guaman Poma).

En cualquier caso, el dibujo del cadáver del primer enterramiento lleva una prenda sin mangas, abotonada por delante y de cuero: una cuera o chupa militar, con una abertura en la parte baja de la espalda que permitía montar a caballo que por la factura apunta a una moda que parece apuntar al siglo XVII y cuya noticia descriptiva más antigua estaría, según Bernis, en los dibujos de Guaman Poma de Ayala.

Por su ajuar y adornos es evidentemente el personaje más importante de todos los enterramientos dibujados. Nos lo corrobora la cuera, prenda de prestigio de uso tanto militar como cortesano, susceptible de añadirle sofisticaciones como perfumarla con ámbar y adornarla con alamares de oro y botonadura de orfebrería. Era, además, la prenda utilizada por los conquistadores españoles que habían abatido en apenas tiempo al invencible ejército inca que desde 1460 o 1470 tenía sometido al reino de Chimor al que pertenecía el personaje enterrado.

Y, lo que parece más relevante, tras la conquista, se habían prohibido las andas, símbolo de prestigio y autoridad usado exclusivamente por los Incas y la alta nobleza indígena. Al mismo tiempo que se había prohibido el uso de las caballerías a los indígenas a excepción de los caciques y gobernadores, ya que a éstos y a los demás indios principales se les debía un respeto y miramiento, gozando de una serie de privilegios (Díaz, 1977:102-3). De manera que las caballerías sustituyeron como medio de transporte y de prestigio a las andas, por lo que un vestido que implicase el uso del

caballo tenía que ser un indicador evidente de la categoría del muerto. Quizás resuma mejor la situación Cock (1986:178) cuando asegura que tras la conquista, "el vestido europeo se añadió al tradicional andino y el privilegio de montar a caballo fue equivalente a ir en litera".

Por tanto, cuera española o chupa y tocado de plumas indígena es lo que parece vestir el personaje del primer enterramiento; junto con un bastón que recuerda los de los caciques de época postcolombina.

Nos queda el gran tocado de plumas. El diseño que aparece en su parte posterior, que parece un cuadrúpedo, no es lo suficientemente claro como para poder aventurarnos a una interpretación. Es posible que el motivo fuera ya ilegible en el siglo XVIII por el deterioro natural del enterramiento; aunque es también posible que el dibujante no hubiera sabido interpretarlo o, incluso, que no hubiera sabido como dibujar a la vez el diseño y mostrar que éste estaba hecho con plumas (el tamaño de las plumas en el dibujo es mayor que las plumas naturales, por lo que la claridad del motivo decorativo tiene necesariamente que resentirse). Como mucho podríamos aventurar que el cuadrúpedo con una pata delantera levantada podría tratarse de un ciervo con la cabeza ladeada para mostrar toda la cornamenta, interpretando como cornamenta los dos elementos que salen de la cabeza desigualmente hacia la izquierda. Nos quedaría, sin embargo, por descifrar el significado de un largo apéndice que, paralelo a la pata levantada, va desde el cuello a la parte superior derecha del tocado y que podríamos imaginar como una cuerda o un bastón. Los venados que aparecen en el mundo precolombino suelen estar en escenas cacerías relacionados con la invocación a los difuntos y ritos mortuorios (Hocquenghem, 1989: 86 y ss.), y no parecen haber estado asociados a dinastías o haber tenido, como el jaguar, un significado fácilmente entendible. El ceñidor, sin embargo, presenta unos motivos conocidos y muy repetidos en el mundo precolombino de la costa norperuana: rombos y aves esquemáticas.

### III

#### EL HOMBRE DEL VESTIDO ROJO Y AMARILLO, EL HOMBRE DEL VESTIDO AJEDREZADO Y LA MUJER

En las páginas siguientes aparecen dibujados los cadáveres de tres individuos ricamente vestidos siguiendo la misma convención de representarlos como debieron estar en el momento del entierro. A juzgar por sus vestidos son dos hombres y una mujer (páginas 14, 16 y 15 del original; véase figs. 4, y 7). Uno de ellos (página 14; fig. 4) viste lo que parece ser un *uncu* con cuadros en rojo y amarillo mientras que el otro (página 16; véase fig. 7) lleva una túnica con el diseño del ajedrezado en amarillo y marrón. Veamos el primero de ellos, el individuo del vestido rojo y amarillo de la página 14 (fig. 4).



FIGURA 4: EL HOMBRE DEL VESTIDO ROJO Y AMARILLO. MARTÍNEZ COMPAÑÓN, VOL. IX, PÁG. 14.

### El hombre del vestido rojo y amarillo: un portainsignias con el tabardo del rey de armas en oro y gules

Aunque pueda parecerlo, este personaje (fig. 4) no viste un *uncu* o camisa indígena; como tampoco el hombre del vestido ajedrezado. Una mirada atenta nos indica que ambos individuos llevan una camisa que les llega hasta las rodillas; y sobre ella, a modo de casulla, visten un vestido abierto por los costados (véase como asoma la camisa por los dos laterales, debiendo recordar que los *uncus* era túnicas cerradas por los costados). El hombre del vestido rojo y amarillo lleva una camisa blanca y, sobre ésta, un sobrevestido o casulla con unas mangas cosidas con puntadas blancas. El vestido es, en realidad, una dalmática, un ropaje con un amplio orificio para la cabeza y abierto por los costados que en Europa se usaba (y todavía se usa en algunas ceremonias) sobre la armadura o sobre el vestido militar o, incluso, sobre el vestido civil para identificar a un individuo como perteneciente al séquito o al ejército de un señor. La dalmática llevaba los colores o las armas del señor o de la unidad del ejército a la que el individuo pertenecía; la dalmática con las insignias o armas de un señor, un reino o una institución recibe también el nombre tabardo de rey de armas. Los tabardos de gala podían llevar mangas que, por lo general, o eran amplias o estaban abiertas y sueltas<sup>11</sup>. Por lo tanto, el individuo del entierro sería un portainsignias que acompañaría a un personaje principal; y las insignias o armas que lleva no son las suyas sino las de su señor.

El individuo de la dalmática roja y amarilla tiene, a primera vista, un ajedrezado con diseños de felinos y figuras geométricas que se alternan rítmicamente. Pero, una mirada más atenta nos descubrirá dos escudos de armas que se repiten idénticos, uno arriba y otro abajo. También observaremos que no hay uno, sino dos felinos rampantes diferentes sobre fondo amarillo, uno en cada cuartel de armas<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Es una prenda utilizada ya en la Edad Media y que todavía se usa hoy en España en ceremonias solemnes (los maceros o porta insignias de las Cortes o de algunos ayuntamientos) y de cuyo uso hay numerosos testigos, tanto en pinturas de muchas épocas y literatura como en los museos con uniformes. El Museo del Ejército de Madrid se pueden ver algunos ejemplares.

<sup>12</sup> Agradezco a Manuel Gómez Ruiz, coronel retirado y asesor del Museo del Ejército de Madrid, que me hizo estas dos observaciones y me orientó con información sobre heráldica y vestuario militares. Agradezco también la ayuda prestada por el entonces (2002) Conservador Jefe de textiles del Museo del Ejército Andrés Gutiérrez Usillos y por la Directora, Sofía Rodríguez Bernis.

Uno de los felinos tiene la piel lisa y las orejas cortas de felino (abajo y a la derecha de cada cuartel) y otro (arriba y a la izquierda) tiene la piel manchada y largas orejas que se doblan hacia abajo en un aparente doble penacho como el que aparecen en los personajes de los textiles y cerámicas chimús. Olsen describe las características y variantes del animal lunar moche que permaneció hasta la época chimú final con escasas variaciones iconográficas y de significado. La cresta inicial del cuadrúpedo creció y se convirtió en el siglo XV, poco antes de la conquista inca del reino chimú, en un tocado en forma de creciente lunar invertido, confiriéndole un mayor estatus y una propiedad sobrenatural. En esta época final, además del tocado cambió la postura de pié por la sentada; entre otras peculiaridades destacan las garras, larga cola, piel generalmente manchada que relaciona con las estrellas; es un animal mixto e imaginario que interpreta como un felino con primitivos elementos de serpiente, asociado a símbolos astrales y lunares (Olsen, 1976:32-35). La similitud de la postura sedente del felino peruano debió confundirse con la rampante del león y el tocado del animal lunar debió asimilarse a la corona del león real.

El primer felino puede identificarse con el animal lunar y con un emblema de la realeza chimú. Pero el segundo felino que no tiene tocado, ni garras ni manchas en la piel, parece corresponder a un jaguar desprovisto de las características astrales divinas ni reales. Este segundo felino no coronado podría asociarse al término jaguar que se usó en el Perú precolombino y colonial, tanto en quechua como en aymara, como nombre personal y como familiar o de linaje. El significado de fuerza, poder y blasón que tenía en Europa el león, encontró en Perú indígena un paralelo fácil en el jaguar u otro de los felinos americanos<sup>13</sup>.

Los dos escudos de armas tienen, cada uno, dos motivos geométricos iguales en amarillo sobre fondo rojo: rombos de perfil escalonado con una cruz compuesta por cuatro triángulos con un círculo central (cruz patada en heráldica). El motivo rombooidal escalonado, generalmente asociado a la cruz, es un motivo usual en los textiles y cerámicas chimús tardíos. En los muros de los complejos palaciegos-funerarios de la ciudad de Chan Chan, aparecen de manera reiterada los motivos romboidales de perfil recto o escalonado, generalmente con diferentes elementos en su interior. El rombo de perfil escalonado con cruz interior puede también aparecer como parte (la cabeza) de un motivo mayor (un ave muy esquemática) que se repite sin fin, como sucede en los bajorrelieves de los muros de la ciudadela Tschudi o en las paredes del ciudadela Gran Chimú de Chan Chan (Ravines, 1980:142, 143). También aparece en la ciudadela Uhle como motivo simple, donde se alternan con aves y lo que parecen ser animales lunares en la misma postura que los felinos del vestido que nos ocupa (aunque carecen del tocado semilunar) (Pillsbury, 1999: 420 a 422).

El motivo romboidal con una cruz griega en su interior, ya sea de perfil liso o escalonado es además un *tocapu*. Son los *tocapus* motivos geométricos diferentes que aparecen en decoraciones de época tardía e incluso colonial; aunque su significado todavía no es

<sup>13</sup> También en México aparecen signos heráldicos incorporados a dibujos indígenas como algo comprensible y asumido, como lo demuestra su aparición en los graffiti del apartado de "Heráldica y narración" (Russo, 2002) donde se puede también ver un felino coronado.

bien conocido, tiene un contenido simbólico que algunos tienen por escritura y otros por símbolos cuyo significado, si bien es oscuro, se sospecha de contenido heráldico (Arellano, 1999). Arellano (1999:258), citando a Cummins, indica que algunos *tocapus* representaban topónimos y, citando a Stone-Miller, que pueden hacer referencia a provincias sometidas por los incas. Jiménez (2002:29) explica, basándose en una reciente investigación en prensa, que el motivo romboidal (un rombo de líneas rectas o escalonadas que suele tener una cruz en su interior) parece hacer referencia al *Tahuantinsuyu* (el incaico imperio de las cuatro partes) y a la ciudad de Cuzco, su capital (también dividida en cuatro partes). De hecho, el escudo de Cuzco es desde el siglo XVI un castillo, y parte de la nobleza colonial incaica de Cuzco llevaba en su tocado ceremonial (en el *suntur pawqar*) un castillo (Dean, 2002: 122 y ss.). Esta interpretación estaría acorde con la cruz inscrita en los rombos que subrayarían la cuatripartición característica del pensamiento indígena, que se aplicaba también al territorio, al imperio incaico y a la ciudad de Cuzco. Por tanto, el rombo podría simbolizar a una ciudad fortificada y a la capital del reino de las cuatro partes. Es decir, sería el símbolo indígena más cercano al castillo, tanto una fortaleza aislada como una ciudad fortificada con su castillo y, por extensión, un reino.

Por otra parte, la cruz griega (con cuatro brazos iguales) en forma de triángulos forma la cruz patada, muy frecuente en la heráldica europea y asociada a algunas órdenes de militares. La disposición de un escudo en cuatro cuarteles es europea y usual en la heráldica; también lo es su repetición. Aunque se observa una coincidencia o sincretismo, ya que una de las bases del pensamiento y visión del mundo precolombino es la dualidad que se suele expresar por la reduplicación de la unidad (arriba - abajo). Es también una característica del pensamiento indígena la cuatripartición o duplicación de cada parte de una dualidad. De manera que el diseño de este vestido puede leerse desde la óptica europea como un escudo heráldico doble y desde la indígena también como blasón (en tanto que aceptemos el contenido heráldico de al menos algunos *tocapus*) con un contenido de doble cuatripartición (arriba - abajo, derecha - izquierda). Esta doble cuatripartición debe tener un simbolismo: arriba (*hanan*) es más importante y jerárquicamente superior que abajo (*hurin*) y derecha precede a izquierda.

Según este esquema de pensamiento, el felino de largas orejas (que está arriba) precede o es más importante que el felino de orejas cortas, lo que concordaría con la interpretación de animal lunar chimú y jaguar coronado; y la cruz con escalonamiento formando un rombo está en lugar de total predominio (arriba a la derecha), pero también de inferioridad respecto a los felinos (abajo a la izquierda). El rojo, color más importante que el amarillo como luego veremos, subraya el predominio del motivo geométrico que, si nos damos cuenta, representa también la cuatripartición. La lectura variaría ligeramente según la heráldica europea que sigue el orden de las agujas del reloj: el felino de largas orejas precedería al rombo escalonado con la cruz patada de la derecha, después vendría el felino de las orejas cortas y por último el rombo de la izquierda. En cualquier caso, tanto se use la lectura indígena como la de la heráldica, el felino coronado precede y es más importante que el felino sin tocado ni manchas ni garras; y el rombo (en su interpretación de reino o su capital ciudad fortificada) queda en un rango equivalente al de los felinos.

Tanto las partes como el escudo en su conjunto tienen una lectura. Aunque se nos escape el significado concreto, no es difícil adivinarlo en líneas generales: tiene que estar en relación con la identidad de un alto personaje y hablar de su linaje, siendo posible que también indique la jerarquía de que el individuo se haya hecho acreedor. En tanto que linaje, éste debe estar en relación con una ciudad fortificada (o, por extensión, un reino dominado por la ciudad) y con el felino en una doble acepción simbólica: el jaguar tocado o coronado por un doble penacho, más importante y que identificamos como el animal lunar tardío y emblema de la realeza chimú (el león del escudo de Castilla tiene la corona real), y el felino de orejas cortas sin garras ni manchas en la piel (sin rasgos astrales), de rango menor, que puede simbolizar un jaguar en tanto que nombre y sin connotaciones de realeza, por lo que este jaguar sin tocado puede hacer alusión al nombre indígena del señor dueño del escudo de armas. El motivo del rombo de perfil escalonado con cruz patada interior, en tanto que ciudad, fortaleza o reino, es fácil identificarlo con el reino de Chimor y con algún miembro de la dinastía que había gobernado el reino chimú antes de su conquista por los Incas.

Pero su lectura es algo más compleja. Todavía hoy un castellano (y casi cualquier español) sabe que su escudo es el mismo que el del antiguo reino de Castilla y lo reconoce: dos leones rampantes y dos castillos dispuestos en cuatro cuarteles contrapuestos de manera similar a la que aparece en el tabardo o dalmática roja y amarilla<sup>14</sup>. En realidad, el diseño de la dalmática parece una versión indígena del escudo de Castilla, en la que los leones se dibujan, no como leones que eran animales desconocidos, sino como se representaba a los felinos en los textiles tardíos del Perú prehispánico. Los castillos se convierten, como ya vimos, en rombos de perfil escalonado con cruces patadas o triangulares su interior.

La disposición de los jaguares/leones y castillos/rombos aparecen a la inversa, como un calco en negativo del escudo castellano, de manera que los felinos peruanos aparecen rampando a la izquierda en vez de a la derecha y en el lugar donde debían estar los castillos. Esto es relativamente habitual en la heráldica aplicada a fachadas y decoraciones diversas, ya que el artesano copia el escudo del molde de un sello. Los colores rojo y amarillo, que tienen un sentido claro en el mundo indígena, se diferencian ligeramente del modelo castellano que añade el blanco<sup>15</sup>, aunque la transposición simbólica resulta evidente. El castillo de Castilla es oro (amarillo) sobre campo de gules (rojo) al

<sup>14</sup> Para los no familiarizados con la historia de España, fue el reino de Castilla, cuya reina era Isabel I la Católica, el que conquistó en 1492 el reino de Granada, el último reducto islámico de España; y también el reino que descubrió e inició la conquista de América. Su marido Fernando el Católico, que era rey de Aragón, conquistó el reino de Navarra. El nieto de ambos, Carlos V (también emperador de Alemania por herencia paterna) acabó siendo, en 1516, el primer rey de esta unión de reinos, hoy España. Por esto, el escudo de España, que es un resumen de su historia, está compuesto por la unión de los escudos de los antiguos reinos: Castilla (el león del reino León y el castillo de Castilla que se habían unido en la baja Edad Media en un solo reino), el de Aragón (barras), el de Navarra (cadenas), una pequeña granada central con que se simbolizó al reino moro de Granada. Fueron los habitantes del reino de Castilla: vascos, leoneses, castellanos, extremeños y andaluces los que mayoritariamente se desplazaron a América, manteniéndose las armas de Castilla en los estandartes y heráldica tanto en tierras de América como de la península Ibérica.

<sup>15</sup> Recordemos que la bandera española con sus franjas rojas y amarilla se fija en el siglo XVIII.

FIGURA 5: ESCUDO DEL DINTEL  
DEL COLEGIO DE SAN BORJA  
DE CUZCO, 1670  
(DEAN, 2002:137)



igual que el rombo de oro sobre fondo rojo; sin embargo, el león castellano es rojo sobre plata (blanco) a diferencia del campo de oro de los felinos que, aunque están perfilados en rojo, mantienen el color natural propio de la iconografía indígena, aunque con orejas y tocado aclarados en plata<sup>16</sup>.

El cronista Cobo nos indica cómo “en el día de hoy”, a mediados del siglo XVII, se labraban escudos de armas de encargo en los textiles tradicionales: “... y el día de hoy suelen hacer reposteros de lo mismo [cumbi, tejido de calidad] con los escudos de armas que les mandan; si bien el *cumbi* que ahora se labra no llega ni con mucho a la fineza del antiguo” (Cobo, [1653: XI]1956:259).

En la crónica de Guamán Poma de Ayala, aparece ocho veces el escudo de Castilla; siete de ellas simbolizando a España y una formando parte del escudo de la ciudad de Potosí. En siete de las ocho ocasiones los leones y los castillos aparecen trastocados con los leones rampando a la sinistra de la misma manera inversa que en la dalmática roja y amarilla del dibujo de Martínez Compañón; es decir en negativo tal y como se vería en el molde de un sello (véase conquistador en fig. 3). Asimismo hay escudos castellanos invertidos en la arquitectura, como es el caso del dintel del Colegio de San Borja de Cuzco, de 1670 (Dean, 2002:137) (fig. 5). Lo que se observa también en la pintura, como es el caso del noble incaico cuzqueño don Marcos Chiguan Topa del siglo XVIII que, retratado en tanto que alférez real, porta una bandera con el escudo de Castilla a la inversa (fig. 6). De todo ello parece deducirse que en la conquista e incluso durante la época colonial, debió circular por Perú una versión de escudo de Castilla incorrecta, pero reconocible y admitida, tomado de un molde de un sello o de un textil reversible.

FIGURA 6: RETRATO  
DE DON MARCOS CHIGUAN  
TOPA. MUSEO INKA. CUZCO.  
SIGLO XVIII.



<sup>16</sup> Agradezco al doctor Miguel Luque Talaván, americanista especializado en época colonial y conocedor de blasones y genealogías, por sus indicaciones sobre heráldica.



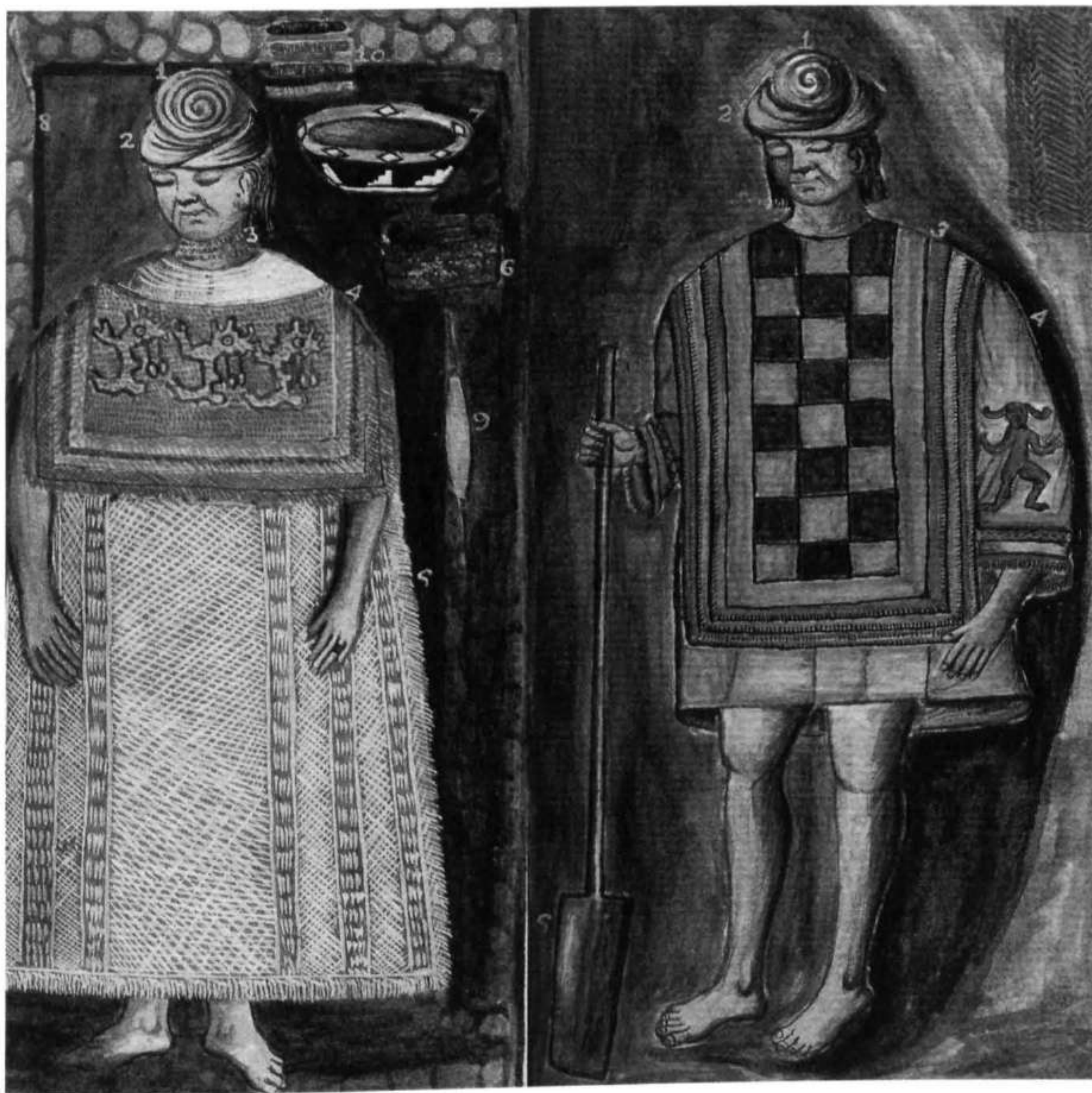


FIGURA 7: UNA MUJER.  
EL HOMBRE DEL VESTIDO  
AJEDREZADO. MARTÍNEZ  
COMPAÑÓN, VOL. IX, PÁGS. 15  
Y 16 RESPECTIVAMENTE.

Nos queda, por último, analizar el resto de este entierro. Ya vimos como la dalmática (y no la camisa) tiene mangas, un elemento del vestuario que no se usó en el mundo indígena precolombino. Solo en algunos *uncus* aparecen unas especies de mangas cortas, abiertas y sin costura que cubrían la parte superior del brazo. El tejido presenta un diseño geométrico usual en las decoraciones peruanas tardías: rectángulos con un punto en su interior, en los mismos colores rojo y amarillo que la dalmática o tabardo de armas. El uso de mangas, europeas, nos vuelve a hablar de un enterramiento posterior a la conquista.

El tocado es un turbante como los que llevan la mujer y el individuo del vestido ajedrezado. Posiblemente sea la *ñañaca* que conservan algunos cuerpos momificados. No es posible identificar el objeto redondo de la izquierda, quizás una calabaza, mientras que el de la derecha es la valiosa concha roja o *Spóndilus*, que ha aparecido en ofrendas diversas y de la cual se elaboraban cuentas y partes de objetos preciados. En la mano derecha presenta un bastón de tamaño menor que el del personaje del penacho de plumas que tiene un remate esférico o circular con una decoración en estrella.

Aunque un bastón suele indicar jerarquía, en este caso es difícil precisarla. En Europa un general se distinguía por el bastón de mando, más bien corto y cilíndrico; en época ya muy tardía, aparentemente posterior al siglo XVII, el remate del bastón de un general estaba rematado por un pomo esférico.

### **El hombre de la dalmática ajedrezada: el segundo portainsignias**

En la página 16 (fig. 7) aparece un individuo con una camisa azul a modo de *uncu* pero con largas mangas europeas rematadas por una franja y un fleco marrón; en una se advierte una figura humana esquemática coronada por un penacho semilunar invertido como el de uno de los felinos que identificamos con el animal lunar emblemático de la realeza chimú. Sobre la camisa viste una casulla o dalmática sin mangas y abierta por los costados, que presenta un campo central con cuadros marrones y amarillos, rematado en los bordes por varias franjas en marrón, amarillo y un marrón rojizo. Lleva el mismo tocado que el individuo del vestido rojo y amarillo y que la mujer, el turbante o *ñañaca*. El ajuar es más sencillo que en los cadáveres que le preceden (el individuo en rojo y amarillo y la mujer): tiene un objeto rectangular trenzado que pudiera ser una caja de cestería y en la mano derecha lo que parece ser una pala de madera.

La dalmática con el ajedrezado, un motivo heráldico muy común en Europa, nos indica que el individuo viste un tabardo de rey de armas, lo que lo señala, como el anterior, como acompañante o portainsignias de un señor. Pero, el escaque o ajedrezado se usaba también en el antiguo Perú, pudiéndose todavía ver en los bajorrelieves que cubren los muros de Chan Chan, la capital chimú, como sucede en la ciudadela Tshudi. Se encuentran también descripciones del ajedrezado usado en los vestidos de los acompañantes que precedían al Inca en Cajamarca en el momento en que éste fue tomado prisionero: "...venía delante un escuadrón de indios vestidos de una librea de colores á manera de escaques; estos venían quitando las pajas del suelo y barriendo el camino. Tras estos venían tres escuadras vestidos de otra manera, todo cantando y bailando", nos cuenta Jerez (Xerez, 1985: 110).

Roussakis explica que el ajedrezado suele ser en blanco y negro y cuenta como Rowe sugiere que los ajedrezados eran usados por la burocracia militar del imperio. Menciona (1999:281) también como en un dibujo de Guaman Poma de Ayala aparece "el cuarto capitán Apo Maita Inga", hijo de Mayta Cápac Inca, a la cabeza de sus guerreros, luchando contra los "indios de charcas" [Guaman,1615:151]. Solo el capitán usa el *uncu* con damero, lo que indicaría un estatus especial. Concluye Roussakis (1999: 280-281) que el *uncu* con diseño de damero quizás era la vestimenta apropiada en actividades de carácter militar de los señores principales del Cusco. Arellano (1999: 258) indica que el ajedrezado es el único *tocapu* cuyo significado está más o menos identificado: usado por los aliados, era el vestido de los rangos altos del ejército inca; y, citando a Stone-Miller, identifica el ajedrezado con "conquista" o, incluso con "conquistando a otros por Cuzco y por el rey".

Que el ajedrezado era un distintivo de oficiales de alto rango era sabido en la época de la colonia. Cristóbal de Albornoz, en su "Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas" redactada hacia 1580, explica que "sacan a estos bailes en muchas provincias las divisas de los vencimientos de las naciones que han de belado, en especial de las armas del inga y sus divisas, así en vestidos como en armas, y en los capitanes valerosos que ha havido entre ellos, como son sus vestidos axedrezados o con cu-lebras pintadas..., o alguna porra de guerra..., o algún caracol que suena como trompeta o alguna lanza o adarga o otros géneros de armas porque las reverencian y mochan y a sola aquella figura hazen el bayle o borrachera o taqui y lo aplican a otros huelgos que los padres les dan licencia, pidiéndoles fingidamente; y es cierto en sus bailes e taquis los comutan a nuestras pascuas y fiestas sacando las divisas dicha y otras sobre que se ha de advertir" (Ares, 1984:452-3).

En la decoración mural de Chan Chan, la capital chimú, el ajedrezado también aparece; asociado a motivos marinos como peces en la ciudadela Velarde (Pillsbury, 1999:490). En la mima ciudadela (además de ser motivo frecuente en la cerámica y otros restos arqueológicos chimús) aparecen frisos en bajorrelieve con la figura humana esquemática coronada por el tocado semilunar (Pillsbury: 140, 143 y ss., 160, 161,) que vemos en la manga de la camisa. Aunque, según se ve en la propia figura de proporciones naturales y no achatada y del tocado dibujado como largos cuernos, el dibujante del siglo XVIII copió una versión más "europizada" usual motivo chimú para él desconocido; si no es que el tejedor de la camisa del XVI o XVII copió el diseño sin comprenderlo. Ya vimos como el tocado semilunar con las puntas hacia se asocia al animal lunar y, en época tardía, a la realeza; por lo que el tocado semilunar sería un nexo entre ambos individuos vestidos con dalmáticas y, por tanto, acompañantes de un señor cuyos atributos portan.

El personaje con el tabardo de rey de armas con escaques parece llevar una pala de madera que debe ser una insignia indicativa de las funciones de su portador. En tanto que pala, el individuo podría haber estado relacionado con la agricultura, quizás con el control del agua y de las acequias (recordemos las numerosas palas o remos de madera ricamente decorados que se encuentran en tumbas chimús); aunque, más difícilmente, pudiera pensarse que se trata de una porra, más acorde con su supuesta función militar. Más interesante sería la interpretación que este instrumento podría adquirir si aceptamos la sugerencia de Cordy-Collins (1999) que relaciona una especie de pala con el la captura del Spóndilus y el cargo de real proveedor de esta concha que remontaría al mítico *Fonga Sigde*, acompañante y cortesano del primer señor de Lambayeque, *Naymlap*. En cualquier caso, lo que si parece seguro es que el ajedrezado se asociaba en el mundo indígena con los acompañantes del soberano reinante, lo que la pala de madera podría corroborar. La transposición de los *uncus* ajedrezados indígenas a dalmática con los escaques de la heráldica europea, es fácil. La cercanía de formas y significados debió favorecer el rápido mestizaje.

## La mujer

La mujer (fig. 7) aparece en una fosa señalada por piedras redondas con un ajuar con instrumentos de hilado típicamente femeninos: un huso con hilo blanco a un costado señalado con el número 9; cuatro bobinas de colores (rojo, amarillo, negro y marrón u ocre) sobre la cabeza indicadas con el número 10; un cuenco aparentemente de cerámica con decoración geométrica junto a la cabeza con el número 7; un recipiente quizás de madera o de cestería que pudiera ser un costurero junto a los hombros que lleva el número 6; y lo que podría ser una valva de un molusco marino sobre el cerco de piedra cerca de la cabeza indicado con un 8.

Descalza como los demás, viste con la túnica larga de las mujeres (señalada con el 5), que en este caso parece ser de gasa blanca con flecos en los bordes; la túnica está arrollada al torso bajo el cuello (los extremos de esta prenda, el *anacu* o *acso*, se pasaban sobre los hombros y se sujetaban en el pecho dejando los hombros desnudos) asomando bajo la camisa roja y quedando el borde exterior en el costado izquierdo. Sobre el pecho, más que el manto o *lliclla* que cabría esperar, lleva una especie de pequeña dalmática o *uncu* muy corto abierto por los lados, de color rojo orlado con franjas amarillas y ocre, con tres cuadrúpedos amarillos, al parecer rampantes, que tienen la boca abierta y lo que podrían ser cuernos y un tocado (número 4). Se adorna con un collar de varios hilos de cuentas rojas, quizás de *mullu*, la preciada concha roja o *Spóndilus* (número 3) y un tocado a modo de turbante (números 1 y 2).

Como ya vimos, el color rojo de la camisa corta es el color más importante en el mundo precolombino, el que tiene mayor jerarquía dentro del concepto indígena arriba o mayor (*hanan*) contrapuesto a abajo o menor (*hurin*), el que tenía la borla que llevaba colgando sobre la frente el Inca como máximo emblema de su poder; mientras que el amarillo es el color que le sigue y complementa, el color *hurin*, el de la borla del heredero del Inca (Cabello, 1994: 45). Parece una mujer de la nobleza, pero nada hay en ella que pueda hacernos entrever que estemos en época posterior a la conquista; lo cual no es de extrañar si tenemos en cuenta el conservadurismo en las vestimentas de las mujeres indígenas, incluso en las de más alta cuna, que se puede observar en los vestidos de las descendientes de los Incas representadas en los diversos cuadros del XVI y XVII. Un testigo nos narra como en Trujillo en la última década del siglo XVIII las mujeres usaban el mismo vestuario de sus antepasadas: “los indios han perdido su lengua y su traje, excepto las mujeres que, las más, usan el *Anaco*, especie de túnica, y que conservan desde la más remota antigüedad (Anónimo, 1994; vol. VIII, fol. 49).

Por lo tanto, aunque es el único de los cuerpos vestidos que parece no presentar elementos posteriores a la conquista (en el caso en que la corta dalmática roja fuese una variante local del manto indígena y no una dalmática o una prenda española adaptada), al tratarse de una mujer esto no constituiría ningún elemento diagnóstico. Y, si bien nada hay que nos indique que esta tumba y la anterior del personaje del gran tocado de plumas estuvieran relacionados, nada hay tampoco que nos permita pensar lo contrario. Pero, por su posición en el orden de los dibujos, entre los dos acompañantes portainsignias, podríamos deducir que estuviera relacionada con ellos y, evidentemente, los portainsignias con el señor principal al que acompañan.

IV  
 LOS TRES ENTERRAMIENTOS SIMPLES,  
 LA TUMBA SERRANA Y EL AJUAR FUNERARIO  
 DEL INDIO QUE PARECE VIVO

Los tres enterramientos simples

En contraposición con los anteriores enterramientos ricos, las páginas 17, 18 y 19 nos muestran tres variantes de enterramientos simples: un hombre desnudo (pág. 17, fig. 8) y una mujer también desnuda (pág. 18, fig. 8) dibujados de perfil para que se observe claramente como los cuerpos están depositados sobre la tierra y cubierta la fosa a la manera indígena con troncos, acompañados por un ajuar funerario de elementos chimús. En la pág. 19 (fig. 9) un tercer individuo totalmente cubierto por un sudario, yace de frente con los brazos cruzados sobre el pecho.

El hombre desnudo tiene un tocado con diseño geométricos y una ofrenda compuesta por un tubo cilíndrico (señalado con el 3) y por tres vasijas de la cultura chimú: una negra de asa puente, una roja a modo de botella, y un gran recipiente panzudo con

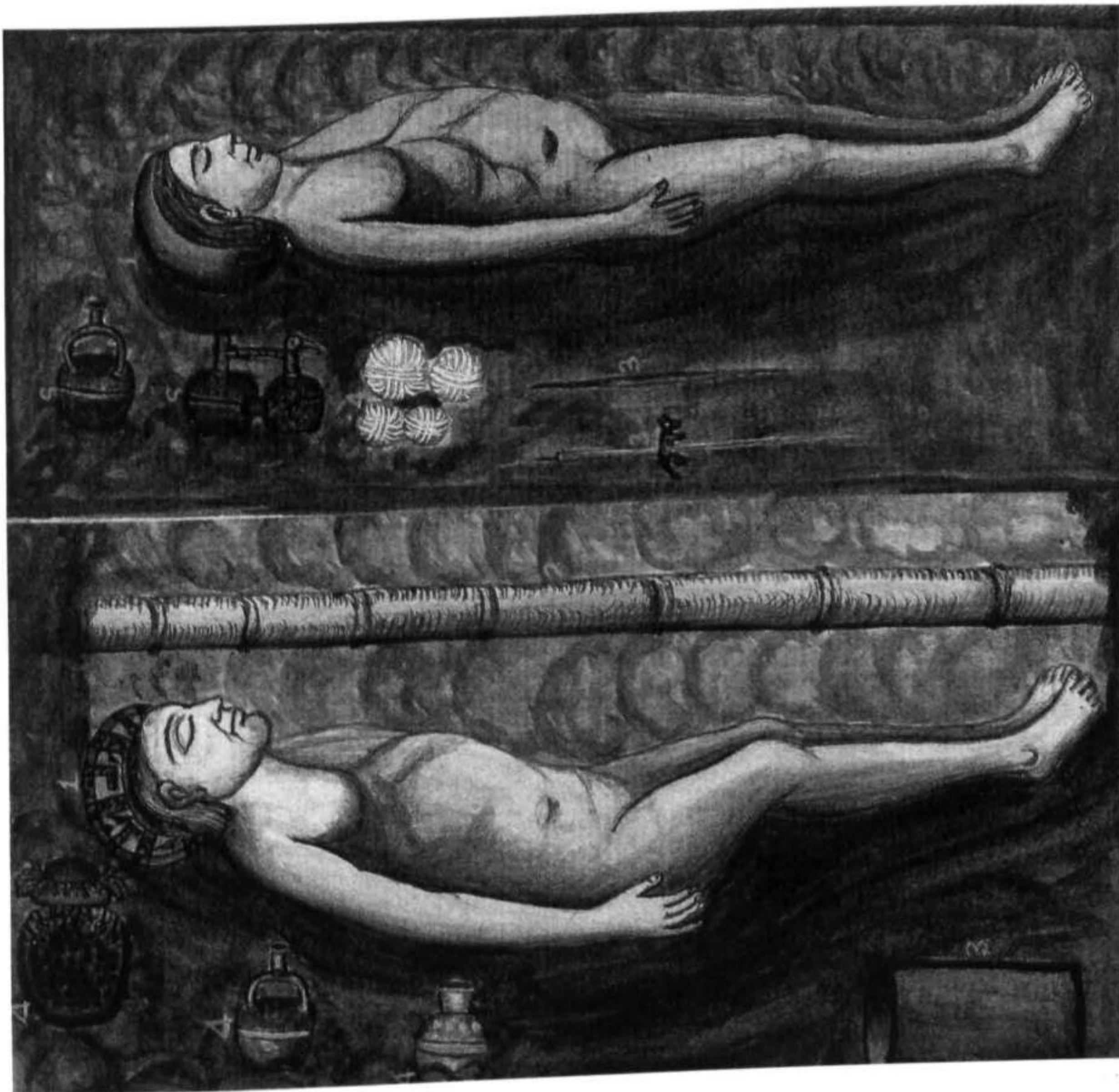


FIGURA 8: ENTERRAMIENTOS COSTEROS SIMPLES: UN HOMBRE.; UNA MUJER. MARTÍNEZ COMPANÓN, VOL. IX, PÁGS. 17 Y 18 RESPECTIVAMENTE.



FIGURA 9: ENTERRAMIENTO COSTERO SIMPLE: INDIVIDUO CUBIERTO POR UN PAÑO. MARTÍNEZ COMPAÑÓN, VOL. IX, PÁG. 19.

presta atención al paisaje: unas montañas dibujadas de una manera ingenua y unos cactus o plantas espinosas que rodean la construcción y que pueden denotar un cierto abandono. En los dibujos de costumbres de Martínez Compañón (básicamente el volumen II cuyos dibujos tienen leyenda explicativa) aparecen unas montañas similares cuando el artista quiere indicar que se trata de una población o unos indios serranos.

La construcción es un recinto rectangular de piedra sin más vanos que la puerta y, asomando por detrás, aparece otro también de piedra (con una misma letra A) que pudiera tener una forma más o menos circular. Dentro de la construcción rectangular se observa un bulto semiborrado, a mitad de camino entre un arrepentimiento que se trasparenta y una indicación de que hay un bulto que, por su forma, podría contener un cadá-

decoración en relieve tapada por lo que parece ser una calabaza adornada. La mujer lleva un tocado más simple, dos vasijas chimús clásicas, una de ellas doble y posiblemente silbadora y los instrumentos de costura y elaboración de tejidos propios de su sexo: cuatro ovillos blancos, dos husos con bobina y sobre uno de ellos la figura de un pequeño cuadrúpedo. El individuo del sudario tiene a su costado, y sostenido por una cuerda (con el 3), una pequeña llama o quizás un perro (número 4) si nos atenemos a las explicaciones de Guamán (1980: 271) sobre las costumbres funerarias yungas.

Salvo quizás el lienzo cubriendo a modo de sudario sin cosidos ni ataduras (Guamán, 1980:271), ningún elemento nos indica que estemos ante enterramientos posteriores al contacto español. Aunque las tumbas del hombre y la mujer desnudos parecen tener una relación entre sí, no hay nada que nos señale que estos enterramientos más sencillos estén relacionados con los de los personajes ricamente ataviados que aparecen en las páginas anteriores.

#### Descripción de otras costumbres funerarias: un enterramiento serrano

Como contraposición a los anteriores enterramientos costeros, en el dibujo superior de la página 20 (fig. 10) aparece lo que interpretamos como un enterramiento propio de la sierra andina del obispado de Trujillo. Aunque Oberem (1953:265) es el único que lo relaciona con las costumbres funerarias debido a la calavera y al cuerpo yacente, nadie parece haberse detenido en él.

Es el único de los enterramientos en los que se

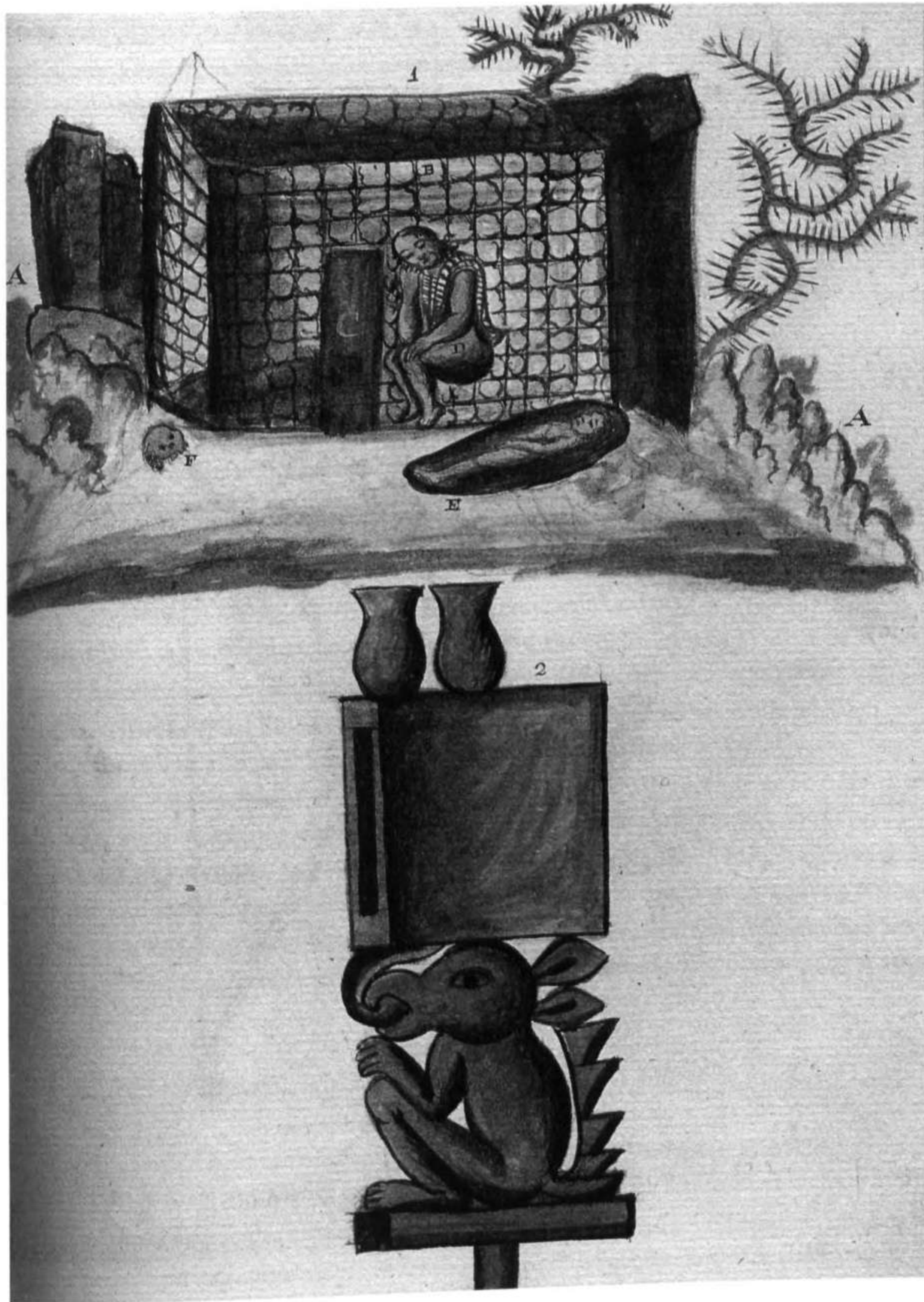


FIGURA 10:  
ENTERRAMIENTO SERRANO  
CON CHULLPA. MARTÍNEZ  
COMPAÑÓN, VOL. IX, PAG. 20.

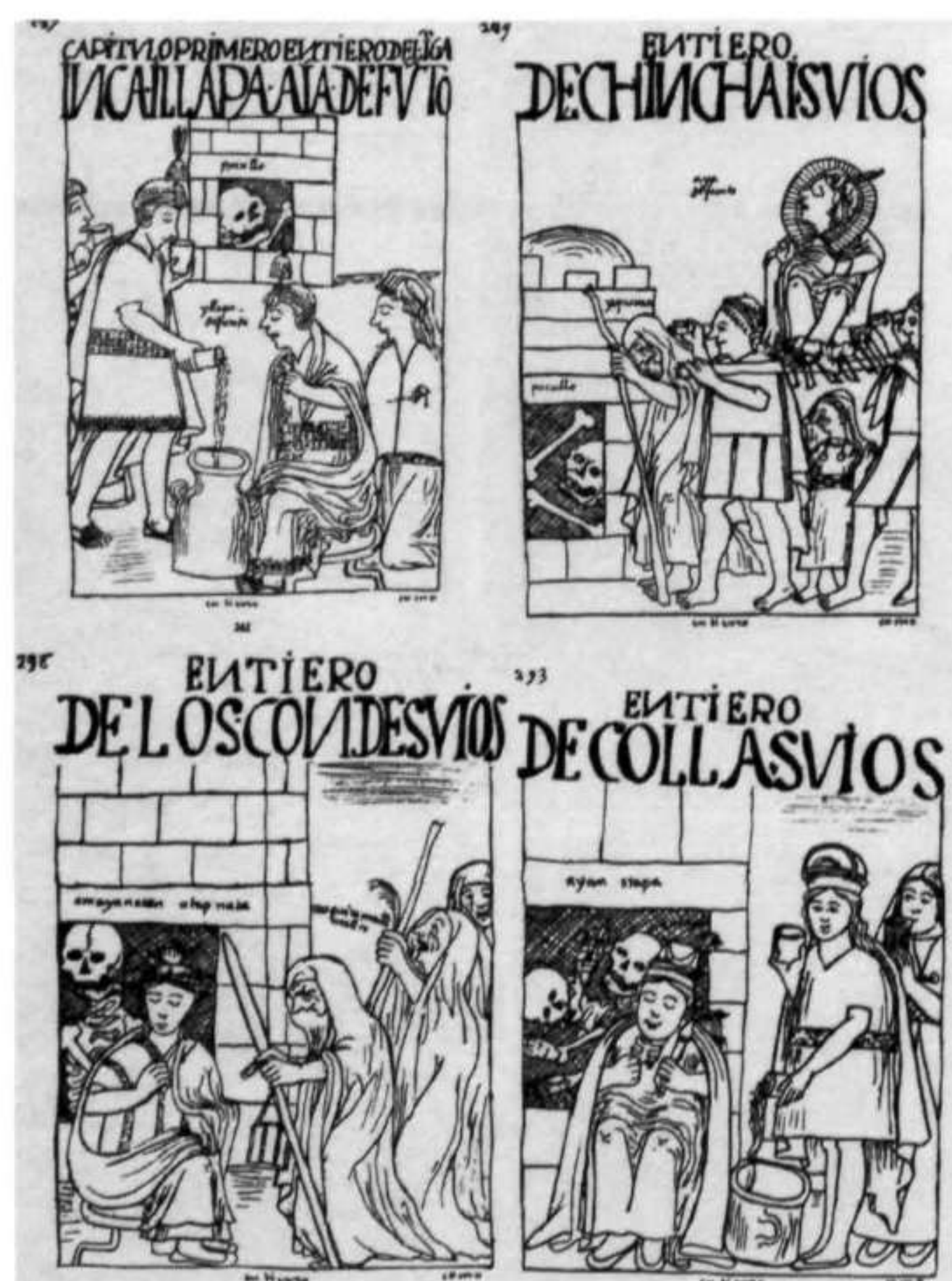


FIGURA 11: ENTIERRO DEL INCA;  
ENTIERRO DE CHINCHAI SUIOS;  
ENTIERRO DE LOS CONDES SUIOS;  
ENTIERRO DE COLLA SUIOS.  
GUAMAN POMA DE AYALA  
[1615] PÁGS. 287; 289; 295;  
293 RESPECTIVAMENTE.

ver. En primer plano aparece otro bulto funerario de similar forma que deja ver al muerto que hay en su interior: para que se comprenda que se trata de un cadáver envuelto, se recurre a hacer transparente el cuerpo. Dado que se pretende explicar varios planos en una sola lámina, se recurre a un dibujo convencional y no realista. Por tanto, este bulto funerario puede ser un acercamiento del bulto del interior de la construcción.

Delante de la construcción hay un indígena vestido solo con un poncho o dalmática roja que los autores suelen interpretar como sentado y dormido. En realidad, debe tratarse de la representación también convencional de un cadáver, ya que en el mundo prehispánico los cadáveres se enterraban vestidos y, por lo general, sentados en postura fetal (es una excepción la costa norte peruana donde aparecen yacentes). Siguiendo la convención de los dibujos que ya hemos visto, el cadáver se representa de manera ideal como debió estar en el momento del entierro: con el cuerpo entero y sin deterioros y con los ojos cerrados que indica muerte. En los casos anteriores comprendíamos la postura yacente que nos hacía comprender fácilmente y sin problemas que se trataba de cadáveres; en este caso es la postura sedente fetal la que nos indica que estamos ante un cadáver. Como en el caso del cuerpo yacente del primer plano, debe entenderse que el cuerpo no está realmente fuera de la construcción, sino dentro; y que ésta es un recinto funerario colectivo o *chullpa* como los que todavía se encuentran en la sierra andina, mostrando en un mismo dibujo las variantes de las *chullpa*: como torre en segundo plano y rectangular en primero. Los dibujos del Guaman Poma de Ayala (1980[1615]:262; 264; 268; 270) nos muestran construcciones similares con personajes con los ojos cerrados sentados delante, que representan los cuerpos momificados que se guardan en su interior (fig. 11).

### El indio que parece vivo: un enterramiento amazónico. Identificación de su ajuar funerario

En la página 21 (fig. 12) aparece el dibujo de un indio de pie que lleva un faldellín y un tocado de plumas, con un arco en una mano y tres flechas en la otra. Es la única de las figuras que aparece con los ojos abiertos, dando la impresión de estar vivo. Sin embargo, el obispo destina el volumen II, el más grueso de todos, a retratar toda una galería de tipos humanos contemporáneos con su vida y costumbres; mientras que destina el tomo IX a las antigüedades. Los dibujos fueron hechos a lo largo de la visita pastoral y luego fueron distribuidos en diferentes libros según sus temas. Por lo que la inclu-



sión de un indio vivo en el volumen del pasado no puede ser un error<sup>17</sup> sino la reconstrucción partiendo del cuerpo y ajuar de un enterramiento.

Aunque se perdieron los datos que relacionaban las piezas del Museo de América con las colecciones recogidas en el siglo XVIII, al revisar los inventarios más antiguos (datan de 1860) encontré la descripción de un taparrabos hecho con dientes de jabalí y monos encontrado en una huaca o enterramiento de un indio gentil de Trujillo<sup>18</sup>. Sospechando que debía de tratarse del faldellín del dibujo, fue fácil localizar el ceñidor con número actual 14.447 (fig. 12). Aunque las colecciones tienen hoy una numeración nueva, esta pieza había conservado el antiguo número 107. Si comparamos este taparrabos con el ceñidor que lleva el indio de los ojos abiertos veremos que se trata del mismo objeto. Queda ahora por saber el lugar de procedencia del enterramiento y, por tanto del ceñidor.

El concepto de "indio gentil" indicaba en el siglo XVIII un indígena sin convertir al cristianismo y, por extensión, un indio "salvaje" o selvático, que no vivía en una población o asentamiento permanente y que podía tener una agricultura primitiva y quizás una organización tribal. A estos indios se les solía representar de manera convencional apenas vestidos con un faldellín y, por lo general, con un tocado de plumas; el arco y las flechas, o a veces otros instrumentos relacionados con la caza o la recolección, eran los elementos indicadores de su economía<sup>19</sup>. En el caso del obispado de Trujillo, que comprendía muy extensas tierras montañosas y selváticas del este en las que había numerosas conversiones que el obispo visitó y dibujó en el volumen II, los indios gentiles eran indios amazónicos. Probablemente se trate de las conversiones (o misiones) de Guailillas junto al río Huallaga o un poco más al

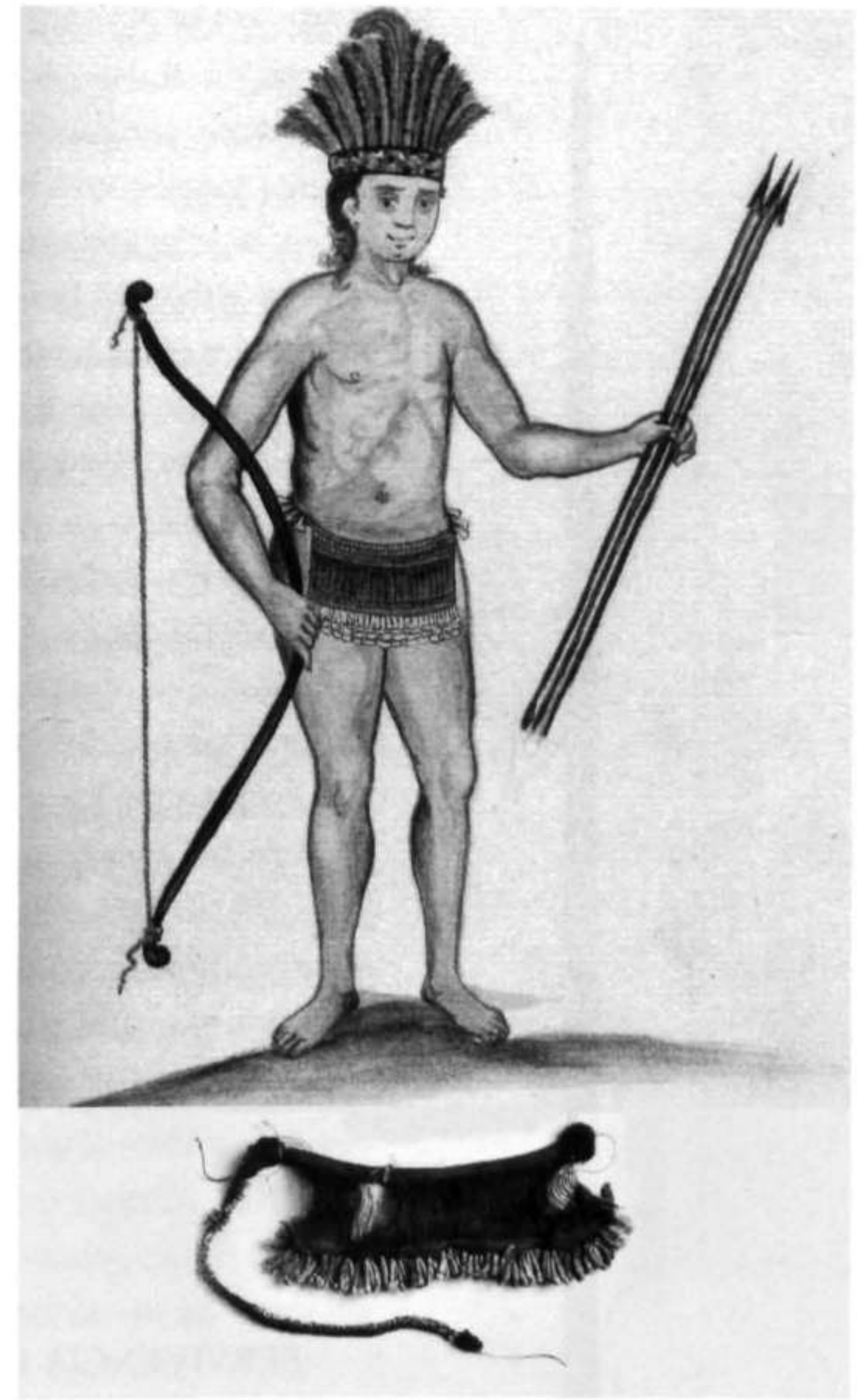


FIGURA 12: ENTERRAMIENTO AMAZÓNICO. MARTÍNEZ COMPAÑÓN, VOL. IX, PÁG. 21. FALDELLÍN N° 14.447, MUSEO DE AMÉRICA.

<sup>17</sup> El mismo dice en su carta de 1790 que quiere repasar los dibujos de las antigüedades para que haya la debida correspondencia entre todos los volúmenes. Archivo General de Indias. Indiferente general, n° 1.545 y Cabello, 1989: 160.

<sup>18</sup> Libro de inventario del Museo de Ciencias (entonces las colecciones americanas se conservaban en éste museo), 1860: "El n° 107 esta formado para cubrirse los muslos, de dientes de jabalí y monos, y fue encontrado en una huaca de un indio gentil de Trujillo (Perú)". En una ficha de la misma época se lee prácticamente lo mismo: "107. Taparrabo. Está formado de dientes de jabalí y monos; fue hallado en una huaca o enterramiento de un indio de Trujillo (Perú). Largo 0'76". Hay muy pocos asientos en los que se indique que proceden de Trujillo o que fueron remitidos por el obispo Martínez Compañón.

<sup>19</sup> Hay numerosos ejemplos. En el Museo de América se puede apreciar tanto en las diferentes series de cuadros de mestizaje de México del XVIII como en la serie de seis cuadros de tipos ecuatorianos del XVIII de Vicente Albán o algunos de los dibujos de la expedición Malaspina del mismo momento. La convención no excluye la copia de la realidad, sino la preferencia por retratar los elementos más indicativos de un tipo de vida.

norte en la entonces provincia de Chachapoyas (Chachapoyas, Rioja, Moyobamba, Lamas...) al este del río Marañón, antes de la confluencia de ambos ríos. Estamos, pues, ante una tumba de la vertiente amazónica de los Andes, lo que es algo poco frecuente y que convierte al faldellín en una pieza de notable rareza. Aunque no podamos saber la antigüedad de la tumba, a los indígenas contemporáneos del obispo y a éste mismo debieron parecerle lo suficientemente diferente por su ajuar como para no tenerlas por un enterramiento contemporáneo.

No existen en los inventarios datos sobre un tocado de plumas relacionado con el obispo de Trujillo ni he localizado un tocado que pueda identificarlo con el del dibujo, aunque sí lo que parece un pectoral (o quizás otro ceñidor) de dientes de similar factura y una singular belleza que pudiera hacer juego o estar relacionado con el faldellín que nos ocupa. Existen datos sobre un arco enviado por Martínez Compañón; aunque carece de cualquier indicación respecto a su origen, tiene una sucinta descripción que me permitió identificarlo. Se trata de un arco en absoluto parecido al del dibujo (que tiene una factura europea convencional que no responde a los arcos americanos), sino de un gran arco recubierto con hilo de algodón con dibujos geométricos pintados (fig. 13). El estilo de los diseños es amazónico. No es posible saber por el momento si se trata de un arco del siglo XVIII contemporáneo al obispo o un arco procedente de una tumba y que pudiese estar en relación con el faldellín de dientes de jabalí y mono y con el indio del dibujo.

## V

### PERVIVENCIA DE LOS ENTERRAMIENTOS PREHISPÁNICOS EN ÉPOCA COLONIAL

#### Pervivencias funerarias antiguas en época colonial: testimonios arqueológicos

Hay numerosos testimonios de la larga pervivencia de las costumbres ancestrales en lo referente al vestido y a los enterramientos a pesar de la introducción de la religión cristiana católica, ya que el sincretismo religioso fue la clave de su aceptación (como también lo fue en el mundo clásico y medieval). La importancia del culto a los antepasados en el pensamiento y en la vida indígena era tan notable y tan el centro de sus afanes que no podía suprimirse o cambiar radicalmente, sino perdurar mestizándose e introduciendo elementos cristianos. Sin pretender que sean exhaustivos, proporcionaremos algunos testimonios.

El enterramiento con cuerpos que yacen en decúbito dorsal en fosas o en cámaras huecas y con un ajuar corporal y mueble más o menos rico es habitual en toda la costa norte de Perú (Guffroy, 1989) desde épocas antiguas. Rowe (1984:50) explica cómo durante su excavación en el cementerio de Cao Viejo en 1946 y 1947 y tras haberse producido robos de tumbas, Junius Bird recogió tejidos sin información. El ce-

FIGURA 13: ARCO AMAZÓNICO.  
MUSEO DE AMÉRICA, MADRID.  
Nº 2715

menterio continuó usándose en período colonial según indicaban algunos textiles entre los que se encontraban un par de anchos calzones marrones de los usados en España y Perú a finales del siglo XVI o en el primer cuarto del XVII. Otro tanto nos encontramos en Pachacamac (VV.AA. 1991:257).

Hay un escritor anónimo, cuya identidad se atribuye a José Ignacio Lecuanda<sup>20</sup> al que algunos identifican como sobrino de Martínez Compañón con el coincidió un tiempo en el desempeño de su trabajo, que escribió entre 1792 y 1794 una detallada noticia del obispado de Trujillo siguiendo las mismas pautas que marcó el obispo en su cuestionario para la visita pastoral (costumbres, fauna y flora y otras hasta llegar en último lugar a las antigüedades, que es el orden de los volúmenes de dibujos)<sup>21</sup>. Pues bien, este autor escribe en *El Mercurio* de 3 de octubre de 1794 y explica que en los últimos meses se había descubierto en el pueblo de San Pedro (valle de Jequetepeque) un "cadáver gentil" que es sorprendentemente parecido al que nos ocupa; pero que no pudo ser el que aparece dibujado en la lámina de Martínez Compañón, ya que éste había dejado Trujillo en 1790, cuatro años antes del hallazgo que vamos a transcribir: Su *"trage tenia no poco que admirar, y daba indicios ciertos de ser alguna persona de alta Dignidad en su nacion: le adornaba una camiseta de finisimo algodón, sobre la qual tenia una especie de dalmática toda guarnecida de exquisito plumage de colores tan vivos y naturales, que parece se acaban de quitar á las aves: tenia en la cabeza una especie de corona de iguales plumas en forma de un plumero muy coposo. No es esto lo mas admirable, sino la multitud de curiosidades que la rodeaban: entre estas habia una caxetilla con un crecido número de sonajas, y algunos cascabeles, entre los que vidos semejantes á los de nuestra España, y del metal comun amarillo: esto me hizo persuadir que este Gentil fue enterrado despues que los Españoles dominaron la tierra, pues no labraban estas curiosidades de metal como los Españoles."* (Anónimo, 1994; vol. IX, fol. 75-76).

El enterramiento descrito parece gemelo del que dibuja Martínez Compañón (tocado de plumas, cajetilla con cascabeles); solo parece diferenciarse en el vestido: en vez de cuera lleva una camisa con una dalmática como el personaje del vestido rojo y amarillo de los dibujos. Y, como ha sucedido con este personaje con el tabardo del rey de armas rojo y amarillo, las labores indígenas de la dalmática oscurecieron el origen europeo (o mestizo) de la prenda. De manera que Lecuanda se dio cuenta de que se trataba de una tumba de época española solo porque algunos cascabeles de la cajetilla eran de metal común amarillo, es decir, de latón, una aleación de cobre y zinc desconocida en América y muy usada entonces y ahora en bisutería. Ateniéndonos a la similitud, es probable que los cascabeles que aparecieron en la tumba dibujada (todos o en parte) fueran también de latón. Y que podamos suponer que, debido a la tradición pre-

<sup>20</sup> Restrepo (1992: vol. II:669) y Ballesteros (1994:82) identifican al anónimo autor con José Ignacio de Lecuanda.

<sup>21</sup> La coincidencia es tan notable que en el apéndice de la edición facsímil de los dibujos de Martínez Compañón se publica, también en facsímil, estos escritos anónimos del *Mercurio Peruano* que sirven de complemento a los dibujos. En cualquier caso, el anónimo autor, al final de su publicación, dice que estuvo en Trujillo entre 1785 y 1789 (el obispo estuvo en Trujillo de 1778 a 1790 y realizó la visita de 1782 a 1785) y que era Ministro Principal de la Real Hacienda de las Cajas de Trujillo (Anónimo, 1994: fol. 211), por lo que, independientemente de haber usado los papeles del obispo o haber conocido y colaborado con sus trabajos, debió tener un conocimiento directo de lo descrito.

hispanica del uso de cascabeles, los españoles de latón, más baratos e igualmente aparentes, hubieran tenido un gran éxito en la primera época de la colonia.

Lecuanda, el anónimo autor del *Mercurio Peruano*, tiene más referencias arqueológicas, explicando los ajuares funerarios conservados por la sequía del terreno, aunque al contacto con el aire o moverlas, cuero, tejido y pinturas se desbaratan o pierden la forma original (Anónimo, 1994; vol. VII, fol. 83). Y, aunque son pocos “los sepulcros que se descubre á donde no hallen algun esqueleto rodeado e algunos cántaros de barro, calabazos, ropa, y algunas curiosidades de Oro, Plata, ó Cobre, especies propias de la adoración ó del ornato de los Gentiles sepultados, pero rara vez se oye decir que se saquen cosas de valor para hacer feliz al solícito” (Anónimo, 1994; vol. VIII, fol. 86). Dentro de estos ricos ajuares que se desvanecen y que no suelen satisfacer las expectativas de riqueza, nos menciona un enterramiento en el lado sur del valle de Saña (el valle vecino al de Jequetepeque donde apareció el personaje con los cascabeles españoles) de apariencia prehispánica pero con una moneda que le permitió fecharlo como colonial: “En un Pueblo de este Partido llamado Mocupe se halló al descubrirse un Sepulcro de Gentiles una moneda que en un lado tenia un Leon, y a su reverso una Palma con sus dátiles: era de cobre, y tenia una especie de corona por la parte plana: su tamaño era como el quarto de una moneda de la Península”. (Anónimo, 1994; vol. IX, fol. 75-76).

El mismo autor, al hablar de la provincia de Trujillo y describir los ídolos hallados explica: “Se encontró tambien una figura de magestuoso parecer colocada en un bufete, vestida á la Española con su casaca, sombrero puesto, medias, zapatos de ocico y buelos, en ademan de brindar con el bazo [vaso] en la mano; adornos todos muy incompatibles con los que ellos ordinariamente gastaban, por lo que se dice haber querido imitar en esto al Conquistador Don Francisco Pizarro despues del triunfo sobre el alevoso Atahualpa” (Anónimo, 1994; vol. VIII, fol. 87).

Por otra parte, al hablar de la provincia de Piura, Lecuanda nos cuenta que en los sepulcros “lo que común y generalmente se encuentra son varias figuras de célebres formas, grabadas en el barro de curiosos inventos, pues parece que suplían la escritura y la imitación estampando en esta materia y en sus texidos quanto querían conservar, y juzgaban digno de memoria” (Anónimo, 1994; vol. VIII, fol. 120). De lo que parece deducirse que todavía a finales del XVIII se conservaba memoria del uso en épocas pasadas de motivos en los tejidos con un simbolismo que, sin ser escritura, tenía capacidad de transmitir una serie de ideas. Lo que concuerda con los conocimientos actuales sobre los *tocapus* y otros símbolos, todavía no bien identificados.

Sin embargo, el que Martínez Compañón no hubiese identificado las tumbas de los personajes ricamente vestidos con enterramientos de época colonial y nos lo incluya, por tanto, entre las antigüedades, nos indica que ya para finales del XVIII se había perdido la capacidad de leer el simbolismo concreto de los vestidos y, el uso de elementos indígenas de las tumbas hizo que los rasgos españoles y el subsiguiente mestizaje pasase desapercibido. También nos indica que para fines del XVIII las costumbres funerarias indígenas habían variado lo suficiente como para que las tumbas coloniales que encontraron les pareciesen a los contemporáneos del obispo Martínez Compañón lo suficientemente alejadas de su realidad cotidiana como para tomarlas como prehis-

pánicas. Todo lo cual nos lleva a pensar que las costumbres funerarias prehispánicas pervivieron en época colonial durante un tiempo impreciso pero relativamente largo, manteniendo su antigua disposición en los ricos vestidos y ajuar, que adaptaron a los usos españoles introduciendo cambios sincréticos u adaptativos en el vestuario y, seguramente, cristianizando ritos y costumbres más antiguas que de esta manera pervivieron como mestizas.

### **Pervivencias de vestidos antiguos en época colonial y su adaptación**

Existen otros datos que parecen hablarnos de un mestizaje cultural que también se concretó en las costumbres funerarias, los ritos más importantes en el antiguo Perú. En 1582 el curaca de Moro-Chepén, en el valle del Jequetepeque (donde apareció en el mencionado sepulcro con una dalmática, tocado de plumas y cascabeles indígenas españoles), don García Pilco Guaman hizo un testamento en el que incluyó "*bienes de prestigio de tipo prehispánico y símbolos de riqueza y estatus introducidos por los conquistadores que, en algunos casos suplantaron o desplazaron a sus contrapartes prehispánicas*" (Cock, 1986:176 y ss.). Se mencionan 2 baúles conteniendo 29 trajes completos, tanto europeos como andinos compuestos por una o varias piezas. Los vestidos andinos tradicionales incluían 8 conjuntos o trajes completos nuevos hecho en tapicería de colores cada uno con sus cinturones o ceñidores. Uno de los conjuntos estaba pintado, dos tenían el color del león, otros dos eran rojos, uno era a medias blanco y tres eran *anacos* o camisas blancas de algodón. Había también dos vestidos completos de mujer en blanco que debían ser indígenas como el que presenta la mujer de la tumba que nos ocupa, ya que la vestimenta europea no llegó a introducirse en la población femenina indígena.

Aparecen también en el testamento 3 pares de botas, 2 pares de zapatos, 3 pares de *ojotas* o sandalias indígenas, 2 sombreros negros, 1 tocado de plumas, 3 pares de guantes, 2 pares de pañuelos y 6 piezas de tela de 15 metros. Además de otras piezas menores pero propias de un ajuar europeo como toallas, fundas de almohadas, colchones, manteles, varios cortes de tela, cinturones y casacas europeas y pantalones, posiblemente greguescos, pantalones cortos a la rodilla y abullonados que se usaron a finales del siglo XVI y todo el XVII. Tenía, además, objetos varios entre los que figuraba un arcabuz y 4 caballos, más de los teóricamente permitidos a un solo cacique<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Los ricos paños no sólo eran apreciados y usados en el Perú prehispánico como parte del ejercicio del poder, también en la Europa medieval y renacentista. Los símbolos en los textiles (vestidos, ropa blanca o tapices); aun- que quizás tuvieran una mayor importancia en Perú, eran también en Europa un valor de importancia que figuraban en los testamentos y en las transmisiones hasta bien entrado el siglo XX, y en ellos se tejían o bordaban los escudos u otros símbolos de jerarquía. Así se han conservado, y también se pueden ver en los retratos, los escudos heráldicos que la reina Isabel la Católica llevaba en sus vestidos; mientras que en los vestidos y paños de iglesia la tradición era igualmente rica, habiéndose conservado los ricos ropajes y colgaduras de otras épocas, así como la tradición de usar diferentes colores y símbolos según la época del año y la festividad que se celebre.

Charney (1986:156 y ss.), citando los datos aportados por Rostworowski en su trabajo sobre la testamentaría en 1622 del curaca Don Luis Colán, indica que tanto Don Diego Collin en 1598 como en 1591 Don Alonso Caratuongo, cacique de las siete Guarangas de Cajamarca, usaban vestimenta europea, aunque cada uno poseía algún objeto tradicional que indicaba su conexión con el pasado. En su testamento de 1591 Don Alonso Caratuongo menciona “una antara [flauta de pan] de Chachapoyas, un plumaje blanco que era usado en festivales y un llauto [diadema]”. Debemos saber que ni Caratuongo ni Collin eran unos caciques especialmente ricos (Charney, 1986:158), por lo que sus posesiones tampoco debían ser especialmente importantes. Según se desprende del testamento de Don Francisco Chumbimaycha, indio noble del valle de Lima y Carabaillo en el siglo XVI, un indio le dejó en prenda “dos penachos negros viejos” como garantía del pago de 12 reales, valor maíz (Charney, 1986:167).

En su testamento de 1662, el curaca cañari de la región de los Wanka, don Pedro Milanchami, entre su ajuar doméstico, además de ropa de cama y casa y diversos vestidos europeos, todavía tenía “una manta de ajedresado” y “un colete de ante traydo” (Arellano, 1988:117); además contaba con “un quitasol biejo de badana” (signo e autoridad usado por los incas) (idem:119) y “un pretal de cascabeles y unos [...] ilegible] con sus listones y la guarnición dellos de plata” (idem:122). Además de diversas sillas de montar, 60 entre mulas y caballos y numeroso ganado con bueyes, vacas, cerdos y ovejas (idem:100). Aunque bien entrado ya en el siglo XVII, este cacique todavía conserva una manta con el ajedrezado y un colete de ante usado (recordemos que el colete es propio del siglo XVII avanzado y que en este caso su existencia sería normal), así como los cascabeles.

Guamán ([1615]1980:1019) nos dice como las ordenanzas del Virrey Toledo mandaban que “los yndios andasen en su trage natural y que les quitase los bestidos españoles a los yndios, yndias...”. Las ordenanzas apenas debían cumplirse hacia 1615, fecha en que Guamán acabó su obra, ya que Guamán se basa en ellas para argumentar su queja sobre el vestuario del momento, sobre todo en el caso de muchas indias a las que llama putas, productoras de mestizos y causantes de la despoblación indígena por su negativa a casarse con indios. Lo cual nos indica que, al menos una parte de la población, utilizaba algunas prendas del traje español ya que su uso debía proporcionar mayor prestigio. De hecho, en otros dibujos de Guamán (Guamán, [1615: 739 a 821] 1980:689 a 765 y ss.) en los que aparecen retratadas las distintas clases sociales con especial cuidado en retratar y describir a las jerarquías más altas o “principales”, cuanto más alto es el nivel social más prendas españolas llevan.

Al describir a los príncipes y princesas, Guamán, los ilustra con el retrato de Don Melchor Carlos Ynga, que viste como un caballero español, llevando incluso barba y la cruz de la Orden de Santiago sobre una cuera o chupa (véase fig. 3). Este príncipe inca es el único entre los principales retratados que lleva la cuera (mientras que los demás visten *uncu* colonial); y no corta o llegando poco más debajo de la cintura siguiendo la moda del momento (cuera), sino larga como probablemente debían usarla los soldados españoles en Perú (chupa) anticipándose a la moda cortesana que fue alargando la prenda al correr el siglo. Los restantes “principales”, “mandones” y “mandoncillos” de

los dibujos de Guaman llevan todos un *uncu*; los más importantes añaden mangas que salen de una camisa o jubón que llevan debajo, cuellos y puños rizados o espadas, mientras que los de menor categoría parecen vestir un *uncu* sin mangas.

Tanto en estos retratos como en el resto de los dibujos, todos llevan el pelo cortado al estilo del siglo XVII: flequillo y una corta melena lacia que tapa las orejas, el mismo peinado que también llevan los personajes que aparecen en las tumbas dibujadas por el obispo Martínez Compañón. Según vemos en los dibujos de Guaman, a los noventa años de la conquista los hombres usaban todavía el *uncu* tradicional, aunque mezclado con prendas españolas hasta que el *uncu* debió decaer o asimilarse al jubón europeo. También comprobamos que la nobleza la que usaba tanto el traje europeo como el tradicional; y que el vestido tradicional durante la época colonial para la ropa de la élite implicaba la continuidad artística y tecnológica de la manufactura del *cumbi* (tejido fino), ya que el uso de esta vestimenta indicaba que el usuario era descendiente de la alta nobleza y, por tanto, dueño de ciertos particulares derechos dentro del nuevo sistema político (Roussakis, 1999:295). La pervivencia de *uncus* incaicos de época colonial se demuestra cada vez mayor, descubriéndose nuevos ejemplos de estas prendas<sup>23</sup>.

Por otra parte, Guamán también nos deja constancia del uso de escudos de armas por la nobleza indígena (corroborada por la documentación) al dibujar a cuatro de los quince capitanes más importantes del incario junto a sus respectivos escudos; lo que, en la realidad, debió ser imposible porque el uso de escudos se introdujo tras la conquista. Lo que sí parece indicar es que las familias ilustres adoptaron enseguida los blasones y los usaban incluso para referirse a antepasados ilustres que no llegaron a usarlos ni conocerlos, como es el caso del autor que dibuja a su abuelo junto a su escudo. Podríamos destacar que cada capitán dibujado con escudo pertenece a uno de los cuatro *suyus* o cuatro partes del imperio incaico y que cada escudo aparece coronado por el tocado propio de los señores de cada uno de los *suyus*. El escudo que le atribuye a su abuelo *Guaman Chaua*, que representa al *Chinchaysuyo*, donde también se enclava Trujillo y el antiguo reino de Chimor (aunque el hogar ancestral de Guaman no parece haber estado en el corazón del reino chimú), está coronado y sostenido por un águila aparentemente coronada, mientras que en el escudo aparecen un águila y un león rampante, ambos coronados (Guaman, [1615:165] 1980:144). Probablemente el águila haga referencia al halcón (*Waman*) de su nombre Guamán y el león al jaguar (*Puma*) de su apellido Poma.

Por último, en el segundo volumen de dibujos de Martínez Compañón que trata de las costumbres de finales del XVIII, aparecen dos acuarelas llamadas ambas la danza del Chimo (páginas 147 y 153; fig. 14). En ellas los danzantes no llevan *uncus* sino dalmáticas o ponchos (así llama el obispo a esta prenda en otro dibujo) que debieron continuar existiendo en el vestuario tradicional o festivo trujillano. En el pri-

<sup>23</sup> Jiménez, 2002. Agradezco a su autora, M<sup>a</sup> Jesús Jiménez, por las conversaciones mantenidas y material bibliográfico sugerido.

mero de los dibujos, las dalmáticas presentan bandas con el ajedrezado iguales que los músicos, mientras que en el segundo los danzantes llevan dalmáticas o casullas estrechas con grandes rombos a los que se les añaden, como en Cuzco, grandes mangas de encaje. Ambos llevan debajo camisas y pantalones blancos. En el primero el tocado es similar a usado por la nobleza incas de Cuzco en época colonial a excepción de la *mascapycha* o borla propia del Inca que falta (Dean, 2002 :119 y ss.;140); aunque en este caso el adorno central que, se correspondería con el *suntur paqwqar*, es una media luna (quizás más apropiada a la tradición de la costa norte, aunque también aparece en Cuzco). En el segundo dibujo este remate del tocado se convierte en un sol que lleva un danzarín y en una medialuna que lleva el otro. En ambos casos el tocado presenta unas cintas que caen por la espalda que no aparecen en los tocados de la nobleza colonial cuzqueña.

### La Iglesia y la pervivencia de las costumbres funerarias prehispánicas

En primer lugar, constatamos que la integración de la nobleza indígena dentro de la clase dirigente virreinal, aunque en rangos a veces menores de los que antaño tuvieron, fue la forma de penetración de la nueva religión y formas europeas y de la subsiguiente mestización, manteniéndose los antiguos linajes de las familias señoriales indígenas<sup>24</sup>.

Deberíamos revisar, en segundo lugar, como pudieron pervivir los ritos funerarios indígenas en la época colonial. En principio las jerarquías españolas y la Iglesia tuvieron un especial empeño en cristianizar a la población. En un primer momento el bautismo y la aceptación de los ritos cristianos fue suficiente, manteniéndose fiestas y grandes ceremonias públicas, razón por la que tenemos noticias y descripciones de testigos presenciales. Aparentemente no se habían apercebido, o le habían prestado importancia, que el culto a los muertos era uno de los ejes del pensamiento andino y que en torno a ellos se fraguaban toda una serie de rituales que iban más allá de la piedad filial o familiar. Todavía en 1545 la actitud oficial de la Iglesia era muy poco represiva según se advierte en la instrucción sobre como había que impartir la doctrina a los naturales. Según Duviols, dos grandes corrientes se conformaron entonces y se contrapusieron: la sostenida por los Franciscanos y en menor grado por Agustinos y Mercedarios, que abogaba por la destrucción sistemática de toda manifestación anterior y por la conversión forzosa; y la sostenida por Dominicos y, sobre todo, por Jesuitas, de actitud más tolerante que abogaba por la persuasión, convencidos que una vez convertidos los indios, ellos mismos abandonarían sus prácticas idolátricas (Ares, 1984:446-8).

<sup>24</sup> Seminario, 1999; Cárdenas, 1977.





FIGURA 14: LA DANZA DEL CHIMO. MARTINEZ COMPAÑÓN, VOL. II, PÁGS. 147 Y 151 RESPECTIVAMENTE.

Podríamos advertir un momento intermedio de toma de conciencia del significado de los ritos funerarios y otros y su desaprobación; aunque los rituales debieron mantenerse más o menos íntegros. En efecto, a partir de 1551, en el primer Concilio de Lima, se exigió la represión del culto a los muertos. Debió ser una toma de posición, pero este culto debió mantenerse ya que en 1567, en el segundo Concilio de Lima, se evidencian la duplicidad de ciertas prácticas, se reglamenta por primera vez la extirpación de la idolatría, pero se muestra tolerante con las fiestas que continuaban celebrando los indios. En 1570, en el primer Sínodo de Quito, el Obispo Fray Pedro de la Peña, que había estado en el anterior concilio de Lima, hace relación detallada de las prácticas que deben ser corregidas, entre las que incluye las ceremonias funerarias. Sería a partir de este momento cuando comenzaría la intolerancia religiosa; aunque, de manera paralela tomaron fuerza las ya mencionadas corrientes opuestas que defendían una cierta tolerancia hacia los usos autóctonos. La posición permisiva de los jesuitas y otros religiosos se truncó a partir de 1610, sobre todo en el Perú central y obispado de Lima, desarrollándose una intensa campaña de extirpación de idolatrías que duró hasta finales del siglo XVII (Ares, 1984:453-6).

Gil (2002:67 y ss.) nos aporta las citas de diferentes cronistas que describen el culto a los antepasados, su importancia y su continuidad. Escribieron y sin que haya contradicciones entre ellos, en 1552 (López de Gómara), 1562 (Polo de Ondegardo), 1563 (Santillán), 1613 (Murúa), 1621 (Arriaga) ó 1653 (Cobo). Aunque hubo otros cronistas que explicaron de igual forma la importancia de los ritos funerarios, y aunque

algunos autores más tardíos consultaron crónicas anteriores, es de notar la persistencia en la información hasta bien entrado el siglo XVII, lo que denota unas pervivencias. “Más cuenta con la morada que habían de tener después de muertos que en vida; pues contentándose para su habitación con tan humildes casas (...), sin dárselos nada por tenerlas grandes y lustrosas, ponían tanto cuidado en labrar y adornar los sepulcros en que se habrían de enterrar; como si en eso solo estuviera toda su felicidad”, cuenta Cobo ([1653] 1964:271-2)<sup>25</sup>. Las pervivencias de los ayllus o clanes familiares durante los siglos XVI y XVII<sup>26</sup>, y la estrecha relación entre grupo familiar y culto a los antepasados, debió contribuir a la pervivencia de costumbres funerarias, más o menos sincréticas, a pesar de la aceptación de nuevo culto cristiano.

Los datos históricos aportados relativos a la actitud de la Iglesia respecto a los usos funerarios nos sugieren que las tumbas del presente estudio tendrían como fecha límite la década de 1610<sup>27</sup>; es decir, tendríamos un margen de casi un siglo en el que se hubieran podido producir los enterramientos a la manera prehispánica .

---

<sup>25</sup> A pesar de la importancia del culto rendido a los muertos por parte de los de su propio linaje y de la resistencia a abandonar estos antiguos ritos hasta el punto de llegar a desenterrar a los difuntos, la nobleza indígena enseguida empezó a adoptar las costumbres funerarias españolas y enterrarse con ostentación en algún lugar importante de una iglesia o en capillas especialmente construidas como panteones familiares (Gil, 2002:69 y 78). Así, el curaca de Lima, Don Gonzalo Taulichusco, en su testamento hecho en 1562 mandaba lo sepultasen en la capilla mayor de la iglesia de la Magdalena con un hábito de san Francisco para ganar las indulgencias que ganan los que con él se enterran (Lohman, 1984a:269). También lo pedía en su testamento el curaca Pedro Milachami, siendo ejecutado su deseo y siendo amortajado con el hábito franciscano (Arellano, 1988:107 y ss.).

<sup>26</sup> Benavides, 1989.

<sup>27</sup> Dado que la intolerancia fue mayor en el Perú central, habría que estudiar la importancia e influencia de las órdenes religiosas en Trujillo para determinar el grado de tolerancia hacia las costumbres antiguas. Y hasta que punto sus caciques, como descendientes del antiguo y poderoso reino de Chimor sometido por los Incas poco antes de la conquista española (Trujillo se fundó junto a la capital chimú de Chan Chan y su obispado correspondió aproximadamente al reino chimú), se vincularon a éste nuevo régimen.

## VI DATACIÓN, INTERPRETACIÓN E IDENTIDAD DE LOS ENTERRADOS

### Elementos de datación: en el personaje del penacho de plumas

Regresemos a los enterramientos de los personajes ricamente ataviados dibujados por *Martínez Compañón*. En el caso del personaje del gran tocado de plumas estamos ante una sepultura indígena en la que se superponen elementos españoles, en el que, si bien cambia la forma y factura de algún objeto, permanece intacto el significado indígena prehispánico. Desaparece el *uncu* indígena a favor de la cuera o chupa con abertura posterior para montar a caballo. El derecho a usar caballerías muestra la alta categoría del muerto mejor que el *uncu*, cuyo significado pudiera no ser tan evidente para el no iniciado ya que debería ser leído a través de diseños especiales; de manera que la cuera con su significado implícito sustituye al *uncu* y a las andas usadas por los señores prehispánicos que en ocasiones se encuentran en las tumbas. El tocado de plumas, con abundancia de blancas, parece señalarnos una coincidencia parcial de significados indígenas y españoles del cual debió aprovecharse el personaje enterrado: si la forma es la ancestral de los señores de la tierra, el penacho de plumas en el sombrero o casco estaba unida en Europa a la imagen del militar y a su cuerpo de élite: la caballería. Por lo que, tanto cuera como plumas parecen mostrarnos que el difunto cacique (o su linaje) tenía o había tenido poder militar.

El bastón más parecido a los usados desde época colonial hasta nuestros días por los alcaldes y autoridades indígenas, parece estar a mitad de camino entre los bastones de mando precolombinos y las varas de alcaldes y autoridades españolas. Las sonajas (así como otros instrumentos idiófonos) tienen una tradición secular en la costa norperuana encontrándose en las antiguas tumbas de los jefes moches; pero no con la forma esférica propia de los cascabeles europeos. La mención de Lecuanda de cascabeles de latón dorado españoles junto con sonajas en una tumba de apariencia indígena, parece confirmarnos el uso sincrético de cascabeles españoles con un antiguo significado indígena aparentemente asociado a la autoridad. El collar pectoral, de claro origen prehispánico, continuó usándose durante toda la época colonial como parte de los símbolos imperiales por parte de la noble inca de Cuzco en determinadas festividades (Dean, 1999: 118). El lecho del cadáver<sup>28</sup>, o la estera con lienzos, subrayan la jerarquía y apuntan a una época colonial.

Pero ¿de qué momento?. Si pudiéramos aproximarnos a una fecha, habríamos conseguido conocer datos reales sobre las relaciones entre conquistadores y conquistados y sobre la pervivencia de las elites indígenas. La historia de la Iglesia nos da un amplio

---

<sup>28</sup> Recordemos como el mencionado curaca de Moro-Chepén (Cock, 1986) tenía en 1582 entre sus pertenencias ropa de casa (toallas, manteles) y cama (colchones, almohadas, largas piezas de tela) y que estos textiles, impropios del mundo indígena, son prendas valoradas que aparecen en los testamentos europeos desde la realeza abajo hasta el siglo XX.

margen hasta la década de 1610 o incluso más. El largo de la cuera y la botonadura (en el XVI los botones eran muchas pequeñas bolitas, disminuyendo su número y aumentando en tamaño a lo largo del siglo XVII hasta quedar en pocos botones en el XVIII) parecen señalar una época muy tardía, cercana incluso al momento de las excavaciones. Sin embargo, parece más probable que la cuera larga sea, como ya vimos, la chupa o cuera americana que debió usarse antes de tener noticia escrita de ella en la segunda mitad del XVII. Interpretado de esta manera, los solo tres botones del dibujo pueden deberse tanto a una simplificación como la indicación de una botonadura no completa: ya vimos como a principios del XVII se pusieron de moda cueras abotonadas solo en la parte superior dejando el resto abierto y suelto y con una tendencia al alargamiento<sup>29</sup>.

Guaman Poma nos aporta en sus dibujos, finalizados en 1615, una cuera más largas de lo esperado, no solo entre los conquistadores (que probablemente dibujó con las prendas que conocía y con elementos de la moda de su época), sino entre la nobleza inca de su momento (véase fig. 3). Por lo que la chupa del personaje del gran tocado de plumas nos podría llevar a comienzos del XVII. Sin embargo, las dalmáticas no nos indican más que un mestizaje, aunque sus diseños son paralelos a los que muestra Guaman Poma en muchos *uncus* contemporáneos. El pelo de los cadáveres, en el caso que realmente hubieran conservado la melena, es propio del siglo XVII y muy similar al peinado de los personajes indígenas que dibuja Guaman en su crónica y al de los cuadros del Corpus de Cuzco también del XVII.

Tanto las cueras que aparecen en los dibujos de la crónica de Guamán Poma de Ayala (1615; véase fig. 2) como las fechas a partir de la cual la Iglesia entró en un período de intransigencia (1610), nos ponen 1610 como la fecha tope para datar el enterramiento del personaje con el tocado de plumas. Aunque debemos recordar que la cuera larga o chupa como la que usa el cacique solo está documentada a partir de la segunda mitad del siglo XVII, siendo los dibujos de Guamán los únicos que hacen sospechar su uso en América en época más antigua (Bernis, 2001:107).

Sin embargo, todavía hay algunos elementos que nos podrían permitir una datación. Los siguientes dibujos del noveno volumen son de piezas arqueológicas que, al menos en parte, debieron estar asociadas a las tumbas que nos ocupan. Las piezas dibujadas, que parecen de estilo chimú tardío o chimú-inca (y que no han sido todavía identificadas), carecen de rasgos que nos permitan dataciones. Excepto uno que tiene dibujado un toro de metal (fig. 15), animal claramente europeo y que debió tardar algún año que otro en ser introducido en Trujillo. Entre las colecciones del Museo de América se encuentran dos toritos de bronce de origen desconocido que se corresponden con el del dibujo (fig. 15). Es evidente que fueron encontrados en una excavación arqueológica y que deben estar relacionados con las tumbas que nos ocupan. Aunque corroboran la época hispánica de las tumbas, no nos permiten una fecha. Trabajos emprendidos con otras piezas del Museo y con el mencionado inventario, todavía inédito, del primer envío de Martínez Compañón,

<sup>29</sup> La cuera del XVIII del Museo de Ejército, mencionada en nota, tiene botonadura discontinua en varios grupos de ataduras y es larga cubriendo los muslos.

probablemente nos permitan aproximar unas fechas y reconstruir una colección que debió estar en relación con los estos enterramientos. En base a una primera aproximación, nos inclinaríamos más bien por una fecha un poco más antigua, quizás a finales del siglo XVI o comienzos del XVII.

### Probable ubicación de las tumbas

Para ampliar y completar la información de las tumbas de los individuos ricamente ataviados sería interesante conocer su ubicación. Aunque carecemos de datos objetivos, quizás podamos reconstruirlos.

Sabemos por Lecuanda, que el hijo del primer cacique cristiano de "estos valles" (de Trujillo) mostró en 1560 a Garci Gutierrez de Toledo una tumba de sus antepasados, que estaba a una legua de Trujillo que se llamaba *Tomayoaguan*, de donde sacaron abundantes riquezas y piezas curiosas; y que en 1592 se volvió a trabajar en el mismo sepulcro. Explica el autor como "*todavía (en 1793) se ven sus ruinas y sus puertas o conductos por donde laboreaban; y son tantas, y en orden tan confuso sus veredas, que entrando me he perdido en ellas. Conócese por Huaca de Toledo, y en tiempos posteriores se ha hecho varias pruebas, y han trabajado los solícitos, para ver si desbaratando este promontorio hallan algun resto de estos tesoros escondidos*" (Anónimo, 1994: vol. VIII, fol. 84). Cuenta como "es tradicion constante" que este cacique descubrió el sepulcro para que los indios del valle obtuviesen un beneficio, lo que no ocurrió, de lo que derivó en un pleito que acabó ganando el curaca. En medio del proceso y estando éste en prisión, prometió otra tumba de sus antepasados más importante que llamó Peje Grande; aunque se sospechaba era un engaño del cacique debido a las circunstancias, dio lugar en tiempos posteriores a innumerables dichos y búsquedas infructuosas (Anónimo, 1994: vol. VIII, fol. 85)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Lecuanda parece obtener estos datos de la tradición y de la cantidad que se llevó la Real Hacienda como impuestos (aparentemente como si fuese minería) y que debía conocer ya que el mismo había sido funcionario de Hacienda en Trujillo. Miguel Feijo también aporta similares datos (Feyjoo, 1763:25).

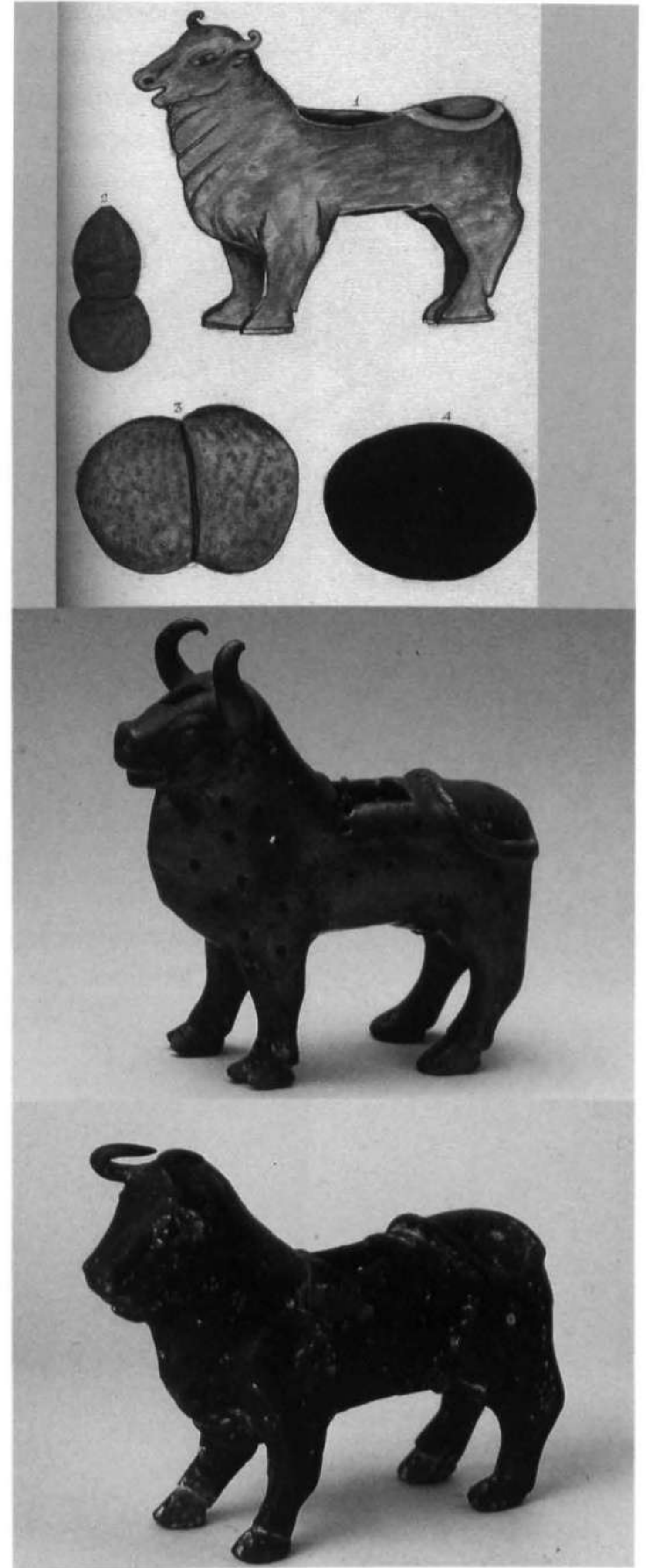


FIGURA 15: TORO DE METAL. MARTINEZ COMPAÑÓN, VOL. IX, PÁG. 38. TOROS DE BRONCE N<sup>o</sup> 7081 Y 7082, MUSEO DE AMÉRICA.

Cita también (fol. 86) como a finales del siglo XVIII, no mucho antes de él escribir, “*don Francisco de Chayhuac, descendiente legítimo del Régulo [rey chimú]*” había hecho promesas de manifestarle tesoros al entonces juez comisionado para la excavación de las huacas con la intención de obtener su ayuda en unos litigios que tenía; y menciona como persistió el juez en creer “el sutil fraude” aunque no llegó a hallar nada. Es de notar que los herederos de los reyes chimús, pasados los siglos, parecían conocer las tumbas de sus antepasados y tener unos ciertos conocimientos y derechos sobre los antiguos sepulcros prehispánicos, lo que pudo haberlos convertido en huaqueros con determinados privilegios.

La citada descripción de Lecuanda corresponde a las ruinas de Chan Chan, la capital chimú y a la actual Huaca de Toledo. Aunque Lecuanda no hace en ningún momento mención de trabajos o excavaciones hechas por Martínez Compañón, hay una coincidencia entre su narración y las prospecciones arqueológicas que atestiguan los dibujos que mandó hacer el obispo de Trujillo. En las acuarelas aparecen dos planos con sepulcros de los cuales deben proceder tanto los enterramientos como los ajuares que dibujó<sup>31</sup>. En el primer plano general de las ruinas de “*una población del tiempo de los Reyes Chimos*”, situada junto a Trujillo (es decir, Chan Chan), en el que se señalan tres zonas con grupos de sepulcros (dos de ellos en fuera del núcleo urbano; el otro delante de la actual ciudadela Tschudi, cuyo perfil se quiebra en un ángulo característico) y varios puntos dentro de la traza urbana que denomina “huacas” en los que no debió localizar enterramientos (fig. 16).

En el segundo plano (fig. 17) aparece, muy detallado y ampliado, uno de los recintos o palacios que figuran en el plano general de Chan Chan, y dentro del cual aparece un “*terraplen con sepulcros*” que rodea una de las plazas; es la actual ciudadela Rivero, junto a la Tschudi, señalada en el dibujo como “A 1”. Lo minucioso de ambos mapas indican un conocimiento profundo del terreno, por lo que es de suponer que los sepulcros señalados en los planos coincidieran con los enterramientos dibujados por el obispo; aunque no podamos conocer con exactitud a cuales de los sepulcros de los planos puedan corresponder.

Parece que las ciudadelas corresponden a la vez a los palacios y panteones de cada uno de los antiguos reyes chimús, que disponían su enterramiento en plataformas rodeados por las tumbas de numerosos acompañantes<sup>32</sup>. Por lo tanto, los sepulcros de la ciudadela Rivero, una de las más tardías, debía de haber contenido cuerpos con un ajuar chimú clásico y no cadáveres de época colonial; por lo que quizás habría que descartarla como el lugar donde estaban las tumbas que nos ocupan. Sin embargo, Ravines (1980: 191-193) describe como después de tener un uso activo fue reutilizada por grupos que se instalaron en el sector frontal. El patrón de reutilización, la cerámica, alimen-

<sup>31</sup> Recordemos que la Huaca de Tantalluc fue excavada antes de llegar Martínez Compañón a Perú y que su ajuar fue remitido al Real Gabinete de Madrid (Cabello, 1991:470 y ss.); y que en un enterramiento serrano es apenas factible encontrar las tumbas y ajuares que aparecen en los dibujos.

<sup>32</sup> Según Ravines, 1980: 220 y ss. Aunque hay diversas teorías e interpretaciones que, en lo esencial, no difieren demasiado (Moseley, 1999:13-14; Kolata, 1999).

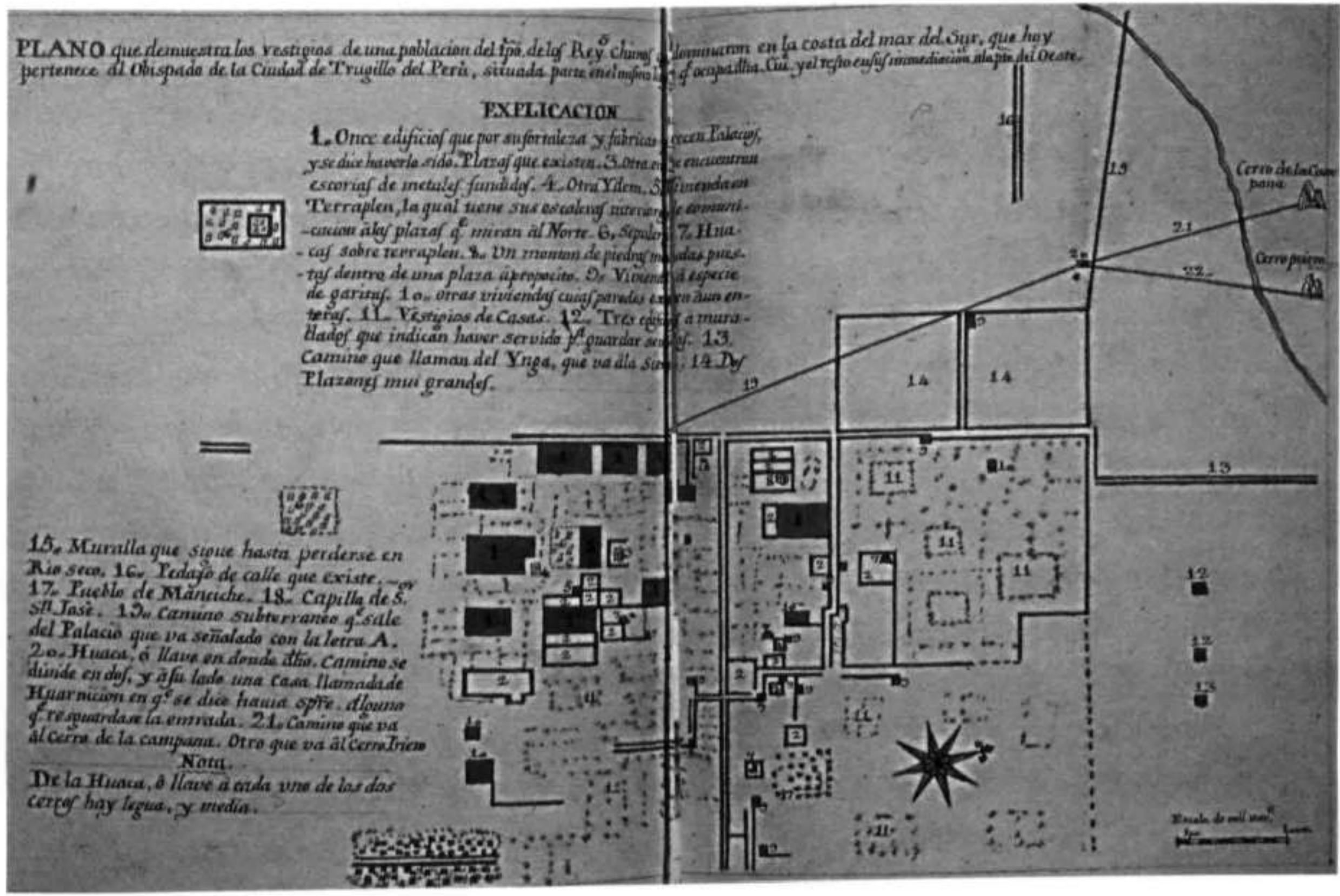


FIGURA 16: "PLANO QUE DEMUESTRA LOS VESTIGIOS DE UNA POBLACION DEL TIEMPO DE LOS REYES CHIMOS QUE DOMINARON EN LA COSTA DEL MAR DEL SUR, QUE HOY PERTENECE AL OBISPADO DE LA CIUDAD DE TRUGILLO DEL PERÚ...". MARTÍNEZ COMPAÑÓN, VOL. IX, PÁG. 5 (PÁGINA DOBLE).

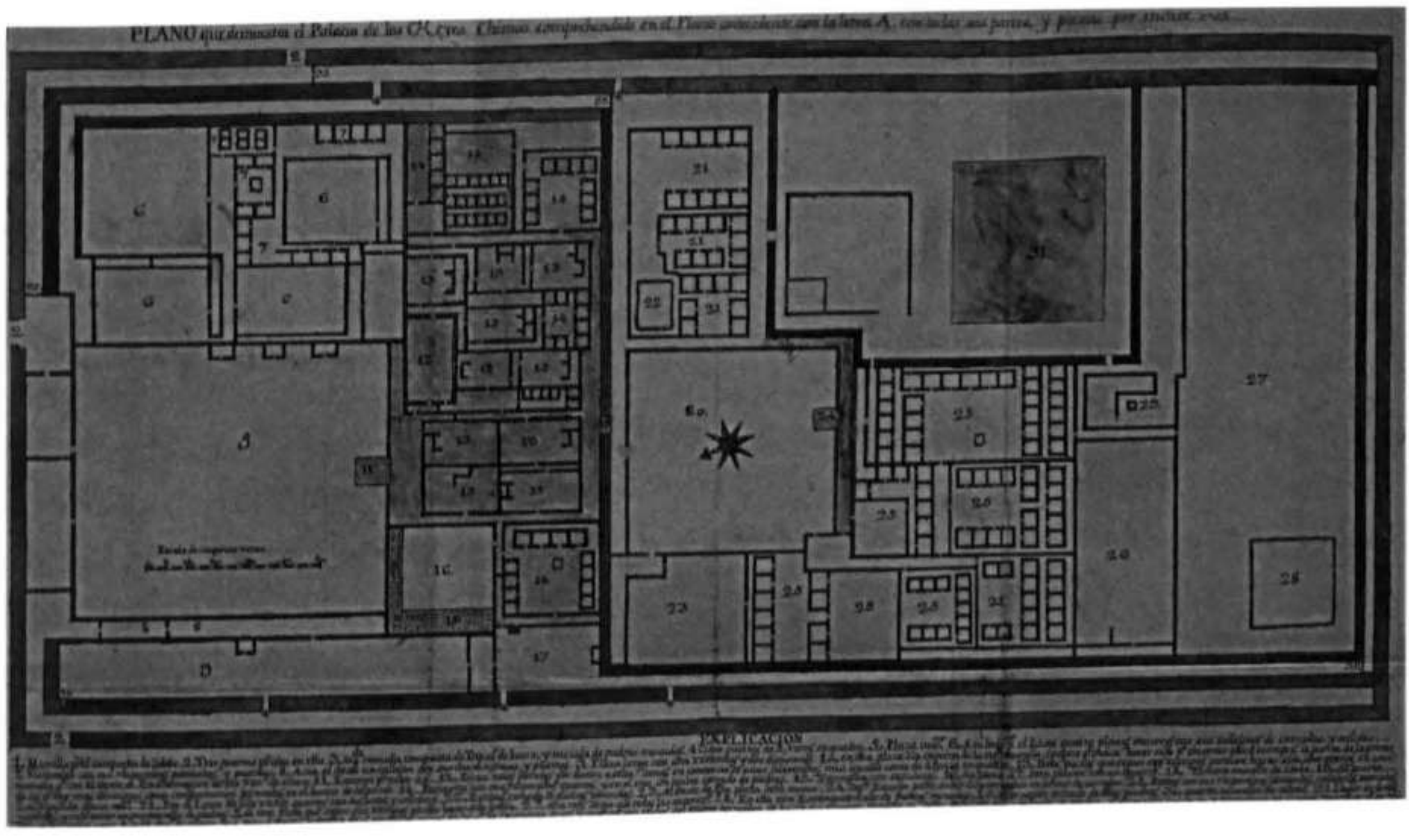


FIGURA 17: "PLANO QUE DEMUESTRA EL PALACIO DE LOS REYES CHIMOS COMPREHENDIDO EN EL PLANO ANTERCEDENTE CON LA LETRA A, CON TODAS SUS PARTES Y PIEZAS POR MENOR". MARTÍNEZ COMPAÑÓN, VOL. IX, PÁG. 6 (DESPLIEGABLE).

tos y basuras halladas no difieren de los anteriores; lo que le lleva a suponer que la reocupación debió ocurrir después de conquista inca. Solo da como elemento diferencial una variación en la dieta que, mantiene un similar consumo de vegetales y varía las proporciones de las proteínas animales: aumenta el consumo de carne de llama y desciende el de especies marinas (Ravines, 1980:193). Habida cuenta que los patrones de enterramiento chimús continuaron durante algún tiempo después de la conquista inca (Moseley, 1999: 14), cabe dentro de lo posible que la reutilización ocurriese ya en la primera época colonial española y que la ciudadela sirviera también de enterramiento; esto justificaría el cambio del consumo de proteínas animales, ya que los caciques indígenas desde el principio detentaron como fuente de riqueza la cría de ganado, introduciendo enseguida el europeo (Schlupmann, 1991; Arellano, 1988:100).

Aunque cabe dentro de lo posible que las tumbas proviniesen de una reutilización de la ciudadela Rivero, también pudieron provenir de las encontradas casi enfrente de ésta (delante del complejo Tschudi) que estaban fuera de cualquier recinto. Como también podrían provenir de cualquiera de los dos conjuntos de tumbas en las afueras de Chan Chan señalados en el primer mapa de Martínez Compañón.

En cualquier caso, ya proviniesen de la propia ciudadela Rivero o de enfrente de ésta, o bien de las afueras del conjunto principal de las ruinas, las tumbas parecen provenir de Chan Chan<sup>33</sup>. Lo que encaja con los datos que tenemos que los descendientes de la dinastía chimú conocían, como era de esperar, las tumbas de sus antepasados; por lo que debieron continuar enterrándose en lugares próximos y todavía sagrados, pero desconocidos para los cristianos.

Por otra parte, según Netherby (1999: 475), en 1548 o 1549 las tierras de cacique de Chimor estaban en la orilla norte del río Moche, cerca del mar, lo que parece corresponderse con el emplazamiento de las ruinas de Chan Chan y confirmar la hipótesis.

### **Posible interrelación de los personajes ricamente ataviados**

No es necesario remarcar lo que a simple vista y de manera intuitiva es evidente: el personaje del gran tocado de plumas es el personaje más importante de todas las tumbas dibujadas. Así se lo debió parecer a Martínez Compañón que colocó su dibujo en primer lugar y lo retrató de espaldas para mejor mostrar los dos elementos que mejor definen su categoría: plumaje y colete (aunque no sabemos hasta que punto solo quiso

---

<sup>33</sup> El enterramiento hallado poco después de abandonar Martínez Compañón Trujillo que describe Lecuanda (Anónimo, 1994; vol. IX, fol. 75-76), muy parecido al del personaje del penacho de plumas cerca del pueblo de San Pedro, parece indicar un tipo de entierro de similares características en la misma época; por lo que San Pedro no podría ser el lugar de entierro del personaje del penacho de plumas, ya que el patrón funerario era el de un solo personaje rodeado de su séquito.



dibujar el tocado). Es más difícil saber si las tumbas de, al menos los individuos ricamente ataviados, estaban relacionadas entre sí.

La secuencia de los dibujos así parece indicarlo; aunque también es cierto que se observa como el obispo Martínez Compañón seleccionó los diferentes tipos de enterramientos de su diócesis con las categorías mentales de mayor a menor: enterramientos de la costa (con tumbas ricas y tumbas sencillas), enterramientos de la sierra y de la montaña o selváticos. Ahora bien, las sepulturas de la costa ¿estaban todas relacionadas entre sí?. Aunque nunca podremos saberlo, en la categoría de tumbas ricas con personas vestidas dibujó a cuatro que tienen como característica común el pertenecer a la época colonial, lo que no debía ser muy frecuente habida cuenta la historia de la arqueología de la zona. Cabe, por tanto, suponer que, al menos, estas cuatro tumbas coloniales pero de apariencia prehispánica, estuvieran relacionadas entre sí. Lo que es más difícil, sin tener otros hallazgos con los que comparar, es suponer el grado de interrelación: si pertenecían a un mismo conjunto funerario o si solo estaban contiguos.

Aunque nos movemos siempre en el terreno de las suposiciones al tratar de reconstruir estas excavaciones (en algunos casos más y en otros menos), hemos calculado la fecha de enterramiento en el siglo XVII, probablemente a principios. Hemos identificado, dentro de la incertidumbre que proporciona la carencia de suficientes datos, el lugar de las tumbas, que suponemos las ruinas de Chan Chan. Hemos supuesto que las tumbas de los personajes ricamente ataviados pudieran estar relacionadas entre sí. Nos queda ahora averiguar la identidad de los personajes.

### Identificación de los personajes

El que aparezcan las armas de Castilla en un escudo de un personaje puede tener dos acepciones: el individuo se inspiró en la disposición del escudo castellano para elaborar el propio (recordemos que el escudo de un reino era el del Rey), pudiendo indicar que se trataba de un personaje de estirpe real indígena. También puede indicar que estaba al servicio de la Corona de Castilla. Ambas suposiciones no son antagónicas sino complementarias. Como la conquista inca (ca. 1460-1470) supuso un desmembramiento del reino chimú en varios señoríos, controlando sus antiguos reyes a la llegada española solo el valle de Moche (Moseley, 1999:14-15), cuanto más resaltasen sus descendientes la vinculación directa de la antigua casa real chimú y con la española, más realzarían su propio linaje. De hecho, esta vinculación debió existir al menos en algún momento: el Gobernador de Perú, Cristóbal Vaca de Castro, que era el primer representante real tras la muerte del conquistador Francisco Pizarro, envió por un tiempo a los hijos de éste, Francisca y Gonzalo (cuya madre era Inés Yupanqui, hija de Huayna Cápac), al valle del Chimú bajo la atención de los caciques de Chan Chan y de Conchucos (Luque, 2002:5).

Los descendientes legítimos de los reyes de Chimor fueron personas conocidas durante toda la época colonial: en 1551 era *Cajaçimçim* bautizado como don Martín (Rostworowski, 1999: 448) y que también era conocido como *Sachas Guaman*, título

usado por el Inca. Sobre 1560 o 1580 fueron caciques don Cristobal y don Rodrigo (Netherby, 1999: 471 y 475). En 1560 era *Chimunchaucha*, que según Lecuanda (Anónimo, 1994: vol. VIII, fols. 84) era hijo del primer cacique cristiano (de don Martín); de manera que el nombre completo debería ser don Cristóbal *Chimunchaucha*, debiendo sucederle don Rodrigo. En 1793, cuando Lecuanda escribió, el descendiente legítimo de los reyes chimús era don Francisco de *Chayhuac* (idem: 86). Y nueve años después, en 1802, Humboldt conoció como legítimo heredero de el último rey chimú *Chasmuncanchac* a Antonio *Chayhuac*, el cual vendía todos los años oro en láminas procedente de tumbas (Ravines, 1980: 53)<sup>34</sup>.

Sin embargo, y como ya hemos apuntado, una dalmática con las armas o insignias de un reino o un linaje no era vestida por el rey o por el individuo propietario de tal ascendencia, sino por sus servidores, su séquito o sus guardias. O bien por un solo individuo que portaba el tabardo del rey de armas. Carecemos de datos que nos ilustren sobre si los enterramientos estaban o no relacionados entre sí. Sin embargo, un individuo vestido con el tabardo del rey de armas, que nos indica una dependencia respecto a un señor de una jerarquía mayor, está y aparece siempre en relación con su señor. Y, tanto más alta será la jerarquía del señor cuanto mayor sea la riqueza del portador de sus insignias. Por lo tanto, un individuo sepultado con la dalmática del rey de armas no podía haber sido enterrado solo sino como acompañante de su señor. Probablemente este señor era el personaje del tocado de plumas cuyo dibujo lo precede<sup>35</sup>. En este caso, el escudo de armas o el linaje sería el del personaje del gran tocado de plumas indicativo de una alta jerarquía indígena pero que carece de blasón o signo que indique cual es su linaje. A modo de apunte, cabe preguntarse si los motivos heráldicos de los dos acompañantes con dalmáticas estaban inspirados en los relieves murales de Chan Chan siendo entonces los motivos una recreación heráldica inspirada en iconografías de significado mal conocido, o si bien conocían los significados de las antiguas iconografías y los estaban adaptando a la nueva sociedad hispánica con pleno conocimiento de ambos pensamientos.

Si las tumbas procedían de Chan Chan, lo más probable es que el personaje del gran tocado de plumas fuese un cacique de Trujillo. "*Los caciques naturales de este valle [Trujillo] fueron siempre estimados y tenidos por ricos. Y esto se ha conocido ser verdad, pues*

<sup>34</sup> En las listas de reyes chimús de Conrad (1999: 232) solo aparecen don Martín *Cajaçimçim* y, tras 6 caciques cristianos, don Antonio Chayguar. Mientras que la lista de Shimada (1999: 302) que recoge la elaborada por Kosok en 1965, acaba en don Martín. El nombre de *Chimunchaucha*, hijo de *Cajaçimçim*, conocido en Trujillo en 1793 más de siglo y medio después de su muerte, no aparece recogido en ninguno de los estudios o listados de la familia real chimú.

<sup>35</sup> Martínez Compañón ordenó los dibujos de este volumen, como los de los anteriores, según un orden lógico que va por unidades y de mayor a menor: un conjunto de enterramientos en fosas con el individuo más importante con el gran tocado de plumas en primer lugar, los que están ricamente vestidos, los que no tienen vestido pero tienen ofrendas y el envuelto en un sudario sin más ofrenda que un pequeño animal; luego un segundo tipo de enterramiento dentro de edificio de piedra en la sierra andina; y por último el indio de la selva. Los cuerpos de las tumbas en fosa de similar importancia (en este caso los ricamente vestidos) deben estar también ordenados según un criterio de mayor a menor proximidad o relación entre ellos. Lo que no podemos saber es si todos estos cuerpos estaban relacionados entre sí o solo algunos.

en las sepulturas de sus mayores se ha hallado cantidad de oro y plata" (Cieza, [1553]1984:278). Dado que en Trujillo continuaron viviendo los descendientes de la dinastía que había reinado en Chan Chan, es muy probable que el personaje del tocado de plumas fuese el propio *Chimunchaucha*, hijo de don Martín *Cajaçimçim* (el primer curaca bautizado), descendiente de los reyes de Chimor, que sabemos vivía en 1560 (Anónimo, 1994: vol. VIII, fol. 82) desconociéndose la fecha de su muerte; o bien un sucesor suyo próximo en el tiempo: hijo, hermano<sup>36</sup> o pariente cercano que le hubiese heredado. Cuando en el futuro se hallen documentos con alguna referencia a estos caciques (hasta el momento *Chimunchaucha* era desconocido y no figuraba en los linajes reales chimús), el dato de que el personaje enterrado era un curaca zurdo (las características físicas individualizadoras suelen figurar en los sobrenombres), podría ayudar a comprobar la identificación de este personaje.

El individuo del tabardo del rey de armas rojo y amarillo sería, su portainsignias y acompañante; el individuo del vestido ajedrezado sería otro acompañante probablemente relacionado con alguna ancestral función militar; y la mujer una de las mujeres o sirvientas que aparecen en las tumbas reales de la costa norperuana de siglos precedentes.

Los acompañantes en las tumbas es una costumbre que ya observamos por la arqueología en los sepulcros de los gobernantes de Sipán, predecesores en el reino de estas tierras; lo mismo sucede con las mujeres. Cieza ([1553]1984:261) nos cuenta como "enterraban con los difuntos las más queridas mujeres dellos, y los servidores y criados más privados, y finalmente todas sus cosas más preciadas y armas y plumajes, y otros ornamentos de sus personas". También relata como estas costumbres persistían cuando él escribió: "los señores naturales destos valles [Trujillo y aledaños] fueron estimados y acatados por sus súbditos; todavía [mediados del XVI] lo son los que han quedado, y andan acompañados y muy servidos de mujeres y criados, y tienen sus porteros y guardas" (Cieza, [1553]1984:278). Guaman ([1615]1980:263) también habla de los servidores enterrados con el Inca y los señores principales. Las excavaciones en Chan Chan han confirmado estos datos.

Serían los *yaná-yanahó* (en lengua Muchik) o *yanayacu* (en Quechua), criados familiares o servidores personales y continuos, con un estatus especial dentro de la amplia categoría social *yana* (la gente llana), y que debieron estar en época prehispánica al servicio exclusivo del Inca y de aquellos que él indicaba; y que a la caída del imperio incaico quedaron al servicio de los señores provinciales que ambicionaban tenerlos en su poder; y que en tiempos virreinales fue cayendo en desuso al no haber soberanos nativos o perder éstos su importancia (Rostworowski, 1977: 35-38).

---

<sup>36</sup> Según Rostworowski (1999: 449-450), la herencia era por generaciones y recaía, de hermano en hermano hasta agotar la descendencia del padre, iniciándose luego la siguiente generación. Existía, además, el principio de capacidad, de forma que el gobernante debía estar capacitado para gobernar (un menor o un mayor demasiado viejo podían ser desechados), lo que produjo litigios en época colonial al colisionar con el sistema de herencia español al que se atenían otros parientes interesados.

## VII CONCLUSIONES

He estudiado las tumbas dibujadas por el obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón en su noveno y último volumen sobre la Historia Natural en dibujos de su obispado de Trujillo del Perú, incluyendo entre ellos el de un indio vivo con arco y flechas que he identificado como una reconstrucción del ajuar personal de un enterramiento amazónico, habiendo identificado entre las colecciones del Museo de América el faldellín y, probablemente, el arco. He interpretado como un enterramiento serrano, en contraposición con los enterramientos costeros en postura yacente, y un cadáver lo que se tenía por indio dormido ante una construcción.

Me he centrado en los enterramientos costeros de cuatro personajes yacentes ricamente ataviados que son los que figuran en primer lugar de la serie de dibujos, seguidos de los de tres cuerpos desnudos o con sudario que tienen escasos elementos diagnósticos. Los personajes ricamente ataviados, que se pensaban eran tumbas prehispánicas, son cuatro: un personaje con un gran tocado de plumas, un individuo con un vestido rojo y amarillo, una mujer y otro individuo con un vestido ajedrezado.

El personaje del tocado de plumas de apariencia precolombina presenta elementos que denotan la presencia española: una cuera o chupa, especie de chaleco de cuero con abertura trasera para montar a caballo, prenda elegante y de uso cortesano que suponemos signo de jerarquía y distinción debido a que la prohibición de las andas hizo que las caballeras fueran solo usadas por caciques. Otros elementos como los cascabeles, el bastón, los lienzos a modo de sábanas nos confirman el contacto español.

El individuo del vestido rojo y amarillo lleva, en realidad, una dalmática con un escudo doble; es decir, un tabardo de rey de armas. El escudo parece una versión indígena del escudo de Castilla copiado a la inversa (lo que se demuestra debió ser frecuente en Perú colonial), aunque también puede ser un escudo indígena con las armas de un noble en el que haya traspuesto los leones rampantes por los felinos (dos diferentes y uno de ellos coronado con el tocado chimú) y los castillos por rombos de perfil escalonado con una cruz patada en su interior; motivo que algunos identifican con el imperio inca o *Tahuantinsuyo* o con Cuzco, ciudad fortificada.

El individuo con el vestido ajedrezado también lleva una dalmática, prenda nunca usada en época indígena, siendo el ajedrezado un motivo usual en la heráldica europea y también usado entre los Incas y con un simbolismo asociado a lo militar. La mujer lleva el vestido tradicional, que pervivió sin cambios hasta, al menos finales del XVIII.

Dado que los que visten un tabardo de rey de armas o dalmática con un escudo de armas son siempre acompañantes del señor al cual las armas pertenecen, se interpreta que son portainsignias que deben estar en relación con su señor, que sería el personaje del tocado de plumas. Dado los lugares señalados con tumbas en los dibujos de

las excavaciones del obispo Martínez Compañón, suponemos que los enterramientos que nos ocupan debían estar en Chan Chan. Por lo que pondríamos en relación al personaje del tocado de plumas con los descendientes de los reyes de Chimor que seguían viviendo en Trujillo a finales del XVIII y a los otros cuerpos como sus acompañantes. La historia de la Iglesia en Perú virreinal, el estilo de la cuera (una prenda que varió y de la que existen datos e iconografía) y comparaciones de vestuario con los dibujos de Guaman Poma nos llevan a datar esta tumba múltiple en a finales del siglo XVI o incluso en la primera mitad del XVII, indicándonos una larga pervivencia de los usos funerarios prehispánicos y un sincretismo de formas.

## BIBLIOGRAFÍA

ANÓNIMO (¿LECUANDA, José Ignacio de?) 1994 [1792-1794]: "Textos de José Ignacio Lecuanda en el 'Mercurio Peruano' por volúmenes" [En facsímil: "Descripciones corográficas y geográficas de la provincia de Chahapoyas y de los partidos de Trujillo (y ciudad), Piura, Saña o Lambayeque y Cajamarca". *Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias Públicas que da á luz la Sociedad Académica de Amantes de Lima*]. En *Trujillo del Perú*. Apéndice III. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1994.

ARBEIZA, Teófilo de (s.a. ¿1976?): *Martínez Compañón*. Diputación Foral de Navarra. Pamplona.

ARELLANO, Carmen (1999): "Quipu y tocapu sistemas de comunicación inca". *Los Incas. Arte y Símbolos*. Banco de Crédito del Perú. Lima.

ARELLANO, Carmen y MEYERS, Albert (1988): "Testamento de Pedro Milachami, un curaca cañari en la región de los Wanka, Perú (1662). *Revista Española de Antropología Americana*. Nº XVIII. Madrid.

ARES QUEIJA, Berta (1984): "Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú". *Revista de Indias*. vol. XLIV, núm. 174. Madrid.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel (1935): "Un manuscrito colonial del siglo XVIII. Su interés etnográfico". *Journal de la Société des Americanistes*. T. XXVII. Paris.

(1993): "Introducción" en *Apéndice II. Trujillo del Perú*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.

(1994): "Apéndice III" en *Trujillo del Perú*. Edición facsímil. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.

BENAVIDES, María A. (1989): "Las visitas a Yanquecollaguas de los siglos XVII y XVIII: organización social y tenencia de tierras". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. Lima.

BERNIS, Carmen (2001): *El traje y los tipos sociales en El Quijote*. Ediciones El Viso. Madrid.

CABELLO CARRO, Paz (1989): *Coleccionismo americano indígena en la España del siglo XVIII*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.

(1991): "Las colecciones peruanas en España y los inicios de la arqueología andina en el siglo XVIII". *Los Incas y el antiguo Perú. 3000 años de historia*. Sociedad Estatal Quinto Centenario; Lunewerg Editores. Madrid.

(1994): "Los inventarios de objetos incas pertenecientes a Carlos V: estudio de la colección, traducción y transcripción de documentos". *Anales del Museo de América*, nº 2. Madrid.

(2000): "La religión en la América precolombina". *Facies deitatis. Los rostros de Dios*. Consorcio de Santiago y Arzobispado de Santiago de Compostela. Santiago.

CÁRDENAS AYAIPOMA, Mario (1977): "El colegio de caciques y el sometimiento ideológico de los residuos de la nobleza aborígen". *Revista del archivo General de la Nación*. Nº 4 y 5. Lima.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de [1553] (1984): *La cónica del Perú*. Historia 16. Madrid.

COBO, Bernabé (1956): *Historia del Nuevo Mundo [1563]* en Obras del P. Bernabé Cobo. Edición de F. Mateos [1956]. 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles - Atlas. Madrid.

COCK, Guillermo A. (1986): "Power and Wealth in the Jequetepeque Valley during the Sixteenth Century". En: *The Pacatnamu papers*. Volume 1. Edited by Cristopher B. Donnan y Guillermo A. Cock. Museum of Natural History. University of California. Los Ángeles. (págs. 171 a 180)

CONRAD, Geoffrey W. (1999): "Farfan, General Pacatnamu, and the Dynastic History of Chimor". *The Northern Dynasties Kinship and Statecraft in Chimor*. *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*. Washington.

CORDY-COLLINS, Alana (1999): "Fonga Sigde, Shell Purveyor to the Chimu Kings". *The Northern Dynasties Kinship and Statecraft in Chimor*. *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*. Washington.

CHARNEY, Paul (1986): "Testamentos de indios nobles del Valle de Lima y Carabaillo (s. XV)". *Revista del Archivo General de la Nación*. Nº 9. Lima.

DÍAZ REMENTERÍA, Carlos J. (1970): *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico*. Publicaciones del Seminario de Antropología Americana. Universidad de Sevilla. Sevilla.

DEAN, Carolyn (2002): *Los cuerpos de los Incas y el cuero de Cristo*. Universidad Mayor de San Marcos & Banco Santander Central Hispano. Lima.

DOCUMENTOS (1993): "Documentos de Don Baltasar Jaime Martínez Compañón relativos a su obispado y visita pastoral al mismo." Estudio histórico y selección por Daniel Restrepo Manrique. *Apéndice II. Trujillo del Perú*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.

DOMÍNGUEZ BORDONA, Jesús (1936): *Trujillo del Perú a fines del siglo XVIII. Dibujos y acuarelas que mandó hacer el obispo D. Baltasar Jaime Martínez Compañón*. Patrimonio de la República. Biblioteca de Palacio. Madrid.

D.B., J. (J.D.B. = Jesús Domínguez Bordona?) (1936): "Documentos relativos al obispo de Trujillo (Perú) Don Baltasar Jaime Martínez Compañón". *Tierra Firme*. Año II, núms. 3-4. Madrid.

ESTEVE BARBA, Francisco (1964): "Cultura virreinal". *Historia de América y de los pueblos americanos*. Ed. Salvat. Barcelona.

FEYJOO, Miguel (1763): *Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Trujillo del Perú, con noticias exactas de su estado político, según el Realoren dirigido al Excelentísimo Señor Virrey Conde de Super-Unda*. Escrita por el doctor... Corregidor (que fue) de dicha Ciudad, y Contador Mayor del Tribunal, y Audiencia Real de Cuentas del Perú. Imprenta del Real y Supremo Consejo de Indias.

GIL GARCÍA, Francisco (2002): "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio". *Anales del Museo de América*. Nº 10. Madrid.

GUAMAN POMA de AYALA, Felipe (1980): *Nueva crónica y buen gobierno [1615]*. Edición de Jhon V. Murra y Rolena Adorno. 3 vols. Ed. Siglo XXI. México.

GUFFROY, Jean; HIGUERAS, Álvaro; GALDÓS, Rosario (1989): "Construcciones y cementerios del Periodo Intermedio Tardío en el cerro Ñañañique (Departamento de Piura)". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tome 18, nº 2. Lima.

HOCQUENGHEM, Anne Marie (1989): *Iconografía Mochica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

- JIMÉNEZ DÍAZ, María Jesús (2002): "Una reliquia inca de los inicios de la Colonia. El uncu del Museo de América de Madrid". *Anales del Museo de América*. Nº 10. Madrid.
- JIMÉNEZ de la ESPADA, Marcos (1892): "El "cumpi-uncu" hallado en Pachacamac". *El Centenario*, tomo I. Madrid. Pp. 450-470.
- KOLATA, Alan L. (1999): "The Urban Concept of Chan Chan". *The Northern Dynasties Kinship and Statecraft in Chimor*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo (1984 a): "El testamento del curaca de Lima, Don Gonzalo Taulichusco (1562)". *Revista del Archivo General de la Nación*. Nº 7. Lima.
- (1984 b): "La biblioteca de un peruano de la Ilustración: el contador Miguel Feijo de Sosa". *Revista de Indias*. Vol. XLIV, núm 174. Madrid.
- LÓPEZ SERRANO, Matilde (1976): *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Editora Patrimonio Nacional. Madrid.
- LUQUE TALAVÁN, Miguel (2002): "Análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico". Conferencia 19 diciembre. Escuela "Marqués de Avilés" de Genealogía, Heráldica y Nobiliaria. Madrid. (Versión ampliada en prensa en *Anales del Museo de América*).
- MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar Jaime (s.a.) [ca. 1782 -1790]: *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. IXº vol., ms. Biblioteca de Palacio. Vols. 343-5. Madrid
- (1991): *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. IXº vol., Edición facsímil. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1991.
- MOSELEY, Michael (1999): "Structure and History in the Dinastic Lore of Chimor". *The Northern Dynasties Kinship and Statecraft in Chimor*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington.
- NETHERLY, Patricia (1999): "Out of Many, One: The Organization of Rule in the North Coast Politics". *The Northern Dynasties Kinship and Statecraft in Chimor*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington.
- OBEREM, Udo(1953): "La obra del Obispo don Baltasar Jaime Martínez Compañón como fuente para la arqueología del Perú septentrional". *Revista de Indias*, pp. 233-275, núms. 52-53. Madrid.
- OLSEN BRUHNS, Karen (1976): "The moon animal in northern peruvian art and culture". *Nawpa Pacha*, nº 14. Berkeley, California.
- PAZOS; Antón; RESTREPO MANRIQUE, Daniel (1990): "Acción de Martínez Compañón en Perú y Nueva Granada". Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres. En *Gran Enciclopedia de España y América*. Espasa Calpe. Madrid.
- PILLSBURY, Joanne (2002): "Inka Unku: Strategy and Design in Colonial Peru". *Cleveland Studies in the History of Art*. Volume 7.
- (1999): *Sculpted friezes of the empire of Chimor*. Ph.D. Columbia University, 1993. UMI Dissertation Services. Ann Arbor, Michigan.
- RAVINES, Rogger (1980): *Chanchan. Metrópoli Chimú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- RESTREPO MANRIQUE, Daniel (1992): *Sociedad y religión en Trujillo (Perú). 1780 - 1790*. Servicio central de publicaciones del Gobierno Vasco. Vitoria.
- (1993): "Estudio histórico y selección" en *Apéndice II. Trujillo del Perú*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, María (1977): *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- (1999) "Ethnohistorical Considerations about the Chimor". *The Northern Dynasties Kinship and Statecraft in Chimor*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington.
- ROUSSAKIS, Vuka; SALAZAR, Lucy (1999): "Tejidos y tejedores del Tahuantinsuyu". *Los Incas. Arte y símbolos*. Banco de Crédito del Perú. Lima.
- ROWE, Anne Pollard (1984): *Costumes and featherwork of the Lords of Chimor. Textiles from Peru's North Coast*. (With feather identification of John P. O'Neill). The Textile Museum, Washington, D.C.
- RUSSO, Alexandra (2002): "Activar el monumento. La narración figurativa de los graffiti novohispanos". *Nuevos Mundos. Mundos Nuevos*. Nº2. Paris..
- SEMINARIO OJEDA, Miguel (1997): "Itinerario de la visita pastoral del Obispo Martínez Compañón, 1782-1785". *Revista del Archivo General de la Nación*. nº 15. Lima.
- (1999) "Caciques de Lima: Carabaylo, Huacho, Lunahuana y Huachipa". *Revista del Archivo General de la Nación*. Nº 19. Lima.

SHAEDEL, Richard P. Y GARRIDO, José Eulogio (1953): "El obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón y la etnología del Perú a finales del siglo XVIII". *Revista del Museo Nacional*. T. XXII. Lima.

SHIMADA, Izumi (1999): "Cultural continuities and Discontinuities on the Northern North Coast of Peru, Middle-Late Horizons". *The Northern Dynasties Kinship and Statecraft in Chimor*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington.

SCHLÜPMANN, Jakob (1991): "Structure agraire et formation d'un ordre social au nord du Pérou: Piura à l'époque coloniale". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. T.20, n° 2. Paris.

XEREZ, Francisco de (1985): *Verdadera relación de la conquista de Perú [1534]*. Historia 16. Madrid.



# LOS MURALES DEL TEMPLO PINTADO

O RELACIÓN ENTRE EL SANTUARIO DE PACHACAMAC  
Y LA ICONOGRAFÍA TARDÍA DE LA COSTA CENTRAL PERUANA



GIANCARLO MARCONE FLORES

MUSEO DE SITIO DE PACHACAMAC,  
INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA, PERÚ.

**RESUMEN:** SE PRETENDEN REVISAR LOS CONOCIMIENTOS QUE SE TIENEN DE LA ICONOGRAFÍA DE LOS POBLADORES PREHISPÁNICOS DE LA COSTA CENTRAL PERUANA, MEDIANTE EL ANÁLISIS DE LOS MURALES HALLADOS EN 1939, EN EL LLAMADO TEMPLO DE PACHACAMAC O SANTUARIO ARQUEOLÓGICO DE PACHACAMAC, CONTRIBUYENDO ASÍ A LA CARACTERIZACIÓN DE LA MANIFESTACIÓN CULTURAL DE ESTOS POBLADORES QUE SE LES ESTA DENOMINANDO ISCHMA.

**PALABRAS CLAVE:** Murales, iconografía, Pachacamac, Ischma, Perú, Lurín

**KEY WORDS:** Wall paintings, iconography, Pachacama, Ischma; peru, Lurin.

**ABSTRACT:** An attempt is made at revising present knowledge of the iconography of the Prehispanic peoples of the Peruvian coastline through the analysis of the paintings found in 1939 at the so-called Pachamac Temple or Pachamac archaeological temple, contributing, in this way, to the characterisation of the cultural expression of the so-called Ischma.

Una Versión preliminar de este análisis fue presentado en *el II Congreso de las Nuevas Tendencias en Arqueología*, organizado por el Museo de Sitio de Pachacamac y por el Archivo Histórico de Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En esta ocasión seguiremos la línea del trabajo anterior, pero seremos más ambiciosos, trataremos de llegar a puntos más concretos, y aportaremos al trabajo ideas y comentarios que surgieron de la discusión de esa reunión.

Vamos a presentar las pinturas murales que se encontraron en el llamado “Templo Pintado” del Santuario Arqueológico de Pachacamac, y ensayar una suerte de interpretación y reconstrucción de los motivos existentes y como estos se organizaban entre ellos. Esto se realizara sobre la base de los calcos y fotos hechos en la época en que fueron descubiertos. Llamaremos aquí la atención en particular sobre un “óleo” pintado por Sabino Springuett, a escala real, y que sirvió de decoración a una de las salas del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú durante muchos años, que representa el calco, lamentablemente parcial, aunque el más detallado que existe en la actualidad.

Intentaremos a partir de este recuento, dar algunas precisiones sobre la iconografía conocida como Ischma (1100 – 1475 dC), que corresponde a la usada por las formaciones políticas y culturales que encontraron los Incas a su llegada a la Costa central del área Andina, puntualmente en los Valles de Chillón, Rimac y Lurín. Tomaremos en cuenta los distintos soportes iconográficos –cerámica, textil y metales– y su relación con estos Murales, así como los datos proporcionados por las fuentes escritas. Esperamos así poder sentar las primeras bases claras para la discusión sobre esta iconografía, más que dar conclusiones cerradas.

El Santuario de Pachacamac (fig.1) se encuentra en el Departamento de Lima, Provincia de Lima, entre los distritos de Lurín y Pachacamac, limitando además por el norte con los distritos de Villa el Salvador y José Gálvez. (fig. 2). Se encuentra ubicado geográficamente en la costa central del Perú, sobre la margen derecha del valle formado por el río Lurín (fig. 3), a solo 32 kilómetros del centro de la ciudad de Lima viajando por la antigua carretera o Panamericana, y se encuentra cerca de la línea costera, sobre cuatro promontorios rocosos y una gran pampa aledaña por el norte de estos cuatro promontorios. Tiene en la actualidad una extensión que supera las 400 hectáreas, contando la zona monumental y el resto del área protegida.

La importancia histórica y la situación geográfica del Santuario de Pachacamac<sup>1</sup> ha tenido como consecuencia el haber sido uno de los primeros sitios en ser investigados por la arqueología peruana, convirtiéndolo así en un reflejo de la tradición arqueológica peruana, tanto en sus estilos como defectos. Ligados a él hay nombres tan significativos como el de Julio C. Tello y Max Uhle entre otros.

Uno de los defectos típicos de los trabajos pioneros de la arqueología peruana a sido el dar prioridad al criterio artístico –valoración de la belleza– sobre el científico y

<sup>1</sup> Principalmente su cercanía a Lima, Ciudad Capital del Perú.

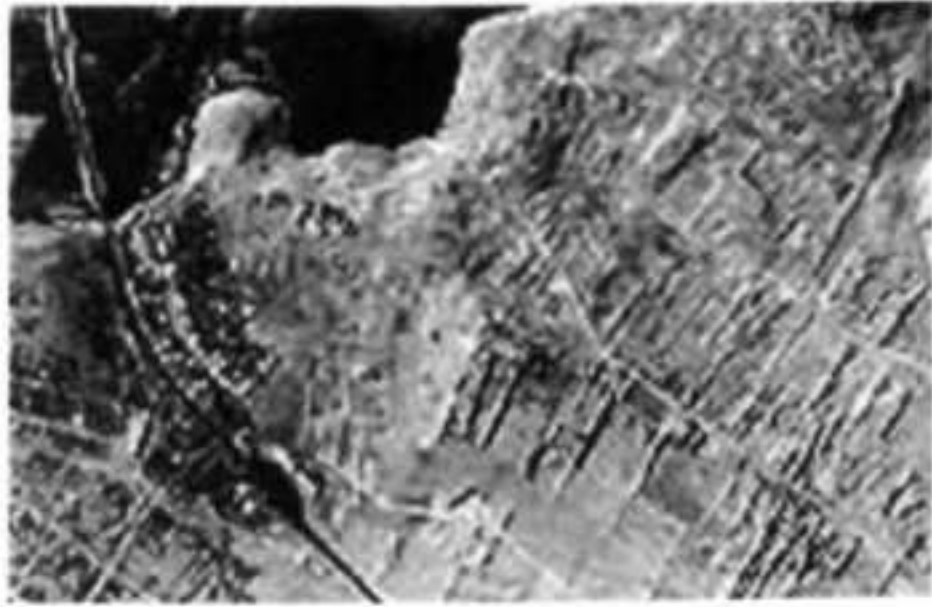


FIGURA 1: FOTO AÉREA DE PACHACAMAC, SERVICIO AÉREO FOTOGRÁFICO DEL PERÚ 1944.



FIGURA 2: PLANO DE PACHACAMAC

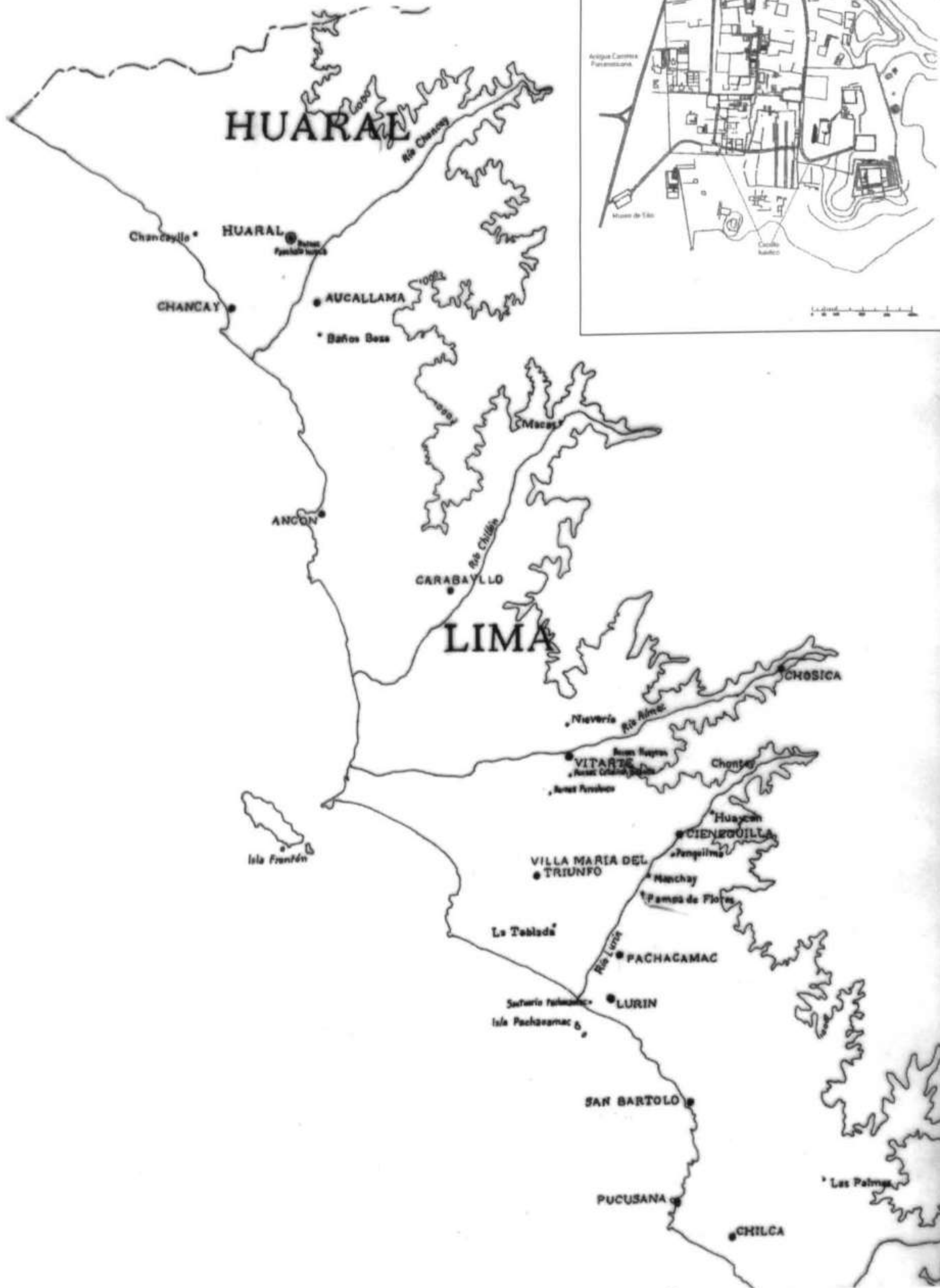


FIGURA 3: PLANO UBICACIÓN DEL SANTUARIO



FIGURA 4: ESTADO ACTUAL DE LOS MURALES



FIGURA 5: MURALES EN 1939, ARCHIVO GUILLEN - MNAAHP. FOTO TOMADA DE BONAVIA 1974.

sistemático, en el registro gráfico. Es decir, más que la búsqueda del registro de la mayor parte de la evidencia, se priorizaba el registro de aquella evidencia que tenía un valor subjetivo, usualmente estético. Un ejemplo de ello es el trabajo realizado por Alberto Giesecke en 1939, en el Santuario de Pachacamac, con motivo del 27° Congreso de Americanistas, donde en un franco intento de aumentar "sitios para la exposición" y visita para el Congreso, emprendió una limpieza a gran escala del llamado Templo Pintado, identificado, según la crónica de Miguel de Estete, como el Templo de Pachacamac. Se carece de un plan integral para este edificio, y es en estos trabajos donde se encuentran los murales materia de inspiración de este trabajo. Lamentablemente, pese a haber intervenido una área considerable carecemos de informes consistentes, exceptuando algunas notas en revistas de divulgación y un artículo sobre estos murales publicado por Julio C. Muelle, realizado en el mismo año de su descubrimiento.<sup>2</sup>

El trabajo de Muelle nos muestra un análisis de estos murales, muy adelantado en muchos aspectos a su época. El estudio incluía el análisis de una serie de asociaciones como pinceles, motas y minerales utilizados en la elaboración de los mismos, sin embargo, es en el registro gráfico de estos murales donde encontramos la principal dolencia del trabajo de Jorge Muelle, quien abiertamente prioriza el criterio estético, sobre el sistemático. "...procedió a calcar los trozos más importantes y mejor conservados de dichas pinturas murales"(Muelle y Wells, 1939:13).

Esto nos deja en una situación precaria, en nuestra intención de reconstruir estos murales y ver como se relacionaban entre ellos, al no realizarse una recuperación sistemática de los mismos, ni una conservación, lo que ha originado su pérdida a través del tiempo. En la actualidad estos son casi imposibles de observar (fig.4 y 5).

Intentamos solucionar este problema de registro recuperando algunas imágenes, que se encuentran presentadas en el artículo de Muelle y Wells (1939), —básicamente calcos—, y en otros archivos, —básicamente fotos—, lo que constituye una visión muy segmentada del total de estos murales (fig.6, 7, 8 y 9).

Existen otros trabajos relacionados con estos murales que son importantes de mencionar. El primero es el informe que de los mismos realiza Max Uhle en su ya clásico trabajo "*Pachacamac*" *Report of the William Pepper M.D, LL.D. Peruvian Expeditions of 1896*, publicado en 1903, mucho antes que los trabajos de Giesecke, ya que es Uhle el primero que, a partir de estos murales y de la Crónica de Estete, define al Templo Pintado como "el Templo de Pachacamac". Después el ya mencionado trabajo de Paredes (1985), quien en el fondo sólo confirma los datos tecnológicos expuestos en el artículo de Muelle (1939), aunque en su trabajo propone una posible ubicación del Ídolo.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Existen trabajos más recientes realizados por el Lic. Ponciano Paredes (1983), donde en pequeña escala, se limpian y registran algunas de las zonas expuestas en 1939

<sup>3</sup> El Ídolo que se encuentra actualmente en exposición, fue encontrado en 1939. Pero este objeto fue hallado fuera de contexto.

FIGURA 6: CALCO DEL  
"POYO C", TOMADO DE  
BONAVIA 1974

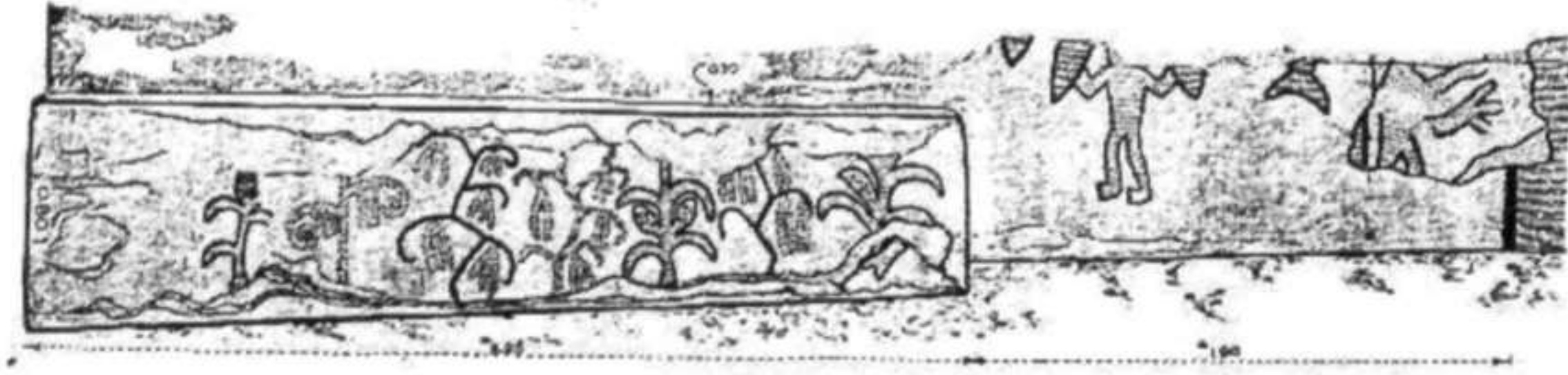


FIGURA 7: CALCO  
"ALTARCITO D", TOMADOS DE  
BONAVIA 1974

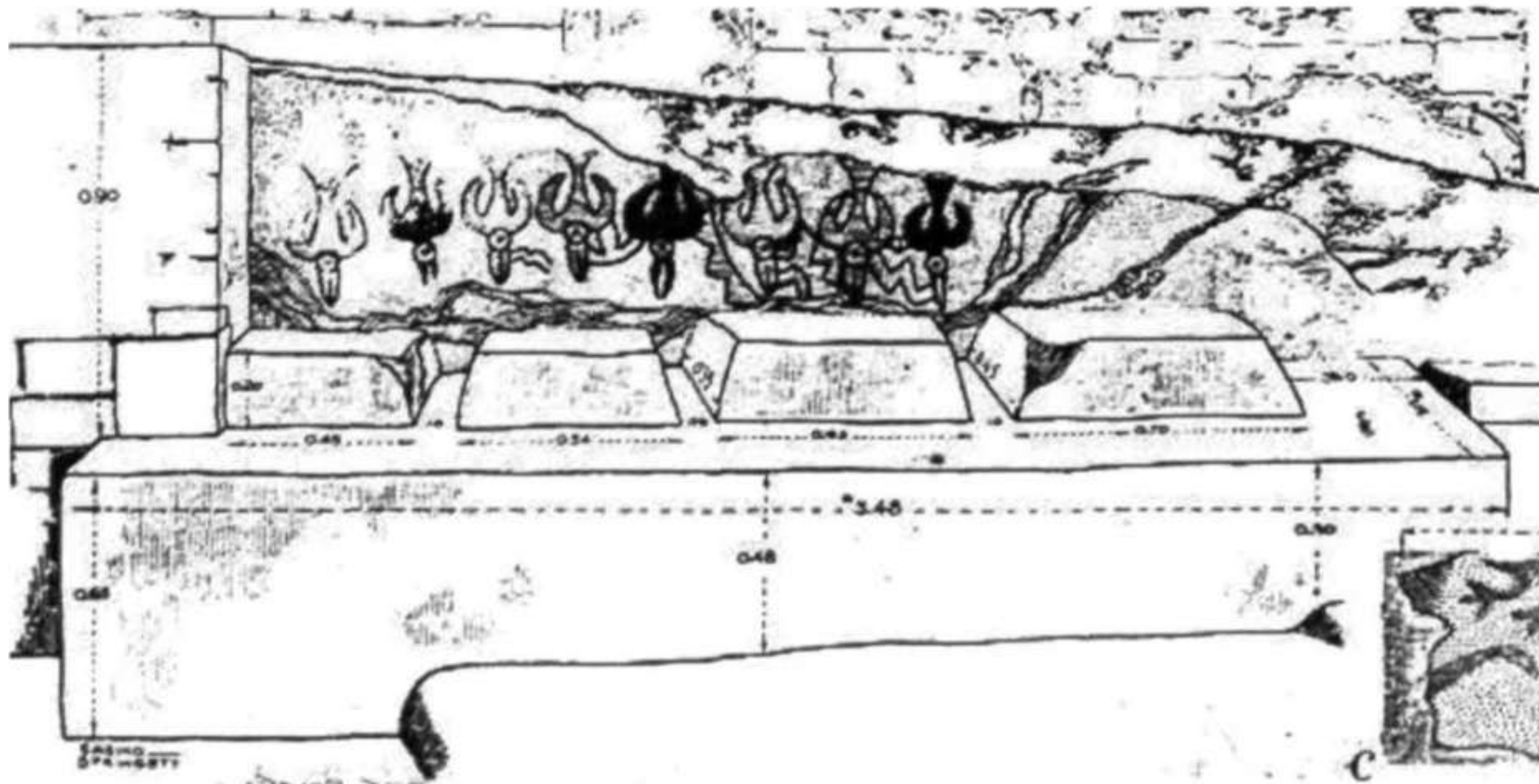


FIGURA 8: MURAL DE LAS  
GRADAS DELANTERAS DEL  
TEMPLO VIEJO, TOMADO DE  
MUELLE Y WELLS 1939

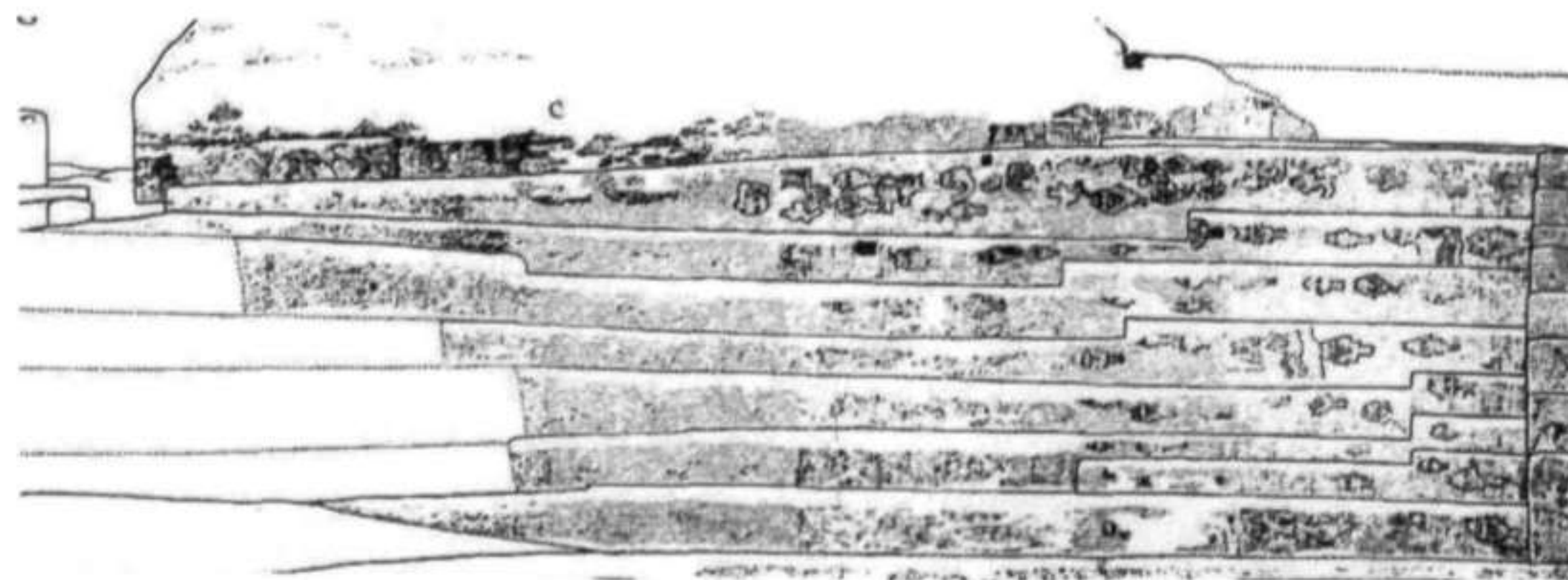
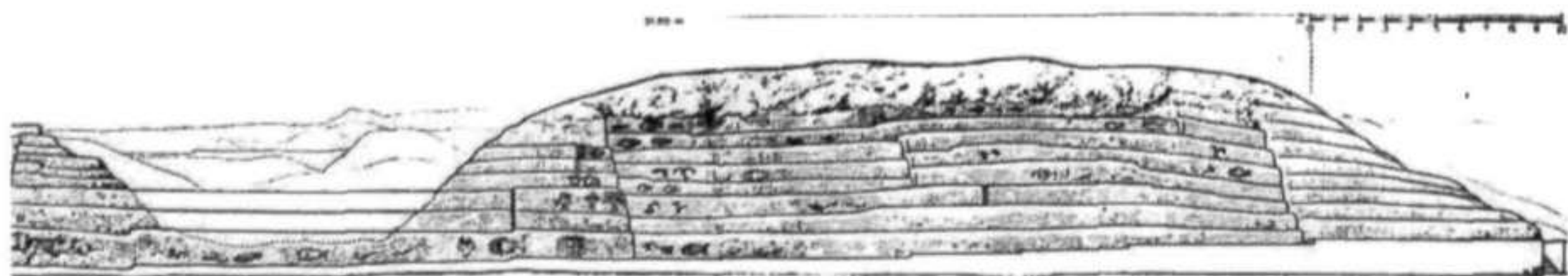




FIGURA 9: MURALES  
POSTERIORES DEL TEMPLO  
PINTADO, TOMADO DE BONAVIA  
1974

También el arqueólogo peruano Duccio Bonavia (1974) realizó un trabajo de recopilación de toda la información referida a lo que se conoce de las pinturas murales en el Perú, y es en este autor donde se encuentra la mejor descripción de estos, pese a haber sido realizada con los mismos calcos y fotos con los que contamos nosotros.

Complementando nuestro *corpus* de imágenes se encuentra la pintura al óleo realizada por el pintor Sabino Springuett, en el mismo año de la excavación. Este óleo, realizado a escala real sobre lienzo, representa la primera grada sección este de las nueve gradas del frontis del Templo Pintado. Esta grada, que era la mejor conservada, sirvió para que el artista realizara una pintura que comparada parcialmente con algunas de las fotos de 1939, muestra una intención de calcar con exactitud el diseño (fig. 10). Este lienzo, a parte de ser una fuente importante de información, se convierte en un objeto de interés y una obra de arte en sí mismo. Tiene contenidos y significados más complejos que el de registro exclusivamente, si bien como registro sigue siendo el mejor que hay de los murales, es la historia misma del lienzo lo que lo convierte en una pieza única, reflejo de la historia de la academia peruana.

Este lienzo formaba parte de la decoración del Museo Nacional, dentro de una línea en la que se intentaban representar los diseños y edificios más representativos de la arqueología peruana, como complemento decorativo de las muestras, abundando ejemplos de ello, como la reconstrucción de un edificio temprano en el patio del mismo Museo. Por otra parte, estas representaciones en muchos casos no guardaban mucha relación con la realidad, como la maqueta del edificio que acabamos de mencionar, al ser aparentemente una mezcla de las características arquitectónicas de dos edificios diferentes (Vega-Centeno, Comunicación Personal). Más bien representaban la idea de



FIGURA 10: LIENZO EN EL GABINETE DE TEXTILES DEL MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ.

lo que los directores de esa época pensaban debía ser mostrado o, sujeto de entendimiento del público lego.

El lienzo de los “peces” estuvo adornando la sala de exposición de la cultura Paracas, asociando erróneamente el mural y los diseños, tanto geográficamente como temporalmente, aunque este no formara parte de la exposición en sí. El autor de este mural es por demás un pintor reconocido y famoso, que siempre estuvo involucrado con la investigación y recuperación de las pinturas murales y del patrimonio arqueológico en general, siendo este testigo de su obra progresivamente olvidado. Es cuando asumimos la dirección del Museo de Sitio de Pachacamac, que una persona cercana nos comenta lo que parecía un recuerdo de la niñez, y la existencia de este lienzo se volvió así digna de ser confirmada, si pretendíamos tener una idea clara de lo que estaba representado en el Templo Pintado.

La suerte que tuvimos es que años atrás, el lienzo fue recuperado por la jefa de textiles del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia, quien al verlo abandonado, lo limpió y guardó en el gabinete temporalizado del Museo. Es allí, donde nosotros encontramos este calco de casi 6 metros de largo<sup>4</sup>.

La recuperación del objeto artístico y de la información arqueológica que contiene, ha sido traído nuevamente a la luz, a partir del año 2001. Ejemplo de ello es la aparición de este lienzo en tres ponencias académicas, en el corto plazo de un año, y la revitalización de la discusión sobre la “Iconografía Ischma”<sup>5</sup>.

Este lienzo representa una parte del mural existente a la entrada del Templo Pintado, que está puesto sobre las nueve gradas del frontis (fig. 11), que a su vez se encuentran divididas en dos secciones.

*“Los tonos utilizados fueron dos tonos ocres y un amarillo pálido, que predominaban y fueron empleados de igual manera sobre toda la gradería en anchas bandas verticales alternadas. Los motivos fueron pintados con uno de estos colores mientras que el otro sirvió de fondo”.* (Bonavia, 1974: 119)<sup>6</sup>

<sup>4</sup> La jefa del departamento de textiles Elba Manrique, con mucho criterio y buena fortuna para nosotros encontró el lienzo, maltratado y tirado en los depósitos, y decidió rescatarlo y hacerle el tratamiento de conservación necesario.

<sup>5</sup> Por otra parte, este mismo lienzo complementó una intervención museográfica, que realizaron dos pintores contemporáneos en el MNAAHP, a raíz de la muestra de un gran Proyecto de Pintura del Santuario. Ricardo Wiese y Dare Davonjenko, pintores de reconocida trayectoria local, sintieron la importancia de este objeto, expresando un poco en sí mismo, todo el trasfondo de la muestra y de la intervención museográfica

<sup>6</sup> Las descripciones realizadas por Bonavia (1974), están hechas sobre los calcos y constituyen las más completas. Mientras que el artículo original de Muelle y Wells (1939) carece de descripciones, a pesar de que ellos fueron los que vieron estos dibujos en su momento.



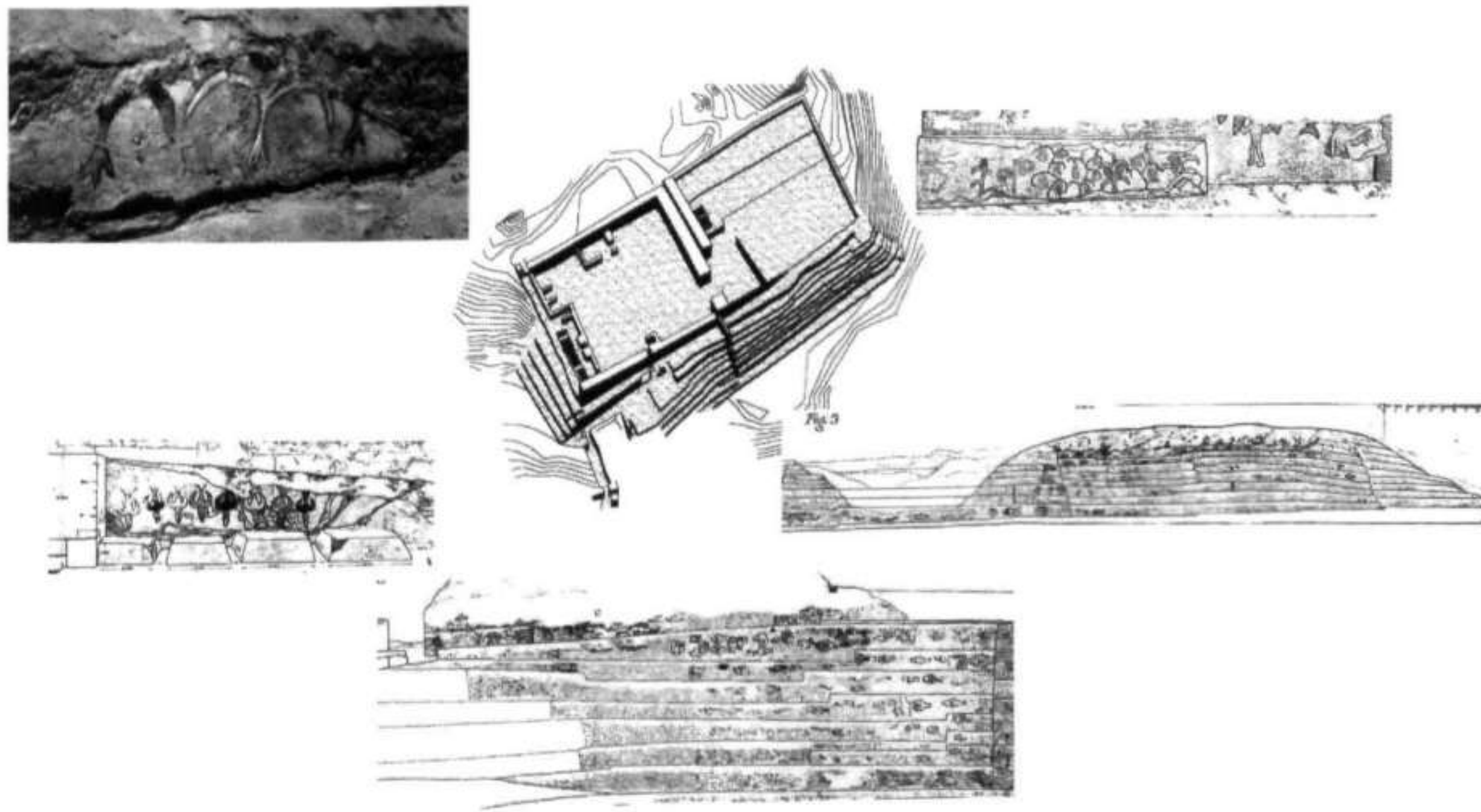


FIGURA 11: ISOMETRÍA DEL TEMPLO PINTADO, CON LA UBICACIÓN DE LOS MURALES.

*“Los motivos estaban repartidos sin simetría ni composición, y las áreas que sirvieron de fondo eran de tamaño disparate. Sabemos además, que las pinturas que se encontraban en las graderías fueron renovadas en varias oportunidades” (Bonavia, 1974: 122).*

*“En las nueve gradas representadas se observan filas de peces que se dirigen hacia la izquierda, salvo uno, en la primera fila, mostrado en posición vertical y con la cabeza hacia arriba... Observamos que las figuras están indicadas de modo esquemático. Da la impresión que el artista quiso registrar las diferentes especies que conoció, pues las diferencias de forma son claras. En algunos lugares se ha alternado este motivo con figuras de plantas, al parecer maíz, siempre muy estilizadas.” (Bonavia, 1974: 123)*

Como vemos en los dibujos (véase fig. 8 y fig. 12), la mayoría de los peces representados en este mural están en una dirección Oeste a Este, y hay que recordar que el Santuario de Pachacamac tiene al Océano Pacífico a su Oeste, por lo que pensamos que podría representar el sentido Mar-Tierra.

Al parecer, existieron una serie de representaciones de aves y plantas que se encuentran entre los peces, y se han reportado también, en los trabajos de Uhle (1903) y en algunas fotos del mismo, diseños que parecen corresponder a seres humanos. Sin embargo, estas figuras de seres humanos parecen ser de un mural anterior<sup>7</sup> (fig. 13).

En líneas generales, hemos podido identificar por lo menos tres formas básicas de representaciones de los peces en este mural (véase fig. 12). Estas formas se distribuyen de manera aleatoria dentro del mismo, por lo menos aparentemente, así que pensamos que se trata de una acción intencional realizada por los pintores del mural, hecha con el fin de diferenciar distintas especies de peces o, por lo menos, de dar la idea de esto.

<sup>7</sup> En algunas zonas, Muelle y Wels (1939) informa sobre cerca de dieciséis capas distintas de pintura superpuesta.

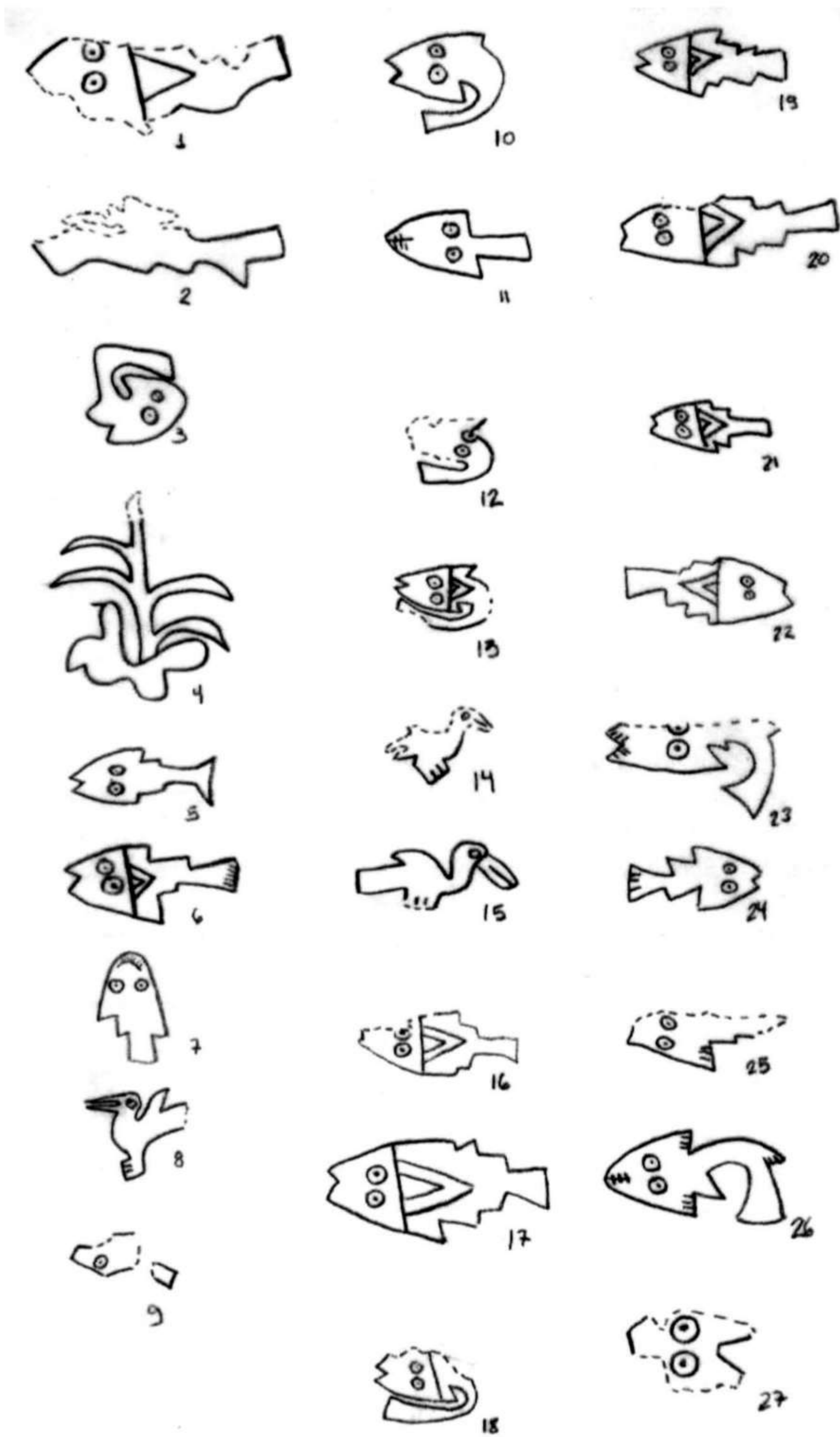


FIGURA 12: DIBUJO DE LOS PERSONAJES DEL MURAL DE LOS PÉCES, REGISTRADO POR EL CALCO DE SPRINGUETT.

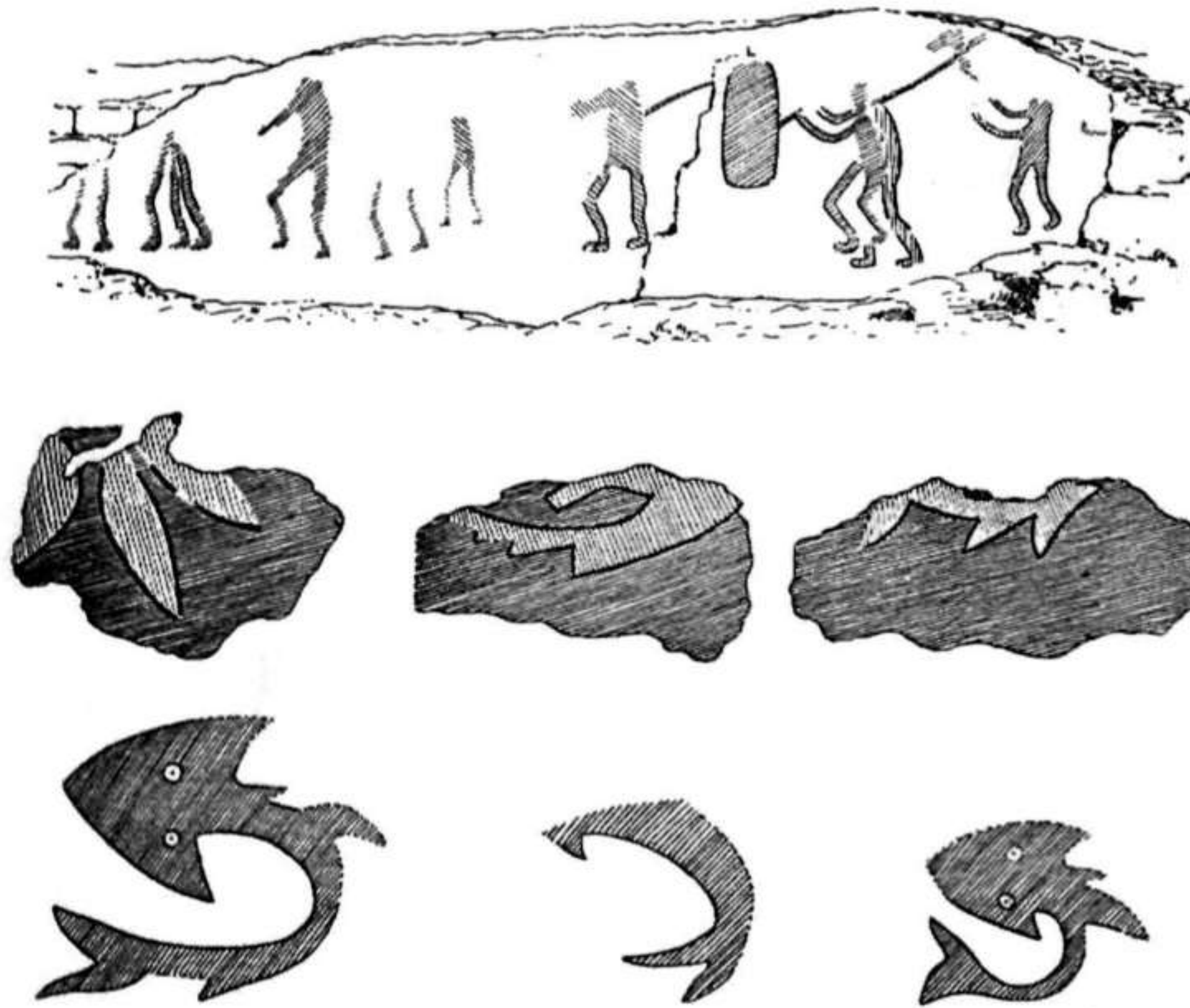


FIGURA 13: CALCOS HALLADOS POR UHLE, TOMADO DE UHLE 1903

Existe un antecedente de algo similar, a la evidencia hallada, en la excavación del Templo Viejo de Pachacamac, por parte de los arqueólogos Ponciano Paredes y Regulo Franco, quienes encontraron una serie de pequeñas vasijas que representaban peces. (Paredes y Franco 1989, Franco 2002). Queda descartada la intencionalidad de representar a los peces de manera genérica, pues las vasijas representan a los peces con tal detalle que los mencionados arqueólogos han propuesto la identificación de cada vasija, con la especie biológica que representan (Paredes y Franco 1989) (fig.14).

Existen también estas representaciones de peces en otros edificios de la costa central, como por ejemplo en el sitio de Maranga, ubicado en el vecino valle del Rimac (fig.15) (Bonavia, 1974). Y aparecen presentes representaciones similares en otros soportes, como son los textiles, vasijas cerámicas y vasos metálicos. En el caso de los textiles, varios ejemplares representan estos peces de manera bastante similar y consistente (fig. 16 y 17). Hemos encontrado varias vasijas cerámicas Cara-Gollete, que tienen a un pez representado de manera similar en el cuerpo (fig.18 y 19). Una situación similar fue expuesta por las investigadoras Carcedo, Vetter y Diez-Canseco, quienes encuentran en los vasos ceremoniales metálicos, conocidos como narigones, representaciones de peces que remiten directamente a las presentadas por el Mural del Templo Pintado<sup>8</sup>. Esto peces aislados corresponderían a una reminiscencia o filiación/ identificación, quizás a un mismo referente mítico o ceremonial, con los murales del Templo Pintado.

<sup>8</sup> Trabajo presentado en el Marco del V Congreso Internacional de Arqueología PUC.

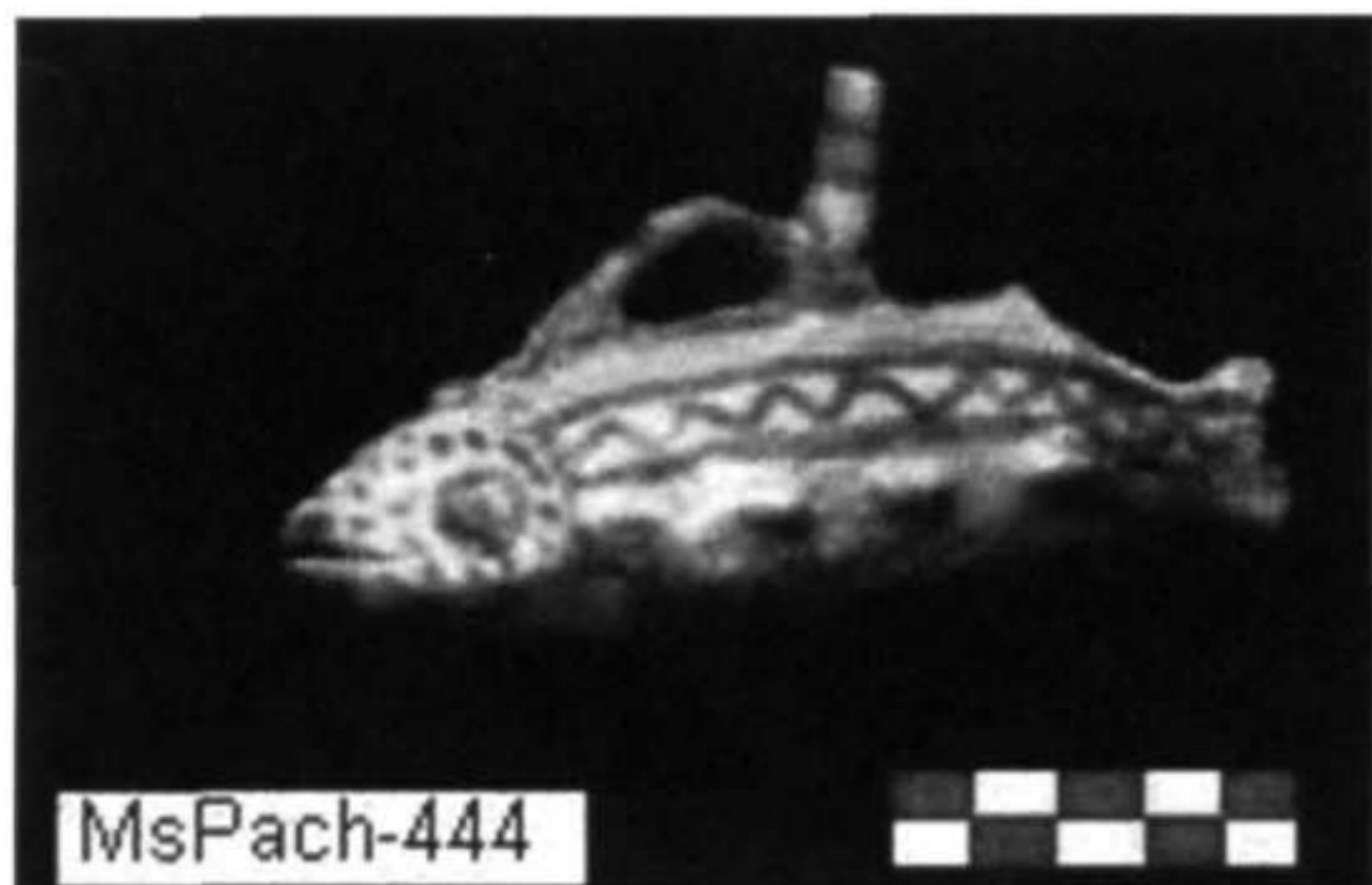


FIGURA 14: OFRENDAS HALLADAS EN EL TEMPLO VIEJO, POR PAREDES Y FRANCO

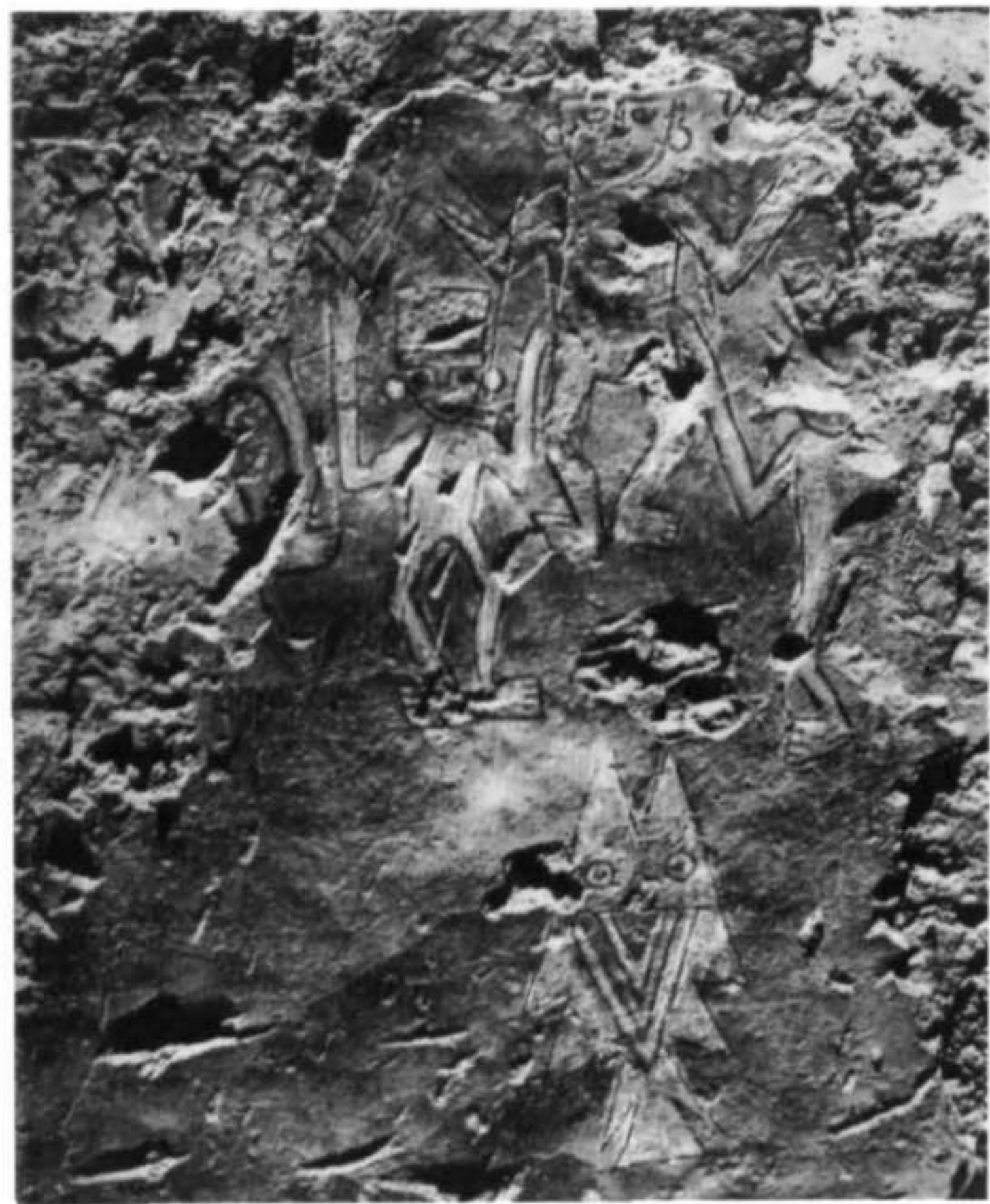


FIGURA 15: HUACA MARANGA, RIMAC. FOTO TOMADA DE BONAVIA 1974

Este mural, en el que se representan los peces, repite los mismos diseños en todas las gradas del frontis del llamado Templo Pintado, y se repite en cada una de las nueve gradas aunque sin saber si el diseño era básicamente el mismo, debido a la falta de información y registro adecuado. Pues como ya hemos visto, existían en el edificio una serie de murales, ya que todo el edificio debió haber estado cubierto de ellos (véase fig. 12).

Tenemos algunas imágenes de otros murales de esa época, (véase fig. 6) "...donde a juzgar por el dibujo hubo por lo menos tres capas de pintura superpuesta. Sobre la primera hay una serie de plantas, algunas de maíz; no sabríamos identificar las otras. Las de maíz están muy bien figuradas" (Bonavia 1974, 124).

Existe también, en el artículo de Muelle y Wells (1939), el calco de otro de los murales que se encontraba cubriendo lo que se conoce como el "Altarcito D"<sup>9</sup>, que esta a la entrada del recinto principal (véase fig. 7), y en él se encuentra la superposición más abundante de pinturas que alcanza hasta dieciséis capas, una sobre otra. Este mural en su última capa tiene ocho aves en picada, representadas en forma esquemática sobre la base de líneas curvas.

Finalmente existe documentación sobre otro mural que en vez de estar en el frente del edificio, se encontraba en la pared posterior de uno de los recintos de la cima del edificio, puntualmente en la pared posterior donde se supone se ubicaba el Ídolo de Pachacamac. La fotografía con la que contamos presenta tres dibujos, aparentemente de plantas, realizados en tonos ocre y cremas, y que tienen lo que corresponde a lo que serían sus raíces en el aire (véase fig.9).

Pensamos que cada uno de estos murales formaba parte de un mural mayor, de forma que el Templo Pintado se constituía como soporte de una gran escena o tema. Consideremos a este edificio como el espacio más idóneo para representar la totalidad o, por lo menos, gran parte de la iconografía relacionada con las actividades del edificio, si seguimos la idea más aceptada por los investi-

<sup>9</sup> No hemos podido encontrar referencias exactas a la razón del nombre.



FIGURA 16: TEXTIL  
PERTENECIENTE A LA COLECCIÓN  
DEL MUSEO DE SITIO DE  
PACHACAMAC.

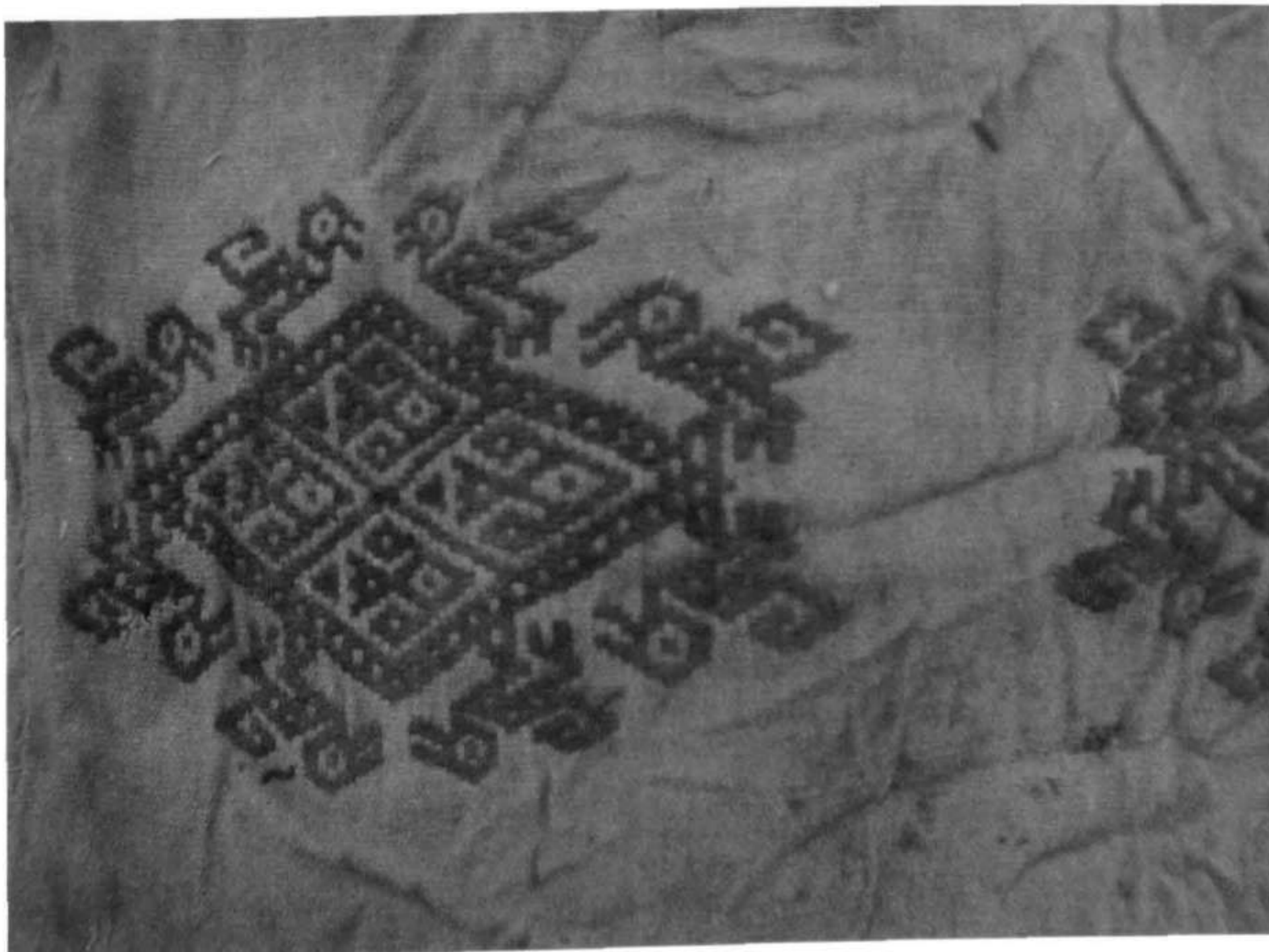


FIGURA 17: TEXTIL  
PERTENECIENTE A LA COLECCIÓN  
DEL MUSEO DE SITIO DE  
PACHACAMAC.



FIGURAS 18 Y 19: VASIJAS  
PERTENECIENTES AL INTERMEDIO  
TARDÍO, COLECCIÓN DEL MUSEO  
DE SITIO DE PURUCHUCO.



FECHA	PERÍODOS	CULTURAS	EDIFICIOS PACHACAMAC
1533	Horizonte Tardío	Inca	↑ Templo del Sol Acllahuasi Pirámides C/ Rampa
1470	Intermedio Tardío	Ischma	↑
1100	Horizonte Medio	Wari??	Templo Pintado ↑ Cementerio Max Uhle
800	Intermedio Temprano	Lima	Templo Rojo ↑ Templo Viejo Urpiwachac / Adobitos
200	Horizonte Temprano	Blanco s/R Negativo	Evidencias no bien definidas
0	Período Inicial	El Panel	Cementerio El Panel

FIGURA 20: CUADRO DE PERIODIZACIÓN DE LA COSTA CENTRAL.

gadores, de que este edificio correspondía al Templo de Pachacamac que describe Miguel de Estete y probable centro del culto a la llegada de los españoles. Entonces podríamos estar hablando que el Templo Pintado, como templo, fue de mucha importancia e influencia en el desarrollo de la ideología y religión de la costa central en los tiempos tardíos prehispánicos, lo que usualmente se conoce como la época Ischma, correspondiente al Intermedio Tardío de la periodificación clásica de la arqueología peruana (fig. 20). Estos murales son entonces, probablemente, escenas o temas relacionados con el culto de mayor influencia en la región y con la probada influencia Pan-andina, para la época incaica. Por lo que pensamos que estas representaciones son ejes de la llamada iconografía Ischma. Las líneas gráficas de los dibujos, así como la forma de esquematización de las figuras, están en conexión con el resto de representaciones iconográficas locales conocidas.

Cuando hablamos de escenas o temas, retomamos un poco la controversia expuesta por Makowski (2001) para el caso de la iconografía moche, en la que básicamente se reconocen dos líneas de interpretación y análisis de la iconografía. Una que plantea el concepto de “tema” en el sentido de que en su definición, “es el patrón de referencia para la composición de una escena compleja, y como tal, la representa en su versión más amplia posible. El tema cumpliría de este modo el papel del modelo listo para reproducirlo. Los artesanos podían optar por hacerlo fielmente y en toda extensión o, adaptar el tema- modelo a soportes materiales y técnicas utilizadas, lo que eventualmente implicaría un recorte o el énfasis en algunos detalles en desmedro de otros” (Makowski, 2001:176). Esta línea de investigación, es sumamente aceptada tradicionalmente.

La otra línea que Makowski define en su trabajo, como una de estas líneas de análisis de la iconografía mochica, y que pensamos que de alguna manera se ha extrapolado al resto de la discusión iconográfica de la arqueología peruana es la que “... insiste en el carácter abierto del tema que carece de función de modelo gráfico, y puede ser considerado como una unidad narrativa, no existiendo ningún límite que determine su amplitud o el grado de reducción... Todos los motivos se organizan formando un ciclo cerrado, en la

*cada figura y cada escena remite a otra mediante un juego de asociaciones y llamadas, ubicándose en un episodio preciso de la secuencia de ceremonias. Conforme a esta interpretación, al iniciar su obra el artista hacia una selección previa del aspecto simbólico de la acción ritual o del episodio mítico que quería representar”* (Makowski, 2001: 176)

Esta claro que estas líneas de trabajo representan las posturas extremas de esta discusión. El mismo Makowski lo reconoce, al señalar que en una de las líneas<sup>10</sup> piensa que la iconografía mochica se compone de unidades independientes de diseño y cada una posee un significado propio, mientras que para la otra línea<sup>11</sup> el repertorio iconográfico se compone de motivos de diferente grado de complejidad, que mantienen numerosas conexiones con los demás. A menudo diferentes temas se combinan en la misma composición, ya que en todas las imágenes se plasmarían aspectos de una sola tradición (Makowski, 2001:177). Así, en realidad cada representación sería una escena de la gran narración de la ideología mochica. Eso condiciona que una este centrada en la descripción, pues necesita identificar temas precisos, y la otra en entender de manera global la narración, para así poder comprender cada una de las representaciones. Makowski termina proponiendo una tercera línea de investigación, basada en el método de Panofsky, adaptada a una realidad muy precisa de esta iconografía que cuenta con una gran complejidad figurativa, que según Makowski puede reemplazar parcialmente las fuentes escritas, en relación con la imagen.

En nuestro caso esta claro que la riqueza figurativa no es la mochica, pero hay una diferencia, y es que nosotros tenemos dos fuentes escritas distintas que hacen referencia a Pachacamac. La iconografía Ischma, que parece estar ligada al Santuario, y los mitos y crónicas que nos hablan del “dios” Pachacamac<sup>12</sup>. “El mito de Pachacamac y Vichama”, recogido por Antonio de Calancha, y “La relación de Dioses y Hombres de Huarochiri”, recopilada por José Maria Arguedas.

Estas fuentes escritas nos permitirán tener una idea si las representaciones del Templo Pintado corresponden a un “tema” o una “narración”. Es partiendo de esta idea, que pensamos que los murales del Templo Pintado en su totalidad, constituyen uno de los niveles más altos de personificación de esta iconografía, al haber representaciones en otros soportes que nos relacionan con esta de mayor nivel. De ahí la importancia de tratar de entender todos los murales como uno solo, o intentar demostrar que cada uno de ellos funciona de una manera independiente. Son varios temas o uno solo, es un tema completo modelo de las representaciones Ischma o diversas partes de la narración principal de la iconografía Ischma.

Partiendo de lo expuesto en líneas anteriores, es clara la importancia de intentar entender estos murales también como si se tratasen de un solo gran dibujo. Esto ya fue enunciado por Jhal Dulanto (2001), quien señala la idea que el orden vertical de los murales asemejaría al orden mítico de la vida, teniendo al Ídolo de Pachacamac

<sup>10</sup> Para mayor información sobre esta postura, véase Chistopher Donan (1975, 1976 y 1985)

<sup>11</sup> Para esta línea de interpretación, el ejemplo principal se puede encontrar en Ann Marie Hocquenghem (1984: 1987)

<sup>12</sup> Pachacamac, significa el “hacedor del mundo” y pensamos fue el nombre quechua para el nombre de Ischma, que correspondería a la lengua que se hablaba en la región antes de la llegada de los Incas a la costa central del Perú.



como eje central. Esta afirmación es muy plausible, pero carecemos de un mayor cuerpo de imágenes que nos confirmen esta idea. Dulanto observa la presencia de elementos marinos abajo, plantas intermedias y aves vinculando al mundo de arriba con el de abajo. En contra de esta idea está la presencia parcial de murales anteriores, que dejan ver que las representaciones anteriores, no necesariamente se ajustarían a esta idea.

Este es el momento donde hemos expuesto nuestro *corpus* y la problemática en la que está inmerso. Sin embargo, antes de intentar trabajar con las fuentes escritas es pertinente revisar algunas conclusiones sobre estas representaciones, que intentaremos comparar con las fuentes escritas. Como ya dijimos, asumiendo que este es el Templo de Pachacamac y que es el templo al cual se refieren estos relatos.

La primera conclusión es que hay que hacer una primera división en cuanto a los murales y es que uno de ellos se encontraba en la parte interna, mientras que los otros se colocaban en la parte externa. Así que probablemente el interior no fue parte de la misma composición. Por otro lado, la contemporaneidad de los murales no es necesariamente cierta, aunque son consistentes estilísticamente.

El único elemento articulador que encontramos entre los distintos murales es que se trata de seres vivos, de la naturaleza y, posiblemente utilizables como sustento (maíz, peces, aves), aunque el nivel de reconocimiento de los mismos, no nos permita sostenerlo. Sin embargo, es claro también que si hubo la intención de diferenciar lo que se estaba dibujando, debemos pensar que probablemente se estaban representando seres reales, efectivamente existentes.

En la línea de la discusión entre lo temático y lo narrativo, debemos reconocer la existencia de la idea de movimiento, tanto en el mural de los peces, como en el de las aves en picadas, difícilmente relacionables entre sí. Desconocemos además el patrón de presencia de peces y aves que van en distinta dirección, en el mural de los peces, por carecer de una figura total confiable. Dentro de lo que hemos expuesto, no parece haber ninguna lógica para el cambio de dirección de algunas figuras, dentro de un mural, con clara dirección mar – tierra.

Estas conclusiones nos van a servir después de revisar los relatos mencionados anteriormente, y que son:

### El Mito de Pachacamac y Vichama

El Mito de Pachacamac y Vichama, es un mito recogido a raíz de las campañas de extirpación de idolatrías, realizadas por el sistema religioso colonial español entre 1617 y 1619. La recopilación exacta de este mito no es del todo clara, aparece citado en varias cronistas, pero la versión más difundida es la escrita por el Padre Antonio de Calancha en 1639.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Esta versión fue escrita aparentemente utilizando pasajes de una obra anterior, la del jesuita Luis Teruel, obra de la que se conoce que existió, pero que se encuentra perdida (Duviols, 1983).

Es importante señalar que hay un relativo consenso, desde Antonio de Calancha, de que el Mito de Pachacamac- Vichama refleja las creencias básicas de los Yungas, entendiendo por estos a los pobladores costeños (Duviols, 1983). Si bien la versión de Calancha parece ser la más completa, por tener una gran elaboración erudita, existe una versión anterior<sup>14</sup>, que forma parte de la *Carta Anual de la Provincia del Perú de 1617*, y que se encuentra en los archivos de la compañía de Jesús, en Roma. El redactor de la carta probablemente realizó una selección de las informaciones que tenía a mano, escogiendo las más significativas, por lo que la versión del mito aunque es más resumida que la de Calancha, está definitivamente menos contaminada por el culturismo de Calancha y probablemente está más cercana a la versión indígena.

*"Por ser grande el numero de guacas que se yba descubriendo pregunto el visitador en algunos pueblos el origen dellas y dixeronle una historia que, aunque es ridicula, la pondré aquí: Dicen ser traddicion entre ellos que en tiempo antiguo ubo una grande seca y falta de comida en esta tierra y que en ella salio una vieja al campo a buscar algunas raizes // que comer y estandolas buscando con muchas lágrimas bajo del cielo y el sol y preguntandole la causa de su llanto le prometio facil remedio y le mando se ynclinasse como de antes estaba cogiendo sus rayzes. Hizolo ella y el salto por encima della como quien juega el juego de los officios y deste salto quedo preñada y al cabo de quatro dias pario un hijo,. Apenas avia parido quando luego llego alli el Pachacama (que es una guaca muy célebre y muy comun en este reino, y esta a quatro leguas de Lima junto al mar a la parte del zur; el qual despedaco el muchacho a vista de la madre y lé dio los dientes como semilla de mais, los guesos para semilla de yerbas y camotes y la carne para semilla de pepinos y otras frutas y desde entonces aca dizen no aver avido falta de estas cosas. Fuesse el Pachacama y volvio el sol y hallando a la madre desconsolada por muerte de su hijo hizo que el ombligo que el habia enterrado en cierto lugar saliesse otro muchacho hermoso a quien llamo unos dizen Vichama, otros Villama. Deste quentan que andubo peregrino muchos años y visito todo el mundo y que en el ynterin el Pachacama mato a su madre y hecha pedacos la dio a comer a condores y gallinazos. Buelto Bichama a su peregrinacion y saviendo lo sucedido, busco y junto los guesos de su madre y consolo decirle :- Madre levantate, la resuscito: pero queriendo vengar su muerte y no pudiendo hazerlo en el Pachacama que ya se avia huido por la mar al lugar donde oy esta executo su colera y enojo en los curachas y en el resto de los yndios. A los curacas principales convirtio en piedras que fuessen guacas adoradas como dioses y a los yndios plebleios en piedras ordinarias y porque no quedasse sin yndios la tierra caieron del cielo tres buebos, uno de oro de que proceden los curacas y principales otro de plata de que sus mujeres y otro de que proceden los yndios plebeyos" (Arch. Societatis Jesu, Roma. Peruana Litterae Annuae, T.III.Perú 14, fol. 54- 54v., en Duviols, 1983).*

<sup>14</sup> Duviols presenta también esta versión en la obra ya citada.

Pensamos, de todas maneras, que el trabajo de Calancha puede ser valioso para explicar las características y trasfondos de estos mitos, debido a la posibilidad de ser un texto más profundo en el relato y menos resumido, aunque tenga que pasar por el proceso de filtro necesario para estos casos. En él leemos *“Que no avia en el principio del mundo comidas para un onbre i una muger que el Dios Pachacamac avia criado, murio de ambre i quedo una sola muger que saliendo un dia a sacar raices de yervas entre espinas, con que poderse sustentar alcanpo, alço los ojos al Sol, i entre abundantes lagrimas i quexosos suspiros le dijo así: Amado Criador de todas las cosas, para que me sacaste a la luz del mundo, si avia de ser para matarme con ambre?... y como, si eres el que repartes luces, muestras ser tan miserable negándome el sustento? No pareces piadoso.*

*Estas y otras ternuras y desesperaciones decia afligida al Sol, estímulos de la ambre que cria rabias; compadecido el Sol bajo alegre, saludola benigno, i pregunto la causa de su lloro, fingiéndose ignorante”* (Antonio de Calancha, 1977 [1638]).

*“Pero Pachacamac porque nadie otra vez se quexase de la providencia de su padre el Sol de que no producía mantenimientos, ni la necesidad obligase a que a otro que él se le diese la suprema adoración. Senbró los dientes del difunto i nació el maíz, semilla que se asemeja a los dientes; senbró las costillas i quesos, nacieron las yucas, raíz que redonda tiene proporción en lo largo y blanco con los quesos, i las demás frutas desta tierra que son raíces. De la carne procedieron los pepinos, pacayes, i lo restante de sus frutos i árboles, i desde entonces ni conocieron ambre, ni lloraron necesidad, deviniéndosele al Dios Pachacamac el sustento i la abundancia, continuando de fuerte su fertilidad la tierra, que jamás a tenido con extremo ambres la posteridad de los lungas”.* (Antonio de Calancha, 1977)

*“No uvo bien comencado su ausencia, quando el Dios Pachacamac mató a la que ya era vieja, i la dividio en pequeños trocos, i los izo comer a los cuervos Indicos que llaman gallinacos, i a los buytres Peruanos que llaman condores; i los cabellos i quesos guardó escondidos en las orillas del mar; crió onbres i mugeres que poseyesen el mundo, i nombró Curacas y Caziques que lo gobernasen”* (Antonio de Calancha, 1977).

*“Preguntó por los quesos de su madre, supo donde estaban, fuelos componiendo como solian estar, i dando a su madre la resucitó a esta vida, i trató de la venganca, porque solo ella aplacara el furor, como de otro dijo Ovidio, i fue disponiendo el aniquilar al Dios Pachacamac, pero él por no matar a estotro hermano, enojado con los onbres, se metio en la mar en el sitio i parage donde ahora está su templo, i oy el pueblo i valle se llama Pachacamac de quien vamos ablando”.* (Antonio de Calancha, 1977).

Como podemos comprobar el mito en los dos textos es básicamente el mismo, pero la recopilación de Calancha es más rica en figuras impuestas por él, por lo que nos brinda más detalles el Mito.

### Dioses y Hombres de Huarochiri

Se trata de una narración quechua recogida por Francisco de Avila en 1598, y que fue traducida del quechua posteriormente por el famoso escritor peruano José María Arguedas, quien nos dice "...*Dioses y hombre de Hurochiri*" es el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo ... es el mensaje casi incontaminado de la antigüedad, la voz de la antigüedad transmitida a las generaciones por boca de los hombres comunes que nos hablan de su vida y de su tiempo." (Arguedas, 1966: 9-10).

Nosotros personalmente no somos tan optimistas con respecto a esta fuente, ni con la traducción realizada por Arguedas en 1966, pero queda claro que es uno de los textos quechua menos contaminados a los que tenemos acceso, además de ser de relevancia directa para nuestro caso, ya que la zona de Huarochiri corresponde a la sierra del actual departamento de Lima, (véase fig. 3). Durante época prehispánica la población de la sierra de Lima, llamada "Yauyos" y la de la costa, llamada "Yungas"<sup>15</sup>, dan muestras de permanentes antagonismos (Sánchez 2000; Cornejo 2000). En los mismos textos encontramos referencias a este antagonismo, que se refleja con la aparición de Pariacaca, como un nuevo comienzo ligado a la expulsión de los yungas.

*"...Y estos pueblos, los pueblos de toda región, tenían muchos yungas. Por eso aumentaron tanto al principio y, como se multiplicaron de ese modo, vivieron miserablemente, hasta en los precipicios y en las pequeñas explanadas de los precipicios hicieron chacras, escarbando y rompiendo el suelo. Ahora mismo aun se ven, en todas partes, las tierras que sembraron, ya pequeñas, ya grandes. Y en ese tiempo las aves eran muy hermosas, el hiritu y el caqui, todo amarillo, o cada cual rojo, todos ellos (...). Tiempo después, apareció otro huaca que llevaba el nombre de Pariacaca. Entonces, el, a los hombres de todas partes los arrojó. De esos hechos posteriores y del mismo Pariacaca vamos hablar ahora. En aquel tiempo tiempo existió un huaca llamado Cuniraya, existió entonces. Pero no sabemos bien si curinaya fue antes o después de Pariacaca, o si ese Cuniraya existió al al mismo tiempo o junto con Viracocha, el creador del Mundo." (Arguedas, 1966: 21).*

Es en realidad con relación a Cuniraya, donde encontramos referencias directas a Pachacamac o a su Santuario, y no esta clara su relación con Pariacaca, pero parece corresponder a una referencia anterior, por lo menos así lo interpreto de Avila (1598), que fue el primero que recopiló los relatos de Cuniraya.

En el relato aparece Cuniraya engañando a Cauvillaca, para estar con ella, y fruto de este engaño Cauvillaca da a luz a un hijo pero al verse engañada corre hacia el mar. El relato narra como Cuniraya persigue a esta princesa y durante el recorrido va

<sup>15</sup> Estamos adoptando el uso del término Yungas y Yauyos de manera un tanto libre, apartándonos de la discusión que implican esos términos.



FIGURA 21: VISTA DE LAS ISLAS PACHACAMAC DESDE EL TEMPLO DEL SOL, SANTUARIO DE PACHACAMAC.

encontrándose con una serie de animales y anécdotas, que explican su intervención en el mundo. Finalmente la princesa Cauvillaca se hunde en el mar, convirtiéndose en las islas que se encuentran frente al Santuario de Pachacamac (fig. 21)“...Por haber parido el hijo inmundo de un hombre despreciable, voy a desaparecer” dijo, y diciendo, se arrojó al agua. Y allí hasta ahora, en ese profundo mar de Pachacamac se ven muy claro dos piedras en forma de gente que allí viven. Apenas cayeron al agua, ambas se convirtieron en piedra” (Arguedas, 1966: 25).

Es después de esta persecución infructuosa de Cuniraya, cuando aparece Pachacamac dentro del texto. “Y volvió hacia Pachacamac, y allí entonces, llegó hasta donde vivían dos hijas jóvenes de Pachacamac. Las jóvenes estaban guardadas por una serpiente. Poco antes de que llegara Cuniraya, la madre de las jóvenes fue a visitar a Cavillaca en el fondo del mar en que ella se arrojó; el nombre de esa mujer era Hurpayhuachac. Cuando la mujer salió de visita, este Cuniraya Viracocha hizo dormir a la mayor de las muchachas, y como pretendió el dormir con la otra hermana, ella se convirtió en paloma y se echó a volar. Y por eso, a la madre, la llamaron: “la que pare palomas” (Arguedas, 1966: 27).

Después de esta referencia, aparece otra referida a “Urpiwachac”, esposa de Pachacamac, en la que se señala la enemistad que se gana por visitar a la princesa fugitiva en el mar. Es aquí donde encontramos una nueva característica de Urpiwachac, y es que es la única que criaba “peces”. “En aquel tiempo, dicen, no existía ni un solo pez en el mar. Únicamente la mujer a quien llamaban “La que pare palomas” criaba (peces) en un pequeño pozo que tenía en su casa. Y el tal Cuniraya, muy enojado”: Por que esta mujer visita a Cauvillaca en el fondo del agua?”, diciendo, arrojó todas las pertenencias de Urpayhuachac al gran mar. Y sólo desde entonces, en el lago grande, se criaron y aumentaron mucho los peces.” (Arguedas, 1966: 28 y 29).

Es tentador pensar que esta referencia de Urpiwachac, como criadora de peces en un pozo cerca de su casa, esta posiblemente ligada a la laguna que existía en el Santuario en épocas prehistóricas, así como relacionar este fragmento de manera directa con nuestro mural de los peces. Aunque si este fuera el caso, el mural no intenta expresar grafica-

mente ni contamos la leyenda de manera precisa, sino más bien hacer una referencia a la misma o a la característica de este personaje Urpiwachac. Esto explicaría también, porque el mural de los peces estaría afuera del Templo, en el frontis, y no dentro, donde se encontraría la iconografía más relacionada directamente con Pachacamac.

Tomando en cuenta estos relatos llegamos a la conclusión que si bien Pachacamac en quechua significa el "Creador del Mundo" o el que "Anima el Mundo", no existe una referencia a este como creador del mundo, tal como nosotros lo entendemos. Más bien, está centrado en las diversas acciones que traen la vida a los seres de la naturaleza, apareciendo más como el que sustenta y posibilita la vida, que como el de creador del universo. Los mitos nos proveen de algunas de las supuestas características que tendría Pachacamac, la de ser el animador del mundo, más que su creador.<sup>16</sup>

Ninguno de los dos relatos se corresponden con versiones directas de la zona donde se encuentra el Santuario, sino que en ambos casos son mitos provenientes de otras regiones, donde la divinidad principal no es Pachacamac, pero donde no pueden evitar hacerle referencia. Es por eso que creemos, que no necesariamente tenemos el relato del mito de Pachacamac, sino quizás relatos relacionados. Esto complicaría la idea de tratar de ligar estos relatos a los murales y buscar en estos las narraciones de aquellos. Los murales podrían estar referidos a cualquier otro relato no conocido hasta la actualidad, lo que nos limitaría nuestro entendimiento del problema en el nivel medio de análisis.

Parece claro que estos murales no están contándonos una historia, como así se ha propuesto, para la iconografía figurativa mochica, sino que probablemente corresponden a representaciones más simbólicas, donde la ubicación y dirección de los motivos tiene un contenido y significado más simbólico que buscar establecer una secuencia narrativa. Pensamos, en la línea enunciada por Dulanto (2001), que estos diseños se organizan alrededor de un eje central en el templo, y que su posición tiene un significado dentro del mito o del ritual ligado al Templo Pintado, (expresado por la misma dirección de los seres representados), por lo que su ubicación no es aleatoria. Es así que estos mismos diseños, que también aparecen en distintos objetos ceremoniales que constituyen distintos soportes para las representaciones iconográficas, ligarían a los objetos al templo y a la actividad que allí se desarrolla.

Pensamos que la iconografía ischma repite estos motivos, evocando el mito o la creencia, aunque quizás evocando el ritual, las identificaciones religiosas, sociales y culturales que se expresan en los ritos que tenían lugar en este edificio. Es por eso que se representan en textiles y vasos ceremoniales, de metal y cerámica, diseños aislados posibles de identificar en el Templo Pintado. Pensamos que un próximo trabajo en esta línea nos podría ofrecer más luces sobre estos diseños, sobre si se corresponden con "filiaciones" de algún tipo y, sobre si estas están relacionadas con el Santuario.

---

<sup>16</sup> Existe una vinculación propuesta por María Rostoroswky (1992) entre Pachacamac y El culto al Señor de los milagros, una de las tradiciones cristianas más importantes del Perú, basada, entre otras cosas, por la vinculación que existe, tanto de Pachacamac como del Señor de los Milagros, con los temblores y terremotos.

Los murales del Templo Pintado si bien sirven de modelo a las representaciones en otros soportes, no lo hacen como modelo temático, sino como referenciación a una narración ligada al Santuario de Pachacamac, y al culto que en él se daba. Del mismo modo, proponemos que estos diseños son los articuladores de una Iconografía Ischma más vinculada a lo esquemático que a lo figurativo. Estas filiaciones y relaciones, presentes a través de estos objetos, están ligadas a una manifestación cultural compleja, que tiene su centro en el Santuario de Pachacamac.

## BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María (1966): "Dioses y Hombres de Huarochiri". Traducción de la Narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598?). Museo Nacional de Historia y IEP, Lima.

BUENO MENDOZA, Alberto (1974): "Cajamarquilla y Pachacamac: Dos ciudades de la Costa Central del Perú" *Boletín de Antropología americana* 36:171 – 201. Instituto panamericano de Geografía e Historia, D.F. México.

(1982): "El Antiguo Valle de Pachacamac. Espacio Tiempo y Cultura" *Boletín de Lima* 4 #24, Lima.

BONAVIA, Duccio (1974): *Ricchata Quellccani*, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú. Lima- Perú.

CALANACHA, Fray Antonio de la (1977) [1638]: *Coronica Moralizadora del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta monarquía*,. Barcelona.

CORNEJO GUERRERO, Miguel (2000): "La Nación Ischma. y la provincia Inka de Pachacamac" *Arqueológicas*, nº 24. Museo nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima.

DULANTO BRESIA, Jalh (2001): "Dioses de Pachacamac: El Ídolo y el Templo", en *Dioses del Antiguo Perú*. Banco de Crédito del Perú, Lima. Perú.

DUVIOLS, Pierre (1983): "El Contra idolatriam de Luis Teruel y una visión primeriza del mito de Pachacamac – Vichama.", *Revista Andina*, Tomo 1, nº 2, Diciembre, Cuzco – Perú.

FRANCO, Regulo (1988): *Pachacamac: Centro Ceremonial de la Costa Central*. Instituto Nacional de Cultura, Lima

(1993): "El Centro Ceremonial de Pachacamac: Nuevas evidencias en el Templo Viejo", *Boletín de Lima*, 86: 45-62. Lima.

- MAKOWSKI HANULA, Cristóbal (2001): "Ritual y narración en la Iconografía Mochica", *Arqueológicas*, 25: 205-223. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia. Lima.
- PAREDES BOTANI, Ponciano (1985): "La Huaca Pintada o El Templo de Pachacamac" *Boletín de Lima*. Año 7, #41. Lima.
- (1991): *Los Incas y El Antiguo Perú, 3000 Años de Historia*, Ayuntamiento de Madrid, Madrid.
- PAREDES BOTANI, Ponciano y Regulo FRANCO (1983): "Limpieza, preservación y Excavaciones en el Templo Pintado de Pachacamac". Informe de Campo, INC, Centro de investigación y restauración de bienes Monumentales. Museo de sitio Pachacamac. Lurín, Perú.
- (1989): "Proyecto: Templo Viejo de Pachacamac. 2 Temporada". Segundo informe parcial, agosto 1989, MSPACH y Fundación Augusto Wiese.
- RAVINES, Roger (1990): *Pachacamac: Santuario Universal*, Editorial Los Pinos E.I.R.L., Lima, Perú.
- ROSTOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María (1978): *Señoríos Indígenas de Lima y Canta*. Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Lima
- (1981): *Recursos Naturales Renovables y Pesca, Siglos XVI y XVII*. Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Lima.
- (1989): *Costa Peruana Prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Lima.
- (1992): *Pachacamac y el Señor de los Milagros, "Una Tradición Milenaria"*. Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Lima.
- SÁNCHEZ BORJAS, Ángel (2000): "Relaciones sociales serrano costeñas durante el Intermedio Tardío en el valle de Lurín." *Arqueológicas*, n° 24. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima.
- SHIMADA, Izumi (1991): "Pachacamac Archeology: Retrospect and prospect" en: *Pachacamac*. A reprint of the 1903 editions by Max Uhle. The University Museum of Archeology and Anthropology. University of Pennsylvania, Philadelphia.
- UHLE, Max Frederich (1903): *Pachacamac*. Report of the William Pepper M.D, L.I.D. Peruvian Expeditions of 1896. Department of Archeology, University of Pennsylvania, Philadelphia.



# “...LOS PINTARÉ COMO ESTABAN PUESTOS

HASTA QUE ENTRÓ A ESTE REYNO EL SANTO EBANGELEO”  
SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, 1613



ANGELA BRECHETTI  
ANTROPÓLOGA. AUSTRIA

**RESUMEN:** SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, INDÍGENA DE LA ETNIA COLLAHUA, NOS DEJÓ JUNTO A SUS RELATOS *ANTIGÜEDADES DESTE REYNO DEL PERU* DEL AÑO 1613, UN DIBUJO QUE HABÍA EN LA PARED PRINCIPAL DEL «ALTAR MAYOR» DEL *CORICANCHA* O TEMPLO DEL SOL, EN EL CUZCO. ESTE DIBUJO, QUE CONSISTE EN SÍMBOLOS E IMÁGENES DE LA CREENCIA ANDIANA, NOS DA UNA IDEA DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE LOS INKAS Y DE LA POBLACIÓN ANDINA ANTES DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA. PARA AMPLIAR Y ACLARAR SU ENTENDIMIENTO HEMOS RASTREADO DIFERENTES FUENTES HISTÓRICAS QUE HAGAN CUALQUIER MENCIÓN AL *CORICANCHA* O SE REFIERAN A SUS ELEMENTOS O LA DIVISIÓN DE SU ESPACIO. ASÍ, CADA INDICACIÓN, REFERENCIA O ALUSIÓN AYUDAN A RECONSTRUIR EL PENSAMIENTO INDÍGENA, UN CONCEPTO ANDINO DEL SIGLO XV-XVI, QUE SE HA PERDIDO BASTANTE A LO LARGO DE LOS SIGLOS HASTA HOY.

**PALABRAS CLAVE:** Mundo andino, símbolos e imágenes de la creencia andina, etnohistoria, crónicas españolas.

**ABSTRACT:** Santacruz Pachacuti Yamqui, descendant of the Colla, left together with his descriptions of the “Antigüedades Deste Reyno Del Peru” (1613), a drawing which was at the principal wall of the “altar mayor” of *Coricancha* or Sun Temple in the Andean city of Cuzco. This drawing, consisting of symbols and images of the native faith, gives us an idea of the religious thinking of the Inka and of the Andean population before Spanish influence. In order to amplify and clear up the understanding of the drawings we consulted different Spanish chronicles which

mention *Coricancha* or refer to its components or to its spatial division. In this manner every indication, reference or allusion helps to reconstruct native thinking, an Andean concept of the XV-XVI centuries, which has gotten rather lost in the course of time.

**KEY WORDS:** Andean world, symbols and images of the pre-Christian beliefs, ethno-history, Spanish chronicles.

## I INTRODUCCIÓN

El cronista indígena Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua "*natural de los pueblos de Santiago de Hananguaygua y Huringuiguacanchi de Orcusuyo, entre Canas y Canchis de Collasuyo*" (Santacruz Pachacuti, 1968:207), miembro de la nobleza indígena, descendiente de los Collas<sup>1</sup>, nos dejó junto a sus relatos del año 1613, un diseño que, según el autor, había figurado en la pared principal del "altar mayor" de *Coricancha*, Templo del Sol, en Cuzco. Trás la conquista, sobre él fue construido el Templo de Santo Domingo, y aún en la actualidad se pueden ver parte de sus restos, - uno de sus muros desde la actual calle de Awaqpinta-, y diferentes vestigios en el interior.

Este dibujo cosmogónico es la única representación plástica de la ubicación de los principales recintos de los dioses del imperio incaico, mostrando las interrelaciones entre todos los elementos que configuran las ideas del universo en el mundo andino.

El centro de ésta religión estuvo en Cuzco, cuya sede fue el *Coricancha*. En cuanto a Santacruz Pachacuti Yamqui, él vivió en una época en la cual la cultura incaica ya había sufrido una derrota cultural, puesto que la cultura española había dejado sus huellas profundas en el entonces imperio incaico desde hacía 80 años.

Además, a principios del siglo XVII, la extirpación de las idolatrias de los indígenas, ejecutada por las diferentes órdenes religiosas, había llegado a uno de sus momentos culminantes.

Es decir, en Santacruz Pachacuti no sólo tenemos un testimonio contemporáneo que se encontraba entre dos culturas, sino que estaba viviendo el momento de una transacción cultural, de la indígena a la española. Sabiendo perfectamente que él y su pueblo pertenecían a la etnia perdedora, la única forma de transmitir costumbres ancestrales indígenas, era, subrayar en su obra su convencida creencia católica, que ya poseían sus antepasados.

*"Como digo, fueron los primeros caçiques que acudieron en el tambó de Caxamarca á hacerse cristianos, negando primero todas las falsedades y ritos y ceremonias del tiempo de la gentilidad enventados de los enemigos antiguos del genero humano. (...) Al fin estoy por la misericordia de su Divina Majestad con su divina gracia creyendo en su santa fe católica, como debo. Al fin todos mis antepasados paternos e maternos fueron bautizados por la misericordia de Dios y librados de la servidumbre del yugo infernal en questaban metidos..."* (ibid: 207-208).

---

<sup>1</sup> Los Collas fueron una etnia poderosa antes de sufrir su dominio por los incas

Así en las *Relaciones de Antigüedades desde Reyno de Pirú*, se muestra él, declarándose públicamente como buen cristiano y anunciando los ritos y ceremonias de sus antepasados como obra de Sátanas. Esta fue la manera que le permitió hablar franca y detalladamente de la religión prehispánica e introducir el *dibujo cosmogónico*.

En cuanto a los símbolos e imágenes del dibujo cosmogónico, nuestro autor dice explícitamente “*que aquí los pintaré como estaban puestos hasta que entró á este reyno el santo Ebangeleo*” (*ibid*: 227).

El contexto cristiano inicial de su crónica era una magnífica jugada, sin ésta la transmisión de este dibujo jamás hubiera sobrevivido en esta época de inquisición, en la que se destruyó todo lo que tenía connotación religiosa indígena.

Como la cosmología de los incas no se diferenciaba mucho de la de los collas, –los dos adoraban el sol<sup>2</sup>, los dos sacrificaban llamas y cuyes y predecían mediante las hojas de coca–, es obvio que Santacruz Pachacuti no sólo transmitió la religión de la dinastía inca sino también la suya y es así, que hasta el día de hoy, científicos se rompen la cabeza para descifrar y entender en su totalidad el contenido del dibujo.

Debido, por un lado, a que la copia original fue descuidada y marcada con varias y desiguales caligrafías, porque el autor utilizaba tres lenguas diferentes, y por otro, a que al tratar de descifrarla, la ignorancia del significado de algunos símbolos e imágenes propios de ese tiempo representó otro estorbo.

En el siguiente trabajo nos interesan las fuentes históricas relativas al propio *Coricancha*; su ubicación, instalación, elementos y símbolos. Nos referimos a las diferentes crónicas de los siglos XVI y XVII, que nos proporcionan una idea bastante profunda del mundo incaico a través de las diversas descripciones de sus autores, que surgen de sus diferentes opiniones e interpretaciones del mundo religioso de los incas. A través de ellas podemos adquirir un conocimiento más amplio no sólo del origen y del inventario de *Coricancha*, sino también del concepto del universo de la población andina de aquel tiempo y del preponderante rol que tenía entonces.

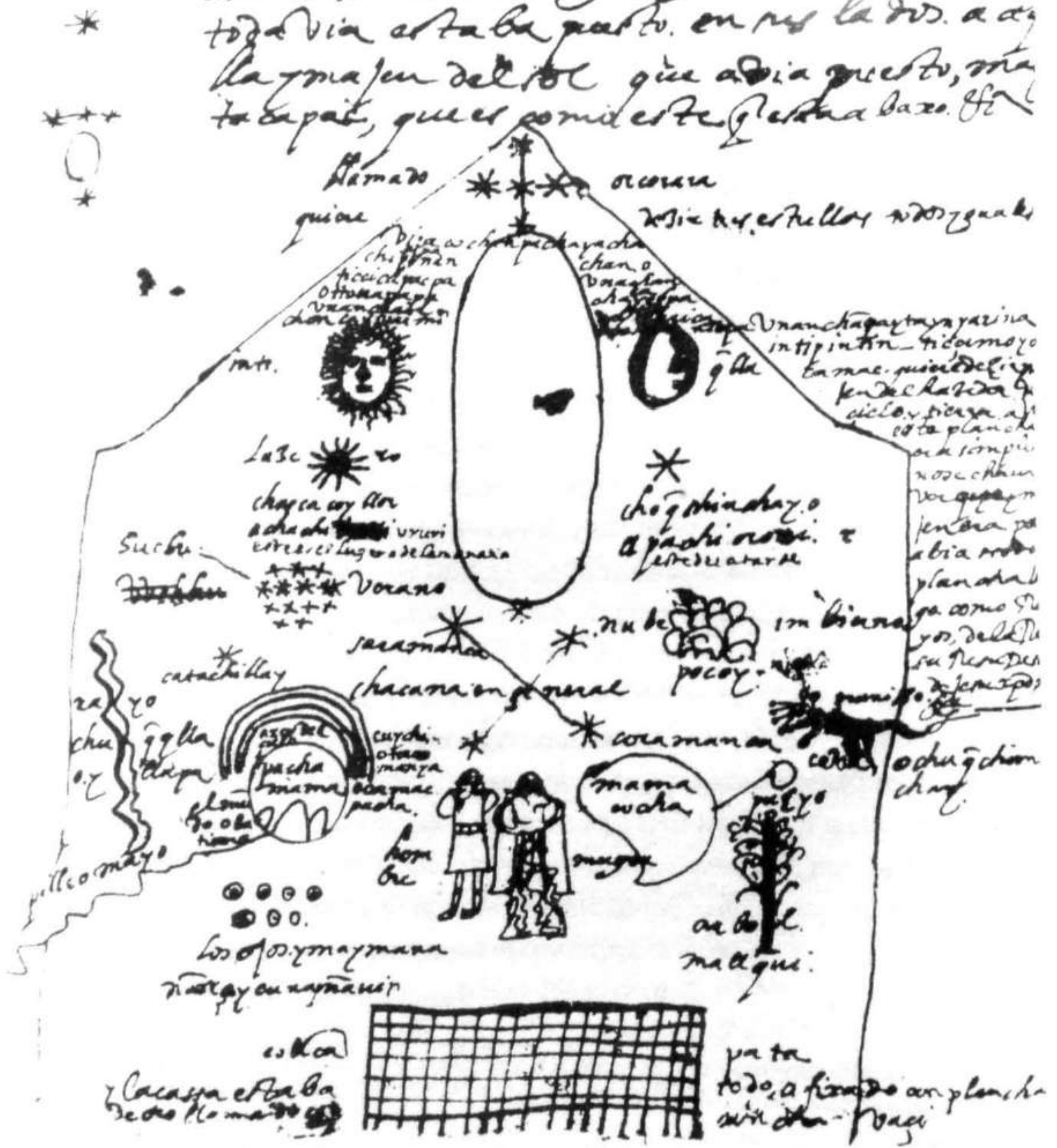
En este sentido hemos buscado las fuentes más verídicas que hagan cualquier mención del *Coricancha* o se refieran a sus elementos o la división de su espacio. Así, las indicaciones, referencias o alusiones son como una piedra de un mosaico que ayuda a reconstruir un pensamiento indígena, un concepto andino incaico, que se ha conservado parcialmente a través del tiempo hasta hoy. Además hemos incorporado también a nuestra investigación algunas informaciones de quechua hablantes y los resultados instructivos de investigaciones contemporáneas, con la finalidad de poder ampliar y aclarar el conocimiento de las descripciones de las crónicas.

---

<sup>2</sup> “En cuyo cassamiento y coronación an acudido todas las naciones y entonces Chhuchi Capac de los hatuncollas acudió a la fiesta de las bodas: y viene con andas (...) y muchas vezes les porfiana al Ynga deziendo: “Tú, rey Cuzco. Yo, rey de Colla, tomaremos, comeremos, hablaremos. Que nadie hable. Yo me siento sobre la plata, tú te sientas sobre el oro, tú adoras a Viracocha el creador del mundo, yo al sol” (traducción puesto que está escrito en quechua) (Santacruz Pachacuti, 1968, Cap. Viracochamp e Yncam Yupangui 7°Inca :296).

7 ciaturas, mas al to, como alio hombre  
 y sol - q' aqui lo pintate como esta ba que  
 to, habia frontos septentriales e bange lo  
 solo, puen conca q' faltaba esa plancha  
 es porque el qual en y no, lo a bta no ca de p  
 ni cuando le ~~...~~ de mudo, o la plancha se do  
 como al sol con su rayos, y con todo eso. A den  
 toda via estaba par to. en sus la do. a a  
 la yma per del sol que adia que to, ma  
 ta capat, que es como este q' esta bazo. H

FIGURA 1: DIBUJO  
 COSMOGÓNICO DE JUAN DE  
 SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI



## II

### LA ESTRUCTURA DE CORICANCHA PACHAYACHACHICPAC UAÇIN

La estructura de *Coricancha Pachayachachicpac Uaçin*, que significa –casa que enseña lo que es el mundo–, reside en el *contenido* y la *indicación* de la fuente. El *contenido*, que consiste de diferentes símbolos e imágenes con sus palabras y explicaciones correspondientes en español, quechua y aymara, tiene dos principios de orden: el *orden de inventario*; el *orden de composición*.

– El *orden de inventario* nos enseña lo que formaba parte del mundo de los incas: el sol, la luna, las estrellas, la tierra, el agua, la planta, el animal, los seres humanos, etc.

– Mientras que el *orden de composición* tiene tres principios de orden: el *espacial*, que se divide en tres estratos de arriba a abajo: 1) estelar- atmosférico, 2) terrenal y, 3) subterrenal. El *orden temporal* en: día (*inti*) – noche (*quilla*), mañana – tarde, verano – invierno. El *orden sistemático* se encuentra a su vez en tres partes verticales, - y al leer el dibujo empezamos por la parte izquierda, donde se encuentra el sol.

– La parte izquierda la forman: *Inti* (el sol), *Chazca coyllor* (el lucero de la mañana), *Hucchu* (el verano), *Ilapa* (el rayo), *Cuychi* (el arco iris), *Mama pacha* (la tierra), *Ymaymana* (los ojos de todas las cosas). Esta columna izquierda consiste mayormente de elementos masculinos;

– El eje central lo forman: *Orcorara* (una cruz de estrellas), el *óvalo*, *Chacana en general*, la pareja: *hombre-muger*, y la *figura rectangular cuadriculada*;

– Y la columna derecha esta integrada por: *Qilla* (la luna), *Choq chinchay* (el lucero de la tarde), *Pocoy* (invierno, la nube), *Caua* (el tigre), *Mama cocha* (el mar), *Mallqui* (el árbol) Esta parte contiene mayormente elementos femeninos.

El *orden sistemático* se nota también en parejas simétricas como: sol-luna, abuelo-estrella – abuela-estrella, verano-invierno, tierra-agua, tormenta [de verano] – grani- zo [de invierno].

---

#### *coricancha pachayachachicpac uaçin*

---

Contenido	⇒	Inventario	→ unidades dentro del dibujo
		⇒	Composición → espacial (estelar-atmosférica, terrenal y subterrenal)
			→ temporal (día – noche; mañana – tarde)
			→ sistemático (tres partes verticales; parejas simétricas)

---

Indicación de la fuente

---

### III DESCRIPCION DEL CORICANCHA PACHAYACHACHICPAC UAÇIN

A continuación vamos a pasar a escribir este dibujo por la composición del orden espacial.

#### Parte estelar

El centro de la punta del techado tiene cinco estrellas dispuestas en forma de cruz cristiana con el glosario, -fuera del marco-, llamado *orcorara quiere dezir tres estrellas todos yguales*.

Preguntando al indígena Aparicio Mamani Huillca de la provincia de Canas, departamento de Cuzco, que tiene más de 70 años, y habla solamente la lengua quechua, nos dijo que: *“la cima de la montaña más alta se llama “Orcorara”<sup>3</sup>*.

En el diccionario *Dela Lengua Aymara (1612)* de Bertoni se lee: *“Vrcorara: Manada grande, tracalada de hombres, o animales machos. Huara huara vrcorara, junta de muchas estrellas” (1984:379)*.

*“La constelación del techo también puede representar a Orión con las tres estrellas del cinturón en medio y las brillantes Betelgeuze y Riegel como extensiones superior e interior de la Cruz. Curiosamente en el borde izquierdo de la página y fuera del templo del Coricancha, se dibuja una inconfundible configuración de Orión. En apoyo a esa identificación, la zona de la Gran Nebulosa de Orión se encierra dentro de un círculo, precisamente en el lugar correcto. A la derecha del diagrama aparece una posible constelación de nube oscura (chuqui chin-chay)” (Aveni, 1991:333)*.

Alfredo Lozano Castro deriva la palabra *Orcorara* de las voces aymaras: *“Orco, que quiere decir, «Cima, Montaña», y Rara, corrupción de Uara Uarar, que sirve para designar varias estrellas resplandecientes, formando grupos o constelaciones. De modo que la denominación ORCORARA, literalmente: «Montaña resplandeciente» sería una abreviación aymara, que se refiere a la constelación compuesta de estrellas iguales, que aparecen en el cenit, en determinadas épocas del año; el mismo autor dice que son estrellas todas iguales, dibujándolas, de manera que puede simularse en ellas un cuadrilátero, con la cual dicha constelación en la cosmogonía aymara, puede corresponderse con UARA UARA KHAWA, (Orión), el «poncho de estrellas»” (1994:242)*.

Debajo de la cruz se encuentra un óvalo, la figura más grande del dibujo. El texto quechua que le acompaña indica que se trata de la señal del dios *Viracocha*.

Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui escribe lo siguiente: *“Esta ynga [Mancocapac] lo mandó hazer a los plateros una plancha de oro fino, llano que significase*

<sup>3</sup> Entrevista personal en enero de 2002 con el indígena Aparicio Mamani Huillca, nativo de la provincia de Canas del departamento de Cuzco.

que ay Hazedor del cielo y tierra, y era desta manera: el cual lo hizo fixar en una cassa grande y les llamó coricancha pachayachicpac uacin” (1968:286).

El cronista Juan de Betanzos (1551) escribe lo siguiente: “En los tiempos antiguos dicen ser la tierra e provincias de Piru oscura y que en ella no había lumbre ni día (...) y en estos tiempos que esta tierra era toda noche dicen que salió de una laguna que es e esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Colla suyo un señor que llamaron Contiti Viracocha (...) dicen que hizo el sol y el día y que al Sol mandó que anduviese por el curso que anda y luego dicen que hizo las estrellas y luna. (...) hizo el cielo y la tierra (...) y que entonces hizo aquella gente (...)” (1987: Parte I, Cap.I).

El cronista Guaman Poma de Ayala denomina Tiksi Wira Qucha como “señor fundamental, creador de la gente” (1980:/137[137]).

Al lado de Viracocha se encuentran a la izquierda el Inti, el Sol, y a su derecha la Qilla, la Luna. El Inti fue la principal deidad del Tahuantinsuyu, del imperio de los inkas dividido en cuatro provincias. “El Sol dijeron que era hijo del gran Illa Tecce Viracocha y que la luz corporal que tenía, era la parte de la divinidad que Illa Tecce le había comunicado, para que rigiese y gobernase los días, los tiempos, los años y veranos, y a los reyes y reinos y señores y otras cosas. La Luna, que era hermana y mujer del sol, y que le había dado Illa Tecce parte de su divinidad, y héchola señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas, y del parto de las mujeres y reina del cielo” (Anónimo, 1968:153).

Guaman Poma testimonia que “...el Ynga sacrificaua a su padre el sol con oro y plata y con niños y niñas de diez años que no tubiesen señal no mancha lunar y fuesen hermosos” (1980:/262 [264]).

La Killa como hermana y esposa del Inti y madre de los Inkas, fue la deidad que más se veneró después del Sol. Según Garcilaso de la Vega: “La una cuadra de aquéllas estaba dedicada para aposento de la Luna, mujer del Sol, y era la que estaba más cerca de la capilla mayor del templo; toda ella y sus puertas estaban aferradas con tablones de plata, porque por el color blanco vieses que era aposento de la Luna. Tentanle puesta su imagen y retrato como al Sol, hecho y pintado un rostro de mujer en un tablón de plata. Entraban en aquel aposento a bisitar la Luna y a encomendarse a ella porque la tentan por hermana y mujer del sol y madre de los Incas y de toda su generación, y así la llamaban Mamaquilla, que es Madre Luna; (...)” (1973: Libro Tercero, Cap.XXI).

Guaman Poma nos informa que “sacrificauan a la luna, dios de las mugeres, y entraua la coya [reina] a sacrificar con sus hechaseras, como el Ynga haciendo sus oraciones, pedía lo que quería” (1980: /263 [265]).

Bajo el sol aparece una estrella con la inscripción Chasca coyllor, voz quechua que significa “estrella”, y Achachi Ururi, voz aymara que significa “lucero de la mañana”. Lira (1945:167) traduce “Ch’aska como “Lucero”, “Venus”. En el diccionario de Bertoni significa achachi “viejo, abuelo” (1984:5); y vruri como “lucero” (ibid:380).

En la Nueva Cronica y Buen Gobierno de Guaman Poma se lee bajo las ordenanzas del Topa Ynga Yupanqui: “Mandamos en este nuestro rreyno que nenguna persona blasfemie al sol mi padre y a la luna mi madre y a las estrellas y al luzero Chasca Cuyllor [Venus]...” (1980: /185 [187]). Además él habla de “otro templo del luzero Chasca Cuyllor [Venus] Chuqui Ylla, uaca bilcacona [divinidades locales]. Que entrauan a sacrificar

los auquiconas y nustaconas, prínsepes, que eran dioses de ellos de los menores. Y entrauan con sus hecheseros y pedían lo que querían en su oración" (ibid:/263 [265]).

En el libro anónimo *De Las Costumbres Antiguas* dentro del capítulo de "Sacrificios" se menciona: "Y por la estrella no se entiende la de la noche, sino la de la mañana, que es el lucero llamado Chasca, y ayunaban desde el día antes hasta que aquella estrella no parecía con la presencia del Sol (...)" (Anónimo, 1968:155).

Garcilaso de la Vega nos refiere que: "A la estrella Venus llamaban Chasca, que quiere decir de cabellos largos y crespos; honrábanla porque decían que era paje del Sol, que andaba más cerca dél, unas veces delante y otras veces en pos" (1973: Libro Tercero, Cap. XXI).

Bajo la Luna está ubicada una estrella con la siguiente glosa de Choq chinchay, *Apachi Orori*, este es de la tarde. Siguiendo a Tschudi (1853:255) la voz quechua *choke chinchay* es "cometa que no se esparce". Bertonio traduce *apachi* como "abuela" (1984:23), y *ururi* como "astro, lucero" (ibid:380).

### Parte atmosférica

Al lado derecho y debajo del lucero de la mañana se encuentra un grupo de estrellas con la leyenda: *huchu*, el nombre *uuchhu* tachado, verano. En el diccionario *Dela Lengua Aymara* de Bertonio se lee: "*Hucchu: Las estrellas que llaman cabrillas*" (1984:161).

En el libro de *Ritos y Tradiciones de Huarochiri* se lee en el capítulo 29: "La gente cuenta que cuando [las estrellas] que llamamos las *Cabrillas* aparecen todas muy grandes, va a ser un año fértil para ellos. Cuando aparecen todas pequeñas habrá entonces mucho sufrimiento" (Taylor, 1999:379).

El jesuita Bernabé Cobo conoce *Las Cabrillas* bajo el nombre de *Collca* y les atribuye una función primordial entre las estrellas. "Y así, de aquella junta que se hace de estrellas pequeñas llamadas vulgarmente *Las Cabrillas*, y destos indios *Collca*, afirmaban que salieron todos los *stmiles*, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tentan universalmente todos los ayillos y familias por guaca muy principal; conocíanla todos, y los que entre éstos algo entendían, tenían cuenta con su curso en todo el año más que con el de las otras estrellas (...); y con todo eso, le hacían grandes sacrificios por todas las provincias" (1956:Libro décimotercio, Cap. VI).

Gracias a Pablo José de Arriaga sabemos en que mes se adoraban *Las Cabrillas*. "Acababan las confesiones en las fiestas solemnes, que suelen ser tres cada año, la principal cerca de la fiesta del *Corpus*, o en ella misma, que llaman *Onco* y *mitta*, que es cuando aparecen las siete *cabrillas* que llaman *Oncoy* las cuales adoran porque no se les sequen los matces" (1968:Cap.V, pag.213).

*Las Cabrillas* empiezan a ser visibles a fines de mayo o principios de junio, anunciando también el solsticio de invierno, celebrado con la fiesta de *Inti Raymi*, el 21 de junio, reemplazada más tarde por el *Corpus Christi*, después de la conquista española. De las informaciones se concluye que ésta constelación de estrellas era importante para los agricultores, puesto que pronosticaban "un año fértil o mucho sufrimiento". Aparte de eso, parece ser que existe una equivocación con las imágenes del invierno y



de verano, porque Santacruz Pachacuti puso también la palabra verano con la imagen que no le corresponde. Más pruebas nos dan Tschudi, Bertoni y el indígena Alejandrino Mamani Quispe. Tschudi escribe: “*pocuy: maduración, tiempo de lluvia*” (1853:442). Bertoni traduce *pokkoy* con: “*Verano o estío, estación más caliente del año. Pókkoy pácha: Tiempo que comprende en nuestro hemisferio los meses de diciembre, enero y febrero, época más lluviosa del año*” (1984:761).

Y según el quechuahablante Alejandrino Mamani Quispe, nativo de la provincia de Canas, departamento de Cuzco: “*Pocoy significa bastante cantidad de nubes*”. Aquí tenemos todos los signos propios del verano, época de lluvias.

Así nos damos cuenta de una equivocación en el dibujo de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. Por lo que debería cambiarse la imagen de verano incluyendo la palabra *huchu* por la del invierno, y viceversa junto a las palabras *nube*, *pocoy* y *niebla*.

La palabra verano pertenece al lado del sol puesto que se celebraba “*Capacraymi*” (la fiesta solar real) –el solsticio de verano en Diciembre en tiempo y en función de las lluvias y de la fertilidad de la tierra. La palabra invierno pertenece al lado de la luna, puesto que *Capacraymi Camay quilla* (la fiesta solar real, el mes lunar de la creación)– el solsticio de invierno se celebraba en junio, en tiempo seco, sin nubes y con un sol resplandeciente, cuando se traía las cosechas a las casas. Además las *cabrillas* o *pleyadas* pertenecen a la parte femenina, como nos dice el cronista Garcialso de la Vega: “*A las estrellas tenían por criadas de la Luna (...), estuviesen más a mano para el servicio della, (...) y no con el sol, porque las ven de noche y no de día*” (1973: Libro Tercero, Capítulo XXI).

Bajo el grupo de *Las Cabrillas* está ubicada una estrella con el nombre de *Catachillay*. Bertonio (1984:38) traduce *catachilla* como “*una estrella nebulosa en la via Lactea, o las estrellas sobre la nebulosa*”.

Murúa en una descripción de “*las demás cosas que adoraban los indios*”, da la siguiente versión: “*Los indios ovejeros adoraban a una estrella que ellos llaman urcuchillay, que dicen es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la conservación del ganado [...] y reverenciaban otras dos estrellas, que andaban cerca desta, llamadas catuchillay y urcuchillay, que fingen ser una oveja con un cordero*” (1987: Libro II, Cap. XXVIII).

Bernabé Cobo nos dice que: “*...también hacían veneración a otra (...) y la llaman Catachillay, que también es algo grande, y a otra más pequeña que anda junto a ella; las cuales fingían que era un llama con su cordero que procedían del Urcuchillay*” (1956:Libro XIII, Cap.VI).

Polo de Ondegardo, en *De los Errores y Supersticiones de los Indios*, capítulo primero, denomina *Catuchillay* como la llama celestial, obviamente se trata aquí de *Catachillay*. Puesto que, gracias a diferentes investigaciones, se confirmó la llama celestial cuyos ojos son “*a y b centauri*”. Esta constelación con las estrellas “*a y b centauri*”, se llama hasta hoy *llamapa ñahuin* [los ojos de la llama] (véase Zuidema, 1982:202-226).

En el campo medio del dibujo se encuentra una figura en forma de X terminada por cuatro estrellas. La parte arriba se encuentra en el sector atmosférico y la parte baja en el terrenal. Dos de las estrellas corresponden a las inscripciones *saramanca* y *coramanca*. Y en medio de la cruz está escrita *chacana en general*.

Polo de Ondegardo menciona entre las estrellas que adoraban los indígenas también la *Chacana*, que se traduce como las rayas cruzadas, los palos en cruz (1916:Cap.1, p.5), que corresponden á la agrupación de las estrellas de la Cruz del Sur. La *Chacana* (Cruz del Sur) y *Llamapa ñahuin* (los ojos de la llama) “estas constelaciones caminan juntas y fueron anunciadores de los ciclos cósmicos y del advenimiento del agua como símbolo renovador y de limpieza” (Merejildo-Chaski, 1997:125).

La constelación de la *Chacana* y de *Llamapa ñahuin* precedían las celebraciones del nuevo año solar. Cristóbal de Molina (el cusqueño) dice que en el mes de mayo sacaban “unas ovejas grandes del grandor de los carneros, dos de oro y dos de plata (...). Llévanlos en unas andas, lo cual hacían en memoria de los carneros” (1989:70). Además dice que “sacrificaban en este mes (...) gran cantidad de carneros de todos los colores” (ibid:67). Guaman Poma escribe “en este mes ofrecían otros ganados grandes pintados de todos los colores” (1980:/245 [247]). Y Martín de Murúa (1987:Libro segundo, Cap. XXXVIII), Jose de Acosta (1940:Libro Quinto, Cap. XXVIII) como Polo de Ondegardo mencionan incluso un sacrificio “de otros cien carneros de todos los colores” (1916, Cap.VIII:20).

Indudablemente, estos sacrificios se refieren a la veneración de las estrellas de *urucuchillay* y *catachillay*. “En el mes de mayo, la *chacana* alcanza su mayor altura y parece vertical, llegando cada una de sus estrellas a señalarnos la ubicación de las coordenadas casi a la perfección acompañada por *Llamapa ñahuin*” (Merejildo-Chaski, 1997:126).

“Al final de octubre, antes de la época de lluvias ambas desaparecen del horizonte vespertino y sólo las volvemos a ver irguiéndose lentamente a partir de enero-febrero y así de esta manera recrean el ciclo de continuidad” (ibid:132). En *Ritos y tradiciones de Huarochiri* leemos que la constelación llamada *yacana*, que es una llama negra, baja a la tierra “sólo para beber el agua de cualquier manantial (...), esta *yacana* bebe toda el agua del mar. De no hacerlo, inmediatamente [el mar] nos inundaría [a nosotros y] al mundo entero” (Taylor, 1999:Cap.29). Este mito se refiere a la constelación visible de *Llamapa ñahuin* y describe así la temporada seca.

“Estas fechas: mayo y octubre son aún hoy en día muy recordadas y celebradas; el mes de mayo es el mes de las cruces; octubre ha sido reservado a lugares muy particulares, y tal vez una de las comunidades que más recuerdan este mes como un anunciador importante de los mensajes del cielo, es San Pedro de Casta en las proximidades de Markahuasi” (Merejildo-Chaski, 1997:132).

En cuanto a la cruz, sabemos de Garcilaso de la Vega que ésta ya existía antes de la conquista española. El mestizo-inca menciona respecto a la cruz lo siguiente: “Tuvieron los Reyes Incas en el Cozco una cruz de mármol fino, de color blanco y encarnado, que llaman *jaspe cristalino*: no saben decir desde qué tiempo la tenían. Yo la dejé el año de mil y quinientos y sesenta en la sacristía de la iglesia Catedral de aquella ciudad, que la tenían colgada de un clavo, asida con un cordel que entraba por un agujero que tenía hecho en la alto de la cabeza. (...) La cruz era cuadrada, tan ancha como larga; tendría de largo tres cuartas de vara, antes menos que más, y tres dedos de ancho y casi otro tanto de grueso; era enteriza, toda de una pieza, muy bien labrada, con sus esquinas muy bien sacadas, toda pareja, labrada de cuadrado, la piedra muy bruñida y lustrosa. Teníanla en una de sus casas rea-

les, en un apartado de los que llaman huaca, que es lugar sagrado. No adoraban en ellas, mas de que la tenían en veneración; debía ser por su hermosa figura o por algún otro respecto que no saben decir.” (1973: Libro Segundo, Cap.III).

Otros ejemplos de cruces en forma escalonadas se encuentran en la región andina peruana denominada *Chakán* y también en Tiwanaku (Bolivia), en la parte sur del lago Titicaca (véase Merejildo-Chaski, 1997:133-134).

En cuanto a las palabras *saramanca* y *coramanca* que acompañan dos estrellas de la *chacana* en general –*saramanca* al lado de la estrella ubicada a la palabra verano y *coramanca* encima de la palabra *mamacocha*– tenemos las siguientes traducciones según Alejandrino Mamami Quispe y otros quechuahablantes de la región de Cuzco, que están de acuerdo con el diccionario *Kkechuwa-Español* de Jorge Lira (1945:881; 470; 623). *Saramanca* significa “olla de maíz”, y *coramanca* significa “olla de hierba”.

Siguiendo con el estudio de las crónicas nos enteramos de que, en el mes de mayo, cuando la *Chacana* alcanza su mayor altura y parece vertical, se llevan a cabo también alegres fiestas por la cosecha del maíz.

En *De los Errores y Supersticiones de los Indios*, sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo de Ondegardo, leemos en el capítulo VIII: “El sexto mes se llama *Hatun cuzqu raymoray* que responde a Mayo (...). En esta Luna y mes (que es cuando se trae el mayz de la era a la casa) se hazía la fiesta que oy día es muy usada entre los Indios que llaman, Aymoray v el Aymaraña. Esta fiesta se haze viniendo desde la chacra hasta su casa diziendo ciertos cantares, en que ruegan que dure mucho el mayz y hazen cada vno en su casa una huaca del mayz la cual llaman “*Mamaçara*”, tomando de su chacra cierta parte de mayz más señalada en cantidad y poniéndola en una troxe pequeña que llaman *Pirua*, con ciertas ceremonias, y velando tres noches, y este mayz meten en las mantas más ricas que cada vno tiene, y desque está tapado y adereçado adoran esta *Pirua*, y la tienen en gran veneración, y dicen que es madre del mayz de su chacra que en esto se dá y se conserua el mayz, y por este mes le hazen un sacrificio particular: y los hechizeros le preguntan si tiene fuerça para el año que viene y si responde que no, le lleuan á quemar á la misma chacra con la solemnidad que cada vno puede, y hazen otra *pirua* con las mismas ceremonias diziendo que la renueuan para que no perezca la simiente del mayz, y si responde que tiene fuerza para durar más, la dexan hasta otro año” (1916:20-21).

Pablo José de Arriaga nos relata que: “*Zaramamas* son de tres maneras y son las que se cuentan entre las cosas halladas en los pueblos. La primera es una como muñeca hecha de cañas de maíz, vestida como mujer con su *ánaco*, y *Illiclla*, y sus topes de plata, y entienden que como madre tiene virtud de engendrar y parir mucho maíz. A este modo tienen también *Cocamamas* para aumento de la coca. Otras son de piedras labradas, como *choclos* o *mazorcas* de maíz, con sus granos relevados, y de éstas suelen tener muchas en lugar de *conopas*. Otras son algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas *mazorcas* y grandes, o cuando salen dos *mazorcas* juntas y éstas son las principales *zaramamas*, y así las reverencian como a madres del maíz: a éstas llaman también *huantayzara* y *ayrihuayzara*. A este tercer género no le dan la adoración que a huaca ni *conopa*, sino que le tienen supersticiosamente como una cosa sagrada, y colgando estas cañas con muchos *choclos* de unos ramos de sauce bailan con ellas el baile que llaman *Aysihua*, y acabado el baile las quemar y sacrifican a *Libiac* para les dé buena cosecha” (1968: Cap.II, p.204)

Y José de Acosta nos manifiesta que: *"Esta fiesta se hace viniendo desde la chacra o heredad, a su casa, diciendo ciertos cantares, en que ruegan que dure mucho el maíz, la cual llaman Mamacora..."* (1940:Libro Quinto, Cap. XXVIII).

Por Juan de Betanzos nos enteramos de que *"en el mes de mayo (...) constituyó e mandó Ynga Yupangue que se hiciese otra fiesta al sol muy solemne en la cual se hiciesen grandes sacrificios a fin de que les había dado las tierras y el maíz que en ellas tenían y que desde que entonces comenzasen a coger sus maíces comenzase la fiesta y durase hasta fin de junio"* (1987, Parte 1, Cap.XV).

Martín de Murúa describe la fiesta de esta manera: *"...hacían una huaca del maíz, la cual ponían por nombre Mamacara, tomando de la chacara cierta parte de maíz más señalado, en alguna cantidad, y poniéndolo en alguna troje pequeña llamada Pirua, con ciertas ceremonias, y velando tres noches..."* (1987, Cap.XXXVIII:348-9).

Guaman Poma cuenta del mes mayo: *"Aimoray Quilla [mes de cosecha] ay otras fiestas chicas"* (1980:/45 [247]). Como nos damos cuenta, el mes de mayo es también el mes del maíz, y en las crónicas aparecen varias veces las palabras Mamazara o Zaramama y Mamacora o Mamacara. Obviamente las dos denominaciones al lado de las estrellas de la Chacana en general están en relación con las fiestas del maíz.

En la parte derecha se ve el dibujo de un rayo y con la misma letra Chuqeylla o Yllapa. En la crónica de Acosta leemos: *"Los Ingas, señores del Pirú, después del Viracocha y del Sol, la tercera guaca o adoratorio, y demás veneración, ponían al trueno, al cual llamaban por tres nombres, Chuquiilla, Catuilla y Intiillapa, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, y granizar y tronar, y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los nublados. Esta era guaca (que así llaman a sus adoratorios) general a todos los indios del Pirú, y ofrecíanle diversos sacrificio. Y en el Cuzco, que era la corte y metrópoli, se le sacrificaban también niños como al Sol"* (1940:Libro Quinto, Cap.4).

En la *Historia General del Perú* de Murúa nos enteramos de que: *"También le llaman Santiago al rayo, por causa de haber visto en la conquista del Cuzco al bienaventurado apóstol Santiago, patrón de nuestra España, pelear contra los indios, y en favor de los españoles, con espada de fuego, que despedía de sí muchos rayos (...)"* (1987:Libro Segundo, Cap.XXVIII).

Al lado del rayo aparece el arco del cielo —el arco iris— llamado cuychi o turo manaya. La razón por la que el cuychi llegó a tener un lugar de adoración en el Qorikancha, podría tener su origen según diferentes cronistas en el recorrido de Manco Qapaq hacia el Cuzco. Según Pachakuti Yamki, Manco Qapaq estando en la cima del actual Wanakauri, se encontró entre dos arcos iris, lo que le pareció señal de triunfo en el futuro. *"...dizen que llegó al dicho cerro más alto de todo aquel lugar, y en donde, junto del dicho Apomanco Capac, se levantó un arco del cielo muy hermoso, de todos colores, y sobre el arco pareció otro arco, de modo que el dicho Apomanco Capac se bido en medio del arco, y lo autía dicho: «¡buena señal, buena señal tenemos!» y dicho esto, dizen que dijo: «muchas prosperidades y bitorias que emos de alcanzar en bieniendo el tiempo con el deseado"* (1968:285).

Pedro Sarmiento de Gamboa que, por mandato del Virrey Don Francisco de Toledo, recopiló información oficial de los "orejones" sobre la historia de los doce

Inkas, confirma el significado del *cuychi* o arco irisi en la leyenda de los inkas al escribir: “llegaron al cerro, que está dos leguas, poco más o menos, del asiento del Cuzco, y subidos a la cumbre, vieron en ella el arco iris del cielo, al cual los naturales llaman *huanacauri*. Y teniéndolo por buena señal, dijo Mango Cápac: ¡Tened aquello por señal que no será el mundo más destruido por agua! ¡Lleguemos allá, y desde allí escogeremos dónde hemos de fundar nuestro pueblo!” (1988, Cap.XII:56).

Para las palabras *turo manya* no se encontró hasta hoy ninguna explicación que aclare su presencia en el dibujo.

Al lado izquierdo, bajo las nubes, hay un animal de tipo felino con cuatro ojos proyectados hacia adelante con la palabra *granisso*. Debajo de él una inscripción de *caua* o *chuque chinchay*. “Y entonces los curacas y *mitmais* de Carabaya trae a *Chuquichinchay*, animal muy pintado, de todos colores, dicen que era apo de los Otorongos, en cuya guarda da a los *ermafroditas*, yndios de dos naturas” (Santacruz Pachacuti, 1968:299).

Los cronistas Murúa y Cobo nos informan que: “Los que vivían en la montañas y lugares de arboleda, adoraban una estrella, que dicen *choquechinchay*, que es un tigre, a cuyo cargo fingían estaban los tigres, osos y leones” (1987:Libro Segundo, Cap. XXVIII; Cobo, 1956:Libro XIII, Cap.VI).

El jesuita Fabianus Ayala nos habla en el documento 29 del año 1614 de una fábula del dios *Tumayricapa*, el héroe cultural de los *llákwash* (pastores y cazadores de altura, en la cual él se transforma en un león que “comenzó a enojarse y por / la una uentana delas narizes echaua granizo blanco y por / la otra uentana delas narizes echaba granizo colorado” (en: Polia Meconi, 1999:349).

“La relación entre felino y granizo, y en general entre esta figura mítica y las aguas meteóricas, se refiere en particular a la deidad andina representada desde épocas muy arcaicas como felino volador. (...) En los mitos documentados en nuestros días existe la entidad del *Quwa*, cuya morada son las fuentes y puquios, de donde se levanta como vapor, neblina nube o arco iris y produce la lluvia orinando” (ibid:349-350).

Este animal aparece también en los distintos relatos mitológicos como devorador de la luna, y causante de los eclipses.

En el *Handbook of South American Indians*, el antropólogo Mishkin menciona en el capítulo *Religion* un animal llamado *Ccoa*: “Existe una fe muy frecuente en los Andes del Perú, de que los picos de las montañas habitados por los *Apus* esconden dentro de ellos grandes palacios y haciendas, junto a manadas de animales guardados por los servidores de los espíritus.

Entre estos animales se encuentran cóndores, que son las gallinas de los espíritus; vicuñas, sus llamas, y el *Ccoa*, su gato. El *Ccoa* (a veces llamado *Cacya* en *Kauri*<sup>4</sup>) es el más activo de los espíritus, el más temido y el más intimamente envuelto en la vida cotidiana de las personas. El *Ccoa* trae rayo y granizo; destruye la cosecha y mata con su rayo.

<sup>4</sup> “The village of *Kauri* is situated in the high Andes of *Quispicanchis*, between the valley of *Urcos* and the *Marcapata* on the eastern side of the mountains” (Mishkin, 1946:411).

Este espíritu malo es el promotor de los hechiceros, seleccionando los que le sirven y proveyéndolos con el poder de la hechicería. Se dice que los hombres son divididos en dos clases: los que sirven al Ccoa y los que le combaten. Los primeros son ricos; sus campos jamás están estropeados por helada y granizo; los últimos son pobres, sus campos producen muy poco, y los miembros de las familias están muchas veces enfermos.

El Ccoa es normalmente descrito como un animal felino, de pie de 40 cm de altura, de longitud de 60 cm, de color gris con rayos negros corriendo en sentido longitudinal de su cuerpo. Sus ojos son fosforicantes; su rabo tiene más de 30 cm de longitud y de 3 cm en diámetro. Su cabeza es algo más larga que ésta de los gatos ordinarios y sobretodo ella está vista muchas veces con granizo corriendo de sus ojos y oídos. Según la opinión de los Kauri, el Ccoa vive en Ausangate<sup>5</sup>, en uno de los más altos cumbres en el sur del Perú y sólo algunos kilómetros lejos del pueblo. En la época de las lluvias, el Ccoa se prepara para sus viajes de la colección de la cosecha. El granizo es el método para robar los productos durante la cosecha" (Mishkin<sup>6</sup>, 1946:463-464).

### Parte terrenal

Debajo del arco iris hay dibujado un círculo con tres cerros o montes. Dentro del círculo está escrito *Mama pacha* y fuera de él se puede leer: *el mundo o la tierra o camac pacha*. En la parte inferior corre un río hacia la izquierda y pasa el límite del marco; su nombre es *Pillcomayo*.

Vamos a pasar a revisar, através de los cronistas, los diferentes significados de estos términos y comenzamos con José de Acosta que nos dice que: "También adoraban a la Tierra, que llamaban Pachamama" (1940: Libro Quinto, Cap.4).

<sup>5</sup> "El Ausangate es el poder mayor del departamento del Cuzco, tanto así que los aprendices de curanderos y los especialistas en lo sobrenatural de mayor nivel, que quieren recibir su visión, concurren allí. Los sacerdotes andinos que desean adquirir los mayores poderes y acceder a las jerarquías superiores, deben efectuar una serie de ceremonias, entre ellas la recepción de una "visión" del Apu en las lenguas del Ausangate. Oír o ver al Apu, es señal de haber sido aceptado y tener los poderes propios de los Altomisayoc o sacerdotes de la más alta jerarquía" (Flores Ochoa, 1981:250).

<sup>6</sup> Textos originales de Mishkin, que surgen de extractos de estudios de él sobre la etnia de los Kauri "There is a belief widespread in the Peruvian Andes that mountain peaks inhabited by Apus and Aukis have concealed within them great palaces and haciendas together with herds of livestock guarded by the servants of the spirits. Among these animals are to be found condors, which are the spirit's chickens; vicuñas, his llamas; and the Ccoa, his cat. The Ccoa (sometimes called Cacya in Kauri) is easily the most active of the spirits, the most feared and the one most intimately involved in the daily life of the people. The Ccoa brings lightning and hail; destroys the crops and kills with his lightning. This malevolent spirit is the sponsor of the sorcerers, choosing those who are to serve him and providing them with the power of sorcery. It is said that the people are divided into two classes: those who serve the Ccoa and those who fight against him. The former are rich; their fields are never injured by frost or hail: the latter are poor; their fields yield poorly, and the members of their families are often ill.

The Ccoa is usually described as a catlike animal standing some 16 inches (40 cm) high by 24 inches (60 cm) long, gray in color with black stripes running the length of his body. His eyes are phosphorescent; his tail about 12 inches (30 cm) long and 1 1/4 inches (3 cm) in diameter. His head is somewhat larger than that of the ordinary cat, and he is most often seen with hail running out of his eyes and ears. The Kauri view is that the Ccoa lives at Ausangate, one of the highest peaks in southern Perú and only a few kilometers away from the village. There in the rainy season the Ccoa prepares for his journeys for the collection of the harvest. The hail is the method for stealing the crops at harvest time" (Mishkin, 1946:463-464).

En la *Historia general del Perú* de Murúa leemos: “(...) y así adoraban la tierra fértil, que llaman camac pacha, y la tierra nunca cultivada que dicen pacha mama” (1987:Libro Segundo, Cap.XXVIII).

Como la tierra es considerada un elemento femenino, que se fecunda por los rayos del sol, elemento masculino, se explica la posición de la tierra al lado derecho del dibujo compuesto por elementos masculinos.

Pachacamac es el nombre de una divinidad esencialmente costeña de la cual nos habla Garcilaso de la Vega. “... es nombre compuesto de Pacha, que es mundo universo, y de Cámac, participio de presente del verbo cama, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre cama, que es ánima. Pachacámac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo. Pedro Cieza, capítulo setenta y dos, dice así: «El nombre de este demonio quería decir hacedor del mundo, porque Cama quiere decir hacedor y Pacha, mundo», etc. Por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio Inca. Tenían este nombre en tan gran veneración que no le osaban tomar en boca, y cuando les era forzoso tomarlo, era haciendo afectos y muestras de mucho acatamiento, encogiendo los hombros, inclinando la cabeza (...).

Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol (...). Preguntando quién era el Pachacámac, decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no le conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hacían templos no le ofrecían sacrificios, más que lo adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido” (1973:Libro Segundo, Cap.II).

Esta descripción se refiere a la creencia de los costeños antes de la conquista por los Incas. Cuando Pachacamac fue incorporado a la religión de la dinastía vencedora de los Incas cambió su posición en el cielo incaico. Fue considerado como dios que anima y fecunda la tierra (véase Valcárcel, 1912:5).

Pasemos ahora a revisar el término *Pillcomayo*, que consta de dos palabras *Pillco*, que significa “(el color) rojo”, como lo traduce por ejemplo Murúa (1987:Libro Segundo, Cap.XXVII, p.420) y también Guaman Poma de Ayala al decir, cuando menciona la pelea de un Inca en sus andas: “Tira con piedras de oro fino de su pillco ranpa [andas de color rojo] a sus contrarios” (1980: /332[334]), y *Mayo* o *Mayu* que significa “río” (Tschudi, 1853:380).

El río *pillcomayo* lleva también el nombre *vilcumayo* o *vilcamayo*. “El Departamento de Cuzco está estructurada geográficamente por la presencia de una gran cuenca hidrográfica que nace en los bordes de la altiplicie del Titicaca y en los nevados de la Cordillera cuyos deshielos forman el río Vilcanota. Este curso de agua que va del SE a NO hasta Quillabamba, donde toma el nombre de Urubamba (...). El río Vilcanota forma el Valle Sagrado de los Incas” (Documental del Perú, Cusco, Tomo 6, 1984:5).

“Comienza el llamado Valle Sagrado de los Incas en la zona de Sikuani del Cusco. Culmina en la zona de Machu Picchu y cubre así unos 300 km. Está constituido por el Vilcanota o Vilcamayu (“río sagrado”) que al alcanzar la zona de Urubamba toma este nombre” (Kauffmann Doig, 1983:676).

Molina, el Cusqueño, nos informa que “todas las cenizas y carvones que guardados tenían de los sacrificios que en todo el año avían hecho”, debían ser tirados al río Vilcanota.

En el mes llamado camayquilla “el día siguiente que hera a los diez y nueve del dicho mes (...) empezavan a hacer el sacrificio llamado Moyucati<sup>7</sup>. (...). El Ynga Señor, que presente estava, les mandava fuesen con el dicho sacrificio hasta Ollantaytambo, que con el rodeo que llevavan, será del Cuzco diez leguas. Avía puestos en paradas yndios de los pueblos por do avía de pasar con achas de paja, hasta llegar al dicho pueblo para que de noche alumbrasen, para que no se quedase ninguna cosa del dicho sacrificio en el río; y alumbrando los que lo yban siguiendo y llegados a la punte del dicho Allonsaytambo<sup>8</sup>, que es un río grande que baxa la mar del norte, al llegar de los dichos sacrificios hechavan de la puente dos cestos de coca llamados pilco longo, paucarongo y así dejavan yr solos a los dichos sacrificios (...).

La razón porque hechavan en el río estos sacrificios, hera diciendo que pues el Hacedor de todas las cosas les avía dado tan buen año, tubiese por vien del venidero dárselo bueno, y que de aquellas cosas que les avía dado, le hacían aquella ofrenda y sacrificio porque no los tuviese por yngratos, suplicándole lo receviese de su mano, doquiera que estuviese; y así acaso estava en la mar, que ellos llamavan Mamacocha, lo receviese doquiera que estuviese y por esta razón hechavan los dichos sacrificios en el río, diciendo lo llevaría a la mar<sup>9</sup> (1988:115)

Respecto al río en general, Bastien (1996:191, menciona lo siguiente: “Los ríos también atraviesan los cielos y el otro mundo [ura pacha]. La Vía Láctea se llama mayu (río) porque conecta a las estrellas a través del cielo. Correspondientemente, debajo de la montaña hay ríos sobre los que los muertos viajan durante su regreso a los lagos de las alturas”.

Continuando con el dibujo, vemos que debajo del de mama pacha hay siete pequeños círculos, con el siguiente texto: los ojos, ymaymana, ñaoraycunap ñauin.

Tschudi (1853:90) traduce en su diccionario imaimana con “todas las cosas”. Lira (1945:280) traduce *Imaymana* con: “muchas cosas, tantas cosas, todas las cosas”; *ñaoray*: con “Diversidad, diferencia, de semejanza múltiple” (ibid:704); *ñauin* o *ñawin* con “parte medular de una cosa, lo mejor de lo mejor, la esencia, lo primero” (ibid:706); *ñauí* o *ñawi* con “eje del órgano de la visión. Vista, facultad de ver, uno de los cinco sentidos que permite distinguir los objetos” (ibid:705). Y según diferentes quechua hablantes de la región de Cuzco, agregando la palabra de ñauí un ‘n’ = ñauin significa el plural de ojo = ojos.

Gracias a Cristóbal de Molina, el Cusqueño, nos enteramos de que Viracocha, el Hacedor tuvo dos hijos, que el uno llamaron Ymaymana Viracocha y el otro Tocapo Viracocha. “Y que el Hacedor (...) mandó que desde allí se partiese el mayor de sus hijos,

<sup>7</sup> Tanto en quechua como en aymara *moyu* o *muyu* significa círculo o cosa redonda, redondez (Holguín; Bertoni). *Cati* expresa el sentido de acompañar, seguir a alguien o alguna cosa (domingo de Santo Tomás, Holguín). Este vocablo traduce lo que realmente pasa en el ritual, es decir, participar en las ofrendas que se lanzan en las aguas del río y acompañarlas hasta perderlas de vista.

<sup>8</sup> Ollantaytambo: Es en el valle del Cuzco, donde existen ruinas arqueológicas imponentes.

<sup>9</sup> “El ritual *moyucati* es hasta cierto punto el complemento calendárico y litúrgico del peregrinaje hecho en el mes de mayo o *Hacicay llusque*, cuando los sacerdotes iban hasta la laguna de Pomacanchi visitando los santuarios que encontraban en el camino, volviendo después a Cuzco. *Moyucati* celebrado en sentido contrario envía las ofrendas hacia el norte o mar del norte o Mamacocha. En ese sentido, es la continuación de los gestos rituales que se hacían en la línea espacial definida por el río Vilcanota, el cual dibuja de alguna manera la ruta que el Sol o Inti realiza en el firmamento. Los dos puntos extremos, la laguna de Pomacanchi o el manantial que da cuerpo al Vilcanota allá por la Raya y Ollantaytambo, donde el Vilcanota se pierde y se estrecha, son los límites o fronteras del espacio ritual cusqueño incaico”. (Molina, 1988:115).



llamado Ymaimana Uirococha en cuyo poder y mano están todas las cosas y que fuese por el camino de los Andes y montañas de toda la tierra; y que fuese dando y puniendo nombres a todos los árboles grandes y pequeños, y a las flores y frutas que avían de tener, y mostrando a las jentes las que heran para comer y las que no, y las que eran buenas para medicinas; y asimismo puso nombres a todas las yervas y flores, y el tiempo en que avían de producir sus frutas y flores y que esto mostró a las jentes las yervas que tenían virtud para curar y las que podían matar” (1989:53-54).

Aquí se trata del dios de la flora de la región de los Andes y montañas, que dió nombre a la vegetación silvestre e instruyó a la gente con cuales alimentarse y curarse; en otras palabras, el dió el conocimiento de distinguir una diversidad de plantas silvestres que aseguraban la supervivencia de aquellas que la mermaban. El enseñó a la gente de que plantas - cosas brotaba la vida o la quitaba, instruyó así a los pobladores a utilizar la escencia de los Andes, de las montañas.

Si nos inclinamos a que Ymaymana, según la leyenda, fue el Dios que enseñó todo sobre la vegetación andina y lo relacionamos con las palabras escritas bajo la imagen y con la imagen misma, se puede deducir que lo que aprendió la población de los Andes, fue a utilizar la escencia de las plantas, y es por eso ubicado dentro del dibujo como símbolo de la diversidad vegetal de lo que produce, sostiene y elimina la vida de la población andina, por eso su presencia es de suma importancia en el contenido del dibujo.

Debajo de la figura en forma de X, se encuentran un hombre y una mujer con su correspondiente texto. Refiriéndose a Pachacuti en su crónica donde dice: “...que aquí los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el Santo Evangelio...” (1968:227), se tiene aquí, por lo tanto, la pareja primigenia de la dinastía de los Incas. En los *Comentarios Reales de La Vega*, vemos reafirmado el origen de esta pareja “Nuestro Padre el Sol envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre Sol...” (1973, Libro Primero, Cap. XV).

Al lado izquierdo de la figura con la glosa *muger* se encuentra un dibujo llamado *mamacocha* con una línea que sale del lago conectando con un pequeño círculo con el nombre *pucyo*.

José de Acosta dice sobre *Mamacocha* que “También adoraban (...) al mar que llamaban *Mamacocha*” (1940, Libro Quinto, Cap.4). Pablo José de Arriaga menciona en su obra que “A *Mamacocha*, que es la mar, invocan de la misma manera todos los que bajan de la sierra a los llanos en viéndola, y le piden en particular que no les deje enfermar y que vuelvan presto con salud y plata de la mita, y esto hacen todos sin faltar ninguno, aun muchachos muy pequeños.” (1968:Cap.II).

En el Anónimo de la “*Relación de las Costumbres Antiguas*” podemos leer respecto al *pucyo*: “Dos maneras tenían de templos, unos naturales y otros artificiales. Los naturales eran cielos, elementos, mar, tierra, montes, quebradas, ríos caudalosos, fuentes o manantiales, lagos o lagunas hondas, cuevas, peñas vivas tajadas, cumbreras de montes, (...). Y estos lugares naturales se llamaron en su lengua dellos diferentemente, como (...) las fuentes *pucyu*...” (1968:157). Y en Pablo José de Arriaga que “A los *Puquios*, que son los manantiales y fuentes, hemos hallado que adoran de la misma manera, especialmente donde tienen falte de agua, piediéndoles que no se sequen” (1968, Cap.II.).

El indígena de la provincia de Canas, Alejandrino Mamani Quispe, nos dijo del *pucyo*: “Es un pequeño pozo de agua, que se encuentra en lugares donde no existen ríos ni lagunas, y que tiene una comunicación con una fuente más grande – como su hijito”<sup>10</sup>.

Debajo del *pucyo* se ve el dibujo de un árbol con el nombre *mallqui*, palabra quechua para este especie de plantas. “El árbol en la cultura andina, especialmente en las comunidades de las alturas, tiene connotación masculina” (Flores Ochoa, 1998 :201).

Santacruz Pachacuti nos relata que Mancocapac “había mandado que los calsasen rayses de oro y de plata, y los hizo que colgase en los dos árboles frutas ó pipitas de oro, de manera que llamasen *corichaochoc collquechaochoc tampo y uacan*; quiere dezir que los dos arboles significasen á sus padres, y que los yngas que procedieron, que eran y fueron como frutas, y que los dos arboles se abian de ser tronco y rayz de los yngas; pues an puesto todas estas cosas para sus grandezas” (1968:286).

Y Arriaga nos habla de que “están repartidos en la plaza por ayillos y parcialidades; tienen consigo los cuerpos secos y enteros de sus antepasados, que en los llanos llaman *Munaos* y en la sierra *Malquis* (...)” (1968, Cap.I:199-200).

“Después de estas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de sus *malquis*, (...), que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las huacas, los cuales tienen en sus campos en lugares muy apartados, en los *machays*, que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o de *cumbi*. Tienen estos *malquis* sus particulares sacerdotes y ministros y les ofrecen los mismos sacrificios y hacen las mismas fiestas que a las huacas” (ibid, Cap.II:203).

“El vocablo *mallki*, aplicado a las momias de los ancestros, adquiere un significado simbólico cuyo alcance puede entenderse a través de la etimología de la palabra, intimamente relacionada con el mundo vegetal: “*Mallqui*: Planta para trasplantar” (Bertonio, 1984:212); “*Mallki*, árbol, planta de tronco leñoso” (Lira, 1945:616). Trátase de un simbolismo aplicado a los cuerpos momificados en sentido fausto y augural fundado en la creencia que el difunto propicia la reproducción de sus descendientes en virtud de la estricta relación entre muerte-fertilidad. *Mallki* es la “planta tierna” y, al mismo tiempo, el árbol adulto. Esto significa que los ancestros son considerados como raíces, tronco, y ramas principales del árbol genealógico de la familia, o del clan” (Polia Meconi, 1999:123-124).

<sup>10</sup> Entrevista personal en enero de 2002 con el indígena Alejandrino Mamani Quispe, nativo de la provincia de Canas del departamento de Cuzco.

### La indicación de la fuente

El rectángulo cuadriculado lleva el siguiente texto: *Collca pata, y la cassa estaba todo, afixado con plancha de oro llamado coricancha Uaçi*. Respecto a la significación del término quechua *collca pata*, seguimos el diccionario de Tschudi (1853:163) que traduce la voz quechua *collca* como “granero” y *pata* como “grada, poyo, andén” (ibid:428), respecto a las palabras *Coricancha Uaçi*, *cori* como “oro”, (ibid:169); *cancha* como “alumbrar, dar o tener luz” (ibid:147); y *huasi* como “casa” (ibid:318).

Sobre el origen de *Coricancha* Cieza de León manifiesta lo siguiente: “Y así, en nombre de su *Ticiviracocha* y del sol y de los otros sus dioses, hizo la fundación de la nueva ciudad, el original y principio de la cual fue una pequeña casa de piedra cubierta de paja que *Manco Capac* con sus mugeres hizo, a la cual pusieron por nombre *Curicancha*, que quiere decir cercado de oro, lugar donde después fue aquel tan célebre y tan riquísimo templo del sol y que agora es monesterio de frayles de la orden de Santo Domingo; (...)” (1985, Cap.VIII).

Y más adelante amplía que “Y es público entre los indios ser este templo tan antiguo como la misma ciudad del Cuzco, más de que *Inca Yupanqui*, hijo de *Viracocha Inca*, lo acrescentó en riquezas y paró tal como estaba cuando los chripstianos entraron en el Perú; (...). Y dicen los orejones que, después de haber pasado la dudosa guerra que tuvieron los vecinos del Cuzco con los *Chancas*, que agora son señores de la provincia de *Andaguaylas*, que como de aquella vitoria que dellos tuvieron quedase *Inca Yupanqui* tan estimado y nombrado, de todas partes acudían señores a le servir haciéndole las provincias grandes servicios de metales de oro y de plata; porque, en aquellos tiempos, había grandes mineros y vetas riquísimas; y viéndose tan rico y poderoso acordó de ennoblecer la Casa del Sol -que en su lengua llaman *indeguxi* [*Inti-huasi*, efectivamente Casa del Sol] y por otro nombre la llamaban *Curicancha*, que quiere decir cercado de oro-, y acrecentalla con riqueza. (...) Tenía este templo en circuito más de cuatrocientos pasos, todo cercado de una muralla fuerte, labrado todo el edificio de cantería muy excelente de fina piedra muy bien puesta y asentada, y algunas piedras eran muy grandes y soperbias; no tenían mezcla de tierra ni cal, sino el betún que ellos suelen hacer sus edificios, y están tan bien labradas estas piedras, que no se le[s] parece mezcla ni juntura ninguna. (...) La piedra me pareció ser algo negra y tosca y excelentísima. Había muchas puertas y las portadas muy bien labradas; a media pared, una cinta de oro de dos palmos de ancho y cuatro dedos de altor. Las portadas y puertas estaban chapadas con planchas de este metal. Más adentro estaban cuatro casas no muy grandes labradas desta manera y las paredes de dentro y de fuera chapadas de oro y lo mesmo el enmaderamiento; y la cobertura era paja que servía por teja. Había dos escaños en aquella pared en los cuales daba el sol en saliendo, y estaban las piedras sotilmente horadadas y puestas en los agujeros muchas piedras preciosas y esmeraldas. En estos escaños se sentaban los reyes y si otro lo hacía tenía pena de muerte. (...). En la una destas casas, que era la más rica, estaba la figura del sol, muy grande, hecha de oro, obrada muy primamente, engastonada en muchas piedras ricas; estaban en aquella algunos de los bultos [mormias] de los Incas pasados que habían reinado en el Cuzco, con gran multitud de tesoros. A la redonda desde el templo había muchas moradas pequeñas de indios que estaban diputadas para servicio dél y había un circuito donde metían los corderos blancos y los niños y hombres que sacrificaban. Tenían un jardín que los terrones eran pedazos de oro fino y estaba artificiosamen-

te sembrado de maizales, los cuales eran [de] oro, así las cañas dello[s] como las hojas y mazorcas; y estaban tan bien plantados que, aunque hiciesen recios vientos, no se arrancaban. Sin todo esto tenían hechas más de veinte ovejas de oro con sus corderos, los pastores con sus hondas y cayados, que las guardaban, hechos deste metal. Había mucha cantidad de tinajas de oro y de plata y esmeraldas, vasos, ollas y todo género de vasijas, todo de oro fino. Por otras paredes tenían esculpidas y pintadas otras mayores cosas. En fin, era uno de los ricos templos que hubo en el mundo" (*ibid*: Cap.XXVII).

Garcilaso de la Vega en su relato sobre el Templo del Sol agrega: "...que la adornaron de increíbles riquezas, aumentándolas cada Inca de por sí y aventajándose del pasado. (...) En el [t]estero que llamamos altar mayor tenían puesta la figura del Sol, hecha de una plancha de oro al doble más gruesa que las otras planchas que cubrían las paredes. La figura estaba hecha con su rostro redondo y con sus rayos y llamas de fuego todo de una pieza, ni más ni menos que la pintan los pintores. Era tan grande que tomaba todo el testero del templo, de pared a pared. (...) A un lado al otro de la imagen del Sol estaban los cuerpos de los Reyes muertos, puestos por su antigüedad, como hijos de ese Sol, embalsamados, que (no se sabe cómo) parecían estar vivos. Estaban asentados en sus sillas de oro, puestas sobre los tablones de oro en que solían asentarse. Tenían los rostros hacia el pueblo; (...) La puerta principal del templo miraba al norte como hoy está, (...)” (1973:Libro Tercero, Cap.XX).

"(...) Pasado el templo, había un claustro de cuatro lienzos. (...) Al derredor del claustro había cinco cuadras o aposentos grandes cuadrados, cada uno de por sí, no trabados con otros, cubiertos en forma de pirámide, de los cuales se hacían los otros tres lienzos del claustro. La una cuadra de aquéllas estaba dedicada para aposento de la Luna, mujer del Sol, y era la que estaba más cerca de la capilla mayor del templo; toda ella y sus puertas estaban aforradas con tablones de plata, porque por el color blanco viesan que era aposento de la Luna. Teníanle puesta su imagen y retrato como al Sol, hecho y pintado un rostro de mujer en un tablón de plata. Entraban en aquel aposento a visitar la Luna y a encomendarse a ella porque la tenían por hermana y mujer del Sol y madre de los Incas y de toda su generación, y así la llamaban Mamaquilla, que es Madre Luna; no le ofrecían sacrificios como al Sol. A una mano y a otra de la figura de la Luna estaban los cuerpos de las Reinas difuntas, puestas por su orden y antigüedad: Mama Ocllo, madre de Huayna Cápac, estaba delante de la Luna, rostro a rostro con ella y aventajada de las demás, por haber sido madre de tal hijo”.

"Otro aposento de aquéllos, el más cercano a la Luna, estaba dedicado al lucero Venus y a las siete cabrillas y a todas las demás estrellas en común. (...) A las estrellas tenían por criadas de la Luna, y así les dieron el aposento cerca del de su señora, porque estuviesen más a mano para el servicio della, porque decían que las estrellas andan en el cielo con la Luna, como criadas suyas, y no con el Sol, porque las ven de noche y no de día. (...) El otro aposento, junto al de las estrellas, era dedicado al relámpago, trueno y rayo. (...) Otro aposento (que era el cuarto) dedicaron al arco del cielo, porque alcanzaron que procedía del Sol, y por ende lo tomaron los Reyes Incas por divisa y blasón, porque se jataban descender del Sol. Este aposento estaba todo de guarnecido de oro. En un lienzo dél, sobre las planchas de oro, tenían pintado muy al natural el arco del cielo, tan grande, que tomaba de una pared a otra con todas sus colores al vivo. (...) El quinto y último aposento estaba dedicado para el Sumo Sacerdote y para los demás sacerdotes que asistían al servicio del templo (...)” (*ibid*, Cap.XXI).

Guaman Poma de Ayala nos relata en la *Nueva Coronica y Buen Gobierno* que, “(...) *Curi Cancha*, que todas las paredes alto y bajo estaua uarnecida de oro fincimo y en lo alto del techo estaua colgado muchos cristales y a los dos lados dos leones apuntando el sol. Alumbraua de las uentanas la claridad de los dos partes, s[o]plauan dos yndios y se c[...]”<sup>12</sup>. Entrauan el uiento del soplo y salta un arco que ellos les llaman *cuychi* [arco iris]. Y allí en medio se ponía el *Ynga*, hincado de rrodillas, puesta las manos, el rrostro al sol y a la ymagen del sol y decta su oración.” (1980: /262[264]- /263 [265]).

#### IV CONCLUSIÓN

Como nos damos cuenta por este dibujo, el pensamiento y la vida religiosa de los incas, como también de la población andina, se representan por la estructura dual, de la parte de arriba-abajo, derecha-izquierda, masculino-femenino, una filosofía netamente andina que hoy todavía se encuentra viva en las tradiciones y fiestas de los campesinos quechua y aymara.

También nos damos cuenta de que este dibujo se puede dividir en los diferentes “pacha”: en el *Hanan Pacha*: mundo de arriba, mundo celeste, morada de los dioses; en el *Kay Pacha*: mundo de aquí, mundo terrenal, morada de los seres vivos, de las plantas; en el *Ukhu Pacha*: mundo de adentro, mundo subterráneo, donde la muerte y la creación de la vida nueva tienen su lugar.

A pesar de que existen algunas incertidumbres en cuanto a algunos símbolos e imágenes, eso no nos impide conocer la idea central de la cosmogonía andina. Verdaderamente ese lugar *casa que enseña el mundo* cumple su cometido tal cual. Es interesante que este sitio es a la misma vez:

- un lugar de veneración a sus dioses, como *Viracocha*, *Inti*, *Q’lla*, *Mamapacha*, *Mamacocha*, *Yllpay*, y otros;
- un lugar que alberga constelaciones de estrellas que pronostican la calidad del año venidero tanto para los agricultores como los pastores;
- un lugar con agrupaciones de estrellas que dan aviso cuando inicia y colmina la época de lluvias y secas;
- un lugar que conmemora el pasado, el presente y el futuro como ciclo de vida, representados en el *mallki*, la pareja humana y los ojos debido a que celebra la genealogía, la vida y la esencia de la diversidad vegetal como certeza de continuidad.

En la actualidad diríamos que se trata del ciclo vital humano contextualizado en el ecosistema andino bajo protección de sus deidades.

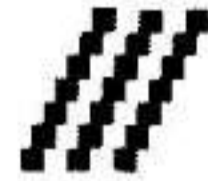
<sup>12</sup> Falta una palabra por el deterioro del manuscrito original.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO (1968): *Relación De Las Costumbres Antiguas De Los Naturales Del Pirú* [1586]. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- ACOSTA, José de (1940): *Historia natural y moral de las Indias* [1590]. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires.
- ARRIAGA, Pablo José de (1968): *Extirpación De La Idolatría Del Piru* [1621]. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- AVENI, Anthony (1991): *Observaciones del cielo en el México antiguo*. F.C.E. México.
- BASTIEN, Joseph W. (1996): *La Montaña Del Condor*. La Paz-Bolivia. Biblioteca andina. Cuzco.
- BERTONIO, Ludovico (1984): *Vocabulario Dela Lengua Aymara* (1612). Cochabamba, Bolivia.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1984): *La Crónica del Perú* [1553-60]. Ediciones Peisa. Lima, Perú.  
(1985): *El señorío de los incas* [1553-60]. Crónicas de América, 5. Madrid.
- COBO, Bernabé (1956): *Historia Del Nuevo Mundo* [1890-95]. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- DUVIOLS, Pierre y ITIER, César (1993): *Relación De Antigüedades Deste Reyno Del Piru. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco.
- ESTERMANN, Josef (1998): *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (1981): « Mitos y canciones ceremoniales en comunidades de Puna », en *Llamichos y paqocheros Pastores de llamas y alpacas*, Jorge A. Flores Ochoa (ed.) p.237-251. Cuzco.
- FLORES OCHOA, Jorge A. KUON ARCE, Elizabeth y SAMANEZ ARGUMEDO, Roberto (1998): *Queros – Arte Inca en vasos ceremoniales*. Banco de Crédito del Perú, Lima-Perú.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (1980): *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Siglo XXI. Instituto De Estudios Peruanos, 3t., México.
- KAUFFMANN DOIG, Federico (1983): *Manual de Arqueología Peruana*. Ediciones PEISA. Lima-Perú
- LIRA, Jorge (1945): *Diccionario Khechuwa-Español*. Tucumán-Argentina.
- LOZANO CASTRO, Alfredo (1994): *Cusco – Qosqo Modelo simbólico de la cosmología andina*. Madrid: Conaie - Ciudad.
- MEREJILDO-CHASKI, James A. (1997): *El despertar del Puma: Evidencias astronómicas en los Andes*. Centro "Bartolomé de las Casas". Cusco – Perú.
- MISHKIN, Bernhard (1946): "The Contemporary Quechua", en: *Handbook of the South American Indians*, Volume 2: *The Andean Civilisations*, pag. 411-470. Washington.
- MOLINA, Cristóbal de (el Cusqueño) (1988): *Fábulas y mitos de los Incas* [1570-84]. Crónicas de América, 48. Madrid.
- MURÚA, Martín de (1987): *Historia general del Perú* [1616]. Crónicas de América 35. Madrid.
- ONDEGARDO, Polo de (1916): «De los Errores y Supersticiones de los Indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo (1581)», en: *Revista Histórica*. T. XIII. Lima – Perú.
- POLIA MECONI, Mario (1999): *La Cosmovisión Religiosa Andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Pontificia Universidad Católica Del Peru fondo Editorial. Lima.
- SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de (1968): *Relación De Antigüedades Deste Reyno Del Peru* [1613 o 1620]. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- TAYLOR, Gerald (1999): *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Tomo 116 de la serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines. Lima.
- TSCHUDI, J.J.von (1853): *Die Ketschua-Sprache*. Wörterbuch. Wien.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1912): "Pachacamac, Uirakocha", en: *Revista Universitaria del Cuzco*, Año I, Núm. 3, Diciembre, p. 2-11, Cuzco-Perú.
- VARGAS P., Ernesto (2000): *Qorikancha. Templo de la Cosmología Inka*. Imprenta Edmundo Pantigozo. Cusco-Perú.
- VEGA, Garcilaso de la (1973): *Comentarios Reales de los Incas* [1612]. Biblioteca Peruana. Lima.
- ZUIDEMA, Tom (1981): "Catachillay: The Role of The Pleiades and of The Sothern Cross and Centauri in The Calender of The Incas". *Annales of the NY Academy of Sciences* No. 385, p. 202-226, New York.

# EL DIOS DE LAS TORMENTAS Y DIVINIDADES DE LA LLUVIA:

## ICONOGRAFÍA DEL FELINO DE LOS ANDES SEPTENTRIONALES



ANDRÉS GUTIÉRREZ USILLOS  
CONSERVADOR DE MUSEOS. MADRID

**RESUMEN:** EL PREDOMINIO DE REPRESENTACIONES DE CIERTAS ESPECIES DE ANIMALES EN LA COSTA DEL ECUADOR PREHISPÁNICO DURANTE EL PERÍODO DEL DESARROLLO REGIONAL (500 A.C. – 500 D.C.) INDUCE A CONSIDERAR LA EXISTENCIA DE UN DOBLE CULTO AL AGUA, UNO CON EL FELINO COMO PROTAGONISTA O DIVINIDAD PRINCIPAL Y OTRO CON LA SERPIENTE. EN ESTE ARTÍCULO EXPLICAREMOS LA ASOCIACIÓN DE LOS DISTINTOS CULTOS RELIGIOSOS CON LAS DIFERENTES MANIFESTACIONES DEL AGUA EN LA NATURALEZA, CENTRÁNDONOS EN EL CULTO AL FELINO, EXPRESIÓN DE LA NECESIDAD DEL CONTROL DEL AGUA DESTRUCTIVA.

**PALABRAS CLAVE:** Iconografía andina, arqueología ecuatoriana, religión prehispánica, culto al jaguar, divinidades del agua.

**KEY WORDS:** Andean iconography, Ecuatorian archaeology, prehispanic religion, jaguar cult, water deities.

**ABSTRACT:** During the Regional Development Period of Coastal Prehispanic Ecuador (500 b.C.-500 a.C) a double cult of water was developed, one with the feline as main divinity, and the other with the serpent. In this article, the association between different kinds of cults and different manifestations of water in the Nature is explained.

## I INTRODUCCIÓN

Para identificar las especies animales y en concreto los tipos de felinos que fueron representados en las culturas prehispánicas del Ecuador, es necesario conocer previamente la fauna existente en el territorio en la antigüedad. Para ello, es imprescindible confrontar las fuentes etnohistóricas, con las arqueológicas e iconográficas. Un primer problema que nos encontramos es tratar de adecuar las denominaciones utilizadas por los cronistas tempranos para referirse a las correspondientes especies autóctonas americanas.

## II LAS DIFERENTES ESPECIES DE FELINOS

A la hora de nombrar las nuevas especies encontradas en el territorio americano, los conquistadores buscaron dentro de los propios esquemas y categorías biológicas especies similares. Lo más parecido a un jaguar que un europeo del siglo XVI había contemplado antes de arribar a costas americanas, era el "tigre". No es de extrañar que se refieran entonces a los jaguares como tigres, denominación que incluso perdura hoy día. Esta asociación resulta evidente por el tamaño y morfología de ambas especies de felinos, aunque uno muestre la piel cubierta de manchas y otro rayada. Igualmente, el puma les recordaba, por el color del pelaje y el aspecto general, al "león" o más bien a la leona.

Con el término genérico de "gatos" se designan otras especies de felinos de menor tamaño que los anteriores. Aunque en el continente americano no existieron los gatos domésticos tal y como los conocían en Europa y Asia, con frecuencia se domesticaban especies de felinos (son especies domesticadas, no domésticas) como ocelotes o tigrillos, entre otros. Estas mascotas destacan por mostrar un carácter sociable, manso y juguetón<sup>1</sup>.

Conociendo estas claves iniciales, es posible descifrar las aparentemente ambiguas descripciones de los cronistas tempranos y precisar el tipo de felino al que cada uno de ellos se refería. Con el término "tigre" describían al jaguar (*Felis onca*), como "leones" conocían a los pumas (*Felis concolor*)<sup>2</sup> y si se refieren a "gatos", puede tratarse

---

<sup>1</sup> Esta domesticidad de los pequeños felinos ha sido constatada personalmente por el naturalista ecuatoriano Erwin Patzel (1989: 84)

<sup>2</sup> Pedro Pizarro, en la segunda mitad del XVI, describe con claridad los dos tipos de felinos mayores del territorio del Perú, cada uno de ellos señoreando un territorio (pumas en las zonas altas y jaguares en zonas de bosque tropical): "Hay unos leones pardos: estos no hazen mal a las gentes sino en los ganados, que aconteçe un león destos degollar çien rreses una noche de ganado menudo. Ay otros leones que llaman tigres: éstos los ay en las montañas<sup>2</sup>: acometen a las gentes y mátanlas" (P. Pizarro 1986 (1571): 245).



de distintas especies de "felinos menores"<sup>3</sup> (*Felis pardalis*, *F. colocolo*, *F. wiedii*, *F. yaguaroundi*). Encontramos referencias a estos felinos en toda la costa ecuatoriana, por ejemplo en la isla de la Puná, donde Cieza de León describe la fauna silvestre de la siguiente manera: "Dánse mucho maíz y yuca y ... asimismo hay en ella muchas aves de todo género, muchos papagayos y guacamayas, y gaticos pintados, y monos y zorras, leones y culebras, otros muchos animales" (Cieza 1984: 240).

También los cronistas mencionan la presencia de "gatos" entre las especies domesticadas o domésticas. Como mencionamos, estos felinos menores formaban parte de la fauna salvaje de la región, pero con frecuencia eran también criados en cautividad dentro del ámbito doméstico.

"Alli (en Çalangone, Tusco, Çerapez y Çalango) ay muchas ovejas y puercos y gatos y perros y otros animalías, y ansares e palomas" (Francisco de Xerez, 1985: 183). Es evidente que Xerez se está refiriendo únicamente a la fauna doméstica (llama, perro y patos) y domesticada, es decir aquella fauna silvestre que había sido "aculturada", como aves, en este caso palomas<sup>4</sup>, pecaríes y felinos. Estas especies silvestres eran capturadas y criadas bien como animal de compañía (como observó Lévy-Strauss (1970: 281) entre los Nambiquara de Brasil), o bien para el sacrificio ritual o más probablemente para la obtención de carne y preciadas pieles. En el caso de los felinos, debemos rechazar la hipótesis de un fin alimenticio, pues no hay evidencias arqueológicas de su consumo como tal.

¿Con qué finalidad se criaban felinos silvestres en los poblados? Pensamos que dos son los propósitos principales, el primero ritual, como en sociedades actuales de Colombia, considerando al felino como guardián de los templos, y el segundo como animal de compañía y objeto de comercio exótico. Recordemos la constante vinculación del felino con el poder, en todas las culturas (el león en el viejo mundo siempre asociado al poder real y así plasmado en los tronos y otros elementos simbólicos de la hegemonía). En el mundo precolombino en toda América también se aprecia esa relación del felino con el poder como "símbolo de poder civil y/o religioso".

En el siglo XVI y con seguridad mucho antes, estos felinos menores capturados y domesticados, e incluso algunos jaguares, actuaban también como guardianes simbólicos de los templos, Así nos lo describe el cronista Benzoni en la costa norte de Perú: "Entró en la fortaleza (de Tumbes), en cuyo interior había un templo dedicado al Sol, y al verlo tan ricamente exornado se quedó tan maravillado que le parecía un sueño. Vió en la puerta unos animales que parecían leones y dos tigres, los cuales no le causaron molestia alguna" (Benzoni 1989: 241).

<sup>3</sup> El término 'menor' lo utilizamos al considerar su tamaño en proporción al del jaguar, si bien algunos de estos felinos alcanzan envergadura considerable.

<sup>4</sup> Entre los indios Kuna de Panamá se registraron varias especies de animales silvestres domesticados, la mayor parte aves, pero también varios pecaríes (Ventocilla 1992: 99). También han sido registradas palomas domesticadas entre los indios Shuar del oriente ecuatoriano, además de monos, papagayos y otros, que son capturados y domesticados y en muchos casos objeto de trueque (Mashinkias et al. 1988: 120).

### III EL CULTO AL JAGUAR

Para poder afirmar que existía realmente un "culto al jaguar" entre las culturas prehispánicas del Ecuador, contamos con una doble evidencia, por un lado las representaciones iconográficas recuperadas en yacimientos arqueológicos y por otro las descripciones de los cronistas y fuentes documentales tempranas.

Dos citas de gran interés para afirmar la existencia de este culto al felino en Ecuador son las de Cieza y Benzoni. Cieza de León no parece tener certeza de qué especie se trata (jaguar o puma), pero afirma la existencia de una divinidad felínica en la zona de Guayaquil: "*Y cuando los señores estaban enfermos, para aplacar la ira de sus dioses y pedirles salud hacían otros sacrificios llenos de sus supersticiones, matando hombres, según yo tuve por relación, teniendo por grato sacrificio el que se hacía con sangre humana. Y para hacer estas cosas tenían sus atambores y campanillas y ídolos, algunos figuraban a manera de león o tigre en que adoraban*" (Cieza 1984: 245).

Quizá la cita de Benzoni referida al poblado de Puertoviejo, en la costa central ecuatoriana, sea la que menciona de forma más directa la existencia del culto al Jaguar: "*Llegué un día a un poblado llamado Charapotó, y oí que los indios se encontraban en el templo haciendo sus sacrificios. Al oír tocar los tambores y escuchar sus cantos, deseoso de ver lo que ocurría entré en el templo. Pero, en cuanto me vieron los sacerdotes, me expulsaron airadamente, casi escupiéndome en la cara. Pude ver un ídolo de barro en forma de tigre, dos pavos y otras aves que tenían dispuestas para ser sacrificadas ante sus dioses. No excluyo que tuvieran también algún joven, como es su costumbre, pero yo no lo ví.*" (Benzoni 1989: 311).

Además de la evidencia del culto a los jaguares, se recogen referencias al culto a otras figuras de felinos en el norte de Colombia. Cieza de León (1984: 103 y 113) reseñó la existencia de figuras de "gatos" en forma de ídolos (pensamos que se refiere a los felinos menores), que diferencia de las figuras de "tigres" (el jaguar)<sup>5</sup> Aunque no tenemos constancia de cómo eran estas figuras de "gatos" en el siglo XVI, sí que nos interesa el comentario puesto que en el Desarrollo Regional colombiano-ecuatoriano las evidencias arqueológicas son abundantes.

De los testimonios de los cronistas podemos extraer unos elementos comunes. En primer lugar la existencia de distintas especies de felinos y de sus representaciones (probablemente de cerámica y de piedra, aunque no se excluyen otras de madera) dentro de los recintos ceremoniales o templos. En segundo lugar la concepción de estas imágenes como las de divinidades a las que rogar y agradecer por mediación de los "sacrificios de sangre" (bien de aves y otros animales o bien de seres humanos) y final-

---

<sup>5</sup> Algunos cronistas, y sobre todo aquellos más que describen desde perspectivas más subjetivas, han filtrado sus comentarios por el crisol de la religión católica, de manera que suelen identificar todo lo vinculado al jaguar con el 'diablo'. Esto tiene su explicación, ya que observaban las figuras de jaguares con fauces abiertas, a veces adornados con tocados, pendientes, y otras en combinaciones con rasgos de caimán o de águilas, y los asociaban a demonios monstruosos.

mente la asociación de estos ritos de sangre en determinadas ceremonias con el sonido de tambores y campanillas, es decir con la "percusión", no se mencionan las flautas, las ocarinas o los frecuentes silbatos.

#### IV REPRESENTACIONES DE FELINOS EN EL PERÍODO DE DESARROLLO REGIONAL DE LA COSTA ECUATORIANA

Las crónicas mencionadas sólo hacen alusión a culturas coetáneas del siglo XVI, sin embargo, durante el Período de Desarrollo Regional (500 a.C. – 500 d.C), es cuando hallamos un mayor número de representaciones de felinos. En concreto, la gran mayoría procede del norte de la provincia de Esmeraldas (Cultura Tumaco - Tolita), y su número va disminuyendo a medida que descendemos hacia el sur (Cultura Jama - Coaque) (fig.1). Podemos afirmar que durante este período, el felino se convierte en el principal tema de representación iconográfica, tanto en forma naturalista como esquematizada.

A partir de las evidencias arqueológicas (fundamentalmente figuras cerámicas), de las fuentes documentales y conociendo ya las especies de felinos que habitan la región, podemos establecer la existencia de dos tipos básicos de representaciones felínicas, si bien mantienen como rasgo común de su iconografía una "fuerte agresividad".

El "primer tipo de felino" representa un "felino menor" y muestra una figura erguida sobre los miembros posteriores entreabiertos y apoyada en la larga cola a modo de trípode. La cabeza es redondeada, de gran tamaño en proporción al cuerpo y destacan dos enormes orejas erguidas. El rostro, con la boca abierta, muestra unos pequeños colmillos y una prominente lengua colgante. Normalmente presenta los brazos en la misma posición en todos los casos, el izquierdo cruzado sobre el pecho y el derecho alzado y retrocedido en actitud de asestar un zarpazo<sup>6</sup> (fig. 2). En algunos ejemplos más completos se observa la presencia de un falo (antropomórfico) en erección (fig. 3), lo que parece vincular estas figuras con la fertilidad y lo masculino, aunque lo matizaremos más adelante.

Una variante de este primer tipo lo constituyen las figuritas realizadas en molde que tan abundantemente se encuentran en la Cultura Tumaco - Tolita. La posición de los brazos, el tamaño de las orejas y de la cabeza, lo relacionan con el tipo que acabamos de describir (fig. 4).

---

<sup>6</sup> Esta es la posición del guerrero protegiendo el cuerpo con el escudo y arrojando el dardo con el propulsor.

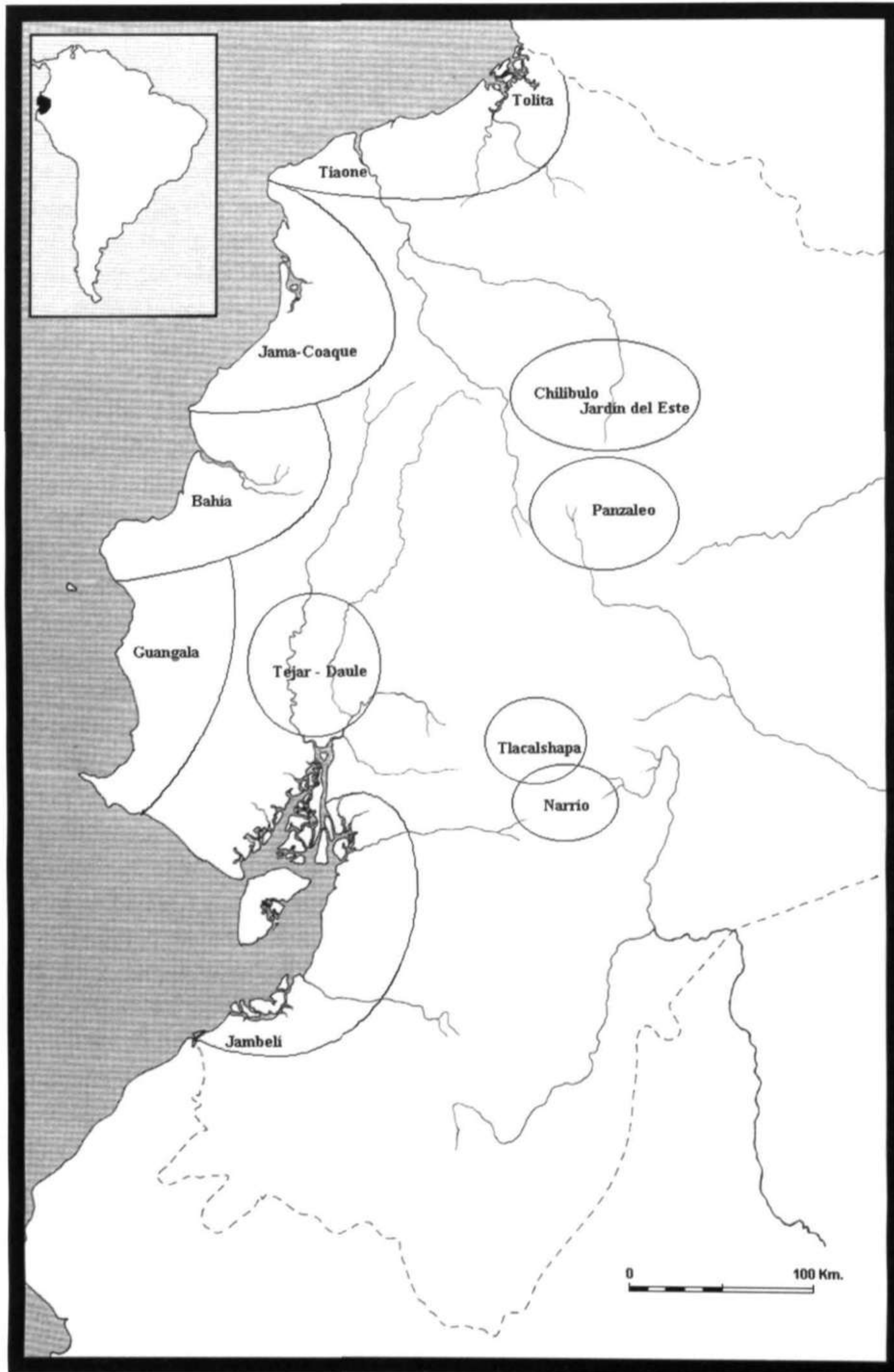


FIGURA 1: MAPA DE  
DISTRIBUCIÓN DE CULTURAS  
ARQUEOLÓGICAS DEL ECUADOR  
DURANTE EL PERÍODO DE  
DESARROLLO REGIONAL, 500  
A.C.- 500 D.C.

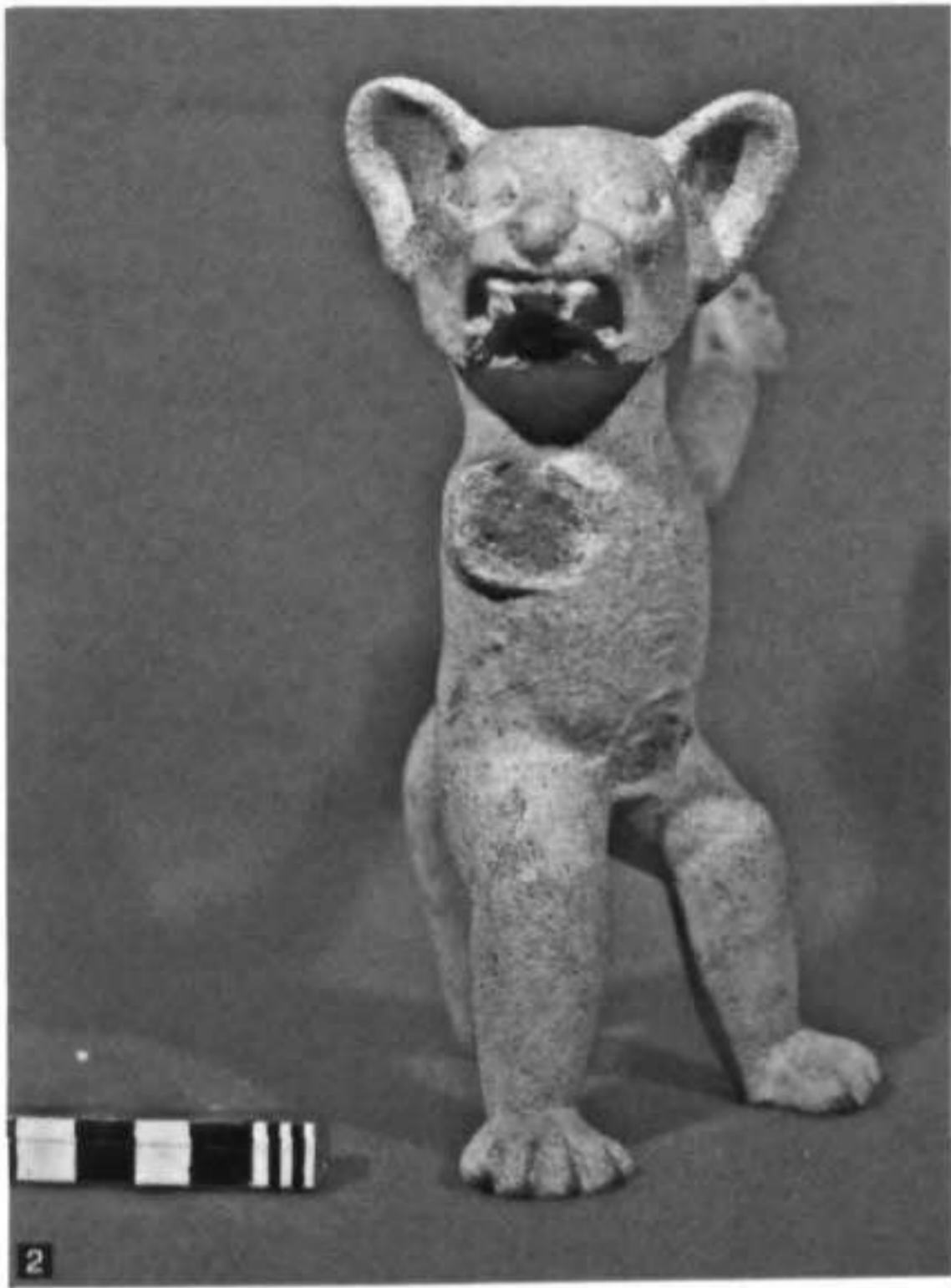


FIGURA 2: REPRESENTACIÓN DE "FELINO MENOR". CULTURA TUMACO-TOLITA. MUSEO DEL BANCO CENTRAL DEL ECUADOR. (FOTO IGLESIAS Y GUTIÉRREZ)



FIGURA 3: REPRESENTACIÓN DE "FELINO MENOR". CULTURA TUMACO - TOLITA. EN VALDÉS Y VEINTIMILLA, 1992.



FIGURA 4: REPRESENTACIÓN DE "FELINO MENOR" REALIZADA CON MOLDE. CULTURA TUMACO - TOLITA. N° INV. 1725. MUSEO DE AMÉRICA DE MADRID. (FOTO IGLESIAS Y GUTIÉRREZ)

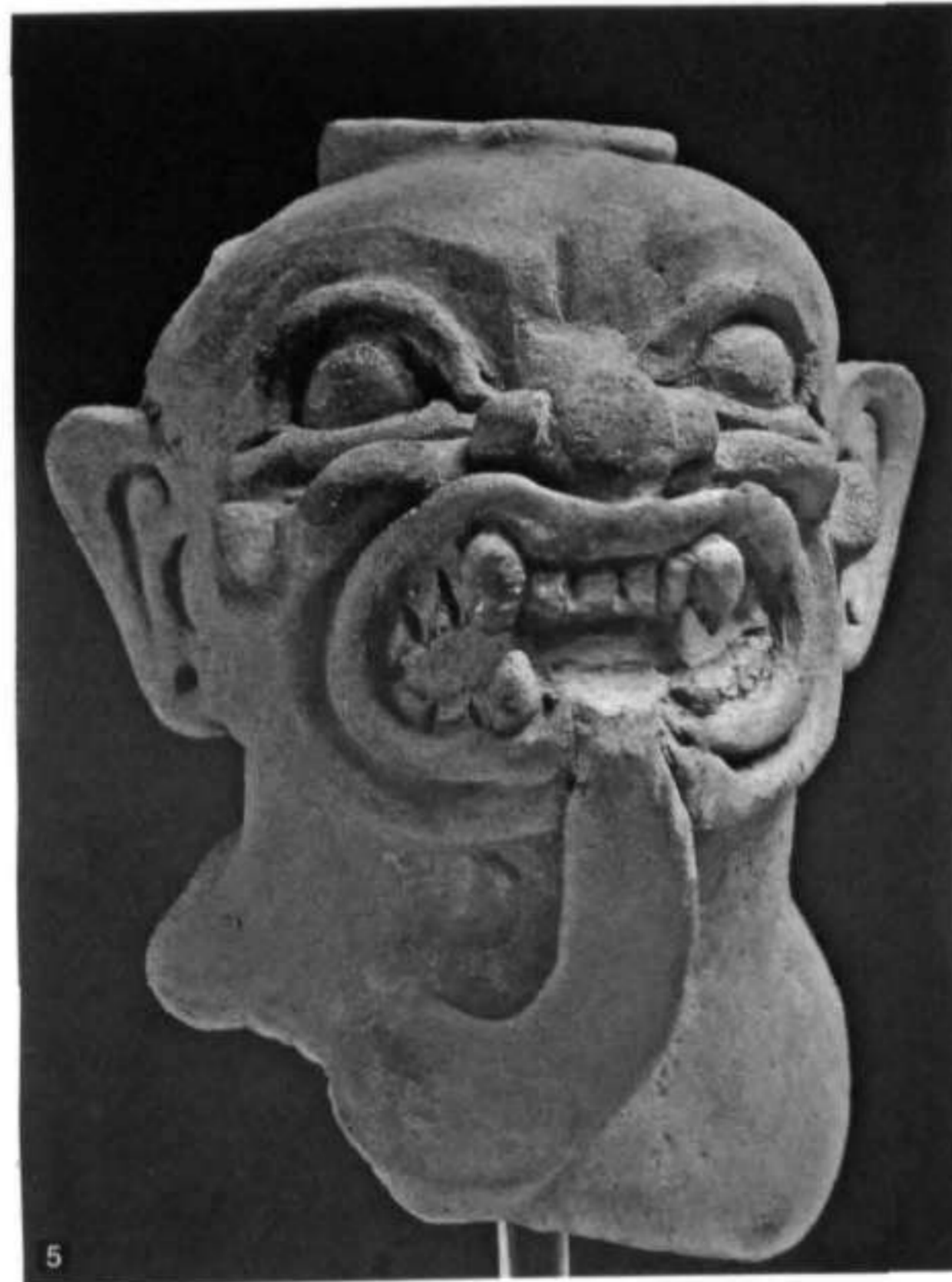


FIGURA 5: REPRESENTACIÓN DE CABEZA DE JAGUAR. CULTURA TUMACO - TOLITA. N° 2050. SABOLO, 1986: 109.

El “segundo tipo” de representaciones, se define principalmente a partir de cabezas de felino<sup>7</sup> en las que también se muestra la boca abierta y en ese caso unos caninos descomunales (fig. 5). Como elementos diferenciadores con relación al tipo del anterior, destacan el mayor tamaño de la boca y de los colmillos, la presencia de grandes bigotes marcados por medio de incisiones punteadas o por aplicación de finas bandas paralelas. Presenta además unas orejas antropomorfizadas, no sólo en la morfología de las mismas (con las acanaladuras características de las orejas humanas), sino también por la posición lateralizada en la cabeza. También se antropomorfizan los ojos y las cejas y a veces la forma general de la cabeza, que parece un cráneo humano (fig. 6).

Las cabezas de jaguar que reciben este tratamiento antropomorfizado, a veces muestran también elementos de adorno suntuarios como largos pendientes, y complicados tocados (Tesoros 1988: 59, fig. 81), formado parte de una máscara ritual o de un incensario compuesto por la figura de un corpulento felino sentado (Ecuador, la Tierra y el Oro 1990: fig. 52).

Ambos tipos de representaciones parecen corresponder con la fase Clásica de la Cultura Tolita, al norte de la costa ecuatoriana. A medida que descendemos por la hacia el Sur las representaciones de felinos se van haciendo más escasas, y sobre todo van perdiendo toda la expresión de agresividad que caracterizaba las representaciones de sus vecinos del norte, llegando incluso a aparecer con un rostro sonriente, aunque se mantienen los dos tipos básicos definidos para la fase Tolita.

En la cultura Jama Coaque, encontramos un felino erguido con los brazos en una posición semejante a la mencionada para la cultura vecina del norte, pero sin manifestar ninguna agresividad, incluso sonriendo (fig. 7). Del segundo tipo también hay ejemplos, nuevamente sonrientes, en los que se reconocen claramente las manchas de jaguar (fig. 8).

Finalmente, más al sur aún y en el extremo opuesto a Tolita, con una total ausencia de agresividad, encontramos representaciones que sugieren incluso ternura, como las figuras de los dos cachorros de felinos jugando entre ellos (*Ecuador La Tierra y el Oro*, 1990: 24 MBCQ 1.13.67; *Tesoros del Ecuador Antiguo* 1984: 65, fig. 178, B-104). En esta cultura Bahía, los atributos básicos del felino agresivo se han fundido con los rasgos de otros seres míticos para dar lugar al llamado “monstruo Bahía”, que merece un estudio a parte. En esta región, la función ritual que cumplía la imagen del felino, que luego veremos, ha sido sustituida por la de la serpiente.

---

<sup>7</sup> Al tratarse de figuras de mayor tamaño no es frecuente hallar la figura completa y normalmente encontramos sólo las cabezas.

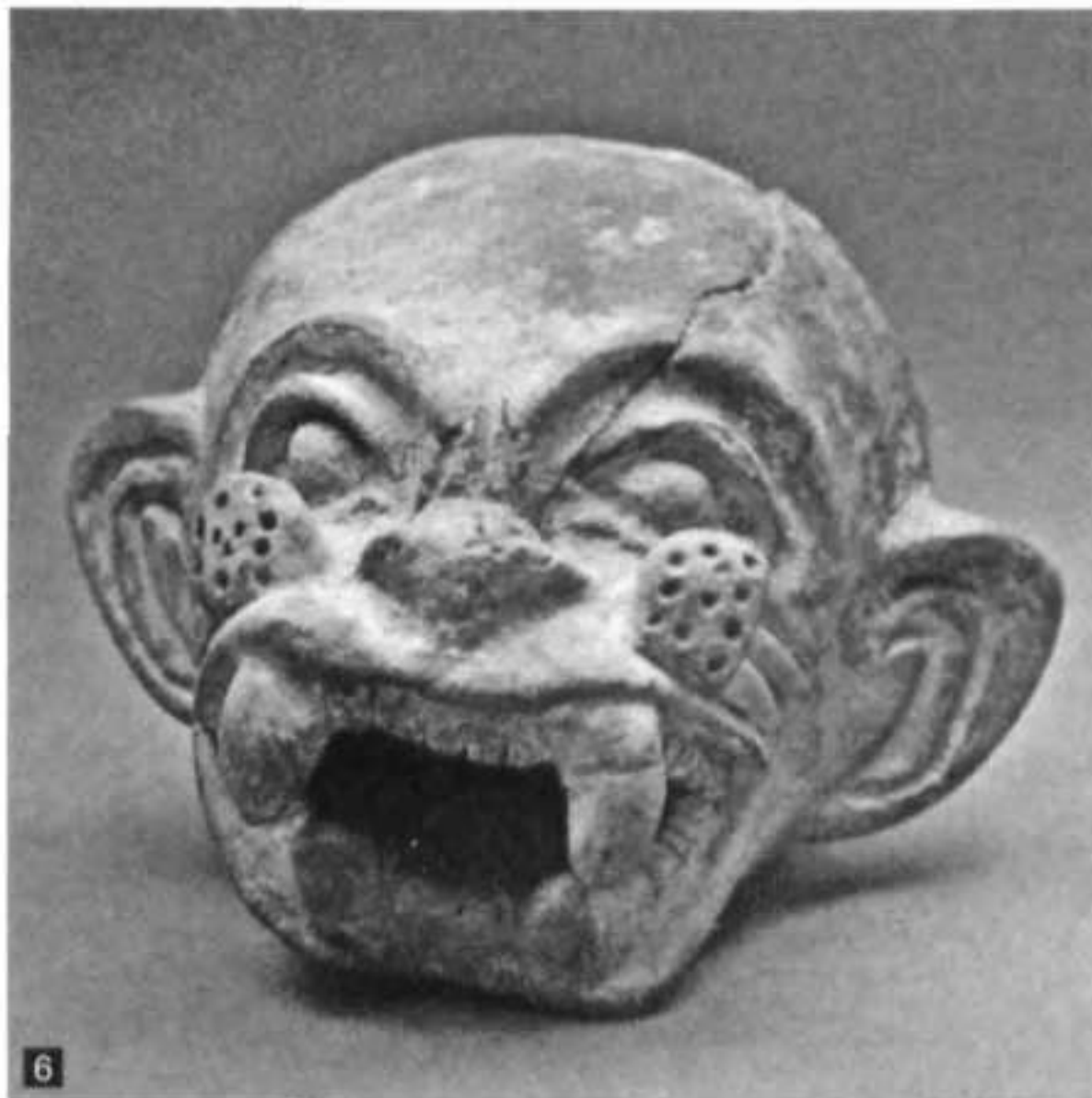


FIGURA 6: REPRESENTACIÓN DE CABEZA DE JAGUAR. CULTURA TUMACO – TOLITA. N° 1022. EL ARTE DE LA TIERRA, 1988:60, FIG. 79, T-9777.



FIGURA 7: REPRESENTACIÓN DE "FELINO MENOR". CULTURA JAMA – COAQUE. MUSEO DEL BANCO CENTRAL DEL ECUADOR, MBCQ 7.47.80. (FOTO IGLESIAS Y GUTIÉRREZ)



FIGURA 8: REPRESENTACIÓN DE JAGUAR. CULTURA JAMA – COAQUE. MBCQ 1.18.76 (FOTO IGLESIAS Y GUTIÉRREZ)



FIGURA 9: IMAGEN DE BURRICÓN O MARGAY (*FELIS WIDEII*).

## V

## ¿PORQUÉ DOS ESPECIES DE FELINOS?

Si bien otros investigadores se habían percatado ya de que muchas de las representaciones de felinos de la cultura Tolita no podían reconocerse como jaguares, ofrecieron alternativas a nuestro modo de ver poco acertadas. No creemos que se trate del kinkajú (*Potos flavus*) como sugirieron Cadena y Bouchard (1980: 55), ni del puma como apuntó Emma Sánchez (1972: 86).

Al agrupar las representaciones del modo que hemos descrito al comienzo del estudio, se pone en evidencia que los "felinos" que provocan dudas en su identificación a todos los investigadores son los del primer tipo. Es decir, aquellas figuritas erguidas, en las que se repiten unos rasgos definidos, que claramente no pertenecen al jaguar. La lengua colgante fue lo que impulsó a Cadena y Bouchard a identificarlos con los prociénidos (Kinkajú).

Estas representaciones corresponden sin duda a otra especie de felino distinta a la del jaguar, mucho más pequeña (de ahí el tamaño menos corpulento, y la mayor proporción de la cabeza, el tamaño reducido de los caninos, la actitud erguida sobre dos patas, las orejas de gran tamaño, y la actitud que parece característica, que es la de amenazar con una zarpa mientras con la otra parece proteger su cuerpo).

Pues bien, todos estos rasgos, incluidos los del carácter del animal, parecen corresponder a la especie *Felis wiedii* (fig. 9), llamado burricón o margay y a veces confundido con el ocelote y el tigrillo (*Felis pardalis* y *Felis tigrinus*), a los que se parece extraordinariamente salvo por presentar una cola mucho más larga, las orejas más grandes y las manchas de la piel de mayor tamaño. Su hábitat natural en Ecuador incluye tanto la costa como el oriente (Patzel 1989: 85).

Así pues, en conclusión, de los dos tipos de felinos identificados a través de las representaciones cerámicas, reconocemos tanto a jaguares como a margays. El siguiente paso es tratar de comprender cuál era su significado, especialmente en la cultura de La Tolita.



FIGURA 10: OCARINA CON REPRESENTACIÓN DE "GATO DEL PAJONAL" (*FELIS COLOCOLO*). CULTURA CUASMAL. MUSEO DEL BANCO CENTRAL DE QUITO. (FOTO IGLESIAS Y GUTIÉRREZ).



## VI CONCEPCIÓN SIMBÓLICA DEL FELINO

A continuación veremos algunas de las asociaciones simbólicas del felino en América, que nos serán útiles para comprender el significado de las representaciones que estamos estudiando. El jaguar se asocia principalmente con dos elementos naturales, los de origen celeste y los vinculados al agua. En este sentido se opone al caimán (tierra y agua terrestre) (ver Gutiérrez Usillos, 2002). Dentro del primer grupo, las asociaciones con “elementos celestes”, el jaguar es identificado con el “trueno”, la fuerza procreadora de la naturaleza; la asociación jaguar-trueno también se refleja en la mitología de los Páez de Colombia, quienes consideran que los niños-jaguar son descendientes de ésta deidad trueno (Reichel-Dolmatoff 1972: 58). No es extraña esta asociación jaguar-trueno, pues el potente rugido del felino recuerda el atronador anuncio de las tormentas.

Se le atribuye también, en líneas generales, un “carácter sideral”, asociado a las estrellas, a la lluvia y a la fertilidad (Carrión Cachot 1959: 408). El jaguar protagoniza el mito de los gemelos (luna-sol) en numerosas tribus actuales e históricas de toda América (Kühne 1960-65: 314). Es también señor del aire, de los animales y de las plantas alimenticias (Furst 1968: 145).

Sin contradecir lo que acabamos de comentar, quizá la principal vinculación del felino en Ecuador y en toda América, sea con la lluvia<sup>8</sup> y el agua en general (entre los Olmecas, por ejemplo). En Perú, su vinculación al agua se manifiesta en la concepción del felino volador, donde estos seres “orinaban agua y producían granizo por sus fauces” (Reinhard 1983a: 42 en Cané, 1985: 39). Reconocemos nuevamente el poder destructor del agua a través del felino, si bien en este ejemplo serrano no es por un exceso como en selva tropical sino por presentarse en forma de granizo.

Entre los grupos mesoamericanos emigrados a Nicaragua y Costa Rica, Chorotegas y Nicaraos, también se observa una relación entre el jaguar y el dios de la lluvia. “El jaguar es símbolo tanto de Tlaloc como de Tezcatlipoca, doble a su vez de Quetzalcoatl” (Cabello 1980: 54).

Al exponer todas sus advocaciones (vinculación a la tierra, a los cielos, al agua, a la noche y a la Luna), aparentemente existe una contradicción. ¿Cómo puede asociarse el mismo ser a la tierra y a la lluvia, o al cielo y al agua? Realmente, desde nuestro punto de vista, se trata de la misma esencia, la tierra que representa no es la tierra que observamos durante el día, sino aquella que está dominada por la noche, por la oscuridad de la que el Jaguar es el señor, por las cavernas, y regida por la luna (en oposición a la tierra diurna, iluminada por el sol). El agua que se asocia al jaguar es la de las tormentas tropicales, y de ahí que se le simbolice también por medio del trueno (el agua fertilizadora se relaciona con los reptiles). “El jaguar provoca y distribuye el agua de las

---

<sup>8</sup> La lluvia es la expresión palpable del poder celeste, sideral, del felino, como el trueno es su manifestación.

tormentas". Las manchas de su piel simbolizan las estrellas, recordemos su asociación nocturna, y son al mismo tiempo los ojos del cielo nocturno por donde "llora" el agua de lluvia. El agua "destructora", que cae de los cielos, se almacena en el interior de la tierra, en las cavernas y grutas, en el interior de las montañas que señorea el jaguar, como explica la mitología maya y azteca<sup>9</sup>.

Es evidente entonces que el jaguar como divinidad se asocia en la Cultura Tumaco Tolita al "exceso" de agua, más que a su distribución estacional fertilizadora. Entonces, este ser sobrenatural parece que únicamente tendría sentido en aquellas sociedades de bosque tropical donde es necesario controlar los excesos de "aguas celestes". Por tanto, en las regiones más secas, dejando a parte el hecho de que no es el hábitat propio del jaguar, no tendría sentido desarrollar su culto, o al menos de la misma manera, a no ser que existiera una tradición de una cultura de Bosque tropical (como la que se dio en todo el formativo Valdivia-Chavín-Olmeca). En estas zonas más secas, si bien también existen fuertes tormentas, el peligro para los cultivos es que esa lluvia fertilizadora no llegue a tiempo. En las zonas semidesérticas, como la Península de Santa Elena en la costa Ecuatoriana, son vitales aquellos elementos que "propicien la aparición de la lluvia" (serpientes, anfibios, combinaciones míticas y especialmente todo el ciclo ritual del *Spondylus*) (Gutiérrez Usillos, 2002). En las zonas de bosque tropical donde el agua no falta, son más importantes aquellos elementos que las puedan controlar o regular.

## VII DIVINIDADES FELÍNICAS DEL DESARROLLO REGIONAL EN ECUADOR

Durante el Desarrollo Regional, como acabamos de ver, distinguimos dos áreas diferenciadas ecológicamente y aparentemente con dos diferentes concepciones religiosas en cuanto al culto al agua y la fertilidad. La primera, que corresponde a la de bosque tropical, y que padece exceso de agua, incluye todo el territorio norte de Esmeraldas y Colombia, es decir el área de la Cultura Tumaco-Tolita. El segundo área, seca, semidesértica, con escasez de agua tanto terrestre como celeste, es el de la Península de Santa Elena (cultura Guangala). Entre ambos espacios geográficos y ecológicos existe una gradación desde la sección muy húmeda a la muy seca, de norte a sur, con dos grandes culturas durante el período del Desarrollo Regional, ocupando esos espacios, Jama-Coaque I, en el sector más húmedo y Bahía en el sector más seco de ese espacio intermedio.

---

<sup>9</sup> Aquí el jaguar se conforma como la advocación de Tezcatlipoca, vestido de jaguar, conocido como Tepeyolohtli, o su versión maya, Kanak'ax (Aguilera 1985: 16).

En la zona norte de la costa del Ecuador, húmeda y lluviosa, el felino se antropomorfiza convirtiéndose en divinidad principal, pero mostrando una gran agresividad y un aspecto aterrador. A esta divinidad se invocaría para prevenir las catástrofes derivadas de las tormentas. Por otro lado, en la zona sur de la costa, más seca, la lluvia estacional marcaría el inicio de la estación fértil, el comienzo de “la vida”, y los símbolos más importantes, así como los rituales básicos, se vinculan a la propiciación de la lluvia, a través de rituales con serpientes, que serán objeto de otro estudio.

Lévi-Strauss (1986: 189) distinguía en el pensamiento mítico sudamericano estas dos concepciones acerca del agua, un agua creadora, de origen celeste, y otra destructora, que se asocia a lo terrestre (y ésta es, a nuestro juicio, la que controla el jaguar y el margay).

El felino era una divinidad y por eso se le representa antropomorfizado. Se asocia a la noche, los truenos, las tormentas, la fertilidad, la masculinidad, el poder, la destrucción, etc. Además, el poderoso rugido del felino, ronco, cavernoso, sonoro, grave y rotundo, recuerda el estruendo de los truenos durante las tormentas. Para representar plásticamente esta cualidad “sonora” y esta vinculación felino – trueno recurren al elemento de la lengua de los felinos. Esta siempre aparece colgando de las bocas entreabiertas mostrando los colmillos. La lengua, es un símbolo, como lo es la espiral entre los aztecas para indicar el habla, que representa el rugido del jaguar, es el símbolo del trueno, de la lluvia y de las tormentas. Cuando el dios jaguar se enfada, y de ahí esa actitud amenazante, envía los truenos (rugidos) y las tormentas.

Si el jaguar es la divinidad asociada a la lluvia, ¿cuál era la función del “felino menor”? No tenemos datos concretos al respecto, pero parece probable que se trate de “servidores” o “mensajeros” de la divinidad felínica principal, de ahí que fuese posible encontrar felinos vivos en los santuarios. No creemos que se trate de divinidades, aunque sí se asocian a la potencia genésica masculina (falos) y al poder destructivo del agua (rugido - lengua colgante, posición de zarpazo), posiblemente como intermediarios terrestres con la divinidad mayor.

Las imágenes de felinos menores, y su presencia viva en los templos, debían funcionar como las figuras de santos para la religión católica, es decir intermediarios con la divinidad principal. La abundancia de estas figuras moldeadas, sugiere su utilización como parte de ceremonias individuales, probablemente para rogar la finalización de las lluvias y la llegada del tiempo de siembra. El dios jaguar estaría en el templo, en los recintos ceremoniales, mientras que los intermediarios felinos menores participarían de los espacios domésticos y rituales individuales.

## VIII FELINOS "MENORES" EN OTRAS CULTURAS PREHISPÁNICAS

La Cultura Tumaco Tolita no es la única cultura prehispánica que ha retratado uno de los que hemos denominado "felinos menores". Una sorprendente similitud, salvando las distancias, es con el llamado "Dios Murciélago" de la Cultura Zapoteca en México (200 – 900 d.C). Se trata evidentemente de un "felino menor" idéntico al felino Tolita, aparece también erguido, con la boca entreabierta, mostrando la lengua colgante y los pequeños colmillos, así como unas poderosas garras, y quizá se confunde con un murciélago por el desproporcionado tamaño de las orejas. No hemos profundizado en el estudio de esta cultura mesoamericana, pero las similitudes en actitud y forma con el felino menor de Tolita son más que sorprendentes.

En el mismo territorio fronterizo colombiano-ecuatoriano donde se desarrolló la Cultura Tolita, pero en el área serrana en la fase final del Desarrollo Regional y en el Período de Integración, se desarrolla la Cultura Cuasmal. En esta cultura son frecuentes las ocarinas pintadas (fig.10) con representaciones de otro tipo de felino menor (propio de la zona serrana andina), de orejas triangulares y pequeñas, que hemos identificado como gato del pajonal (*Felis colocolo*) (fig. 11).

En relación con este felino, hallamos otro ejemplo en la cultura Nazca de la costa peruana (que correspondería cronológicamente con el período de Desarrollo Regional en Ecuador) y su antecesora la cultura Paracas. Aquí, son frecuentes las representaciones de felinos menores, erróneamente identificada como nutria<sup>10</sup> por Yacouleff (1932), aunque con una evidente asociación con el agua y la fertilidad.

## IX CONCLUSIÓN

Hemos pretendido mostrar la vinculación de los felinos con el culto al agua, especialmente en la costa del Ecuador, que es fundamental para poder avanzar en la comprensión del significado de sus representaciones. La concepción simbólica de los dos tipos de felinos tiene un alcance panamericano, si bien en cada región se adapta a las especies propias del ecosistema circundante.

La razón de la elección del Jaguar como señor del Agua no está del todo clara. En cierto sentido se justificaría por su fuerte territorialidad alrededor de charcas o arroyos en los que suele cazar. Pero sobre todo, pensamos que debe relacionarse con el ci-

---

<sup>10</sup> De nuevo parece complicado para los investigadores reconocer una especie de felino que no sea el jaguar.



FIGURA 11: IMAGEN DE "GATO DEL PAJONAL" (*FELIS COLOCOLO*). PATZELT, 1989.

clo biológico de los felinos. Ya mencionamos que el rugido del jaguar recuerda el estruendo del trueno, pues bien, en época de celo los rugidos se hacen mucho más frecuentes y la cópula se realiza con fuertes y continuos gritos<sup>11</sup>. Una lucha que pensamos a modo de hipótesis que, probablemente anuncia la intensificación de la estación de lluvias, para que una vez finalizado el período de gestación, el nacimiento de los cachorros tenga lugar en la estación seca. De esta manera, las poblaciones prehispánicas identificaron el enfado (cópula) del jaguar y el aumento de la frecuencia de los rugidos con las tormentas y la lluvia tropical.

En el área de la Tolita, en el gran centro ceremonial que debió desarrollarse en la isla del mismo nombre, el felino protagonizaba no sólo las imágenes de culto de divinidades principales y secundarias, sino que su esencia invade las figuras antropomorfas ataviadas con tocados, pieles y otros elementos felínicos. Podemos llegar incluso a imaginarnos los rituales y ceremonias, protagonizados por sacerdotes y danzantes ataviados con rasgos felínicos, celebrados en el santuario Toliteño con el fin de aplacar la ira del Dios de las Tormentas y las rogativas y sacrificios realizados para que finalice la estación de lluvias y pueda dar comienzo la época de siembra.

<sup>11</sup> Para saber más sobre el ciclo reproductivo del jaguar puede consultarse la siguiente página <http://www.jaguars.com.ar/datos-personales/reproduccion.html>. No hemos encontrado referencias sobre el ciclo biológico del margay, pero imaginamos que el celo de esta especie debe ser tan intenso como el del jaguar, y por ello se eligió a este felino menor, como intermediario con la divinidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA, C. (1985): *Flora y Fauna Mexicana. Mitología y Tradiciones*. Everest. México
- BENZONI, G. (1989) *Historia del Nuevo Mundo*. Alianza Ed. Madrid.
- CABELLO CARRO, P. (1980): "Iconografía y Significado del Jaguar en Pueblos Mesoamericanos: Chorotegas y Nicaraos", *Revista Española de Antropología Americana*, X: 43-66. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- CADENA, A. y J.F. BOUCHARD (1980): "Las Figurillas Zoomorfas de Cerámica del Litoral Pacífico Ecuatorial", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, IX (3-4): 49-68. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima
- CANE, R. E. (1985): "Problemas Arqueológicos e Iconográficos. Enfoques Nuevos", *Boletín de Lima*, 37: 38-44. Los Pinos. Lima.
- CARRIÓN CACHOT, R. (1959): "Últimos Descubrimientos en Chavín. La Serpiente Símbolo de las Lluvias y de la Fertilidad", *XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, II: 403-415. Lehmann Ed. Costa Rica.
- CIEZA DE LEÓN, P. (1984): *La Crónica del Perú*. Historia 16. Madrid.
- ECUADOR (1990): *Ecuador. La Tierra y el Oro*. V Centenario y Ayuntamiento de Madrid. Madrid.
- ERRAZURIZ, J. (1980): *Tumaco-La Tolita. Una Cultura Precolombina Desconocida*. Carlos Valencia Editores. Madrid.
- ESTRADA, E. (1957 a): *Prehistoria de Manabí*. Museo Victor E. Estrada. Guayaquil.
- (1957 b) *Los Huancavilcas: Últimas Civilizaciones Pre-Hispánicas de la Costa del Guayas*. Museo Victor E. Estrada. Guayaquil.
- FURST, P. T. (1968): "The Olmec were-jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality", en E. P. Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmecs*: 143-178. Dumbarton Oaks. Washington.
- GUTIÉRREZ USILLOS, A. (2002) *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes. Interrelación hombre-fauna en el Ecuador Prehispánico*. Abya-Yala. Quito.
- KÜHNE, H. (1960-65): "El Jaguar en el Mito de los Héroes Mellizos (Sol y Luna) Tribu Amuesha (Perú Oriental)", *Runa*, X: 311-318. Instituto de Ciencias Antropológicas. Buenos Aires.
- LEVI-STRAUSS, C. (1970): *Tristes Trópicos*. EUDEBA. Buenos Aires
- (1986) *Mitológicas I: lo Crudo y lo Cocido*. Fondo de Cultura Económica. México
- MARCOS PINO, J. (1986): "El Viejo, la Serpiente Emplumada, el Señor de las Aguas o Tlaloc en la Iconografía del Área Septentrional Andina", Marcos, J. (Ed.), *Arqueología de la Costa Ecuatoriana: Nuevos Enfoques*: 207-223. Corporación Editora Nacional. Guayaquil.
- MASHINKIASH CHINKIAS, M. y M. AWAK TEN-TETS (1988): *La Selva, Nuestra Vida. Sabiduría Ecológica del Pueblo Shuar*. Abya-Yala: Quito.
- PATZELT, E. (1989): *Fauna del Ecuador*. Banco Central del Ecuador: Quito.
- PIZARRO, P. (1986): *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1972): "The Feline Motif in Prehistoric San Agustín Sculpture. Discussion", Benson, E.P. (ed.) *The Cult of the Feline*: 50-64. Dumbarton Oaks Research. Washington.
- SABOLO, Y. (1986) *Tumaco: 100 ans d'art précolombien*. Office du Livre. Friburg
- SÁNCHEZ MONTAÑÉS, Emma (1972) "Introducción al Estudio de la Fauna de la Costa de Esmeraldas a través de sus Representaciones Plásticas", *Revista Española de Antropología Americana*, VII-2: 75-94, Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- TESOROS (1984): *Tesoros del Ecuador Antiguo*. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid.
- VALDÉS, F. (1986) "Investigaciones Arqueológicas en La Tolita (Esmeraldas)". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 6: 81 - 107. Banco Central del Ecuador. Guayaquil.
- (1992) "Symbols, Ideology and the Expression of Power in La Tolita, Ecuador". *The Ancient Americas. Art from Sacred Landscapes*: 229 - 243. The Art Institution. Chicago.
- VALDEZ, F. Y VEINTIMILLA, D. (1992) *Signos amerindios: 5000 años de Arte Precolombino en Ecuador*. Editorial Colibrí. Quito.
- XEREZ, F. (1985): *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. Historia 16. Madrid.
- YACOVLEFF, E. (1932): "Los Falcónidos en el Arte y en las Creencias de los Antiguos Peruanos", *Revista del Museo Nacional*: 96. Museo Nacional de la Cultura Peruana. Lima.

# LA AGRICULTURA EN LA ICONOGRAFÍA DE LA CERÁMICA NASCA<sup>1</sup>

UNA REVISIÓN DE LA COLECCIÓN  
DEL MUSEO DE AMÉRICA DE MADRID



JUAN CARLOS DE LA TORRE ZEVALLOS  
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
BECARIO ENDESA / FUNDACIÓN DUQUES DE SORIA

**RESUMEN:** LA ACTIVIDAD SOCIAL GENERADA POR LA INTERACCIÓN DEL SUJETO CON SU MEDIO, ES RESULTADO DEL TRABAJO. LA ARQUEOLOGÍA PERMITE, TANTO A TRAVÉS DE EVIDENCIAS MATERIALES RECUPERADAS EN YACIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS COMO DE COLECCIONES EXISTENTES EN FONDOS MUSEÍSTICOS, LA RECONSTRUCCIÓN E INTERPRETACIÓN CIENTÍFICA DE ESAS ACTIVIDADES CONCERNIENTES A LAS RELACIONES SOCIALES DE UNA SOCIEDAD CONCRETA. EL PRESENTE ESTUDIO DE LA COLECCIÓN DE CERÁMICA NASCA DEL MUSEO DE AMÉRICA DE MADRID, NOS CONDUCE A PLANTEAR NUEVAS PERSPECTIVAS INTERPRETATIVAS ACERCA DE DICHA SOCIEDAD, DESARROLLADA EN LA COSTA SUR DEL PERÚ, Y FUNDAMENTALMENTE, ACERCARNOS A SU MEDIO ECONÓMICO DE SUBSISTENCIA: LA AGRICULTURA.

**PALABRAS CLAVE:** Iconografía agrícola, sociedad Nasca, actividad agrícola, medios de producción.

**ABSTRACT:** The social activity generated by the interaction of the subject with its environment is the result of work. Archaeology allows, through the material evidences recuperated in archaeological deposits, and existing collections in museum stores, the reconstruction and scientific interpretation of those activities concerning social relationships of a specific society. The present

study of the Nasca ceramic collection of the Museo de America of Madrid, leads us to outline new interpretative perspectives about the Nasca society (developed in the south coast of Peru) and fundamentally, to approach its economic subsistence base: the agriculture.

**KEY WORDS:** Agricultural iconography, Nasca society, agricultural activity, means of production.

---

<sup>1</sup> La palabra Nasca deriva del topónimo quechua Nanasca, nombre con el que se ha identificado a uno de los últimos caciques de una de las regiones localizada al sur del Perú y del cual deriva el nombre de la cultura arqueológica identificada entre los 100 a. C. a 700 d. C.

## I INTRODUCCIÓN

Desde tiempos antiguos, las culturas de los Andes se han enfrentado a una adversa geografía, que lograron dominar en base a un arduo y lento proceso de domesticación de su entorno natural, acumulando experiencias y desarrollando mecanismos para aprovechar al máximo los recursos del medio en que habitaban. La región costera peruana no fue la excepción. Aunque con eventuales cambios ecológicos a lo largo del tiempo, los paisajes se han caracterizado por presentar una árida geografía, predominando los desiertos y las reducidas áreas productivas, denominadas "oasis". Estos "oasis" son valles fértiles enclavados en los desiertos, cuyos ríos nacen en las cordilleras andinas y discurren estacionalmente hacia el litoral costero, creando en su cauce ambientes naturales propicios para vivir.

En la costa sur del Perú, específicamente en la región de Nazca<sup>2</sup>, predomina un paisaje completamente árido. Sin embargo, tanto los valles como los desiertos y mesetas muestran las huellas del trabajo dejado por los que habitaron dicha región. Estos pobladores desarrollaron una sociedad con estructuras complejas de organización, que fue capaz de aprovechar los escasos recursos acuáticos de esta zona desértica, construyendo extensos sistemas de irrigación sobre todos los valles y desarrollando al máximo el potencial agrícola, que constituyó la base de la economía de la sociedad.

Un acercamiento a la colección de cerámica de la cultura Nasca que se encuentra en el Museo de América de Madrid, nos ha permitido identificar una serie de piezas con representación de diversos motivos agrícolas. Esto indica la importancia que tuvo la actividad agrícola en la región, y que la sociedad andina plasmó en la decoración de su cerámica, incorporando de esta forma en ella su entorno conocido. Esta importante colección nos ha permitido profundizar, de manera específica, en la economía agrícola de la sociedad Nasca, acercándonos a sus relaciones socioeconómicas y religiosas.

## II LA CERÁMICA NASCA

La denominada cultura Nasca (100 a.C - 700 d.C), fue identificada sobre la base de un estilo distintivo de cerámica policroma, cuya distribución se concentra principalmente en los valles de la cuenca del Río Grande y, en menor escala, en los valles de Ica y Pisco por el norte y Acarí por el sur. Desde su descubrimiento ha sido objeto de numero-

---

<sup>2</sup> Para el desarrollo de presente artículo se ha mantenido el uso de la palabra Nazca con "z", para identificar la región geográfica, más no para señalar a la cultura material en estudio.



tos estudios que han centrado su atención, principalmente, en los aspectos artísticos (iconografía) y en menor grado en los detalles de su producción (tecnología)<sup>3</sup>.

En este sentido, uno de los trabajos pioneros fue el realizado por Uhle (1914), quien identificó esta cerámica y advirtió de dos tipos diferentes: una que mostraba mayor variedad de colores y contornos severos (época temprana) y otra más sencilla y de contornos libres y fluentes (época tardía). Posteriormente, vendrían los trabajos de Gayton y Kroeber (1927), quienes desarrollaron un método de análisis cuantitativo que consistía en establecer las relaciones entre formas, diseños y preferencias de color, llegando a proponer una clasificación de cuatro fases: A, X, B e Y.

Más tarde, en 1952, Dawson inició el estudio de la cerámica Nasca como parte de un proyecto de la Universidad de California bajo la dirección de Rowe (1956) y elaboró una secuencia cerámica de nueve fases que van de Nasca 1 a Nasca 9<sup>4</sup>. Esta clasificación fue hecha con un método de análisis llamado “*seriación por continuidad de rasgos y variación de temas*”, donde se asume que los cambios ocurren gradualmente y no al azar. Este último ha sido uno de los trabajos de seriación más finos y confiables, por lo cual es utilizado hasta la actualidad como referencia por diversos investigadores.

En este mismo contexto, Sawyer (1969) trató de definir mejor la evolución de dicha cerámica distinguiendo cinco fases que denominó: Proto-Nasca, Nasca Temprano, Nasca Medio, Nasca Tardío y Nasca Final. Este estudio, junto con el trabajo de Dawson (1952), complementa una visión más precisa de la secuencia estilística y ofrece una aproximación más exacta a su definición cronológica. Por otro lado, también destacan los trabajos relacionados con el estudio de temas y fases específicas, entre los que se pueden citar los de Blasco y Ramos (1980), Carmichael (1988), Roark (1965), Proulx (1968) y Silverman (1986). Todos ellos, aunque desde perspectivas diferentes, abordan aspectos que van desde lo más general a lo más particular de la cerámica.

Tanto los trabajos de seriación como los temáticos han llegado a definir la presencia de dos modalidades o estilos; una denominada *Monumental*, y que se caracteriza por tener diseños realistas o naturalistas de contornos severos y, la otra, denominada *Prolífera*, que se caracteriza por presentar diseños estilizados, además de una serie de apéndices y volutas (Rowe, 1960: 29). La primera se encuentra asociada a la época Nasca Temprano (fases 2 y 3) y la segunda a la época Nasca Tardío (fases 6 y 7). Sin embargo, existe una muestra importante de cerámica en los museos y colecciones de diferentes partes del mundo, que usualmente proviene de los saqueos ocurridos en los sitios y cementerios Nasca y que pertenecen a una cerámica de Transición (Blasco y Ramos 1986: 12) que se relaciona con la época Nasca Medio (fases 4 y 5).

<sup>3</sup> Desde los trabajos hechos por Uhle (1914); pasando por Gayton y Kroeber (1927); Kroeber (1956); Proulx (1968); Wolfe (1982) y Carmichael (1994) entre otros.

<sup>4</sup> Véase Rowe, (1960: 29-45).

### III LA COLECCIÓN

Dentro de las importantes colecciones que constituyen los fondos del Museo de América de Madrid, la de cerámica Nasca está conformada por unas 1,300 vasijas, constituyendo sin duda una de las colecciones más importantes que existen fuera del Perú. Lamentablemente, en los archivos del Museo no existe ninguna referencia relativa a la forma de su adquisición. Este vacío documental nos ha impedido conocer la fecha de recepción en el Museo, su origen y procedencia exacta, por lo que no hemos podido conocer más sobre sus antecedentes.

No obstante, los primeros estudios o referencias a la misma se dieron a conocer inicialmente por Naville y Paranhos en 1959, cuando ésta formaba parte de los fondos del Museo Arqueológico de Madrid, por lo que en cierto sentido pensamos que a ellos se debe su "descubrimiento", y aunque estos investigadores publicaron sólo cinco piezas, definieron la colección como una de las mejores del mundo. Los trabajos de Lavachery (1929) y Tuya (1949), analizaron gran parte de la cerámica que la compone y citaron algunas piezas como referentes, debiéndose a ellos el haber despertado la motivación para su estudio por parte de otros investigadores, como fue el caso de Concepción Blasco y Luis Ramos (1974, 1977, 1980, 1986 y 1991), que lograron catalogar casi el total de la misma, así como publicar varios estudios temáticos, que han permitido tener un mayor acercamiento a la sociedad Nasca.

La mayor parte de las piezas se encuentran bien conservadas y adicionalmente muchas de las vasijas han sido sometidas, en los últimos años, a diferentes procesos técnicos de conservación preventiva y restauración. La clasificación que se propone a continuación ha sido elaborada teniendo en cuenta aspectos relacionados con la producción, uso y función que las vasijas tuvieron, aunque la función final de muchas de ellas puede haber sido distinta a la función original derivada de su forma<sup>5</sup>. Del número total de vasijas, un 34% corresponden a vasos, 28% a tazas y tazones, 13% a cuencos, 9% a botellas, 6.5% a cántaros, 1.5% a ollas y 2% a vasijas escultóricas. Entre estas últimas también destacan formas de botellas y jarras perfectamente modeladas que representan personajes antropomorfos y zoomorfos. Asimismo, casi el 40% de la colección pertenece a las fases 4 y 5 (Nasca Medio), seguido en orden descendente por las fases 6 y 7 (Nasca Tardío) y por la fase 3 (Nasca Temprano), con alguna presencia de vasijas del Horizonte Medio (Wari).

En la actualidad existen dos catálogos de la colección elaborados por Blasco y Ramos entre los años 1986 y 1991, que para nuestro trabajo han sido estrictamente referenciales, ya que muchas de las vasijas presentadas en estos textos no cuentan con un adecuado registro descriptivo ni gráfico, y muchas de las piezas descritas confunden

---

<sup>5</sup> Esta clasificación se llevó a cabo como parte del trabajo de catalogación que realizó el autor durante su estancia como becario en el Museo de América de Madrid. *Beca Endesa de Patrimonio Cultural con Iberoamérica / Fundación Duques de Soria.*

formas y elementos decorativos. Por otro lado, también se observa que muchos de los dibujos expuestos son imprecisos, por lo que fue dificultoso la localización y comprensión de las piezas catalogadas. Sin embargo, su trabajo no desmerece en nada el interés por la cerámica Nasca, lo que se refleja en su libro editado por el Seminario de Americanistas de Valladolid en 1980, que nos brinda un panorama general sobre los temas y la iconografía de la misma.

#### IV

#### LA AGRICULTURA EN LA ICONOGRAFÍA NASCA

La iconografía Nasca presenta una rica variedad de motivos representados, que parten desde formas naturales (vegetales, animales y personajes antropomorfos, zoomorfos e ictiomorfos) hasta formas más complejas y abstractas (motivos geométricos, artefactos, personajes míticos, etc.) a lo largo de su proceso evolutivo, siendo la cerámica su principal soporte material.

En este contexto, la representación de motivos agrícolas fue uno de los componentes más importantes de la amplia variedad de motivos que el artesanado nasquense plasmó en la decoración de su cerámica. Parte de ello se puede apreciar en los diversos estudios realizados por diferentes investigadores de esta sociedad, que describieron y analizaron los diferentes tipos de representaciones, desarrollando una serie de clasificaciones simbólicas de la iconografía<sup>6</sup>.

Así, en la colección del Museo se han identificado cerca de 117 piezas con motivos relacionados con la actividad agrícola de manera "directa" e "indirecta" (véase cuadro I). Para el primer caso hemos considerado aquellos que tienen representaciones vegetales ó fitomorfas (frutos) de manera independiente, así como a los personajes antropomorfos relacionados con la actividad agrícola ("agricultores"). En el segundo caso se ha considerado la intervención de motivos vegetales o fitomorfos de manera aislada sobre personajes míticos u otros motivos ajenos a la actividad agrícola.

#### Motivos vegetales de relación "directa"

Se trata de un conjunto de motivos naturales que representan una serie de plantas relacionadas con la producción agrícola y que aparecen de manera independiente, en mayor porcentaje, sobre vasijas correspondientes a la época Nasca Temprano (fase 2 y 3). Estos motivos están compuestos por plantas como el ají, lúcuma, jíquima, maíz y frijol. Por otro lado, también destacan los frutos asociados a personajes vinculados a la activi-

<sup>6</sup> Véase Seler (1923); Yacovleff (1932); Proulx (1968); Roark (1965); Sawyer (1961); Blasco y Ramos (1980).

Nº	CODIGO	FASE	OBJETO	M. DIRECTO	M. INDIRECTO
1	5005	4	vaso	jíquima	
2	5007	3	cuenco	frijol	
3	5023	4	cuenco	ajíes	
4	5040	4	taza	bulbos	
5	5066	4	cuenco	ajíes	
6	5068	4	botella	lúcuma	
7	5076	4	vaso	frijol	
8	5083	3	taza	frijol	
9	5167	3	cuenco	frijol c/ culebras	
10	5168	5	tazón		pers. mítico c/ ajíes
11	5201	5	vaso	agricultor	
12	5208	4	botella		pers. mítico
13	5223	3	plato		pers. mítico
14	5227	5	taza		pers. mítico
15	5231	5	cántaro		pers. antropomórfo
16	5252	3	escultórico	agricultor	
17	5309	4	olla	frijol c/ sapos	
18	5310	3	taza	frijol	
19	5333		escultórico	agricultor	
20	5340	5	taza	maíz	
21	5345	6	tazón		cabezas c/ vainas
22	5368	4	vaso	jíquima	
23	5385	4	vaso	vainas	
24	5390	5	vaso	agricultor	
25	5425	3	botella		pers. mítico
26	5426	3	botella		pers. mítico
27	5487	3	escultórico	agricultor	
28	5500	5	vaso	agricultor	
29	5503	5	vaso	agricultor	
30	5530	3	botella	frijol	
31	5532	5	vaso	agricultor	
32	5555	5	taza	frijol	
33	5603	3	botella		pers. mítico
34	5615		vaso	vainas	
35	5635	5	vaso	ajíes	
36	5641	5	vaso	agricultor	
37	5661	3	tazón	frijol	
38	5674		escultórico	agricultor	
39	5684	4	taza	ajíes	
40	5701		olla		pers. antropomórfo
41	5706	3	botella		pers. mítico
42	5713	3	botella		pers. mítico
43	5740	4	vaso	ajíes	
44	5746	3	cuenco	ajíes	
45	5747	3	botella		pers. mítico
46	5752	5	taza	frijol	
47	5778	5	vaso	agricultor	
48	5791	5	botella		pers. mítico
49	5804	4	cuenco	frijol	
50	5808	5	vaso	vainas c/ otros	
51	5826	4	cuenco	vainas	
52	5827	5	cuenco	ajíes	
53	5833	5	vaso		pers. mítico
54	5856	4	cántaro	ajíes	
55	5860	3	cuenco	lúcuma	
56	5863	3	taza	frijol	
57	5869	4	cuenco	ajíes	
58	5871	4	cuenco	frijol	

CUADRO I: RELACIÓN DE VASIJAS NASCA CON MOTIVOS ICONOGRÁFICOS AGRÍCOLAS DE LA COLECCIÓN DEL MUSEO DE AMÉRICA DE MADRID

Nº	CODIGO	FASE	OBJETO	M. DIRECTO	M. INDIRECTO
59	5875	4	taza	ajíes	
60	5882		cuenco	frijol	
61	5885	3	tazón	maíz	
62	5886	4	cuenco	ajíes	
63	5888	4	cuenco	frijol	
64	5894	4	cuenco	ajíes	
65	5898	5	cuenco	lúcuma	
66	5904	4	cuenco	frijol	
67	5906	5	cuenco	lúcuma	
68	5921	4	cuenco	ajíes	
69	5929	4	taza	frijol	
70	5933	4	cuenco	vainas	
71	5935	3	cuenco	frijol	
72	5939	4	taza	frijol	
73	5953	3	cuenco	ajíes	
74	5957	4	cuenco	ajíes	
75	5997	4	cuenco	ajíes	
76	8013	3	botella	frijol	
77	8016	5	cántaro		pers. antropomorfo
78	8039	3	cuenco	maíz	
79	8049	3	escultórico		pers. mítico
80	8051		escultórico		pers. zoomorfo
81	8054	4	vaso	agricultor	
82	8089	4	plato	frutos?	
83	8091	5	cuenco	maíz	
84	8093	4	cuenco	ajíes	
85	8094	4	cuenco	ajíes	
86	8096	4	cuenco	ajíes	
87	8112	4	plato	frijol	
88	8114	4	taza	frijol	
89	8116	5	cuenco	frijol	
90	8129	4	plato	frijol	
91	8133	4	taza		pers. mítico
92	8137	5	vaso	agricultor	
93	8139	5	vaso	agricultor	
94	8141		escultórico	agricultor	
95	8142	3	botella	maíz	
96	8143	4	cuenco	lúcuma	
97	8151	4	plato	frijol	
98	8153	5	cántaro	agricultor	
99	8165	3	escultórico	agricultor	
100	8176	4	vaso		pers. mítico
101	8186	5	taza		pers. mítico
102	8205	4	taza		pers. mítico
103	8213	4	botella	ajíes c/ jíquima	
104	8215	3	cuenco	ajíes	
105	8216	3	escultórico	agricultor	
106	8229	3	escultórico	agricultor	
107	8233	3	escultórico	agricultor	
108	8244	3	escultórico	agricultor	
109	8253		rara		pers. mítico c/ ajíes
110	8260	3	escultórico	agricultor	
111	8264	3	escultórico	agricultor	
112	8266	3	escultórico	agricultor	
113	8268	3	escultórico	agricultor	
114	8282	3	botella	frijol c/ otros	
115	8289	4	cántaro	ajíes	
116	8293	3	botella	maíz	
117	8294	4	botella	ajíes	

dad agrícola denominados “agricultores” que son representativos del período Nasca Medio (fase 4), en donde además de las anteriores también aparecen la yuca y vainas de posibles frijoles o pallares.

El ají (*Capsicum sp*) es uno de los frutos más representados en el panorama de motivos vegetales independientes. Las primeras representaciones de sus bayas aparecen en vasijas abiertas las fases tempranas, sobre todo cuencos de paredes bajas a manera de siluetas semiesféricas con un trazado ligeramente burdo y, colocados sobre paneles enceldados por líneas delgadas verticales, mientras que en las fases posteriores (3 y 4) se representan de manera más elaborada, con trazos que delimitan sus contornos, aunque también dispuestos en paneles enceldados. Aparecen en diversas vasijas, entre las que destacan los cuencos, tazas, botellas y cántaros y su presencia es muy recurrente en la colección (fig. 1 y 2).

La lúcuma (*Pouteria lucuma*) también aparece representada en vasijas abiertas del período Nasca Temprano, en forma de siluetas similares a los ajíes aunque más foliácea y redondeada. Su representación sigue hasta la fase 3, también dispuesta en paneles, y de forma más elaborada, ya que se le van agregando elementos decorativos más naturalistas. También quiero resaltar que en la colección existe una vasija escultórica representando este fruto (fig. 3).

La jíquima (*Pachyrrizus tuberosus*) se trata de una raíz tuberosa representado de forma similar a la lúcuma pero con una menor frecuencia con respecto a otras plantas. Generalmente aparece con sus ramas aéreas (y a veces con sus hojas trifoliadas), solo ha sido identificado, de manera preferente e independiente, en la fase 3, aunque su presencia se prolonga a fases posteriores acompañando a otros motivos. En la colección su presencia está por lo general asociada a personajes antropomorfos y míticos (fig. 4 y 5).

El maíz (*Zea mays*) es otra planta regularmente representado durante la fase 3, notándose que su frecuencia aumenta gradualmente en las fases posteriores junto a otros motivos. Se presenta de diversas formas, ya sea en mazorcas y en forma estilizada y, así mismo, aparece la planta completa acompañando a otros motivos. En la colección aparece tanto en cuencos como en tazas, vasos y botellas (fig. 6).

La identificación en la colección de la yuca (mandioca o *Manihot esculenta*) se ha realizado a partir del período Nasca Medio y aparece con mayor frecuencia asociada a los “agricultores”. Sin embargo, las formas de su representación varían indistintamente, así en unos casos aparece sólo las raíces o tubérculos, mientras que en otros se muestra la forma completa de la planta con una iconografía muy estilizada (fig. 7 y 8).

El fríjol (*Phaseolus vulgaris*) constituye, junto con el ají, otro de los vegetales más representados en la iconografía agrícola. Este motivo aparece con mayor frecuencia en la fase 3, ya sea dispuesto en paneles enceldados o como motivo constante y repetitivo que cubre toda la superficie del cuerpo de la vasija (fig. 9).

Las plantas leguminosas plantean además una gran dificultad a la hora de su identificación, al no poderse apreciar de forma clara y concisa a que tipo pertenecen por tener características formales similares. Así, el tipo de fruto a que se refieren puede ser interpretado como fríjol o *pallar gentil* (*Canavalia*). Su representación esta relacionada con los llamados “agricultores” y, en algunos casos, aparecen sólo como motivos independientes con una serie de ramas cubriendo la superficie de la vasija (fig. 10).



FIGURA 1: VASIJA 5023 (AJIES).  
MUSEO DE AMÉRICA. MADRID



FIGURA 2: VASIJA 8294  
(AJIES). MUSEO DE AMÉRICA.  
MADRID



FIGURA 3: VASIJA 5906  
(LUCUMA). MUSEO DE AMÉRICA.  
MADRID



FIGURA 4: VASIJA 5005  
(JÍQUIMA). MUSEO DE AMÉRICA.  
MADRID



FIGURA 5: VASIJA 8016  
(AGRICULTOR Y JÍQUIMAS).  
MUSEO DE AMÉRICA. MADRID



FIGURA 6: VASIJA 8293 (MAÍZ).  
MUSEO DE AMÉRICA. MADRID



FIGURA 7: VASIJA 8216  
(AGRICULTOR PORTANDO YUCAS).  
MUSEO DE AMÉRICA. MADRID



FIGURA 8: VASIJA 8264  
(AGRICULTOR PORTANDO JÍQUIMA  
Y YUCAS). MUSEO DE AMÉRICA.  
MADRID



FIGURA 9: VASIJA 5007  
(FRIJOL). MUSEO DE AMÉRICA.  
MADRID



FIGURA 10: VASIJA 5933  
(VAINAS). MUSEO DE AMÉRICA.  
MADRID



FIGURA 11: VASIJA 8139  
(AGRICULTOR PORTANDO AJÍES).  
MUSEO DE AMÉRICA. MADRID



FIGURA 12: VASIJA 8165  
(AGRICULTOR PORTANDO  
JÍQUIMAS). MUSEO DE AMÉRICA.  
MADRID



FIGURA 13: VASIJA 8176  
(PERSONAJE MÍTICO). MUSEO DE  
AMÉRICA. MADRID



FIGURA 14: VASIJA 8186  
(PERSONAJE MÍTICO). MUSEO DE  
AMÉRICA. MADRID



En párrafos anteriores hemos visto como la representación de vegetales (productos agrícolas) aparece, a partir de la fase 5, también con frecuencia asociada a personajes antropomorfos, los denominados “agricultores”, por estar vinculados a dicha actividad. Estos personajes generalmente aparecen portando un tocado o gorro triangular y sujetan entre sus manos una serie de frutos o plantas (véase fig. 5 y 11). Su representación se hace con frecuencia en vasijas cerradas, preferentemente vasos, y excepcionalmente en botellas de doble pico o cántaros. En otras ocasiones conforman vasijas escultóricas, que constituyen la representación modelada de estos personajes en cerámicas con forma de jarra o botella, con el cuerpo pintado y en las manos sujetando una serie de frutos o plantas (véase fig. 7, 8 y 12). Entre estos últimos se han podido identificar, ajíes, jíquimas, lúcuma, vainas (de fríjol o pallar), yuca, paca y maíz. La forma en que estos vegetales son representados no varía, sin embargo se puede observar una mayor elaboración al agregarse la planta de forma completa (maíz, yuca, vainas) o las ramas flotantes del fruto (jíquima, lúcuma, etc.).

### Motivos vegetales de relación “indirecta”

Se corresponden con una serie de vegetales que aparecen asociados a motivos abstractos e ideológicos o mitológicos, y que están en estrecha relación con el componente religioso de la sociedad Nasca. Se trata de personajes míticos estilizados, como es el caso del “gato manchado” (*spotted cat*), considerado por nosotros como un personaje mítico con rasgos de felino. Este animal es uno de los más representativos y en numerosas ocasiones aparece antropomorfizado y usualmente bien ataviado con ornamentos, tocado, orejeras, narigueras y en algunos casos collares. Este personaje es característico de la fase Nasca 3 llegando su representación hasta fases más tardías, en las que el personaje sufre una transformación estilística (fig. 13 y 14). También aparece acompañando a otros motivos decorativos estilizados.

En estos casos, los motivos vegetales aparecen como parte de los ornamentos o indumentaria de los personajes míticos o como componentes de los atributos que el artesano intenta plasmar en sus representaciones. En este sentido, los personajes van obteniendo un mayor realce y una posición más importante en el mundo ideológico Nasca. Es el caso del personaje mítico con rasgos de felino, cuyas representaciones variadas incluyen desde cabezas trofeo hasta motivos vegetales, elementos que van formando parte de los atributos que se le asignan. También hay que reseñar la presencia de paneles, con motivos ajenos a la agricultura, alternados con vegetales, como es el caso de cabezas trofeo o de rostros antropomorfos (“chinas”), o con diversas figuras geométricas o motivos estilizados.

V  
ASOCIACIÓN CON CONTEXTOS  
ARQUEOLÓGICOS

Si bien la iconografía nos permite obtener un acercamiento al conocimiento de la actividad agrícola durante el desarrollo cultural Nasca, ésta debe ser contrastada con las evidencias materiales encontradas en los yacimientos arqueológicos, como representación de la evidencia empírica. De este modo desde los trabajos de Yacovleff (1933), pasando por los de Maldonado (1952), el interés en la identificación de restos botánicos que aparecen en los yacimientos arqueológicos a partir del estudio iconográfico, forma parte del proceso de investigación de análisis e interpretación del pasado.

Actualmente se vienen desarrollando dos importantes proyectos de investigación arqueológica en contextos de la cultura Nasca:

- Los trabajos de la misión italiana bajo la dirección de G. Orefici, quién se encuentra realizando excavaciones desde 1984 en Cahuachi, extenso sitio Nasca Temprano localizado en la provincia de Nasca; y

- El Proyecto Arqueológico Palpa, constituido por un equipo de arqueólogos alemanes y peruanos en colaboración con FSLA<sup>7</sup> bajo la dirección de M. Reindel y J. Isla, que desde 1997 viene desarrollando trabajos de prospección y excavación en varios sitios nasca localizados en la provincia de Palpa.

Por otra parte, no se pueden dejar de mencionar otros proyectos llevados a cabo durante diversas temporadas en toda la cuenca del Río Grande, como los de Silverman (1986), Schreiber (1989), Browne (1992) o Vaughn (2000) entre otros.

En el caso de los trabajos realizados por la misión italiana a cargo de G. Orefici, existen una serie de informes referidos a los materiales botánicos encontrados en sus excavaciones. A través de una comunicación personal con Luigi Piacenza (investigador botánico del proyecto), hemos podido obtener una síntesis de los resultados obtenidos en Cahuachi donde, hasta la fecha, se han identificado cerca de 75 taxones que pertenecen a 66 géneros, subdivididos en 32 familias botánicas. De las 75 especies identificadas, 56 pertenecen a vegetación espontánea o silvestre, mientras que otras 19 son cultivadas y comestibles. Del total de plantas alimenticias identificadas por Piacenza, por lo menos 15 géneros fueron cultivados, estos son: *Arachis*, *Canavalia*, *Pachyrrhizus*, *Phaseolus* (con 3 especies), *Manihot*, *Cucúrbita* (con 2 especies), *Ipomea*, *Capsicum*, *Canna*, *Inga*, *Pouteria*, *Psidium*, *Bunchosia*, *Campomanesia* (Piacenza, 2002: 5). Aunque la mayor parte de estos materiales fueron encontrados en Cahuachi, estudios paralelos de prospección en otros sitios han permitido hallar una serie de materiales botánicos en contextos y porcentajes diferentes.

En cuanto al Proyecto Arqueológico Nasca-Palpa, sus resultados también han permitido identificar una gran cantidad de restos botánicos comestibles entre los que

---

<sup>7</sup> Fundación Suiza-Liechtenstein para investigaciones arqueológicas en el exterior.

destaca el maíz, la calabaza, diferentes tipos de frijoles, yuca, achira, maní, ají, así como lúcuma, guayaba y otros frutos. También hay que destacar otras plantas como el algodón, huarango, diferentes tipos de caña y calabazas (Reindel e Isla 2001: 312). Todos estos materiales fueron encontrados en diferentes contextos arqueológicos, la mayor parte en rellenos utilizados en las construcciones, como en el caso de los sitios de Los Molinos y La Muña. En el caso de Los Molinos, las excavaciones permitieron recuperar una abundante muestra de material botánico asociado a los rellenos constructivos de una serie de plataformas con funciones urbano-ceremoniales. Estos rellenos se caracterizaban por presentar grandes cantidades de material botánico, en algunos casos recolectados especialmente con este fin, como ocurre con los helechos y las gramíneas, junto con ripio, piedras, terrones y arena. De esta manera, si bien la iconografía nos acerca a conocer parte de la dieta alimenticia de las poblaciones nasca, los materiales botánicos hallados en los contextos arqueológicos contrastan y amplían nuestra visión acerca de su actividad agrícola.

## VI DISCUSIÓN

Los restos materiales del pasado, convertidos en piezas arqueológicas de museos, constituyen importantes bienes muebles que forman parte del conjunto de indicadores de la actividad social que desempeñó una determinada sociedad del pasado. Así, a través de su estudio, análisis e interpretación científica permiten una reconstrucción y/o representación del pasado para el conocimiento de las raíces históricas de los pueblos quienes lo produjeron. Como expresa Fournier (1997: 4) *"...las evidencias que resultan de las actividades desempeñadas por el hombre [(s) y mujeres], como trabajo, expresan relaciones que entablan los sujetos entre sí y reflejan aspectos esenciales de la sociedad, entre lo que se incluyen los procesos económicos de la producción, la distribución, el cambio y el consumo"*.

En este contexto, diversos investigadores asumen diferentes puntos de vista en el ámbito teórico y un enfoque del problema de acuerdo a un interés determinado. Sin embargo, el estudio no radica en el material arqueológico en sí, sino todo lo contrario: lo que hay detrás de él, previo a su fabricación como tal. Así, en el estudio de la cerámica nos enfrentamos a un análisis más amplio que permita entender el proceso tecnológico que desarrolló el artesanado nasquense y su relación con los medios de producción, propio de la formación social a la que perteneció, sin desligarnos del entorno ideológico que intentó expresar. En este sentido el proceso de fabricación, las formas y la decoración de la cerámica corresponden a la función que estas cumplieron y al contenido social que demandó su proceso de producción.

De este modo, *"... la notable alfarería policroma nasquense, no parece ser producto de un desarrollo urbano particular; es el resultado de un largo proceso de dominio sobre el medio. Es una cerámica bien elaborada con alto nivel técnico y muy bella, pero las supuestas*

*dificultades de su elaboración residen fundamentalmente en el dominio y acceso a las fuentes de materia prima para su producción –arcillas, pigmentos y combustibles– que obviamente no existen en todas partes. El desierto proporcionó la mayor parte de los materiales y es posible que los pigmentos minerales –para obtener rojos, amarillos, blancos, negros y plomos– fueran objeto de tráfico e intercambios, pues no son fáciles de encontrar. Los poblados de alfareros deben de haberse desarrollado cerca de las fuentes de arcilla; en cuanto a los combustibles, no parece difícil su acceso, pues se disponía del excremento de la llama y de las plantas xerófilas de la región, con cuya combinación pudieron producir distintas temperaturas en los hornos, según las necesidades de la arcilla y los pigmentos.”* Lumbreras (1999: 263-264).

Sin embargo, creemos conveniente reconsiderar la existencia de tales evidencias, necesarias para permitir aceptar ésta hipótesis interpretativa, planteándonos las siguientes interrogantes: ¿Existen evidencias de poblados especializados en la alfarería? ¿Algún asentamiento presenta evidencias sobre la fabricación de cerámicas o de cerámica pintada estilo nasca?. Por otro lado tenemos conocimientos sobre fuentes de obtención de arcillas, pero qué sucede con los pigmentos, ¿A qué se debe su escasez?, ¿Necesariamente debemos aceptarla?, ¿Cuáles eran esos pigmentos?, ¿Cuáles son las matrices geológicas donde se localizan?, datos necesarios para que podamos afirmar si son escasos o no. Teniendo en cuenta estos interrogantes, los resultados de los proyectos arqueológicos, que se llevan a cabo actualmente en la región, permitirán confirmar o cuestionar este planteamiento relativo a la sociedad nasca.

Al entender de esta manera el proceso tecnológico alcanzado en la producción alfarera y su relación con los medios de producción, podremos comprender parte de las relaciones sociales de producción. La sociedad nasca alcanzó un grado de organización complejo de tipo “estatal” (tema en discusión por diversos investigadores, ver Silverman y Proulx 2002), donde la expresión material de sus actividades económicas y sociales se ve reflejada no solo en una exquisita cerámica y coloridos textiles, sino en la construcción de asentamientos urbano-ceremoniales de gran envergadura, una tecnología agraria desarrollada, estructuras funerarias suntuosas y una prolifera actividad ceremonial y ritual expresada en los enormes trazos dibujados (geoglifos) en las pampas de Palpa y Nasca, lo que demandó de una estructura plenamente dirigencial y organizada.

En el campo de la agricultura, la geografía adversa los llevó a desarrollar una tecnología agraria altamente especializada que permitió afrontar la aridez del terreno, mediante la extracción de agua del subsuelo. Para ello crearon un sistema de irrigación basado en canales o galerías filtrantes subterráneas, los *puquios*, que llevaban el agua a la superficie por gravedad, con lo cual se pudo irrigar la mayor parte de los terrenos aptos para el cultivo<sup>8</sup>. De esta manera la agricultura se consolidó y se obtuvo una mayor producción, contribuyendo a lograr una adecuada distribución y organización de los asentamientos, lo que va aunado a un crecimiento poblacional. Siendo la agricultura la base económica de la sociedad, es evidente que esta resultó ser la actividad principal de los habitantes que poblaron los diversos valles de la cuenca del Río Grande. Es

<sup>8</sup> Para mayor información véase Schreiber y Lancho (1988).

interesante mencionar que muchos de estos sistemas de riego aún siguen funcionando en los valles de Nazca, y que los pobladores actuales de la región los reutilizan de manera organizada, creando grupos de trabajo con el objetivo de tener una adecuada administración y distribución del agua. Este legado demuestra, pues, los logros que la sociedad Nasca tuvo en el campo de la agricultura.

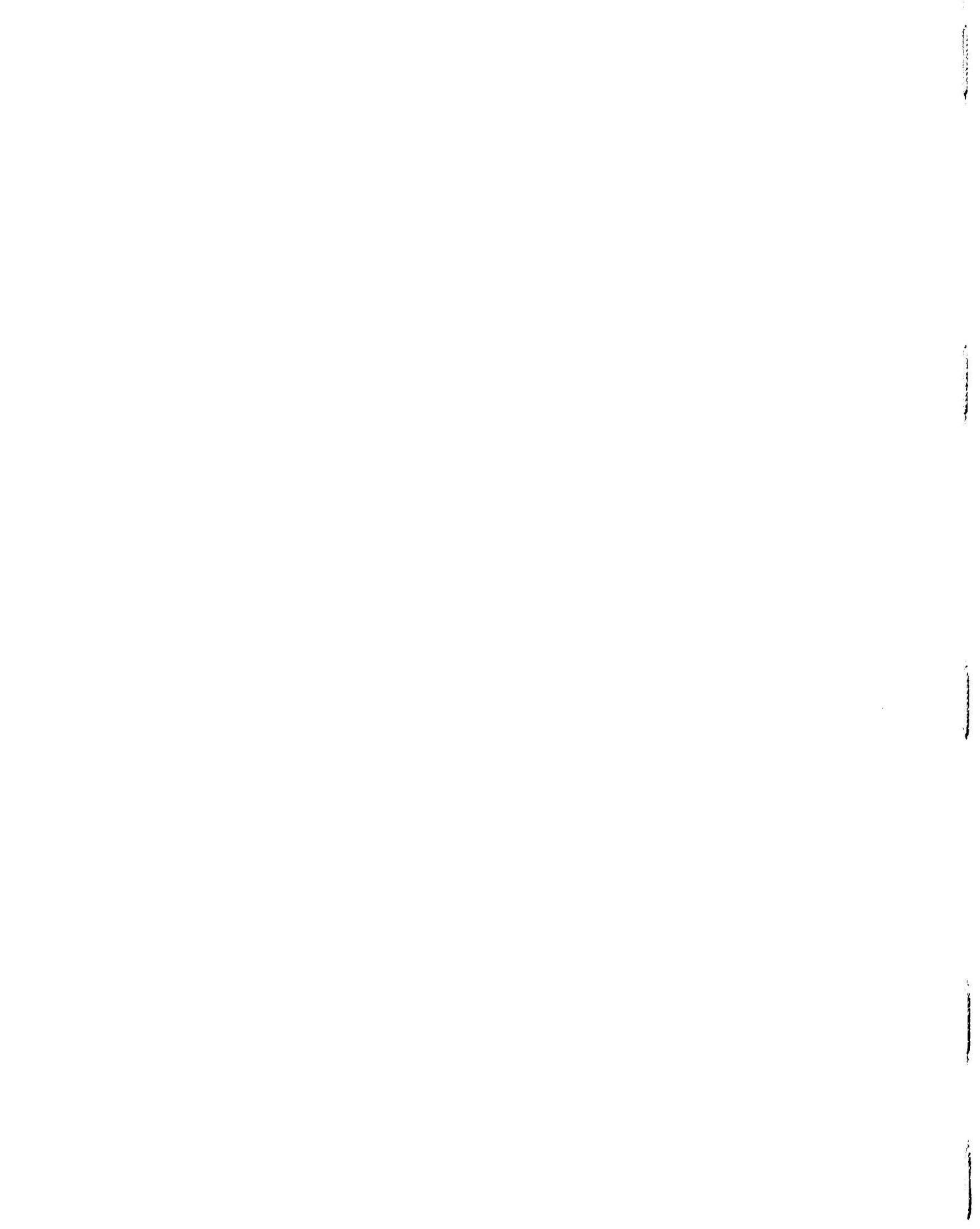
### Agradecimientos

Quiero expresar mis agradecimientos, primeramente a Ana Verde (Jefa del Departamento de América Precolombina del Museo de América), ya que sin su apoyo y la motivación necesaria que me brindó, no hubiese sido posible el desarrollo del presente artículo. Para Ana Castaño, que me facilitó el acceso y su compañía en los depósitos del Museo. A mis compañeras María Jesús, Sonia y Carmen, por su desinteresada colaboración y una linda amistad. A Johny Isla, codirector del *Proyecto Arqueológico Palpa* de Perú por permitirme el acceso a las informaciones de campo y laboratorio del proyecto; a Luigi Piacenza por su constante comunicación y corrección en el aspecto botánico. Y finalmente no quiero dejar de mencionar el apoyo recibido de mis amigos Henry Tantaleán, Ricardo Magalhaes, Celia Díaz, y de manera muy especial, a Patricia Díaz por toda su atención que me brindó, tanto por revisar reiteradamente este artículo, y sobre todo, por soportarme en los momentos insoportables que pasamos juntos en Madrid. A todos ellos muchas gracias.

## BIBLIOGRAFÍA

- AVENI, Anthony F. (1986): "The Nazca Lines: petterns in the desert". En *Archaeology* 39: 32-39.
- BLASCO B., Concepción y Luis J. RAMOS (1974): Cabezas cortadas en la cerámica nazca según la colección del Museo de América de Madrid. *Cuadernos prehistóricos*. Valladolid N° 2: 29-79.
- (1977): "Las representaciones de aves fantásticas en materiales nazcas del Museo de América de Madrid". *Revista de Indias*. Madrid pp. 256-276.
- (1980): "Cerámica Nazca". *Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid*. Serie Americanista 13 pp. 280. España.
- (1986): *Catálogo de la Cerámica Nazca*, 1. Ministerio de Cultura, Dirección de Museos Estatales, Madrid.
- (1991): *Catálogo de la Cerámica Nazca*, 2. Ministerio de Cultura, Dirección de Museos Estatales, Madrid.
- BROWNE, David M. (1992): Further Archaeological Reconnaissance in the Province of Palpa, Department of Ica, Peru. *ANCIENT AMERICA, Contributions to New World Archaeology*. Editado por Nicholas J. Saunders, Oxbow Monograph 24: 77-116.
- CARMICHAEL, Patrick H. (1988): *Nasca Mortuary Customs: Death and Ancient Society on the South Coast of Peru*. Tesis de Doctorado, Departamento de Arqueología, Universidad de Calgary, Canadá.
- (1994): "Cerámica Nasca: Producción y Contexto Social". En *Tecnología y Organización de la Producción de Cerámica Prehistórica en los Andes*. Izumi Shimada. (Ed.), pp. 229-247. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- DE LA TORRE, Juan C. (2001): "Paracas en Palpa: Excavaciones en el sitio de Jauranga". Para la Fundación Suiza-Liechtenstein para investigaciones arqueológicas en el exterior. Perú. Mns.
- FOURNIER, Patricia (1997): "Teoría y praxis de la arqueología social: La Inferencia de los procesos económicos con base en conjuntos artefactuales". En *Actualidades Arqueológicas* 7: 4-8. México.
- GAYTON, Anna H. y Alfred KROEBER (1927): "The Uhle Pottery Collections from Nazca". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 24 (1): 1-46, Berkeley.
- KROEBER, Alfred L. (1956): "Toward Definition of the Nazca Style". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 43 (4): 327-432, Berkeley.
- LAVACHERY, H. A. (1929): *Las Artes antiguas de América en el Museo Arqueológico de Madrid*. Amberes.
- LUMBRERAS, Luis G. (1974): *La Arqueología como Ciencia Social*. Ediciones Hístar, Lima.
- (1987): "Examen y clasificación de la Cerámica". En *Gaceta Arqueológica Andina* 13: 3-4. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos (INDEA), Lima.
- (1999): "Las Sociedades Aborígenes". *Historia de la América Andina Vol. 1*. pp. 600. Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador.
- MALDONADO, Angel (1952): "Los antiguos habitantes de Nazca comieron frutos de Algarrobo o Huarango". *Revista de la Facultad de Farmacia y Bioquímica* 14 (55-56): 66-78. Perú.
- OREFICI, Giuseppe (1992): *NASCA Archeologia per una Ricostruzione Storica*. Editorial Jaca Book, Milano.
- PIACENZA, Luigi (2002): "Evidencias botánicas en asentamientos Nasca", *Boletín del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Año 5 (1) : 3-13, Lima
- PROULX, Donald A. (1968): "Local Differences and Time Differences in Nasca Pottery". *University of California Publications in Anthropology* 5, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- REINDEL, Markus, Johnny ISLA C. y Klaus KOSCHMIEDER (1999): "Vorspanische Siedlungen und Bodenzeichnungen in Palpa, Süd Peru (Asentamientos prehistóricos y geoglifos en Palpa, costa sur del Perú)". *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 19: 313-381.

- REINDEL, Markus y Johny ISLA C. (2001): "Los Molinos und La Muña. Zwei Siedlungszentren der Nasca-Kultur in Palpa, Südperu (Los Molinos y La Muña. Dos centros administrativos de la cultura Nasca en Palpa, costa sur del Perú)". *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 21: 241-319.
- ROARK, Richard P. (1965): "From Monumental to Proliferous in Nasca Pottery". En *Nawpa Pacha* 3: 1-92. Berkeley, California.
- ROWE, John H. (1956): "Archaeological Explorations in Southern Peru". En *American Antiquity* 22: 135-151.
- (1960): "Nuevos datos relativos a la cronología del estilo Nasca". *Antiguo Perú: Espacio y Tiempo*. Pp. 29-45. Editorial Juan Mejía Baca, Lima.
- SAWYER, Alan (1961): "Paracas and Nazca Iconography". En *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. K. Lothrop et. al. (eds.) Pp. 269-298. Harvard University Press, Cambridge.
- SCHREIBER, Katharina (1989): "On Revisiting Huaca del Loro: A Cautionary Note". *Andean Past*, Vol. 2: 69-79. The Cornell University Latin American Studies Program, Ithaca, New York.
- SCHREIBER, Katharina y Josué LANCHO R. (1988): "Los Pukios de Nasca: Un Sistema de Galerías Filtrantes". *Boletín de Lima*, Año 10, N° 59: 51-62, Lima.
- SELER, E. (1923): "Die Buntbemalten Gefasse von Nazca insudlichen Peru und die Hauptelemente ihre Verzierung". *Gesammelte Abhandlungen zur Amre. Sprachund Altertumskunde* 4 pp. 171 y ss.
- SILVERMAN, Helaine I. (1986): *Cahuachi: An Andean Ceremonial Center*. Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Texas, Austin. University Microfilms, Ann Arbor.
- SILVERMAN, Heleine y Donald A. PROULX (2002): *The Nasca. The Peoples of America*. Ed. Alan Kolata and Dean Snow.
- TUYA, A. (1949): "Las cabezas trofeo de las cerámicas de nazca". *Estudios de Historia primitiva de América*. Vol. I, pp. 35-44. Madrid
- UHLE, Max (1914): "The Nazca Pottery of Ancient Peru". En *Proceedings of the Davenport Academy of Sciences*, Vol. XIII: 1-16. Davenport, Iowa.
- YACOVLEFF, Eugenio (1932): "La Deidad Primitiva de los Nasca". En *Revista del Museo Nacional* 1 (2): 103-160, Lima.
- (1933): "La Jiquima, raíz comestible extinguida en el Perú". *Revista del Museo Nacional* 3: 51-65. Perú.blancas





# GUARDIANES DE LAS PALABRAS:

## EL VOCABULARIO BILINGÜE (1555)

### DE FRAY ALONSO DE MOLINA



MANUEL GALEOTE  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

IN MEMORIAM DR. JUAN M. LOPE BLANCH

**RESUMEN:** EL VOCABULARIO CASTELLANO-MEXICANO DE 1555 DE FRAY ALONSO DE MOLINA ES EL PRIMER VOCABULARIO PUBLICADO EN MÉXICO Y AMÉRICA. ES UNA OBRA IMPRESCINDIBLE PARA QUIENES PRETENDAN PROFUNDIZAR EN LOS ORÍGENES DEL ESPAÑOL EN AMÉRICA, DESDE EL PUNTO DE VISTA SOCIOLINGÜÍSTICO, GRAMATICAL Y LEXICOGRÁFICO. SU IMPORTANCIA HA SIDO DESPRECIADA. POR ESO LOS INVESTIGADORES DEBEMOS TRABAJAR CON EL INCUNABLE AMERICANO DEL SIGLO XVI, REIMPRESO AHORA EN EDICIÓN FASCÍMIL (MÁLAGA, 2001). LA SEGUNDA EDICIÓN DEL VOCABULARIO (1571) ES MUY DIFERENTE, MUY CONOCIDA Y CITADA POR TODOS LOS LEXICÓGRAFOS. SIN EMBARGO, EN EL VOCABULARIO DE 1555, MOLINA DEMUESTRA QUE SUPERA A SU MAESTRO E.A. NEBRIJA. NO NOS HALLAMOS DELANTE DE UNA COPIA, SINO DE UN DICCIONARIO NUEVO, AMPLIO Y ORIGINAL POR TODAS LAS RAZONES QUE SE EXPONEN EN EL ESTUDIO. LA LABOR INFATIGABLE DE MOLINA LO CONVIERTE EN EL NEBRIJA DE LAS INDIAS. SU DICCIONARIO URGENTE ES UNA ENCICLOPEDIA DEL NÁHUATL Y DEL ESPAÑOL EN LAS INDIAS A MITAD DEL SIGLO XVI.

**PALABRAS CLAVE:** Fray Alonso de Molina, Elio A. Nebrija, diccionarios bilingües, lexicografía hispanoamericana, lenguas indígenas de América, diccionarios bi-direccionales.

**ABSTRACT:** The Spanish-Mexican Vocabulary of 1555 by Alonso de Molina is the first one published in Mexico and in America. It is an indispensable work for those who try to penetrate into the origins of the Spanish of America, from the sociolinguistic, grammatical and lexicographical point of view. Its importance has been despised. Because of it research workers must work with the American *incunabulum* of the 16<sup>th</sup> Cent., reprinted now in facsimile edition (Malaga, 2001). The second edition of the Vocabulary (1571) is

very different, well known and mentioned by all lexicographers. Nevertheless in the Vocabulary of 1555, Molina demonstrates that he overcomes his teacher, E.A. Nebrija. We are not placed in front of a copy, but of a new, wide and original dictionary for all the reasons that are exposed in the study. Molina's tireless labour turns it into the "Nebrija" of the Indies. His "Urgent Dictionary" is an encyclopedia of the Nahuatl and of the Spanish in the Indies till the middle of the 16<sup>th</sup> century.

**KEY WORDS:** Fray Alonso de Molina, Elio A. Nebrija, bilingual dictionaries, Latin-American lexicography, indigenous languages of America, bi-directional dictionaries.

En las siguientes páginas, nos proponemos un acercamiento sistemático al primer vocabulario de una lengua indígena, de carácter bilingüe (español/náhuatl) redactado y publicado en México, que se convirtió también por eso mismo en el primer diccionario impreso en América. Es injustificable, a nuestro juicio, que haya sido marginado por los lexicógrafos, gramáticos e investigadores, en general, de todos los tiempos, si bien casi todos ellos sabían de su existencia. Procuraremos desvelar las razones para que sólo se hallen alusiones al volumen que imprimió Juan Pablos en México (1555), con el título *Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana (...)*<sup>1</sup>, y ningún estudio lo suficientemente minucioso como se merece esta obra lexicográfica del *Primer Nebrija de las Indias*, Fray Alonso de Molina, el niño Alonsito del que hablan los franciscanos y los cronistas de Indias, famoso por sus dotes de nahuatlato.

Inexplicablemente, a este “primer diccionario de una lengua americana”, –en palabras de Menéndez Pidal–, se le ha dedicado muy poca atención (Menéndez Pidal, 1944: XIV) En el olvido del VCM [55] ha influido sin duda la dificultad de encontrar ejemplares. Más adelante volveremos sobre esta cuestión. No obstante, mientras preparábamos nuestra edición facsimilar del mismo, se ha publicado un volumen de *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, compilado por A. Hernández de León-Portilla, donde se incluye dicho vocabulario. Para tan conspicua investigadora, este primer diccionario de una lengua indoamericana “marca un hito en la historia de la lexicografía moderna” (Hernández, 1993). Es más, a juicio de la Dra. Hernández, “un estudio a fondo de este vocabulario nos llevaría a descubrimientos inesperados que, sin duda, enriquecerían nuestro saber” (Hernández, 1995-96: 484)<sup>2</sup>.

Fray Alonso de Molina, a nuestro juicio, ofreció en 1555 una vasta y rica obra, imprescindible para quienes pretenden profundizar en los orígenes del español de América (desde el punto de vista sociolingüístico, gramatical y lexicográfico), cuya valía hasta ahora ha sido despreciada. Por eso conviene que los investigadores volvamos los ojos a aquel incunable americano del XVI y no desperdiciemos cuanto hay de valioso en el primer diccionario de una lengua indígena de América y el primero de los impresos en el Nuevo Mundo.

De aquella primera edición del *Vocabulario* unidireccional, de la que acaba de salir de las prensas malagueñas un facsímil (2001), los investigadores sólo manejan y citan la segunda (México, 1571). Ciertamente en el año 1571 se publicó una obra muy reelaborada y ampliada, junto con un magno *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, completamente nuevo y original, sin precedentes. Por eso mismo, seguimos sin comprender la atención de los especialistas al *Vocabulario* de 1571 y el olvido del VCM [55], que es menos copioso –sin ninguna duda–, pero no deja de ser el primero. Por ello nos ocuparemos en estos momentos de este “clásico en sentido estricto”, en palabras de León-Portilla, que constituye el “primer léxico de la lengua náhuatl y también el primero que de cual-

<sup>1</sup> En adelante citaremos abreviadamente los títulos de los Vocabularios de Molina: VCM [55] para referimos a Molina (1555); VCM [71] para Molina (1571a) y VMC [71] para Molina (1571b).

<sup>2</sup> Véase además Hernández, 1993: 216; y entre los estudios más recientes, Ringmacher, 1997: 83-87; Galeote, 1993: 273-299; Galeote, 2000: 471-482 y Galeote, 2001: 423-433.

quier idioma indígena se imprimió en el Nuevo Mundo o fuera de él" (León-Portilla, 1977: LX y XLVII). La propia Ascensión Hernández de León-Portilla ha calibrado asimismo la importancia del VCM [55], entre las tempranas investigaciones y publicaciones mexicanas, pues "si podemos calificar a la gramática de Olmos como la piedra miliar, es posible considerar al *Vocabulario* de Molina como la herramienta primordial, vieja y nueva a la vez, indispensable en la redacción de cuantos trabajos lingüísticos, lexicográficos o filológicos se han hecho desde 1555 hasta la fecha" (Hernández, 1988, I: 29).

A continuación citaremos algunos ejemplos claros que manifiestan la despreocupación por examinar el VCM [55], para centrarse exclusivamente en el VCM [71]. Tanto Esther Hernández, en una monografía reciente, como el llorado maestro de filólogos e infatigable investigador J.M. Lope Blanch, reconocen en sus últimos estudios que en aquellos vocabularios de los frailes misioneros se amplió el tesoro léxico de la lengua castellana, al registrar conceptos, acepciones o matices semánticos nuevos, ausentes en los de Nebrija<sup>3</sup>. Pero Lope Blanch, desafortunadamente, desperdicia la ocasión para rectificar sus conclusiones al no servirse del *Vocabulario* de 1555. Así, pues, muchas de las conclusiones que extrae sobre la obra de 1571 hay que adelantarlas cronológicamente hasta el año 1555, donde esos datos para el análisis efectuado ya estaban presentes.

## I

### SOBRE LAS PRENSAS MEXICANAS Y EL VOCABULARIO DE 1555

Ese mismo año de 1555 en que Carlos V abdicó en Bruselas, bajo cuyo reinado Hernán Cortés había tomado la Nueva España, se publicó en México el repertorio lexicográfico *Aquí comienza vn vocabulario en la lengua castellana y mexicana* del franciscano fray Alonso de Molina. Sólo habían transcurrido veinte años desde que se creó el Virreinato de la Nueva España y diecisiete de la llegada de las prensas a México desde Sevilla.

Cuando allá por 1989 intentábamos localizar ejemplares de 1555, siguiendo referencias de Malkiel (1972) y de otros maestros lexicógrafos sólo tuvimos acceso al volumen microfilmado de la *Biblioteca General Universitaria de Zaragoza* (Sign. An 7-5<sup>a</sup>-3), que carece de portada, de la hoja 8 y de los folios 57-60, 68, 165 y 168, según información que nos había proporcionado el tratado del Conde de La Viñaza.

Más tarde, descubrimos que en la Biblioteca Nacional (Madrid) se custodiaba también el desconocido *Vocabulario* (Molina, 1555) (Sign. R/8564), pero al que le faltaba también la portada original<sup>4</sup>. Procede este impreso de la *Biblioteca Real* fundada por

<sup>3</sup> Véase Hernández, 1996: XIX-XXIV; Lope Blanch 1999: 555-565.

<sup>4</sup> Sólo habíamos visto la portada original a dos tintas en García Icazbalceta (1954). En la Biblioteca Nacional de Chile, Sala de José Toribio Medina, hay un impreso facsimilar de la portada y el Prólogo de Molina (1555), impreso en Alemania, seguramente en edición especial y muy limitada para el propio bibliófilo chileno.

Felipe V, según el sello (con las iniciales BR enlazadas) que aparece en la primera página. En el lomo de la encuadernación en pergamino, se observan restos de un tejuelo verde, que en la antigua ordenación de la *Biblioteca Real* servía para identificar bloques de materias. Para los especialistas, la obra pertenece al lote fundacional de la *Biblioteca Real*, denominación de la actual *Biblioteca Nacional de España* con sede en Madrid.

Por medio de otras búsquedas bibliográficas, infatigablemente descubrimos que en la *Biblioteca Latinoamericana Nettie Lee Benson* (Universidad de Texas en Austin) se conservaba el ejemplar que había pertenecido al erudito J. García Icazbalceta. Por fin, teníamos acceso al microfilm de un ejemplar completo. Sin embargo, es diferente del que fue digitalizado por Ascensión Hernández de León-Portilla en su ya citado CD-ROM de *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, pues carece de la *Tasa*, que puede leerse abajo, en la misma portada del ejemplar que pertenece a la propia investigadora.

Entre sus obras destacan, además de los dos vocabularios bilingües citados, un *Arte de la lengua mexicana y castellana*, junto con otros textos de carácter teológico y doctrinal, pues fray Alonso combinó la actividad misionera con la intelectual de estudio lingüístico y lexicográfico del náhuatl (véase León-Portilla, 1977: LXI-LXII y García Icazbalceta, 1954: 289-290)<sup>5</sup>.

En fin, una vez localizados y analizados los ejemplares hasta ahora conocidos por nosotros, es posible adentrarnos y profundizar en el *Vocabulario* de 1555, impreso por un sevillano, Juan Pablos, que se había instalado en México y cuyas publicaciones pecaban de *chapuceras* y de poco cuidadas, en opinión de Antonio de Espinosa (Griffin, 1991). Este otro impresor fue el que publicó el *Molina Grande* bidireccional, complementado el *VCM[71]* con un *Vocabulario* de nueva planta, el *VMC [71]*. Hasta tal punto llegaban las descalificaciones del impresor Juan Pablos que se criticaba que sus tipógrafos no supieran leer ni escribir. Sin embargo, a pesar de todas estas desacreditaciones, es de justicia reconocer que en el *VCM[55]* no hay erratas ni descuidos ni muestras de ineptitud en este incunable americano, al que después de impreso se le añadieron algunas entradas más (ff. 245v-248v). Esta es una prueba de que Molina trabajaba con prisa y sin pausa desde mucho antes de 1555, inclusive mientras se imprimía el volumen, sin cejar en su empeño de editar un diccionario bidireccional español-náhuatl y náhuatl-español. Por fin logró materializar su ambición en 1571, el sueño de aquel guardián de las palabras se había hecho realidad. Pero ya no pudo mostrar su trabajo, sin duda, a fray Bernardino de Sahagún.

Después del cotejo realizado entre el *VCM[55]* y el *Vocabulario del romance en latín* de Nebrija, estamos convencidos plenamente de que fue la segunda edición nebricense (1516) la que Molina tuvo a la vista. Con esta opinión está de acuerdo hasta Esther Hernández (2000: 4 y 2001: 730-741); aunque discrepamos de ella porque Moli-

<sup>5</sup> Por su parte, A. Hernández de León-Portilla ha catalogado todas las publicaciones acerca del náhuatl o en dicha lengua en un volumen espléndido (Hernández, 1988:II, 9-432) y ha ordenado allí cronológicamente la producción bibliográfica de Molina (págs. 276-281). Véase además Castro y Castro, 1988: 498-501; Hernández Aparicio, 1988: 578-581, 585-588 y Resines, 1992: 162-170, respecto de los textos religiosos bilingües de Molina. Para un análisis de los instrumentos de formación religiosa (cartillas y doctrinas), véase Infantes, 1998: 28-50 y 67-130.

na no fue, en absoluto y de modo alguno, un mediocre, oscuro y servil copista del *Nebrija andaluz* (si se me permite esta expresión), como sostiene reiteradamente E. Hernández, sino su discípulo, el más brillante, el que se convirtió en *maestro* para la lexicografía posterior, el *Nebrija de las Indias*.

Fray Alonso se sirvió de la horma que había fabricado el *Nebrija andaluz*, para confeccionar un repertorio léxico ajustado al Nuevo Mundo, que fuera realmente un diccionario de uso para los misioneros franciscanos en tierras de lengua náhuatl. Ningún zapatero que se sirve de la horma para confeccionar una bota de cuero o unos zuecos es un copista o imitador servil, sino un fiel aprendiz de brujo, un aventajado discípulo que con las herramientas a su disposición estaba fabricando un par de zapatos nuevos, con materiales americanos y romances, pero para caminar por nuevos derroteros, nuevas veredas, coladas o trillos. Aún no contaban los exploradores, los misioneros ni los indios con caminos de herradura, por lo que tenían que proveerse de calzado especialmente acondicionado al terreno. Y con los misioneros y exploradores, viajaba el castellano de España y del sur de Andalucía. Así, Molina prolonga la labor gramatical y lexicográfica del *Nebrija andaluz* y se erige, sin ningún resquicio de duda, en el *Nebrija indiano*. Por sus nuevos caminos transitarán otros lexicógrafos. Pero ahora no podemos desviarnos de nuestra ruta.

Prosigamos por nuestra senda, pues por poco que se examine con detenimiento, tras una lectura pausada como requiere la investigación científica y filológica, la sección castellana de Molina (VCM/55) se comprobará que abundan *andalucismos* o *meridionalismos* entre el resto de voces que conforman las entradas. Sin embargo, de este aspecto nos ocuparemos en otro trabajo, que esperamos salga pronto de las prensas a la luz pública.

No sólo *Nebrija* era andaluz, sino que a nuestro juicio hay que sostener con argumentos geolingüísticos y sociohistóricos internos que Molina también había nacido en Andalucía, había aprendido allí el español y con ese bagaje lingüístico edificó un puente firme entre Andalucía y México, entre España y América, levantó tres diccionarios.

No se conformó con *copiar* (Hernández, 2000 y 2001) el *Vocabulario de romance en latín* y sustituir las equivalencias latinas por las indígenas, como había hecho fray Pedro de Alcalá o Gabriel Busa (*Nebrija*, 1979; *Nebrija-Busa*, 1987; Pezzi, 1989; Peñalver-González, 1995-96); sino que fue más allá al acomodar a la nueva situación político-económica, social, histórica y cultural de la Nueva España un glosario de *Nebrija*

Seguidamente, enriqueció el glosario o vocabulario con miles de entradas, suprimió las que no eran pertinentes para el contexto histórico en que se desenvolvía con los demás franciscanos, españoles e indígenas; y trabajó como un esclavo en levantar desde los cimientos una catedral en lengua náhuatl, el *VMC* [71]. Debía reunir voces, delimitar conceptos, beber en la fuente de la sabiduría indígena, impregnarse de su cultura material, creencias, supersticiones, concepciones del mundo real e imaginario, diferenciar plantas, árboles, aves, peces, frutas y mil realidades cotidianas del Nuevo Mundo; y luego buscar la equivalencia en castellano, trasladar al romance, a la lengua española que llegó con los hablantes al nuevo espacio geográfico ese inmenso piélago de diferente saber cosmológico, de diversa y concreta realidad material, de obcecada realidad y evidencia cultural. Era imposible negar a los ojos tantas diferencias. Por eso

era necesario estudiar infatigablemente la lengua y el mundo azteca antes de redactar el VMC [71] que, afortunadamente, pudo ver salir de las prensas de A. de Espinosa —el nuevo impresor de las Indias— en poco más de dos décadas. Ya habría cumplido más de sesenta años y sólo le quedaban de vida otros siete u ocho más. Este valioso tomo con dos volúmenes estaba tasado en 16 pesos, los mismos que pagó el Colegio Imperial de Tlatelolco para que formara parte de su biblioteca, la *Primera Biblioteca de las Américas* (Mathes, 1982: 31)

Luego, lo mismo que el zapatero se sirve de una horma o el artesano de la porcelana más exquisita y universalmente conocido en la actualidad (Lladró) recurre a un molde para reproducir en porcelana, por ejemplo, las manos de una persona que lo desee; así, Molina usó y abusó de la *plantilla*, de la *horma*, del *molde* del nebrijano. Es más, ninguna magdalena puede cocerse o cocinarse (dicen al otro lado del Atlántico) en un horno si no se vierte previamente en un molde humilde de papel, que después se rompe y bota a la basura. Cada cocinera guarda celosamente la receta de sus magdalenas, cada magdalena tiene un sabor y aroma distintos según la mano, pero todas se cocieron en el mismo horno y toda la masa fue vertida en idénticos moldecitos redondos y acanalados. Tampoco ninguna espada es idéntica a otra, aunque el molde sea el mismo, aunque se forjara en la misma fragua, porque lo que importa no es el acero ni quien la forjó, sino quien la blandió en la batalla.

Fray Alonso de Molina ganó muchas batallas lexicográficas, levantó catedrales gramaticales en territorio de lenguas indígenas mesoamericanas. Contaba con su pluma y con el Nebrija de ¿1495? (Nebrija, 1989), tal vez, pero, sobre todo, tenía a mano el Nebrija de 1516 (Nebrija, 1981). Además de esas herramientas, poseía el franciscano la fortaleza intelectual y las dotes más adecuadas para hacer frente al gigantesco realismo sociolingüístico que se había colocado ante sus ojos de europeo. El fraile supo ver con ojos modernos y describir con la lengua nueva, con aquella lengua compañera del Imperio, ya convertida en *español*, su entorno novohispano. Así lo demuestran sus textos.

Hasta ahora, en nuestros trabajos precedentes, nos habíamos ocupado de las estructuras lexicográficas en la sección castellana de los tres vocabularios del franciscano, de la estructura y macroestructura de cada volumen, de los indigenismos e índices de frecuencia de los mismos, de algunas etimologías relevantes, así como del contacto de lenguas en los primeros tiempos coloniales y de otros aspectos lexicográficos, editoriales, de primeras fechas de documentación de los términos indoamericanos o romances, etc. Pero apenas habíamos insistido en que estos vocabularios nos presentan una instantánea muy nítida, casi una enciclopedia del mundo material náhuatl, de la sociedad azteca, de su pensamiento, flora, fauna y artesanía. Ese realismo de raíz se aprecia en multitud de entradas del Vocabulario de 1555. Desaparecen entradas de Nebrija como *cabañuelas de judíos*, *aguja paladar (pescado)*, *amassador de pan*, *amassadura de pan*, etc.; y se incorporan otras mil diferentes, ¡pero con qué magistral circumspección!: *camisas de maçorca de mayz verde*, *camisas de maçorca de mayz seca*, *cabaña para guardar los magueyes*, *amassar tamales*, *amassar tortillas*, *aguja para ensartar axi*, *contrahazer falsando cacao*, *cestillo de tortillas o tamales*, *descaxcar maçorcas de cacao*, *flor otra como maçorca de mayz*, *mosto vino de maguey*, *sobrehusa echar al atol o al pinol*, *proveerse de mecapal*, etc.



Por otra parte, el proyecto de Molina, su madurez lexicográfica y su experiencia en el dominio del náhuatl<sup>9</sup> como lengua sometida a análisis lingüísticos (con planteamientos latinos, como no podía ser menos, por supuesto) son algunos de los factores que concurren en el hecho de que al VCM [55] se le añadan “otros muchos vocablos bien necesarios” y se corrigieran las entradas restantes entre 1555 y 1571. Es sorprendente lo que hemos señalado anteriormente y en otros lugares (Galeote, 1993), que del cotejo de Molina (1555, 1571) y Nebrija (1516) se desprende como conclusión el número desorbitado de entradas plurilexemáticas que se han añadido, idea recogida y repetida por Hernández (2000: 3-7).

Suárez Roca ha subrayado la ardua empresa acometida por los misioneros, aun pertrechados con las “mallas del latín”: “No fue tarea fácil para los religiosos comprender y sistematizar en forma de reglas y preceptos las propiedades de aquellas lenguas “peregrinas” que usaban los indígenas americanos. Ponderan los frailes la ingratitud del oficio de gramático o lexicógrafo que les ha tocado ejercer, principalmente por haberse encontrado en ese Nuevo Mundo con lenguas que nunca antes habían sido escritas ni normalizadas, tan complejas y exóticas en su léxico y estructura, tan “escabrosas” en sus pronunciaciones y “artificiosas” en sus modismos” (Suárez Roca, 1992:17).

Fray Alonso se propuso, desde un principio, llevar adelante un proyecto lexicográfico bilingüe para “dar a entender mejor la *propriedad* de la lengua de los Yndios” (“Aviso primero”, la cursiva es nuestra). En este sentido no tuvo más remedio que pertrecharse con las reglas gramaticales de la lengua latina, que aplicaba a la hablada en el Nuevo Mundo. Los “avisos” redactados para el manejo del VCM [55] se inspiran en aquella gramática, así como los prólogos, que repiten reflexiones sobre la “questione della lingua”, vigentes en España.

La variación dialectal de la lengua de los mexicanos<sup>10</sup> le dificultó gravemente el aparentemente simple hecho de ofrecer la equivalencia náhuatl para la entrada castellana, sobre todo por “la variedad y diuersidad que ay en los vocablos, que algunos (solo) se usan en vnas posiciones”(“Prólogo”). Mientras Nebrija sólo recogió la voz indígena *canoa* en las entradas españolas de su *Vocabulario español-latino*, Molina recoge 107 términos indígenas en las entradas castellanas del VCM [55], que se convierten en 219 ocurrencias cuando se publica el VCM [71]. Este número de voces indígenas se duplica en el vocabulario náhuatl-español hasta alcanzar un total de 404 ocurrencias de términos indígenas en las correspondencias españolas de las entradas mexicanas de aquel VMC [71].

<sup>9</sup> Molina explicita sus desvelos por desentrañar las reglas y por aprender el funcionamiento del náhuatl mexicano, que era una lengua extraña para él: se lamentaba no haber “mamado esta lengua con la leche, ni ser me natural: sino auerla aprendido por vn poco de vso y exercicio y este no del todo, puede descubrir los secretos que ay en la lengua, la qual es tan copiosa, tan elegante y de tanto artificio y primor en sus metaphoras y maneras de dezir” (“Prólogo al lector”). Pese a que en dicha lengua: “(desde mi tierna hedad [sic] hasta agora) no he cesado de exercitarme” (Molina, 1571c).

<sup>10</sup> “Para la diversidad que ay en los vocablos segun diuersas prouincias, se tendra este auiso: que al principio se pondran los que se vsan aqui en Tetzcuco y en Mexico, que es donde mejor y mas curiosamente se habla la lengua y al cabo se pondran los que se vsan en otras prouincias”, “Aviso segvndo” de Molina (1555).



Pero a partir de 1555 y, sobre todo, de 1571, ya no podrá explicarse ni concebirse el resto de obras sobre las lenguas indígenas a partir de Nebrija, únicamente. Es imprescindible contar con los escritos de Molina, del *Nebrija de las Indias*, como puente entre los esfuerzos de los frailes y del lexicógrafo andaluz<sup>11</sup>. Pocos investigadores como el insigne Lope Blanch han destacado justa y objetivamente la talla intelectual de Molina y de los demás "infatigables misioneros-gramáticos"<sup>12</sup>. A nuestro juicio, se impone admitir asimismo como hipótesis que Molina se convirtió en un hito, en inevitable punto de referencia por ser pionero, entre Nebrija y muchos de los que le sucedieron. Es más, aunque sólo se considerasen los vocabularios de Molina, a juicio de Lope Blanch, ya con ellos se enriqueció notoriamente el tesoro léxico de la lengua castellana, al tener que registrar conceptos, acepciones o matices semánticos nuevos, ausentes en los dos *Vocabularios* de Nebrija<sup>13</sup>.

Desde los primeros tiempos del descubrimiento, la necesidad lingüística de distinguir realidades europeas y americanas generó una progresiva adopción de préstamos léxicos, la coexistencia de formas románicas e indígenas con idéntico referente y la especificación de formas romances con la determinación *de la tierra* o *de Castilla* (cuando lo nombrado se llevaba de la Península Ibérica). Abundan los ejemplos a este respecto en el VCM [55]: *ciruela desta tierra, ciruelo de Castilla; flor (o rosa) de Castilla, fruto de la tierra*, etc.<sup>14</sup> El sintagma *de Castilla* ha pervivido en Hispanoamérica; así, en Colombia es un arcaísmo que funciona únicamente en el campo de los vegetales y tiene valor ponderativo para resaltar la mejor calidad del elemento *de Castilla* frente al elemento *de la tierra*<sup>15</sup>.

Veamos los materiales que hemos espigado del VCM [55]:

a) oposición entre "de la tierra" y "de castilla"<sup>16</sup>: *açucar negro desta tierra / açucar de castilla; ciruela desta tierra / ciruelo de castilla; flor (o rosa) de castilla / fruto de la tierra, gallo de castilla / gallo desta tierra (cantar), gallo de la tierra; galapago de la tierra; castañuelas de la tierra y trompeta de la tierra;*

<sup>11</sup> En este mismo sentido se manifiesta Karttunen, 1995: 75-88; véase también Lastra, 39-46, y Resines, 1992: 29-30.

<sup>12</sup> Cf. Lope Blanch, 1999: 64-69.

<sup>13</sup> Lope Blanch, 1999: 70, n. 47.

<sup>14</sup> Véase Enguita, 1987: 139-151; Enguita, 1988: 57-73; y Enguita, 1999: 58-67.

<sup>15</sup> Figueroa Lorza, 1984: 354-377, ha estudiado aquellos términos españoles que señalaban lo que era "de acá" y "de allá" mediante los sintagmas *de Castilla* y *de la tierra*. Observa que en Colombia con la especificación *de Castilla* se nombran vegetales, objetos o animales: *romero de Castilla, ruda de Castilla, frijol de Castilla, yerbabuena de Castilla*, etc. Con este sintagma alternan otros: *español, -a, castellano, -a*. Asimismo, *de la tierra* alterna con *del Reino, reinoso, -a; indiano, -a; criollo, -a; americano, -a; y colombiana*. El sintagma *de Castilla*, usado con valor ponderativo desde sus orígenes, resalta la mejor calidad del producto frente al *de la tierra*. Por su parte, el sintagma *de la tierra* en Colombia también es un arcaísmo que desapareció por su vaguedad (la tierra podía ser toda América). Además, para establecer la diferencia significativa bastaba con que se indicara cuál era *de Castilla* (elemento marcado). Por último, el sintagma *de la tierra* fue sustituido por otros como *del reino, criollo, americano o colombiana*.

En Costa Rica se distingue el *culantro de Castilla* y el *culantro coyote* (*Eryngium foetidum*), véase Quesada Pacheco, 1998, s.v. *culantro*.

<sup>16</sup> Nótese que sólo una vez aparece la determinación *de España*: *caracol como los de España* (f. 44).

b) coexistencia del sintagma “de la tierra” y préstamo indígena: *pimienta de la tierra, axi*;

c) forma y expresión romance: *azedera yerua* (xoxocoyolli); *bragas* (maxtatl); *calabaça* (*calabaça pequeña, cogida verde, curada al sol, luenga, redonda, chica, pequeña, rugosa, pequeñita, etc.*) (ayotli); *calabaça vaso* (xicalli); *casa pajiza* (xacalli); *enfermedad* (cocoliztli); (*h*)*erbaje* (çacatl); *herrén o alcacer* (çacatl); *paja generalmente* (çacatl); *especia* (castillan chilli); *estera* (petatl); *faraute de lenguas* (nauatlato); *flores* (xochil); *grana* (nocheztli); *juego de pelota con las nalgas* (batei); *naue, nauío* (acalli); *piedra para moler* (metate); *pino* (ocotl); *tortillas calientes* (tamal); *yerba comestible* (quilitl); *yerbabuena* (castillan epaçotl); *yerba xabonera que sirve de xabon* (hamoli); *xabon* (amulli); *mançano* (texocotl); *mercado* (tian-guez); *zorra o raposa* (coyotl), etc.;

d) forma (o expresión) romance y préstamo indígena: *pan* y *tamales* (“amassado pan”, “amassar tamales”); *tortillas* y *tamales* (“cestillo de tortillas o tamales”); *batei* y *juego de pelota* (“batei juego de pelota con las nalgas”); *barca* y *canoa* (“encallar barca o canoa, llevarla a tierra”); *naue* y *canoa* (“proa de naue o canoa”); *navío* y *canoa* (“popa de nauío o canoa”); *estanque de agua* y *xaguey* (“estanque de agua o xaguey”); *tea* y *ocotl* (“hacha de tea o ocotl para alumbrar”); *yermo* y *çauana* (“yermo sin arboles o çauana grande”);

e) término indoamericano: *mayz, maiz* (nunca *trigo de indias*), *cacao, maguey* (-ei, -eyes), etc.;

f) indigenismo castellanizado del que se indica la equivalencia náhuatl: *buhio, xacalli*; *canoa, acalli*; *mecapal, mecapalli*.

En relación con estos indigenismos del VCM [55] se constata que los más numerosos pertenecen a los campos onomasiológicos de la *flora* y la *fauna*; en segundo lugar, que los indoamericanismos adaptados a la estructura del español a mitad del XVI ya aparecen sin indicaciones ni determinaciones de ningún tipo en la sección castellana del diccionario. Asimismo, las tempranas expresiones del tipo *ciruelo de Castilla, gallo de la tierra* o *açucar negro desta tierra* —documentadas en el vocabulario— arraigaron profundamente en el nuevo ámbito donde se difundió el español y hoy perviven relegadas como arcaísmos en determinadas zonas del español de América.

Asimismo, subrayaremos el incremento de indigenismos en la sección castellana que se aprecia progresivamente en la segunda edición del *Vocabulario* (1571) y en el *Vocabulario mexicano-castellano*. Molina incrementa en tal grado el número de indigenismos, que llegan a duplicarse de forma global las cifras absolutas de ocurrencias: de un centenar en 1555 se pasa a dos centenares en el VCM [71] y a cuatro centenares en el VMC [71]. En quince años que habían transcurrido se multiplican los índices absolutos de frecuencia, lo cual confirma la rapidez de los préstamos indoamericanos para incorporarse al español.

#### IV DEL DICCIONARIO URGENTE AL BILINGÜE BIDIRECCIONAL

Tanto esfuerzo gramatical como el que desplegó fray Alonso no se comprendería si olvidáramos que desde los primeros años del Descubrimiento, los mandatos reales y los dictámenes eclesiásticos recomendaron tanto que los indígenas aprendieran la lengua española como que recibieran las enseñanzas doctrinales de los evangelizadores en su propia lengua. Los franciscanos comprendieron que la predicación exigía estudiar las lenguas que hablaban los indígenas. Esta misma actitud la fomentaban las Instrucciones de la Corona (14 de julio de 1536) al virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza:

"[...] y porque para aprouechar en la comberssion de los naturales / es muy ymportante que entretanto que ellos sauen nuestra lengua / los religiosos y eclesiasticos sepan la suya, persuadireis / mucho a los religiosos y personas eclesiasticas que se apliquen / a sauer su lengua y para ello la redugan a alguna Arte / y manera facil como se pueda aprender y favorescereis / siempre a los que se ouieren aplicado y aplicaren a ello, / porque otros se mueban a los yuntar y en las yglesias de / essa ciudad y escuelas donde se enseñan niños / spañoles, parece que seria conbeniente ouiese algun / exercicio con que aprendiesen la lengua de esa Tierra / porque los que dellos biniesen a ser sacerdotes o religiosos o / a tener oficios publicos en los pueblos pudiesen mejor / dotrinar y confessar los yndios y entenderlos en las cosas que con / ellos tratasen pues siendo los yndios tantos no se puede dar orden / por agora como ellos aprendan nuestra lengua.<sup>17</sup>"

Años más tarde, las disposiciones reales (1550) de Carlos V ordenaban la enseñanza del castellano a los indígenas, al tiempo que promovían acabar con los programas de difusión del náhuatl que estaban llevando a cabo los franciscanos en la Nueva España; sin embargo, esta política lingüística encaminada a eliminar la barrera de la diversidad idiomática de los indígenas y aumentar la población hispanohablante apenas fue respetada por los misioneros. En 1570 Felipe II proclamó que la lengua mexicana o náhuatl sería el idioma oficial de la Nueva España y en 1580 ordenó que se establecieran cátedras de "lengua general" en México, Lima y otras ciudades con Audiencia Real. En conclusión, la jerarquía eclesiástica sancionó el uso de las lenguas indígenas y rechazó las propuestas de colaborar con la Corona para implantar el castellano como lengua general en los territorios ultramarinos (Suárez Roca, 1992: 257-264)<sup>18</sup>.

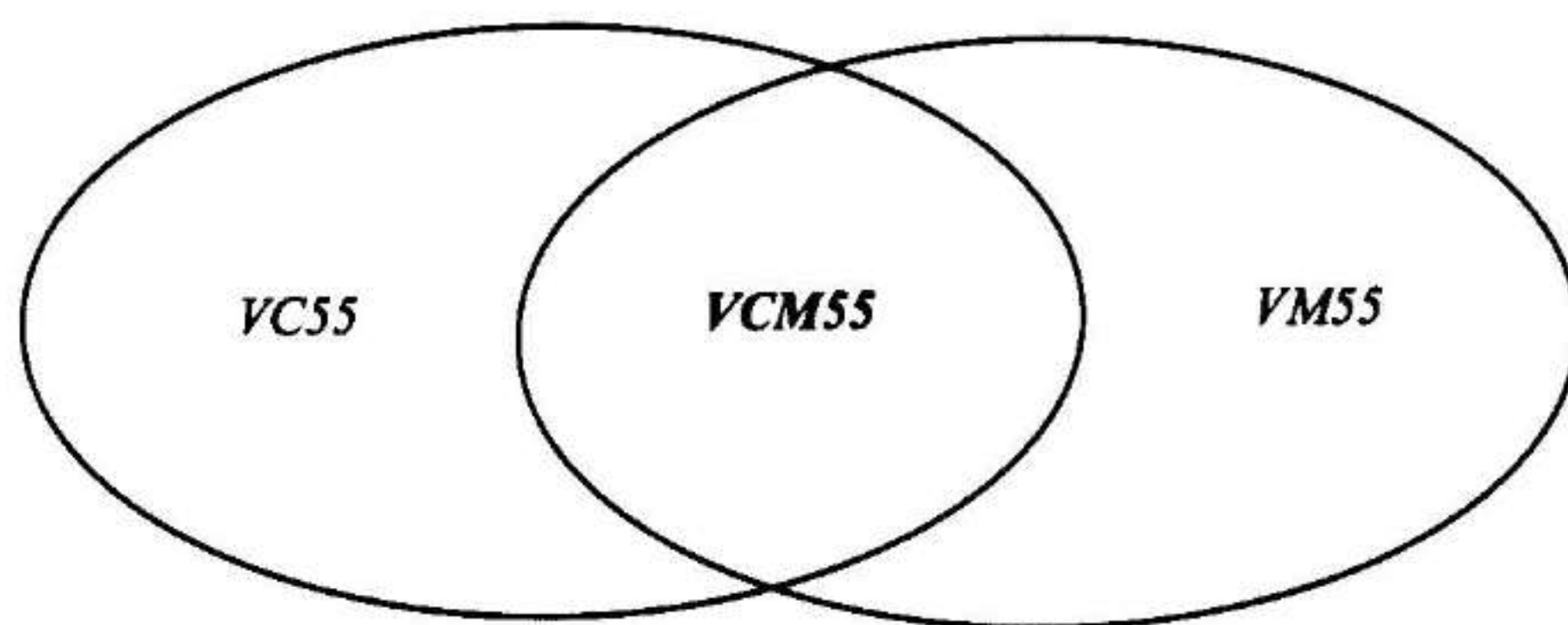
<sup>17</sup> Archivo General de Indias, Sign. Indiferente General, 415, L. 2, f. 360v. El transcriptor o editor de la *Colectión de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacadas de los Archivos del Reino [...]*, Imprenta Manuel G. Hernández, Madrid, 1875, tomo XXIII, se ha saltado una línea de esta Instrucción real, la que resaltamos en cursiva. Falta en todos aquellos investigadores que citan por la transcripción sin haber consultado el documento original. De ese modo, el significado del párrafo queda oscurecido e ininteligible.

<sup>18</sup> Una síntesis original sobre el problema puede verse en Eberenz, 1989: 97-117; véase, además, Castañeda, 1990: 29-41; Rivarola, 1995:135-157; Lerner, 1997: 7-14; y Lope Blanch, 1999: 89-102.

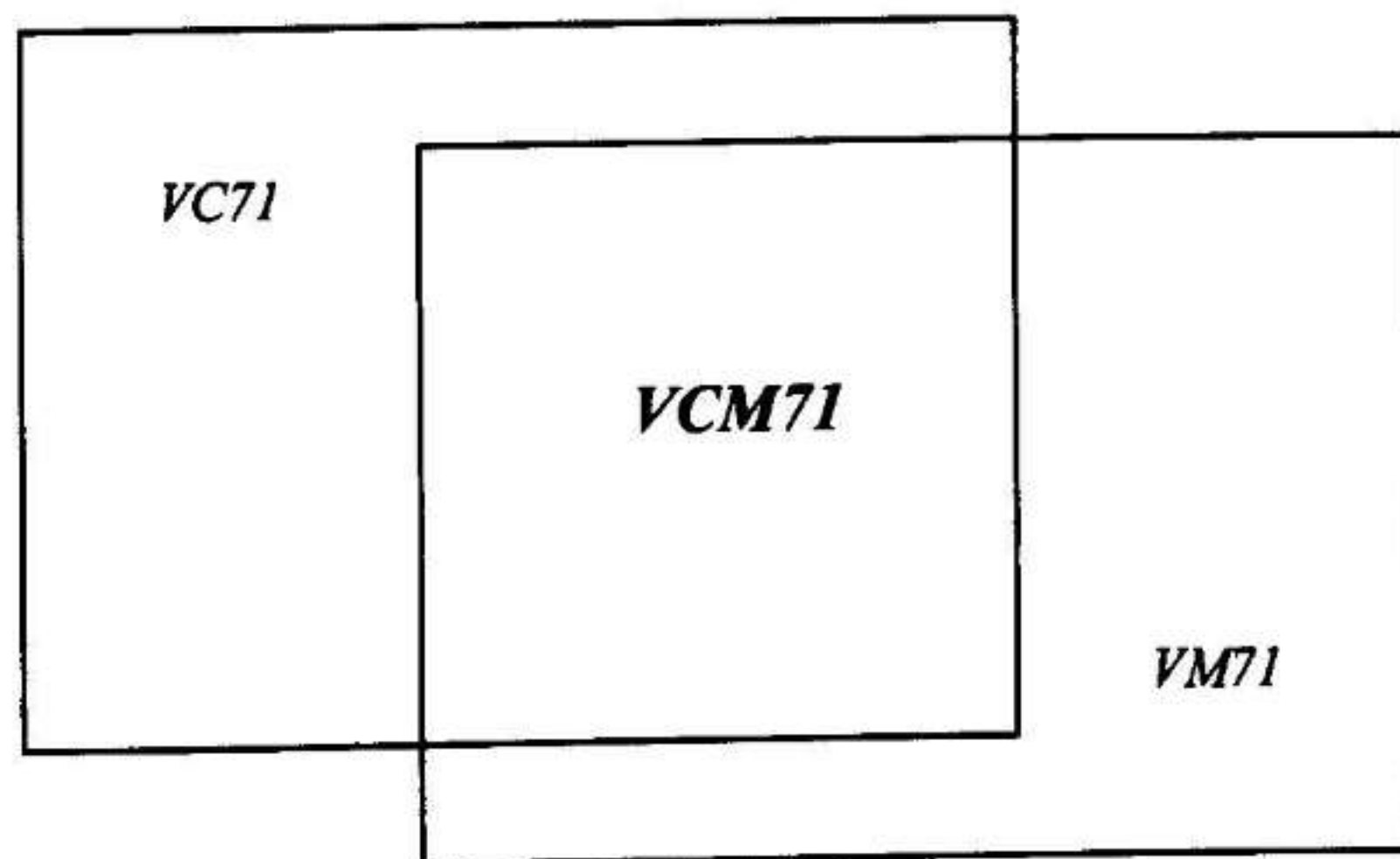
No parece, pues, necesario insistir en que el VCM [55] es un *diccionario de urgencia*, para afrontar las dificultades del momento, pues los vocabularios precedentes que existieran sólo circulaban manuscritos y se percibía en el ambiente la necesidad de disponer urgentemente de tamaño vocabulario. Nadie como A. de Molina reunía las condiciones y las dotes necesarias para capear la situación de precariedad comunicativa entre los misioneros y los indígenas. Al ponerse manos a la obra contaba con escasos medios para ese vocabulario unidireccional, aparte del ya citado Nebrija de 1516. Pero había que ensayar la compilación de un *tesoro léxico náhuatl*, para reemplazar las equivalencias latinas por estas otras indígenas. Esta primera compilación pudo ayudarle mucho a ultimar el VMC [71], aunque como es obvio debía reorganizar todos esos materiales para presentarlos alfabéticamente. Esa tarea de levantar a partir de la nada el edificio o *tesoro léxico* de los antiguos mexicanos, del *náhuatl clásico*, no resultó nada fácil en ningún momento. Sin embargo, dicho sacrificio y tan gran esfuerzo se vería recompensado con creces, porque a partir de entonces los misioneros dispusieron de un diccionario bilingüe completo, publicando conjuntamente las dos partes. Así nació lo que hemos llamado el *Molina Grande*. El resultado fue tan exitoso, tan espectacular que ha venido deslumbrando a investigadores y eruditos o curiosos durante cinco siglos. De ese modo ha arrumbado en las mazmorras de la lexicografía hispanoamericana al *Vocabulario* de 1555, que no era más que un *Vocabulario de Urgencia*.

Para entonces, 1571, último cuarto del siglo XVI, fray Alonso experimentaba plenamente en sus carnes la inmersión lingüística. El ensayo de los dos primeros diccionarios le ayudó a perfeccionar su técnica lexicográfica a la hora de enfrentarse al monumental *Vocabulario mexicano castellano*, también ignorado y sepultado bajo el polvo de los anaqueles, por no abundar los hablantes de náhuatl que precisen la traducción o equivalencia hispánica. Si aumentar el caudal léxico y de entradas del VCM [55] se convirtió en una tarea mecánica, por decirlo así, hasta llegar al VCM [71]; no ocurría lo mismo en el caso del VMC. Tras la penosa brega con la sección náhuatl de ambas obras, Molina tuvo que quitarse la chaqueta y remangarse hasta los codos para poder meterse en faena y entalabartar el VMC, que le costó sudores, Dios y ayuda.

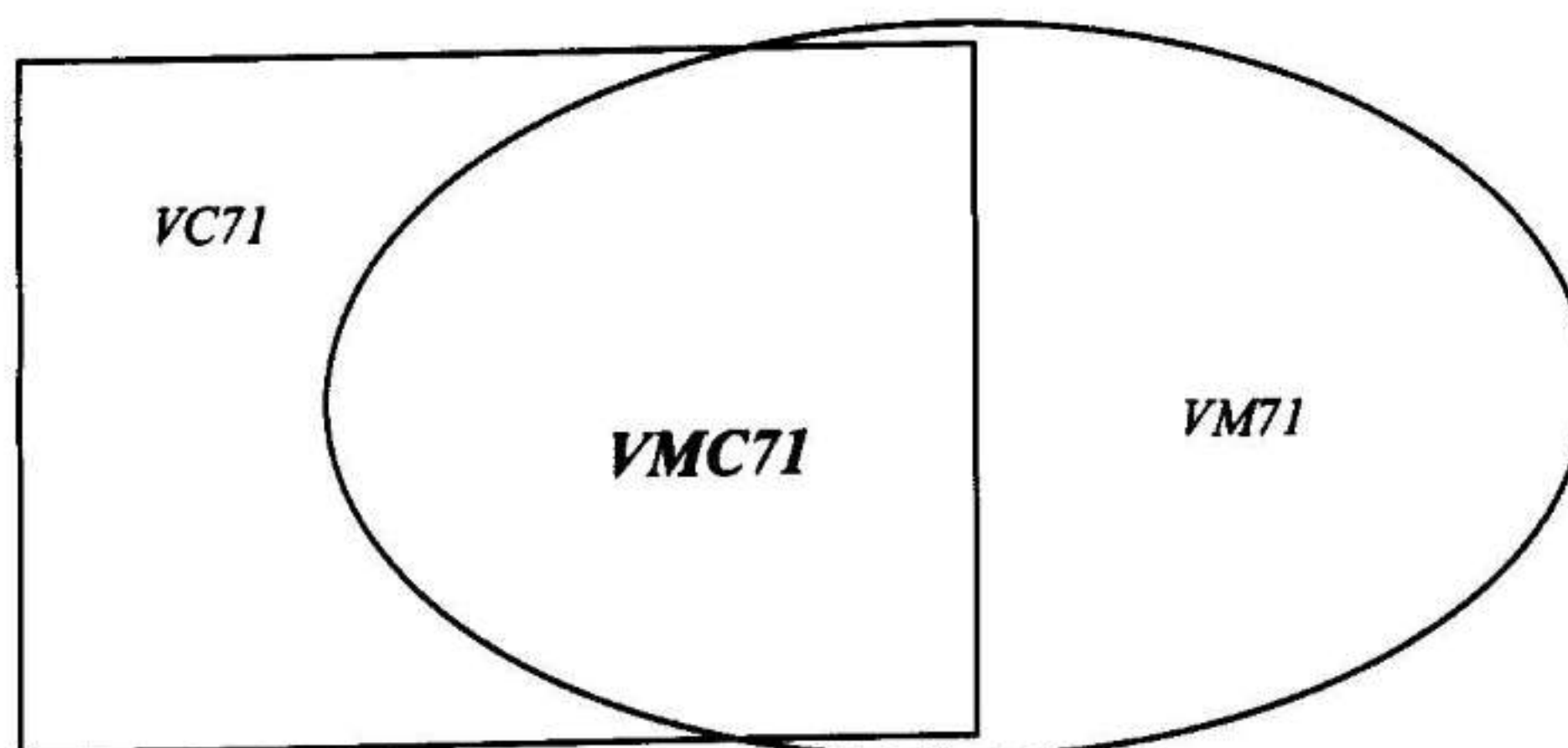
Si representáramos, gráfica y respectivamente, el caudal léxico castellano y mexicano con círculos y cuadrados (Figuras 1, 2 y 3), en función de las tres ediciones o tres vocabularios publicados; y si, además, reprodujéramos la intersección de estas figuras geométricas respectivamente, comprobaríamos las dificultades que encontraba Molina para trasladar/traducir todo el tesoro léxico castellano (VC) al náhuatl (VM) y a la inversa, en cada uno de los tres brillantes intentos que ejecutó fray Alonso. Compárense las tres siguientes representaciones gráficas:



*Figura 1*



*Figura 2*



*Figura 3*

De las tres figuras anteriores, se deduce que la intersección en cada caso representa el tesoro léxico castellano y náhuatl acumulado por Molina en cada uno de sus vocabularios.

A medida que fray Alonso de Molina lograba reducir el círculo al cuadrado y el cuadrado al círculo (es sumamente ilustrativa la figura 3), en un intento loable –pero en teoría imposible–, se estaba ensayando un completo vocabulario bilingüe bidireccional.

Así pues, el lexicógrafo franciscano, Alonso de Molina, se encontraba ensayando la difícil cuadratura del círculo. Ignoramos hasta qué punto lo logró. Lo cierto y lo realmente significativo es que el *Molina Grande* es el diccionario más completo que se conserva y se conoce para investigar el náhuatl clásico. Si no hubiera sido por su tesón y maestría careceríamos de tan detallada descripción de aquella lengua indígena y del *tesoro lexicográfico castellano* que incluye (sostiene idéntico parecer Quilis, 1998: 405-413).

Este mismo hecho se ha convertido, asimismo, en otra de las razones para desdénar el *Petit Molina*, su *ópera prima*, el *Vocabulario* de 1555. Sin embargo, como defiende el propio Molina en el prólogo, hay que recurrir a las fuentes, a los orígenes, puesto que en Filología no cabe andarse por las ramas y trabajar con los textos más elaborados y perfectos por tardíos. Estamos obligados a remontarnos en el tiempo y perseguir el texto primigenio, esto es el *Gran Vocabulario* de 1555, el primero que se imprimió de una lengua indígena y el primero de los bilingües hispánicos que salieron de las prensas en América. Descubrámonos, pues, ante el primero y más importante de los diccionarios elaborados por frailes misioneros en la América Colonial.

Por último, recordemos que el VMC es único en su género; no hay otro similar ni inferior ni superior. Se trata de la obra madura de fray Alonso, del más hermoso *canto de sirena* de una cultura que él, hablante y gramático, atónitamente, contemplaba extinguirse ante el avance imparable del castellano, ya convertido en español. Dejamos para otra ocasión su estudio, puesto que sin conocer ni hablar náhuatl poco podremos aportar por ahora a la investigación en este terreno.

## V CONCLUSIÓN

Encontraremos pocos casos, como la trilogía lexicográfica de Molina, en la historia del español, donde pueda verse con tanta claridad y con datos fiables el avance en el contacto interlingüístico del castellano y las lenguas americanas, así como la inmediata entrada de neologismos indígenas en la lengua durante el s. XVI. Todo esto viene a poner de relieve, una vez más, que la entrada de términos indoamericanos en el español fue progresiva, obedeciendo a diversas necesidades lingüísticas y denominativas. La ingenite y ambiciosa obra de fray Alonso de Molina, el primer *Nebrija* indiano, es una buena muestra de ello. En las entradas de Molina se ha comprobado lo que sabíamos, que

cuando los españoles aprendieron un término lo transportaron consigo y lo difundieron por los nuevos territorios americanos. Además, no adoptaron nuevas denominaciones para una realidad a la que ya habían bautizado previamente con nombre indígena.

Los préstamos indoamericanos y los términos del fondo léxico patrimonial ponen de manifiesto también, al concurrir en las entradas del VCM [55], la abigarrada realidad historicolingüística de las Antillas y de la América Central. Alonso de Molina fue un lúcido notario de aquellos tiempos de contradicción, de convivencia cultural y de indecisión sociolingüística. Tal vez, como Nebrija lo había sido en la Península —al decantarse por determinadas elecciones léxicas en las que el futuro le dio la razón—, fray Alonso de Molina fue un visionario del futuro de la lengua española en América. Se convirtió por méritos propios en el *Nebrija de las Indias*, en el mejor guardián de las palabras de una cultura rica y diferente, digna por eso mismo de respeto, de aprecio y de consideración. Con esta investigación en marcha creemos estar contribuyendo seriamente al análisis de la obra desarrollada por un gramático y lexicógrafo (misionero) dentro de la tradición historiográfica hispanoamericana, que arrancaba de las ideas lingüísticas del *Nebrija andaluz*.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTAÑEDA DELGADO, P. (1990): "La Iglesia y la Corona ante la nueva realidad lingüística en Indias", en *I Simposio de Filología Iberoamericana*: 29-41, Universidad de Sevilla - Libros Pórtico, Zaragoza.
- CASTRO Y CASTRO, M. (1988): "Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*: 485-572, Editorial Deimos, Madrid.
- EBERENZ, R. (1989): "L'espagnol et les langues indigènes dans l'Amérique coloniale: Les discours de la politique linguistique", *Études de Lettres*, 97-117.
- ENGUIITA UTRILLA, J. M<sup>a</sup> (1987): "Sobre la evolución del fondo léxico patrimonial en el Nuevo Mundo", *LEA IX*, 1: 139-151.
- ENGUIITA UTRILLA, J. M<sup>a</sup> (1988): "Factores determinantes en la formación del español de América", *CIF XIV*: 57-73
- ENGUIITA UTRILLA, J. M<sup>a</sup> (1999): "Sobre la génesis de los americanismos léxicos", en M. Aleza (ed.), *Estudios de Historia de la Lengua Española en América y España*: 57-69, Universidad de Valencia.
- FIGUEROA LORZA, J (1984): "De Castilla y de la tierra", en *Homenaje a Luis Flórez*: 354-377, ICC, Bogotá.
- GALEOTE, Manuel (1993): "El Vocabulario en lengua castellana y mexicana de fray Alonso de Molina (1555, 1571)", en *Antiqua et Nova Romania. Estudios lingüísticos y filológicos en honor de José Mondéjar en su sexagesimoquinto aniversario*: v. I: 273-299, Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones, Granada.
- (2000): "En los orígenes de la lexicografía bilingüe hispanoamericana: fray Alonso de Molina", en *Actas del Congreso Internacional sobre fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*: 471-482, León-Sahagún.
- (2001): "Proyección lingüística de Nebrija en las Indias: La obra de Alonso de Molina", en *Actas del II Congreso Internacional de Historiografía Lingüística*: 423-433, Universidad de León.
- (2001b): Edición de Molina, 1555, *Anales de Analecta Malacitana*, Málaga.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (1954): *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600 [1886]*, Nueva edición por A. Millares Carlo, FCE, México.
- GRIFFIN, C. (1991): *Los Cromberger. La historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*, ECH, Madrid.
- HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión (1988): *Tepuztlahcuilolli, impresos en náhuatl*, UNAM, México, 2 vols.
- (1993): "Nebrija y el inicio de la lingüística mesoamericana", *Anuario de Letras XXXI*: 205-223.
- (1995-96): "Hernando de Ribas, intérprete de dos mundos", *Revista latina de pensamiento y lenguaje (Número monográfico: Estudios de filología y lingüística náhuatl)*, 2: 477-493.
- (1997): "Nebrija y las lenguas compañeras del Imperio", en I. Guzmán Betancourt y E. Nansen Díaz (eds.), *Memoria del coloquio "La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España". Quince estudios nebrisenses (1492-1992)*: 185-195, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- (1998): *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, Col. Clásicos Tavera, Serie IX, vol. 8: *Fuentes lingüísticas indígenas* (CD-ROM), Madrid.
- HERNÁNDEZ, E. (1996): *Vocabulario en lengua castellana y mexicana de fray Alonso de Molina (Estudio de los indigenismos léxicos y registro de las voces españolas internas)* Biblioteca de Filología Hispánica, CSIC, Madrid.
- (2000): "El Vocabulario náhuatl de Molina frente al Vocabulario de Nebrija", *Iberoromania* 52: 1-9.
- (2001): "El léxico innovador en el Vocabulario en lengua castellana y mexicana de Molina" (México, 1571), en Hermógenes Perdiguero y A. Alvarez (eds.), *Estudios sobre el español de América. Actas del V Congreso Internacional de El español de América* (Burgos, 6-10 de noviembre de 1995): 730-741, Universidad de Burgos.
- HERNÁNDEZ APARICIO, P. (1988): "Gramáticas, vocabularios y doctrinas franciscanas en las bibliotecas de Madrid", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*: 573-588, Editorial Deimos, Madrid.



- INFANTES, Víctor (1998): *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI. Preliminar y edición facsímil de 34 obras*, Ediciones Universidad de Salamanca.
- KARTTUNEN, F. (1995): "The Roots of Sixteenth-Century Mesoamerican Lexicography", en *Cultures, Ideologies and the Dictionary. Studies in Honor of Ladislav Zgusta*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- LASTRA, Y. (1992): "El vocabulario trilingüe de fray Alonso Urbano", en E. Luna Traill (coord.), *Scripta Philologica in honorem Juan M. Lope Blanch* [...], III: 39-46, UNAM, México.
- Launey, Diátesis M. Launey, "La elaboración de los conceptos de la diátesis en las primeras gramáticas del náhuatl", en Zimmermann, *Descripción*, págs. 21-41.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1977): "Estudio Preliminar", en Fray A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Editorial Porrúa, México, 1977: XI-LXIV.
- LERNER, I. (1997): "La colonización española y las lenguas indígenas", *Colonial Latin American Review*, VI, 1: 7-15.
- LOPE BLANCH, J.M. (1999): "La enseñanza del español durante el Siglo de Oro", en *Actas del I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística (1997)*, 49-73, Arco/Libros, Madrid.
- LOPE BLANCH, J.M. (1999): "La lexicografía española y los vocabularios de lenguas amerindias", en P. Carbonero y otros (coord.), *Lengua y discurso. Estudios dedicados al profesor Vidal Lamiquiz*, 555-565, Arco/Libros, Madrid.
- LOPE BLANCH, J.M. (1999): "La lenta propagación de la lengua española por América", en M. Aleza (ed.), *Estudios de Historia de la Lengua Española en América y España*: 89-102, Universidad de Valencia.
- MALKIEL, Y. (1972): *Linguistics and Philology in Spanish America*, Mouton, The Hague-Paris.
- MATHES, M. (1982): *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1944): "Los incunables americanos", en *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*, México, Juan Pablos, 1548. [Facsímil: *Colección de Incunables Americanos Siglo XVI*, I, ECH, Madrid, 1944, págs. VII-XXII].
- MOLINA, fray Alonso (1555): *Aquí comienza vn vocabulario / rio en la lengua Castellana y Mexicana. Compuesto / por el muy reuerendo padre fray Alonso de / Molina: Guardian del conuento de sant Antonio de / Tetzcuco dela orden de los frayles Menores. / México, Juan Pablos. [Facs. con estudio preliminar de M. Galeote, Málaga, 2001].*
- (1571a): *Vocabulario / en lengva castellana y mexicana*, com- / puesto por el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina, dela / Orden del bienauenturado nuestro Padre Sant Francisco. / Dirigido al Muy Excelente Señor / Don Martín Enríquez, Visorrey desta nueva España / En Mexico, / En Casa de Antonio de Spinosa [Facs.: Editorial Porrúa, México, 1977].
- (1571b): *Vocabulario / en lengva mexicana y castellana*, com- / puesto por el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina, dela / Orden del bienauenturado nuestro Padre sant Francisco. / [...] En Mexico, / En Casa de Antonio de Spinosa. [Facs.: Editorial Porrúa, México, 1977].
- (1571c): *Arte de la lengua mexicana y castellana, compuesta por el muy Reuerendo padre fray Alonso de Molina de la orden de señor sanct Francisco. En Mexico, en casa de Pedro Ocharte [Facsímil: Colección de Incunables Americanos Siglo XVI, VI, ECH, Madrid, 1945].*
- NEBRIJA, A. de (1979): *Diccionario latino-español (Salamanca, 1492)*. Estudio Preliminar por G. Colón y A. J. Soberanas, Biblioteca Hispánica Puvill, Barcelona.
- NEBRIJA, Gramática A. de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*. Estudio y edición de A. Quilis, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1990.
- NEBRIJA, A. de (1981): *Vocabulario de romance en latín (1516)*, ed. de G. J. MacDonald, Castalia, Madrid.
- NEBRIJA, A. de (1989): *Vocabulario español-latino (Salamanca, ¿1495?)*, Real Academia Española, Madrid, 1951. [Facsímil: RAE, Madrid].
- NEBRIJA, E.A. y G. BUSA (1987): *Diccionario latín-catalán y catalán-latín (Barcelona, Carles Amorós, 1507)*. Estudio preliminar por Germán Colón y Amadeu-J. Soberanas, Biblioteca Hispánica Puvill, Barcelona.
- OLMOS, FRAY A. de (1993), *Arte de la lengua mexicana*. Edición y estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión y Miguel León-Portilla, ECH, Madrid, vols. I [Facsímil] y II.
- OLMOS, FRAY A. de (1985): *Arte de la lengua mexicana y Vocabulario*, Introducción, advertencias, paleografía y apéndices por Thelma D. Sullivan, edición de René Acuña, UNAM, México.

- PEÑALVER CASTILLO, M. y Y. GONZÁLEZ ARANDA (1995-96): "Pedro de Alcalá, seguidor de Nebrija", *Revista de la Facultad de Humanidades de Jaén*, IV-V, 1, 55-78.
- PEZZI, E. (1989): *El Vocabulario de Pedro de Alcalá*, Editorial Cajal, Almería.
- QUESADA PACHECO, M.A. (1998): *Nuevo diccionario de costarrriqueñismos*, Editorial Tecnológica de Costa Rica, Cartago.
- QUILIS, Antonio (1998): "Los estudios sobre las lenguas americanas y filipinas en los siglos XVI y XVII", en *Estudios de lingüística y filología españolas. Homenaje a Germán Colón*: 405-413, Gredos, Madrid.
- RESINES, L. (1992): *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, Salamanca.
- RINGMACHER, Manfred (1997): "El Vocabulario náhuatl de Molina, leído por Humboldt y Buschmann", en ZIMMERMANN (1997): 75-112.
- RIVAROLA, J.L. (1995): "Aproximación histórica a los contactos de lenguas en el Perú", en K. Zimmermann (ed.), *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*: 135-159, Vervuert-Iberoamericana, Madrid.
- SARABIA VIEJO, M<sup>a</sup>. J. (1978): *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España (1550-1564)*, CSIC - Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- SUÁREZ ROCA, José Luis (1992): *Lingüística misionera española*, Pentalfa, Oviedo.
- SUEIRO JUSTEL, J. (1999): "Panorama de la lingüística española en Filipinas", in: *Estudios de historiografía lingüística hispánica ofrecidos a H.J. Niederehe*: 123-142, Dpto. de Filología Española, Universidad de Vigo.
- ZIMMERMANN, Klaus (ed.) (1997): *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt am Main-Madrid, 1997.

# UNA PALABRA Y DOS SENTENCIAS EN UN MUNDO INDIVISO



MIGUEL ÁNGEL PERERA  
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

**RESUMEN:** EN LA LENGUA DEL PUEBLO YANOMAMI, DEL ALTO ORINOCO, ASÍ COMO EN LA MAYORÍA DE LAS CULTURAS DE LAS TIERRAS BAJAS TROPICALES DE SUDAMÉRICA, LAS PALABRAS Y LAS SENTENCIAS CONTIENEN SIGNIFICADOS QUE TRASCIENDEN LOS REFERENTES FÍSICOS Y LOS HECHOS O EVENTOS PARTICULARES. CON LOS EJEMPLOS QUE NOS PROPONEMOS PRESENTAR, PRETENDEMOS EVIDENCIAR COMO EN EL UNIVERSO YANOMAMI (LOS PLANOS FÍSICO Y SOBRENATURAL) CONSTITUYEN UNA UNIDAD COGNITIVA Y EXISTENCIAL INDIVISIBLE, EN LA CUAL EL ETHOS ENCUENTRA SU RAZÓN DE SER Y HASTA EL MARCO NORMATIVO DE SUS RELACIONES MEDIOAMBIENTALES.

**PALABRAS CLAVE:** Etnografía, Ecología cultural, Tierras bajas tropicales, Cultura Yanomami, Cosmogonía Yanomami.

**KEY WORDS:** Ethnography, Cultural Ecology, Tropical low lands, Yanomami culture, Yanomami cosmogony.

**ABSTRACT:** In the language of the Yanomami nation, in the Upper Orinoco region, as well as in the most of the languages of the cultures of the [South American] tropical lowlands words and refrains hold meanings which transcend physical references and defined or private facts. With the examples here presented evidence of the Yanomami universe is shown in both its physical and supernatural aspects, thus constituting a cognitive and existencial indivisible unit, in which the ethos finds its "raison d'être" as well as the normative framework of its environmental relations.

# I

## INTRODUCCIÓN

Sobre el dilatado mundo de las tierras bajas tropicales sudamericanas el mundo occidental cristiano comenzó a construir, a partir del siglo XVI, uno de los grandes tópicos americanos: *La ley de la selva*. Si bien la autoría correspondió a la España imperial, por haber sido la primera en llegar, las demás potencias europeas de la época lo acogieron, asumieron y recrearon con igual vehemencia y credibilidad. Tratar sobre tópicos, o lugares comunes como también se los conocen, sería terreno trillado e irrelevante si no fuera por la fuerza inercial que tienen en la conformación de opiniones y actitudes. Mayor evidencia actual: la absurda y peligrosa polarización entre occidente y mundo árabe. Para grandes sectores de la población los contenidos de los tópicos no se cuestionan. Forman parte del conjunto de verdades incuestionables que rigen el acercamiento intelectual y hasta físico a esas realidades "topificadas". La *Ley de la selva*, como tantos otros tópicos, ha tenido y tiene consecuencias terribles pues, en suma sirvió, en parte, para justificar las consideraciones éticas que llevarían a Ginés de Sepúlveda a replantear las viejas tesis agustinianas sobre la Justa Guerra y las que han que se han esgrimido para legitimar otras intervenciones imperiales, mucho más recientes, en el mundo entero.

¿Pero que contenidos encierra el tópico de la *Ley de la selva*?. En síntesis:

- a) Tierras vacías; ricas e inaprovechadas
- b) Tierras sin leyes, sin valores religiosos ni vida civilizada.
- c) Tierras pobladas por pueblos ignorantes e indolentes, con costumbres bárbaras, sin ambiciones ni concepto de propiedad privada, dejadas a sus vicios y pasiones.
- d) Tierras donde el fuerte se come al más débil y donde las formas de gobierno se caracterizan por el caciquismo y el despotismo.

Este tópico como cualquier otro expresa la ignorancia y sobre todo la incomprensión que se suele tener frente a mundos desconocidos. El europeo, al suponer los espacios selváticos carente de todos sus contenidos, los repletó con sus propios fantasmas y represiones. Fueron los conquistadores, exploradores, comerciantes y colonos quienes durante sus intervenciones en las selvas tropicales, bajo las premisas de una supuesta superioridad ética y tecnológica, materializaron con su comportamiento la *Ley de la selva*. Solo así podríamos comprender desde el descabellado y sanguinario proyecto de Lope de Aguirre y sus marañones pasando por los intentos de personajes como Fizcarraldo o las exploraciones armadas y genocidas de los colonos brasileños en pleno siglo XX, por no mencionar los fracasados proyectos agroindustriales que han esquilado enormes porciones del hábitat amazónico.

## II LOS DUEÑOS DE LA VOZ

Los Yanomami representan, con mucho, la etnia amazónica más estudiada y publicitada. Prácticamente todos los aspectos de su cultura han sido vertidos en innumerables trabajos (ver, por ejemplo: Zerries, 1954; Barker, 1963, Wilbert, 1966; Barandiaran, 1967; Lizot, 1971, 1978, 1979; Chagnon, 1968, 1970, 1976; Smole, 1976; Hames, 1979; Colchester, 1981; Albert, 1990; Chiappino, 1995; Alès, 1995). De entre los aspectos de esta singular cultura la actividad bélica ha llegado a ser el tema que se ha destacado con mayor fuerza despertando en la opinión pública una idea equivocada que expresa nuestros propios morbos. Ocupando una extensión superficial cercana a los 80.000 km<sup>2</sup>, su población total, en territorio venezolano, alcanza casi los 12.000 habitantes que se distribuyen a orilla del alto Orinoco y otros afluentes de las cabeceras del mayor río venezolano. Sin embargo, su hábitat tradicional se encuentra en las tierras inter fluviales donde ocupan los diferentes pisos climáticos existentes entre los 200 y los 1.200 msnm.

Hecha esta breve presentación quisiéramos advertir que la velocidad, desorden y profundidad que están adquiriendo los cambios en los patrones culturales de algunos sectores de esa sociedad amazónica, podrían hacer que en cuestión de pocos años, estas reflexiones, cuya propiedad intelectual corresponde a los Yanomamis, sean parte de un patrimonio cultural extinto.

## III LA PALABRA

En las sociedades ágrafas del bosque tropical el verbo es la fuente y la oralidad la forma inagotable y siempre acertada de escribir su historia. IRA: JAGUAR (*Felis onca*). Para nosotros un animal, un felino. Una especie del reino animal, un depredador con cuyo nombre científico (metalenguaje) establecemos un referente unívoco y unificador.

Para los indígenas Yanomami, ninguna palabra que designe a un animal de su entorno es un simple nominativo sino una compleja relación *alter-ego* que nosotros los alienígenas, obsesionados con la idea de categorizar y teorizar sobre todo cuanto nos rodea, conocemos como teoría de los *dobles-animales*, (ver Alès, 1995) la teoría de los *noreshi* o *morami*. Los dobles animales, los *noreshi* son indisociables de la vida de cualquier ser humano, dando cuenta de los destinos individuales y del colectivo al que pertenece por constituir entidades indisociable en tanto que el individuo encuentra su razón de ser en su grupo de pertenencia o adscripción.

Hombre y animal, aunque permanezcan desunidos en el espacio, se mantienen juntos en la acción. Si un animal *noreshi* como Ira, el jaguar, es herido, simultáneamente, el hombre Yanomami que lleva su *noreshi* enfermará.

Cada Yanomami tiene su *noreshi*. Uno y otro viven muy lejos y nunca tienen contacto directo. Esta separación es siempre la máxima imaginable. El Yanomami ignora donde habita su *noreshi* pero lo imagina en las selvas situadas en los confines del universo conocido.

El conjunto de *noreshis* de un grupo vive en comunidad, según el mismo modelo residencial de los hombres pero en el territorio de otros grupos Yanomamis desconocidos. Simétricamente en su propia región viven los *dobles-animales* de yanomamis también desconocidos. En el universo Yanomami existen tantos grupos de *noreshis* como de yanomamis con los mismos patrones residenciales: dispersión y número de pobladores.

Esta representación especular nos da una proyección macroscópica de la sociedad humana. En resumen los *noreshis*, replicas corporales animales de los individuos en el cosmos, dan lugar a pensar los cuerpos individuales como algo colectivo.

Como dice Alès (1995:213) si la defunción del miembro de una comunidad es atribuida a la matanza de su *doble-animal*, los parientes emprenderán una expedición punitiva en su propio territorio para matar otro *doble-animal* de un yanomami lejano.

Este comportamiento se traduce en un manejo conservacionista de los recursos cinegéticos al explotarse únicamente los existentes en los espacios socio-políticos de cada grupo que quedan así organizados según un modelo autocéntrico en el que los conflictos y las guerras representan los elementos que la sociedad necesita para reproducirse (Albert, 1985; Alès, 1984, 1990) jamás para exterminarse mutuamente.

Por otro lado, la teoría del *doble-animal*, representa una expresión del caldo primigenio de la creación; del arcano, de un mundo indiferenciado en el que hombres, animales y plantas hablaban la misma lengua, y se metamorfoseaban constantemente.

Vemos, pues, que si para nosotros la palabra JAGUAR es el termino que da comienzo y fin como idea a una especie animal con su materialidad singular, para los Yanomamis lo que está detrás de IRA, de su corporalidad, es infinitamente mas importante a su concreción que en realidad no es sino la sombra, la imagen de si mismo. IRA, en suma es *equilibrio e identidad*.

### Primera sentencia

*Los "nape" (extranjeros) de Tamatamateri (nombre de un pueblo) trajeron un motoro (por motor) que hace luz en la noche y con su ruido espanta las ranas. ¡Qué estúpidos! Encienden el motoro cuando Motoka (el sol) se acuesta en vez de hacerlo de día por si se va de cacerta (Chaman anónimo del Siapa).*

En esta sentencia, que algunos no dudarían en calificar de ingenua o hasta genial, se encierra, en la perspectiva Yanomami el temor que un hombre sabio percibe de las peligrosas consecuencias que se puede desencadenar por una ruptura del orden natural.

Para el hombre occidental, nada que no sean ventajas se pueden derivar de un generador eléctrico: un artilugio tecnológico que lleva la luz artificial a gentes que no solo no la tienen sino que la desconocen. Para ese mismo hombre, organización caritativa, ONG, u organismo público responsable de su implantación las ventajas son obvias: ¡Por favor la luz es la luz! Es el comienzo del progreso. Sin embargo para aquel yanomami ese armatoste representaba una ruptura del orden cósmico. Una alteración del mundo natural.

En todas las sociedades la alteración del orden natural trae consecuencias negativas para el ambiente y por consiguiente para los hombres. Sin embargo existen diferencias abismales entre la percepción de peligro que implica para nosotros la amenaza de un entorno fragilizado y la que significa para los Yanomamis.

Veamos: Para nosotros. Las alteraciones e impactos en el ambiente relacionados con el desarrollo material en todos los órdenes de lo cultural, tienen un origen tecnológico y demográfico. Muchos creen, dentro de ese positivismo enfermizo que caracteriza la cultura occidental, que si la tecnología creó el problema, la tecnología lo resolverá. Para los Yanomamis las alteraciones de la naturaleza tienen un signo apocalíptico. Son anuncios del fin del mundo. En ello existe cierta coincidencia con el pensamiento occidental puesto que, en suma, tratamos con fenómenos de repercusión planetaria, bien sea que afecten a todo el globo terráqueo medido, por esa minúscula diezmillonésima parte del cuadrante del meridiano terrestre, o bien se mida por el espacio de selvas, montes y ríos que se encuentran a cuatro o cinco días de marcha a pie de la comunidad en la que se percibe la amenaza y que representa el universo conocido de ese grupo.

En este punto convendría recordar algunos aspectos básicos de la noción émica del territorio. El espacio, el mundo terrenal de un grupo Yanomami no excede los tres o cuatro días de marcha que corresponde al área de ocupación de las últimas comunidades aliadas (Alès, *sup. cit.*). Las aldeas y los individuos se identifican con los trayectos migratorios de sus antepasados, existiendo una noción de territorialidad como apropiación del suelo y derecho de uso sobre las tierras explotadas que cesa en cuanto la comunidad se reubica fuera del lugar. Por otro lado existe una identificación real entre los territorios ancestrales y la distribución de los espíritus de la naturaleza domesticados por sus ancestros. Si bien estos espíritus se localizan en puntos diversos de la geografía, se juntan siempre en torno a un grupo Yanomami determinado por razón de tradición al tratarse de los mismos con los que sus antepasados interactuaban (ver Chiappino, 1995). De allí que sea a través del chamanismo y de la figura de los chamanes como se "determina" la extensión del territorio ancestral y que sean ellos quienes perciban las amenazas para el entorno y busquen la manera de conjurarlas.

Alterar la oscuridad de cada día; cambiar el silencio y los habituales ruidos nocturnos por uno ajeno, molesto y carente de significado alguno; ahogar las voces de la selva, de sus animales e insectos; entorpecer las conversaciones entre los miembros del *shabono* (vivienda comunal), todo ello resulta excesivo cuando lo que se ofrece a cambio es simplemente luz; luz que por otro lado aparecerá al amanecer sin costo alguno y como expresión de la voluntad de *motoka* (el sol) que de enojarse bien podría un día irse de cacería o aún mas lejos y dejarlos en una perpetua oscuridad, cosa improbable.

aunque que podría ocurrir en el ámbito de las probabilidades. Para quienes quieran saber como se conjuró aquel peligro podemos referirles que a los pocos días, y para consternación de los donantes del generador, y tranquilidad de la comunidad, el chamán en un arrebato de ira golpeó el grupo electrógeno haciéndolo rodar por el suelo hasta que dejó de funcionar y retornó al tan anhelado silencio salvaguardando el *pufi*, la energía y principio vital que permite que todo el universo tenga el poder que lo anima y cada uno de sus componentes, incluyendo el sol, cumpla la función que le corresponde en el orden universal.

De allí que en esa sentencia, rechazo a una invención que altera una secuencia natural, podamos ver una *demanda de estabilidad del orden natural*.

### Segunda sentencia

En una noche de luna llena un veterano misionero del río Ocamo, aficionado a la astronomía, instaló su telescopio dirigiéndolo a la brillante superficie selenita. Hecho esto invitó a Hebëwë, díscolo chamán de la comunidad, a que mirara a través de él. Después de haber escuchado las explicaciones que le dio el religioso sobre la utilidad de aquel pesado y voluminoso objeto, Hebëwë, acercó su ojo al ocular. Luego de unos segundos despegó el ojo del aparato, vio al misionero con escepticismo, volvió a mirar y soltó una carcajada.

*-Ustedes los napë (extranjeros) son tontos. Toda la sabiduría de tu gente te sirve sólo para ver un poco más cerca a Peribo (la luna). Mientras que yo camino sobre ella cada vez que quiero hacerlo. (Chamán del Ocamo).*

Como en la sentencia anterior, cometeríamos un grave error si la aceptáramos simplemente como una expresión de resistencia cultural derivada del etnocentrismo exacerbado de un teúrgo yanomami. Esto, que podría ser cierto a los ojos de un *napë*, resulta lo más irrelevante. Desde la perspectiva de un chamán observar el satélite de la tierra un poco más cerca no tiene ninguna importancia ya que lo trascendente para él, y para cualquier otro hombre sabio y poderoso es poder estar allí, caminar por su superficie y dialogar con los espíritus de sus iguales y con las demás entidades que ocupan su espacio. Aquel adminículo tecnológico le resultaba a Hebëwë totalmente inútil y la tecnología que le mostraba el misionero un esfuerzo fútil para alcanzar lo que él podía lograr con el poder de los *hekuras* (espíritus) amigos que moran en su pecho, la fuerza del *yopo* (alucinógeno *Anadenanthera pegregrina*) y la liviandad de su cuerpo: llegar a Peribö (la luna), estar allí siendo carne de su carne. Aceptar que el chamán en sus trances alcanza realmente la luna, hecho incuestionable para él, nos llevaría a comprender su desplante como una reacción lógica y no como un acto de arrogancia. Alcanzar la luna es una forma más de expresar la integración de los Yanomamis a la composición del cosmos compuesto por la superposición de espacios separados por tres planos: el celeste (*hutu misi*) superficie de arriba; el terrestre (*fei misi*) superficie de aquí y un plano subterráneo (*pepi misi*) superficie de abajo. En el plano celeste, viven las almas de los antepasados reagrupadas en una casa inmensa (*shabono*) similar a la vivien-



da Yanomami. La luna (*peribo*) lo mismo que el sol (*motoka*) ocupan los espacios intermedios del cosmos colmados además por fenómenos atmosféricos. *Peribo* antropomorfizado en la mitología Yanomami, guarda relación con el fecundidad, con la idea de perpetuación de la especie aunque también con su posible aniquilación cuando las alteraciones atmosféricas la transforman en *periboriwë* (la luna caníbal), la luna llena tintada de rojo o cuando ocurre un eclipse de luna. *Peribo*, el guerrero que toma venganza, pues la luna, según algunas versiones de los mitos de origen, fue un *waiteri*, un guerrero, que tras haber cometido un rapto fue flechado por sus enemigos. En su huida dio un salto al cielo hasta donde está ahora no sin antes haber recibido numerosas heridas de las cuales brotaron gotas de sangre que al caer en la tierra formaron el pueblo Yanomami.

Aquel tubo del misionero no le garantizaba a Hebëwë lo que su sentencia en aparente escepticismo y burla quería expresa: *Integridad con el orden cósmico*.

#### IV A MODO DE CONCLUSIÓN

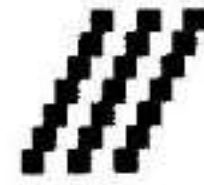
Una palabra y dos sentencias, que expresan armonía, integración y equilibrio. Estrategias de adaptación medioambiental posmodernistas por lo que tienen de ecologistas. Formas de integración con la naturaleza física en planos tan diferentes como el inmediato el territorial y el cosmogónico. Formas que se imbrican en el delicado encaje de relaciones que repletan la vida en las tierras bajas tropicales. Encajes llenos de tierra, húmedos, repletos de insectos y hojarasca, lianas, trepadoras y una asfixiante vegetación. Encaje que reconoce al hombre como una especie más de su tejido, sin otras preeminencias. Encaje que los europeos rasgaron y denostaron con su *Ley de la selva*. Reflexiones estas que no dejan de ser oportunas cuando las progresías intelectuales de los países que conforman el medio tropical sudamericano vuelcan sus ojos al esoterismo orientalista sin percatarse que en sus propios países, existen formas culturales vivas que han logrado dar una respuesta a la gran pregunta de nuestros días ¿HACIA DÓNDE VAMOS?.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, B. (1985): *Temps du sang, temps des cendres. Reprétation de la maladie, système rituel et espace politique chez Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat. Université de Paris X (Nanterre).
- ALBERT, B. (Edit.) (1990): "Brésil: Indiens et développement en Amazonie". *Etnies* 11-12.
- ALÈS, C. (1984): "Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Vénézuéla". *Etudes rurales* (95-96): 89-114.
- ALÈS, C. (1990): "Entre cris et chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomami". Pags. 221-245. In C Alès (edit.) *L'Esprit des voix. Etudes sur la fonction vocale*. Grenoble, La Pensée Sauvage.
- ALÈS, C. (1995): "Tierras sagradas, territorios amenazados: Los Yanomamis más allá de su doble". Pags. 205-225. En *Amazonas Modernidad y Tradición*. A. Carrillo & M.A. Perera (edits.) GTZ/CAIAH-SADA AMAZONAS, Caracas 391 pp.
- BARANDIARÁN, D. de, (1967): "Agricultura y recolección entre los indios Sanema-Yanoama o el hacha de piedra y la psicología paleolítica de los mismos". *Antropológica* (19): 24-50, Caracas.
- BARKER, J. (1953): "Memoria sobre la cultura de los Waika". *Bol. Indigenista venezolano*, 1 (3-4): 433-489.
- CHAGNON, N. (1968): "Yanomamó social organization and warfare". In *War*. Edit. By Norton Fried, M. Harris & R. Murphy. The Natural History Press N.Y. 109-159.
- CHAGNON, N. (1970): "The Culture-Ecology of Shifting (Pioneering) Cultivation among the Yanomamó Indians". *Proceedings of the VIIIth Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Tokio, 249-255.
- CHAGNON, N. (1976): *Yanomamó the Fierce People*. Holt Rinehart and Winston Inc. USA.
- CHIAPPINO, J. (1995): "El coloso Yanomami frente al "Nuevo" El Dorado. Representaciones del ser humano y del medio ambiente: un envite de la participación comunitaria al desarrollo regional". Pags 175-204. En *Amazonas Modernidad y Tradición*. A. Carrillo & M.A. Perera (edits.) GTZ/CAIAH-SADA AMAZONAS, Caracas 391 pp.
- COLCHESTER, M. (1981): "Ecological modelling and indigenus systems of resource use: Some examples from the Amazon of South Venezuela". *Antropológica* (58): 97-122.
- HAMES, R.B. (1979): "Game depletion and hunting zone rotation among the Ye'kwana and Yanomamo of Amazonas, Venezuela". (m.s. unpublished). *International Congress of Americanist*, Vancouver.
- LIZOT, J. (1971): "Economie ou Société?". *Journal de la Société des Americanistes*. Tome LX:137-174, Paris.
- LIZOT, J. (1978): "Economie primitive et subsistance: Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami". *Libre* (4): 69-113.
- LIZOT, J. (1979): "On Food Taboos and Amazon Cultural Ecology". *Current Anthropology* 20 (1): 150-151.
- SMOLE, W. (1976): *The Yanoama Indians. A Cultural Geography*. University of Texas Press.
- WILBERT, J. (1966): *Indios de la Región Orinoco Ventuari*. Monografía N° 8. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas.
- ZERRIES, O. (1954): "Los indios Waika y su situación cultural". *Bol. Indigenista venezolano*, 2 (1-4): 61-76.

# CON BUENAS PALABRAS

## LA LITERATURA Y LA HISTORIA EN EL ESTUDIO DE AMÉRICA



JOSÉ LUIS DE ROJAS  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

**RESUMEN:** EN EL TEXTO SE PRESENTAN DIVERSAS REFLEXIONES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LA LITERATURA Y LA HISTORIA, ESPECIALMENTE EL USO COMO FUENTE QUE EL HISTORIADOR PUEDE HACER DE LAS OBRAS LITERARIAS, SOBRE TODO CUANDO NO HAY OTRAS FUENTES DISPONIBLES O ÉSTAS OFRECEN UN TIPO DE INFORMACIÓN DIFERENTE.

**PALABRAS CLAVE:** historia, literatura, fuentes, documentación.

**KEY-WORDS:** history, literature, sources, documents.

**ABSTRACT:** In this paper we present several considerations about the relations between literature and history, specially the use of literary works as source by the historian, mainly when there are no other sources available or they bring another tipe of information.

## I PLANTEAMIENTO

Hace ya muchos años –unos veinte–, cuando estábamos vaciando información sobre salarios de trabajadores de una fábrica barcelonesa en el *Arxiu de Catalunya*, un amigo que se dedica a la Historia Contemporánea de España me comentaba que en ningún documento se menciona qué hacían los trabajadores cuando acababan la jornada, pero que la existencia de las tabernas nos daban una buena pista de lo que ocurría, así como lo hacen las pautas de comportamiento actuales. Estuvimos de acuerdo en que la documentación tradicional era una gran laguna en temas como éste, pero que había otras evidencias que no había que desdeñar, y para el caso que nos ocupaba, una de ellas era don Benito Pérez Galdós.

Algunos años más tarde, el Dr. Alfredo Jiménez dio una conferencia en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid y allí volví a entrar en contacto –académico en este caso– con el tema que nos ocupa. El siguiente eslabón, que se adelanta a la siguiente aparición de don Alfredo, es la aparición del libro de Amando de Miguel *La España de nuestros abuelos* (1995) en el que las fuentes para reconstruir la vida diaria eran las novelas de la época. Y de nuevo Alfredo Jiménez, como conductor a los libros editados por Manuel de la Fuente en la Universidad de Córdoba: *Etnoliteratura. Un nuevo método de análisis en Antropología* (1994) y *Etnoliteratura: una antropología de ¿lo imaginario?* (1997).

Sociología y antropología, para acercarnos a la historia; a una historia que tiene mucho de ellas. Y la vida diaria de hoy día: Tomás abre su bar a última hora de la mañana y a la caída de la tarde, y nada más entre semana. Sólo un rato, el suficiente para que quienes salen de trabajar tomen algo. Hace años no abría cuando había fútbol en la televisión, pero imagino que ha debido de variar algo o no abrir casi nunca. Y cuando se acaban los pinchos –¡las anchoas!– se cierra y punto. Por cierto, la tasca es de estilo tradicional.

¿Por qué acudir a la literatura para encontrar datos? El primer impulso viene dado por la necesidad: hay cosas que los documentos no mencionan, sobre todo las referentes a la vida diaria. Cuando ésta no interesaba a los historiadores, no existía este problema, pero en cuanto por diversos caminos –y con distintos nombres– muchos historiadores están interesados en el día a día del pasado, las carencias de nuestras fuentes habituales nos obligan a volver la vista hacia otro lado. Y gracias a ello encontramos una mina, que no un surtido de sucedáneos. Claro que esa apreciación no nos exime de realizar la crítica habitual. Es a esas precauciones a las que quiero aludir en este trabajo, junto a algunos ejemplos de lo que podemos encontrar.

Los sociólogos pertenecemos a un extravagante conjunto de profesiones tales como sacerdotes, médicos, policías, jueces o inspectores de Hacienda. Una cosa tienen en común todos ellos: tratan de aproximarse a la verdad de los hechos sobre la base de la versión que de los mismos dan los interesados. Es de-

cir, deben separar el grano de la realidad de la paja retórica, cuando no de las ocultaciones o las simples mentiras. Todos ellos tienen sus técnicas, que parcialmente también se asemejan. Por ejemplo, el interesado suele contar "su" versión de los hechos con el ánimo de exponerse lo menos posible, de salir bien parado. Aunque sea un perfecto simulador y hasta un mendaz, la paciencia y el ojo clínico del profesional sabrán detectar mil pequeños detalles sobre los que no es posible reparar del todo. Son esos insignificantes datos lo que llevan al psicoanalista o al detective a reconstruir la verdadera historia. Pues bien, el sociólogo hace algo parecido cuando analiza las entrevistas, los textos como testimonios de su observación. Para concretar el caso del análisis literario, el argumento de la novela podrá ser retórico, fantasioso, convencional y hasta adocenado. El sociólogo no se interesa tanto por esa trama, digamos intencionada, como por los detalles aparentemente insignificantes. Es a través de esos pequeños datos como se puede reconstruir la vida real que está detrás del argumento dramático. Una vez más, el método condiciona el resultado y aún el objeto de observación. El rastreo de los detalles a través de las historias noveladas nos permite reconstruir la sociedad, pero más bien su parte minúscula y cotidiana. Esta reducción no deja de ser también una ventaja. Resulta que esos aspectos mínimos de vida cotidiana, son los que los historiadores suelen dejar a un lado, al preocuparse más bien de los sujetos epónimos de la época estudiada. El sociólogo acude a rellenar ese hueco con los materiales que resultan de su peculiar lectura de las novelas (Miguel 1995: 19).

Aunque arrima el ascua a su sardina al final de este párrafo y podríamos corregir a don Amando diciendo que podía haber puesto "algunos historiadores" o "los que practican cierto tipo de reconstrucción histórica", la selección de estas frases está justificada precisamente por la coincidencia con lo que hacen otros tipos de historiadores y por lo que nos lleva a hablar hoy de este tema: el deseo, precisamente, de hablar de esas cosas y rellenar los huecos que la documentación "tradicional" deja.

Esta "nueva" documentación debe ser manejada con ciertas precauciones. Amando de Miguel (1995: 20) nos dice que el argumento interesa menos que los detalles mínimos, los personajes poco y casi nada el estilo.

Desde la perspectiva de la antropología, Alfredo Jiménez (1994) nos ha dado su opinión sobre la literatura y las posibilidades de uso distinto al disfrute.

Y creo que ya no queda más que una categoría: la pura obra literaria como contenido y fuente para la antropología. Es lo que venimos denominando, por identificarlo de algún modo, *etnoliteratura*. Y ha llegado el momento de hacernos preguntas como las siguientes: ¿Qué puede ofrecer la literatura al antropólogo? ¿Qué literatura permitiría un aprovechamiento etnográfico, porque no toda literatura se prestaría a ello y, desde luego, no se prestaría en la misma forma y en el mismo grado? ¿Qué clase de fuente etnográfica es la obra literaria? Son muchos interrogantes para los cuales sólo esbozaré algunas respuestas preliminares ya que la tarea está en sus comienzos y no soy el más indicado para ahondar en ella.

La obra literaria, como las demás artes y la filosofía, puede ser rica en intuiciones; es decir, en respuestas y explicaciones a las que el artista y el filósofo llegan directamente, a veces con brillantez; mientras que a los científicos les cuesta mucho trabajo llegar por el camino de la observación y la encuesta o con experimentos en el laboratorio. En otras palabras, la literatura está llena de información y reflexión sobre la condición humana, sobre el hombre situado en el tiempo y en el espacio, en la interacción con su entorno natural y social. Y todo esto es, precisamente, antropología en sentido muy amplio. Pero tengamos cuidado en no confundir una monografía etnográfica con una novela, que ésta lo más que puede ser es material de análisis para el antropólogo. Si bien debemos tener en cuenta que hay obras literarias que nos dicen más cosas y de mejor manera que algunas de las mejores etnografías cuando de lo que se trata es de meterse en un determinado universo sociocultural y captar y entender lo que allí sucede. Con el mismo razonamiento, y sin dejar de dar a cada cual lo suyo, hay que admitir que la novela histórica tampoco es la historia que hace el historiador. Se trata en ambos casos de oficios distintos (Jiménez 1994: 44).

Continúa don Alfredo comentando distintos tipos de obras literarias, manifestando su inclinación por Cervantes y sus novelas ejemplares, Dickens o Delibes con *Los Santos Inocentes*. Establece varios niveles de relación, siendo el primero el más etnográfico:

Desde este nivel, ¿qué puede ofrecer la literatura a la antropología? Creo que bastante si se sabe buscar, encontrar y leer. Hay muchas y excelentes obras con descripciones precisas, detalladas, de la cultura material (vivienda, útiles caseros y de trabajo, vestido, adorno y otras muchas cosas); también con fiestas y ritos; con la narración de acontecimientos sociales según la costumbre; con exposición de roles y estatus de hombres en todas las edades. En muchos casos, estas descripciones literarias corresponderán a un pasado más o menos lejano, por lo que serán como las etnografías que no pudieron hacer en su momento los antropólogos porque no habían hecho todavía su aparición en el campo de las ciencias sociales; o porque no tuvieron oportunidad de "estar allí" para observar lo que el escritor observó o imaginó. Lo mismo puede decirse de la obra literaria actual, con la ventaja en este caso de que el antropólogo puede hacer de etnógrafo y trasladarse hasta el lugar llevando en la mano el libro desde cuyas páginas el autor literario será informante cualificado.

No olvidemos la fuerza evocadora de la buena literatura, y la relación entre texto literario y texto etnográfico. Al fin y al cabo, el etnógrafo no hace con su monografía sino evocar en nosotros una experiencia y para ello nos lleva, nos transporta, desde nuestro propio lugar a ese otro que está allí, donde él estuvo por algún tiempo. Y para más coincidencias, reparemos en que la monografía etnográfica se está valorando en los últimos años más como texto que transmite la visión del investigador y no tanto como transcripción objetiva, supuestamente aséptica, de una situación social que permite tantas interpretaciones como autores quienes, al fin y a la postre, no cuentan con más instrumental científico que el lenguaje a través del cual se expresan (Jiménez 1994: 45).

El texto de Jiménez es en gran parte una reflexión sobre la antropología en los últimos tiempos y el papel del antropólogo en su concepción. Nos permitimos invertir el orden de sus palabras, para enlazar la última cita con una de las primeras líneas sobre la relación entre antropología y literatura:

En primer lugar, creo conveniente deslindar diversas formas de relación o afinidad entre dos cosas aparentemente tan dispares como una ciencia social y una de las Humanidades; entre una actividad investigadora y el producto de un arte. Está claro que no se trata de una relación como la que existe entre antropología y sociología, o entre antropología e historia, sino del recurso a una fuente rica en conocimiento y experiencia sobre la condición humana.

En un orden ascendente de mayor relación entre antropología y literatura, podemos empezar con algo tan elemental como la etnografía bien escrita; es decir, el texto etnográfico cuya lectura nos hace gozar como si fuera literatura, con independencia de su tema o contenido. Ojalá esto fuera frecuente, pero lo común es lo contrario: el gusto o el mal gusto por abundar en la jerga científica; el escribir como si se estuviera pensando en otro idioma, generalmente el inglés; la introducción de neologismos sin claras señales de nacimiento ni necesidad para ello. Por fortuna, aparece de vez en cuando una etnografía o un ensayo bien escritos, con buen estilo, sin que eso justifique que podamos hablar todavía de literatura (Jiménez 1994: 43).

Volveremos sobre la buena redacción de los estudios, pero ahora debemos recordar que un historiador fue galardonado con el Premio Nobel de Literatura, ahora hace 100 años. Es momento de enlazar con Manuel de la Fuente:

Yo pienso que la respuesta a la pregunta que hacíamos más arriba no pasa por hacer una Literatura antropológica ni una Etnografía literaria, sino una Antropología desde la Literatura, y siempre para re-hacer su identidad. Estoy hablando de la Etnoliteratura como método antropológico, que no vendría a sustituir a ninguno de los métodos ya conocidos, sino a completar y a profundizar, por ahora, el arco de posibilidades. La Etnoliteratura surge como una variante diferenciable pero no separable (al menos necesariamente) de los otros *modus operandi* del antropólogo; presenta, en nuestra opinión, unos significativos lazos de parentesco con la Etnohistoria, no sólo por la parcial (de parte) identificación nominal –que puede ser algo secundario–, sino porque se origina también en el discurso escrito como herramienta de trabajo, en este caso la experiencia literaria, y, sobre todo, porque de forma semejante a la Etnohistoria, el documento escrito le interesa como exponente de la relación entre el escritor y su invención de la realidad (Fuente 1994: 57).

Algunos años después, y utilizando muchas veces como guía el trabajo citado de Alfredo Jiménez, Manuel de la Fuente amplía sus puntos de vista y tomamos su valoración de la literatura como fuente para la antropología, pues ese valor, sea para la historia, las humanidades, la sociología o la misma antropología, es el tema fundamental de nuestra propia aportación.

La obra literaria es también información secundaria para el antropólogo porque además de afectarle alguna o varias de las circunstancias apuntadas, el escritor tiene la libertad, casi la obligación, de echarle imaginación al asunto, de poner de su parte y

crear. De aquí que no sería legítimo ni prudente llevar más allá de lo justo el paralelismo entre etnohistoria y etnoliteratura, aunque el recurso en ambos casos a los papeles (documentos de archivo, literatura impresa) pueda tener algo de tarea común en cuanto que quien se acerca a ellos en uno y otro caso es un antropólogo.

Dice el profesor Jiménez, en primer lugar, que la literatura es fuente etnográfica e información para el antropólogo, pero de carácter secundario. Con respeto, discrepo de esa valoración en la medida en que el texto literario plantea un espacio no tratado por el etnógrafo-etnólogo y, por consiguiente, puede ser una fuente primaria. Quiero decir que la literatura, o sea, cuando el texto objeto de estudio corresponde verdaderamente a un escribir de lo imaginario, se expresa en un horizonte de *interiores*, en una realidad, a donde no llega la observación participante, y, en ese sentido, aunque en distinto plano, ya digo, representa también una información primaria, *de primer orden*, como, en su caso, la documentación etnohistórica (Fuente 1997: 26-27).

Muchos temas en pocas líneas, pero con dos vertientes destacadas: el uso de la literatura como fuente y la forma literaria de escribir de los científicos sociales. Centrémonos ahora en la Historia.

## II EL NUDO

Comencemos por lo que podríamos llamar, parafraseando a Geertz, *el historiador como autor*. La Historia bien escrita, para deleite de lectores y, por ende, de editores y autores. Los libros de Historia como producto de consumo y la reflexión sobre los fines de la investigación y si entre ellos debemos incluir el llegar al máximo de gente posible. Esto tiene que ver con una forma amena de presentar las cosas y que hay demanda, lo podemos constatar precisamente en la abundancia de novelas históricas —buenas, malas y regulares— que existen y la cuantía de sus ventas. Aquí tenemos un primer punto de contacto entre la literatura y la historia: las novelas ambientadas en el pasado, pero su valor como fuente, que es el tema central de esta presentación, es dudoso. Y lo es, precisamente, por la presencia de un círculo cerrado: si el novelista se documenta leyendo trabajos históricos o trabajando como un historiador, ¿cómo puede el historiador hacer uso de sus textos? Claro, que podemos hacer una salvedad: el tipo de datos es el mismo, aunque la presentación sea distinta y el novelista esté exento de la obligación de la cita pormenorizada de sus fuentes, lo que conlleva el riesgo de confundir lo documentado con lo inventado, pero quedan las ideas. Y esa libertad de idear, envidiada a veces por los historiadores —o al menos, por este que escribe— es la que nos puede suministrar material para rellenar, aunque sea a modo de hipótesis, un vacío documental. No olvidemos que una de las razones —quizá la principal en origen— que nos lleva a acudir a la literatura en busca de datos es la parquedad de algunas informaciones en la documentación habitual, y que esa “falta de pruebas” nos conduce a las suposiciones o



la aceptación de "pruebas circunstanciales". Por poner un ejemplo: el reclutamiento de cargadores por los comerciantes prehispánicos en Mesoamérica dista mucho de estar aclarado, pero una idea interesante fue aportada por un novelista, creador de *best-sellers* y responsable (aunque ignorante de ello) de la vocación de algún conocido mesoamericanista español. Gary Jennings en *Azteca* colocaba la gran rentabilidad de los viajes de Mixtli en que los portadores eran esclavos que eran vendidos en el punto más distante, mientras que la carga iba cambiando en el transcurso del viaje. A la vuelta se hacía lo mismo. No sabemos hasta qué punto es verosímil, pero es interesante.

Otro punto de vista, y quizá el opuesto a la novela histórica, lo da la ciencia-ficción: no hay datos, ni documentación, pero sigue habiendo ideas. Y esas construcciones sociales del futuro pueden ser muy estimulantes para quienes estudian las del pasado o las del presente. Personalmente, he disfrutado y he aprendido leyendo la serie de la *Fundación* de Isaac Asimov, sobre todo la trilogía original, así como *Los propios dioses*, del mismo autor o *Anochecer* de Isaac Asimov y Robert Silverberg, entre muchas otras obras. Dejo al lector que ejerza de tal y trate de averiguar el porqué.

Vamos a utilizar como puente a las obras que nos sirven de fuente el título de nuestro curso pasado: cuando nos dan gato por liebre. Es decir, obras de ficción que pasan por ser obras históricas o etnográficas, sobre todo este último caso, con ejemplos sonados de los que se habla en los libros de Manuel de la Fuente, y de los que solamente citaré *Las enseñanzas de don Juan*. A veces son errores de librero, como la reiterada colocación con las "fuentes" de la novela *Opotón el Viejo. Crónica del siglo XVI de la expedición azteca a España*, de Avel·lí Artís-Gener (Ediciones 29, Barcelona, 1977) que un colega y yo nos hartamos de cambiar a las estanterías de literatura de una conocida librería madrileña, para volverla a encontrar con la historia en la siguiente visita.

También de pasada, citaremos a quien en el transcurso de su investigación cambia y opta por la ficción, como relata de su propio trabajo Tim Knab (*La guerra de los brujos*, Península, Barcelona, 1997). En la cuarta de forros, leemos:

La guerra de los brujos es el relato novelado de una experiencia real. [...] La historia de Timothy J. Knab, aunque verídica, contiene elementos de intriga propios de la ficción, y por eso atrapa al lector desde el principio, al tiempo que sacude su conciencia franqueándole el paso a un mundo que, a pesar de hallarse más allá de nuestra capacidad de percepción, es sin embargo real.

Contrástense estas afirmaciones con la nota que precede al capítulo 1 (p. 9 en mi edición):

Por respeto a la intimidad y las tradiciones de la gente de Sierra de Puebla, se han modificado todos los nombres de persona (salvo el del autor), las relaciones de parentesco y los topónimos, de modo que sean irreconocibles. Se ha alterado el orden de los acontecimientos y variado las localizaciones para ajustarlos al hilo narrativo de la historia y proteger la identidad de los individuos incluidos en la misma. Cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia.

Nos quedan las ideas. En otra ocasión podremos hablar del compromiso del investigador que se halla tras la decisión de Knab. O del gusto, que también puede estar ahí. Aunque hace tiempo que no recibo una entrega, estoy “enganchado” a una Tesis Doctoral-novela histórica que oficialmente dirijo y en realidad disfruto, pues Pilar decidió hace tiempo que se encontraba más cómoda novelando que historiando.

Y por fin vamos a tratar de la literatura como fuente o de cómo un lector de novelas –fundamentalmente- extrae material histórico de las mismas, lo procesa y lo utiliza. Debo advertir que los ejemplos están tomados de México, por ser mi principal ámbito de investigación, pero eso no excluye una mayor o menor riqueza en otros lugares.

Suscribo dos de las ideas de Amando de Miguel, citadas en el Planteamiento. La primera, la atención a los detalles. Son esas pequeñas cosas que o bien pasan desapercibidas en el proceso de creación-deformación o juegan un papel teóricamente tan insignificante, que son reproducidas tal cual, sin cambios, dando el telón de fondo realista de los relatos. Pero para ello tiene que existir una condición fundamental: la contemporaneidad del autor con los detalles, de forma que estén tan inmersos en su experiencia que se han vuelto casi “simpáticos”, en la acepción anatómica del término. Es el escenario y no la acción lo más útil en estos casos. La segunda: en estos términos nos sirve igual la buena literatura que la mala. Quizá más la mala, pues la menor capacidad de invención parece presuponer una mayor dosis de copia de la realidad.

El rancho nada tenía que llamase la atención. Los ranchos y los indios todos se parecen. Una vereda angosta e intransitable en tiempo de lluvias conducía a una casa baja de adobe, mal pintada de cal, compuesta de una sala comedor, dos recámaras y un cuarto de raya. La cocina estaba en el corral y era de varas secas de árbol, con su techo de yerbas, lo que en el campo se llama una cocina de humo, con sus dos metates, una olla grande vidriada para el nixtamal, dos o tres cedazos para colar el atole y algunos jarros y cántaros. Se guisaba en tres piedras matatenas y el combustible lo ministraban los yerbajos y matorrales que rejuntaba un peón en el cerro.

En el comedor había un tinajero con la vajilla, que se componía de una variedad de platos, vasos, tazas y pocillos de todos tamaños y colores, interpolados con muñecos de cera y naranjas secas, doradas y benditas, restos del monumento del curato del pueblo. En un rincón, un caballete con la silla de lujo del amo, el machete y las armas de agua en la cabeza, y la manga con dragona de terciopelo en los tientos; una mesita de madera blanca bien limpia y media docena de sillas de la calle de la Canoa.

En el corral grande, rodeado de una cerca de adobe y como media vara de polvo y estiércol, que se liquidaba como un puré al primer aguacero, se encontraba un pozo y una pileta, y vagando, sucios, greñudos y muy gordos, dos caballos, media docena de yeguas muy flacas, dos mulas y seis burros con el lomo lleno de coloradas mataduras. [...]

Delante de la fachada de la casa, que tenía tres ventanas con rejas de fierro, bastidores apolillados y cuarterones de papel blanco supliendo los vidrios

rotos, se hallaba un círculo de ladrillos donde se trillaba la cebada y se desgranaba el maíz. Cuatro sauces llorones torcidos, medio secos, adornaban el frente, y en una esquina un alto fresno cayéndose de viejo, sostenido en dos o tres partes con vigas y horcones, y cuyas raíces salían a tierra y habían levantado el enlosado y cuarteado una parte del rayador. Un carretón desbaratado y otro reforzado en sus rayos con líos de mecate, las gallinas y los gallos picoteando los insectos, un burrito, hijo desgraciado de una de las preciosidades del corral, y dos o tres perros amarillos y cascarrientos, lamiéndose unos a otros a falta de comida, formaban el escenario de esta propiedad raíz situada casi a las puertas de la gran capital (Payno 1983: 3).

Y al decir del autor, el propietario, don Espiridión, se consideraba próspero. Sigue la descripción de la vida diaria, pero nosotros nos vamos por otro rumbo, por los lagos de México en el siglo XIX:

Era hija de una trajinera, y esta palabra necesita una especial explicación. Las lagunas del Valle de México y los canales de Chalco, de la Viga y otros, son surcados por embarcaciones, todavía en el estado que tenían cuando Hernán Cortés peleó con sus bergantines en estos sitios pintorescos y memorables. Las chalupas, angostas y largas pueden apenas contener una persona sentada o de pie, remando pero con la condición de guardar perfecto equilibrio, pues el menor movimiento hace volcar la ligerísima embarcación, que parece más bien hecha para regatas. La canoa común es de dos popas planas, de modo que corta el agua y gobierna con dificultad. Sus dimensiones son comunes y sirve para conducir carga. Las trajineras son ya otra cosa, como si dijéramos los navíos de tres puentes de esta primitiva marina. Son muy grandes y anchas. En el centro, y cubiertos con unos toldos de petate, están los camarotes para los pasajeros, que, para dormir con más comodidad, llevan su colchón y su ropa de cama, y salvo los mosquitos, y en unas temporadas el calor y en otras el frío, pueden pasar una noche tan cómoda como en su propia alcoba, atravesar durante la noche el canal y despertar en el muelle; es decir cerca de la plaza principal de la ciudad de Chalco. La popa y la proa de las trajineras vienen cargadas de pilones de azúcar, tercios de panocha y piloncillo, de millares de naranjas y limas y de racimos de plátanos. Como esas producciones son de la tierra caliente, suelen estar acompañadas de alacranes, de mestizos, del fabuloso escorpión y alguna que otra culebra que, buscando calor o leche, si alguna pasajera va amamantando algún chiquillo, le hace compañía toda la noche (Payno 1983: 102-103).

Recientemente en un seminario dedicado al análisis del libro de Juan Pedro Vi-queira *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las Luces* (FCE, México, 1987), Javier Villar me comentaba que había echado de menos en la descripción, el juego. Y es cierto, los juegos de azar no habían

sido objeto de la investigación de Viqueira, pero formaban parte de las diversiones de la gente. Payno nos lo deja bien claro:

La famosa pulquería de Xochitl ardía, como suele decirse. Debajo del cobertizo tendió Evaristo un rico jorongo de Saltillo, sacó una baraja y un montón de morralla lisa y pesos falsos, y les puso el monte a los indios y a los rancheros.

Sentados en la banca de piedra, tres ciegos rascaban dos bandolones y un guitarrón, y los valentones ya se acercaban y se ponían en cuclillas alrededor del jorongo de Evaristo y apostaban dinero a puños, recogiendo si ganaban, pesos falsos y moneda lisa; ya taconeaban en unos tablones y haciendo mudanzas, frente a las *inditas de razón* o a las mujeres que habían ido de los pueblos del valle a gozar de la gran feria.

En las calles, luminarias, toritos bailando y echando chispas y cohetes al son de una chirimía y un tamboril.

Pepe Cervantes y Manuel Campero, personas muy correctas y arregladas, se retiraron, y las puertas de la Grande se cerraron a buena hora; pero la Chica quedó a disposición de los amigos de Cervantes.

Don Moisés, con sus *achichincles*, se instaló en el comedor y puso un *burlotito* con oro y plata, no tardando en acudir algunos hombres de a caballo de México y los tenderos y gente riquilla de los pueblos.

*Relumbrón* se quedó en el pueblo y se instaló en la casa del alcalde donde puso también su *burlote*, al que de preferencia concurrieron como apuntes los valentones, que era precisamente lo que deseaba.

Don Moisés, seguramente con su baraja mágica, desplumó a todos los apuntes, mientras *Relumbrón* se dejó ganar por el alcalde y los valentones el montón de plata y algunos escuditos que tenía delante.

Se bebió, se bailó y se jugó toda la noche" (Payno 1983: 543-544).

Una fiesta de lo más habitual. Ya en el período prehispánico tenían lugar actividades parecidas (ver Rojas 1998) y en la actualidad, la diferencia no es grande (ver Pérez 1998 o acudir a alguna *pachanga*). Y las consecuencias eran las mismas que hoy día, fundamentalmente la veneración a un santo peculiar:

GLORIOSO, MAGNÍFICO, espléndido para los artesanos de México, no tienen durante la semana otra idea, otro pensamiento, otra ilusión. Desde el martes, los días de la semana les parecen una eternidad; y sin embargo trabajan y trabajan, velan y se fatigan, y se cortan las manos con los instrumentos y hacen los más grandes esfuerzos para entregar la obra el sábado o domingo, y todos estos sacrificios, todos estos afanes son porque de llegar tiene el glorioso, el suspirado San Lunes. ¡Quién piensa en el porvenir! ¡A quien le ocurre echar en una alcancía un poco, una mínima parte del jornal para que tenga siquiera qué comer durante tres o cuatro días! ¡Comprar unas enaguas a la mujer buena y fiel que vela por el marido, que le lleva de comer cuando está preso, que sube y

baja llorosa, con su rebozo en los ojos, las escaleras de la Diputación, para conseguir si no hay otro modo, a costa de un momento de olvido la libertad del marido? Ni pensarlo, mucho menos. Los hijos andan sin zapatos, no pueden ir a la escuela porque no hay cuartilla para comprarles en casa de Abadiano un sílabario y una tabla de cuentas; el casero toca la puerta, y no hay para pagarle la renta; la accesoria, sin una silla; todo dado al diablo; pero ¡cómo ha de ser de otra manera! Es viernes ya ¡gracias a Dios! San Lunes está cerca, es necesario sacrificarlo todo para este día sagrado que los artesanos mexicanos observan con más exactitud que los musulmanes el Ramadán (Payno 1983: 86).

La costumbre sigue. Y las normativas dictadas para combatirla, como las “leyes secas de fin de semana” sirven para lo mismo que la famosa Ley Seca: para enriquecer a algunos. La lista de los lunes para acudir a la excavación era un auténtico suplicio, anticipado por la programación del trabajo del día, hecha como si fuera a ser posible llevarla a cabo, y modificada religiosamente por el santo del día.

Otros autores como Fernández de Lizardi nos dan también descripciones de la vida diaria en el México citadino y rural del siglo XIX. De hecho, José Lameiras estaba haciendo -y ha debido de terminar ya- su tesis doctoral sobre la visión de los indios en la literatura mexicana del siglo XIX.

El México del siglo XX está documentado por una profusión de novelas y cuentos que describen las haciendas, la revolución, la guerra cristera o los indígenas. Algunos de los autores eran también antropólogos, como Francisco Rojas González, cuyos cuentos fueron llevados al cine con actores sacados de los pueblos (*Raíces* 1953). En sus relatos podemos ver la revancha y la piedad, como en “La venganza de Carlos Mango”, los partos y la manera de establecer el numen protector (“La tona”), las costumbres de los indios lacandones (“El diosero”) o el sistema de justicia de los yaquis (“La triste historia del pascola Cenobio”). Traven también nos ha dejado varios libros de relatos donde los indígenas son protagonistas y en general hacen quedar mal al “gringo”. Del libro *Canasta de cuentos mexicanos* destacamos la forma de negociar de los indios en “Aritmética indígena” o las artimañas de que hacen gala en “Dos burros”. En fin, Rulfo, Zepeda y tantos otros esperan que evaluemos cuánto hay de cierto y cuánto de licencia literaria en sus relatos.

Entre novela y cuento, entre etnografía y literatura, no podemos dejar de referirnos a *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas, donde a través de la vida del protagonista tenemos la petición de mano entre los tzotziles y el sistema de cargos y sus obligaciones.

Dos citas para ilustrar las posibilidades. La primera sobre las mujeres en los ranchos, tomada de Mariano Azuela (1984: 46-47):

En tal medio cayó doña Marcelina, siendo su historia de las más triviales de época. La muchacha del pueblo que gustó al rapaz latrofacioso y que es arrebatada del hogar en cualquier noche orgiástica de aguardiente, de muejres y de sangre. Si algo tenía que agradecer a don Esteban sólo era el que se hubiese prendado de sus cualidades hasta el punto de hacerla su legítima esposa. [...]

En medio de tal negrura discurrían dos vidas dulcemente dolorosas y tristes, la de doña Marcelina, madre abnegada hasta el heroísmo, y la de Refugio, su hija, que poseyendo los rasgos varoniles y fieros de su casta, su gesto altivo y recio continente, llevaba el alma profundamente sencilla y recta de su madre.

Como es de regla en gentes de esta ralea, las mujeres no tenían voz ni voto en su propia casa; su misión era la de contemplar atónitas la grandeza de sus terribles señores, estar prontas a adivinarles sus menores pensamientos y a servirles de rodillas si ellos así lo pedían.

La otra proviene de la organización de México tras la revolución y me impresionó mucho cuando la leí, así que aprovecho la ocasión para reproducirla, pues me parece una perfecta ilustración de las cosas que pasan en la vida. Relata Martín Luis Guzmán en *La sombra del caudillo* como el general Aguirre, pretendiente a la candidatura a la presidencia de la República va a ver a su rival el general Jiménez, cuyas exigencias van subiendo de tono y Aguirre se puso en pie.

La cólera le hinchaba el pecho, le zumbaba en los oídos. A pesar de todo, algo hubo que lo mantuvo inexplicablemente sereno en su aspecto exterior. No fue el enojo, sino la melancolía, lo que le hizo decir:

—Me pides, en resumen, que te entregue a mis amigos, que te los venda a cambio de un poco de cordialidad.

—No sé —contestó el otro—. Yo sólo veo que bajo tu nombre se organiza un movimiento en mi contra, y te pido, si es verdad que estás conmigo, que lo destruyas.

—Pides mucho más de lo que soy capaz de hacer... Dejaremos que los sucesos corran.

Jiménez, sentado aún, añadió:

—Tal vez habría otro medio...

—¿Cuál?

—Que te ausentaras.

—Sí, que huya.

—Que huyas, no; que hagas público que me entregas el campo.

—Y que te abandone a mis partidarios, que los traicione.

—Si no los encabezas, dejarlos no es traicionar.

Aguirre caminaba ya hacia la puerta. Otra vez se detuvo; ofreció una última garantía.

—Si te basta, renunciaré inmediatamente a la Secretaría de Guerra.

—Eso no es nada. Si renunciaras, tus partidarios se sentirían más fuertes... No, no me basta.

—Conformes. Entonces hasta aquí hemos sido amigos.

Y mientras abría la puerta, oyó Aguirre que Hilario Jiménez rectificaba desde su asiento:

—Hasta aquí, no. Va ya para meses que dejamos de serlo.

En el amor y en la amistad, la mayoría hemos sido émulos de Jiménez o de Aguirre. Por mi parte, esta escena, que cierra la segunda parte de la novela me hizo reflexionar sobre la sucesión en el México Prehispánico y el papel que las facciones tuvieron en las conquistas (la azteca y la española, por ejemplo).

### III EL DESENLACE

¿Y qué hacemos, pues? Hay para todos los gustos, pero el nuestro está claro. Las obras literarias pueden ser utilizadas como fuente, pero no cualquier obra para cualquier cosa. Los relatos contemporáneos a los hechos que narran son mis preferidos, de la misma manera que en el cine "normal" podemos encontrar información sobre las casas, los coches, la manera de vestir o los electrodomésticos. El trasfondo es lo más fructífero, y la peripecia lo menos, aunque los "tipos" nos puedan ser útiles. Seamos críticos con nuestros datos y no olvidemos que muchas obras consideradas "fuentes" no son más que relatos contruidos por un autor. Y, además, siempre nos quedan las ideas.

## BIBLIOGRAFÍA

AZUELA, Mariano (1984 [1958]): *Mala yerba y Esa Sangre* SEP, México.

FUENTE, Manuel de la (1994): "La etnoliteratura como método antropológico", en Fuente (Ed.), 1994: 51-72.

(1997): *La Etnoliteratura en el discurso antropológico: los trabajos de la espera*. En Fuente y Hermosilla (Eds.), 1997: 9-43.

FUENTE, Manuel de la (Ed.) (1994): *Etnoliteratura. Un nuevo método de análisis en Antropología*. Universidad de Córdoba, Córdoba.

FUENTE, Manuel de la y M<sup>a</sup> Ángeles HERMOSILLA (1997): *Etnoliteratura: una antropología de ¿lo imaginario?* Universidad de Córdoba, Córdoba.

JIMÉNEZ, Alfredo (1994): "Fuentes y métodos de la antropología: consideraciones un tanto críticas", en Fuente (Ed.), 1994: 9-49.

MIGUEL, Amando de (1995): *La España de nuestros abuelos. Historia íntima de una época*. Espasa Calpe, Madrid.

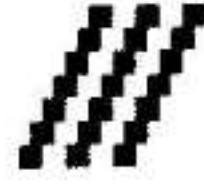
PAYNO, MANUEL (1983 [1891]): *Los bandidos de Río Frío*. Ed. Porrúa, México.

PÉREZ, Herón (1997): *México en Fiesta*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., México.

ROJAS, JOSÉ LUIS DE (1998): "El calendario festivo azteca". En Pérez 1998: 241-254.



# ARQUEOLOGÍA E HISTORIOGRAFÍA ABORIGEN DE CUBA EN EL SIGLO XIX



SILVIA TERESITA HERNÁNDEZ GODOY  
CENTRO PROVINCIAL DE PATRIMONIO. MATANZAS. CUBA

**RESUMEN:** EL PRESENTE TRABAJO APORTA NUEVOS ELEMENTOS AL DESARROLLO DE LA ARQUEOLOGÍA EN LA MAYOR DE LAS ANTILLAS DURANTE EL SIGLO XIX. EN EL ESTUDIO SE RELACIONA EL DEVENIR DE LA DISCIPLINA EN EL PAÍS CON EL AVANCE DE LAS IDEAS CIENTÍFICAS AFINES A SU CAMPO Y SU ESTRECHA VINCULACIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA A TRAVÉS DE LOS HALLAZGOS ARQUEOLÓGICOS; QUIENES LO REALIZAN Y SUS CONCEPCIONES, PROYECCIONES Y LEGADO PARA LA HISTORIA SOBRE LA VIDA DE LA SOCIEDAD COMUNITARIA DE CUBA. EN ESTE ASPECTO SE ANALIZA LA LABOR DEL GEÓGRAFO ESPAÑOL MIGUEL RODRÍGUEZ FERRER, INICIADOR DE ESTOS TRABAJO EN LA ISLA Y LA INFLUENCIA DE LA ANTROPOLOGÍA FRANCESA EN LOS ENFOQUES DE LOS ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS INICIALES.

**PALABRAS CLAVE:** Cuba, arqueología, antropología, historia, aborigen, siboney, taíno, historiografía.

**KEY WORDS:** Cuba, archaeology, anthropology, history, native, Siboney, Taino, historiography.

**ABSTRACT:** This study contributes new aspects on the development of archaeology in Cuba in the nineteenth century, describing how the discipline grew there along with the advance of scientific ideas related to the field, and the close link with anthropology and history through archaeological finds, those involved and their conceptions and projections, and the legacy to the history of the life of Cuban society. The work analysed is that of the Spanish geographer Miguel Rodríguez Ferrer, who began these studies on the island, and the influence of French anthropology in the approaches to the initial archaeological studies.

## I INTRODUCCIÓN

El siglo XIX abrió las puertas al cambio y la dinámica del pensamiento científico mediante los cuales, se consolidó el concepto de evolución. Al igual que lo acontecido en Europa y las Américas, en Cuba el incentivo por saber y distinguir los “misterios” del pasado y el origen de todo lo palpable en la naturaleza, se manifestó desde fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX. El avance de las nuevas ideas científicas estableció las pautas a seguir por los miembros de las sociedades científicas que se fundaron durante esta época. Estas ideas se basaban en los postulados evolucionistas que sobre la observación y experimentación irrumpieron en la enseñanza cubana y dieron al traste con el escolasticismo de la época.

Desde fines del XVIII el auge de la economía de plantación, favoreció ese proceso de ruptura en Cuba, al necesitar del progreso y conocimiento de las ciencias naturales y de la mecánica. Los intereses de los oligarcas criollos favorecieron el primer impulso renovador al colocar este sistema económico como la antesala de una revolución de las ideas que propiciaría en el siguiente siglo, el nacimiento independiente de disciplinas tan significativas como la *antropología* y la *arqueología*.

*“La animación intelectual de una clase que en pocas décadas se hizo muy rica, las necesidades técnicas de la producción, la penetración en el conocimiento de la tierra y sus cultivos, etc., constituyeron cuestiones que no podían resolverse en el contexto de la escolástica tradicional. Imperativos económicos forzaban a una subversión de los patrones intelectuales del XVIII, pero en Cuba este rompimiento significó, además, el surgimiento de una cultura nacional con grandes implicaciones en los destinos posteriores del país”* (Segreo, 2000: 129).

En este contexto de cambio surge la *Sociedad Económica Amigos del País* (SEAP), fundada en 1793 y más tardíamente la *Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana* y la *Sociedad Antropológica de Cuba* (SAC).

En la SEAP se agruparon los sectores interesados en derribar los esquemas escolásticos<sup>1</sup> y abrir nuevos caminos al conocimiento. También se promovió desde este foro el interés por los temas históricos, a través de los comisionados de esta sección, a la vez que dicha corporación auspició varias de sus publicaciones.

Por su parte la *Real Academia...* se creó el 19 de mayo de 1861. Este fue un proyecto iniciado por la comunidad médica cubana desde la tercera década del siglo XIX. Su prin-

---

<sup>1</sup> Algunos de los hechos que marcaron la ruptura con la escolástica fueron la fundación del *Seminario de San Carlos* y *San Ambrosio* en 1774 que incorporó la enseñanza de la física experimental y exigía a los maestros no absolutizar las opiniones de ningún autor; la creación del *Papel Periódico de La Habana* (1790) y el *Real Consulado* (1795). Tres de los máximos exponentes de las reformas en la enseñanza y la cultura fueron José Agustín Caballero (1762-1835), Félix Varela (1787-185) y José de la Luz y Caballero (1800-1862).

principal gestor fue el Dr. Nicolás José Gutiérrez Hernández (1880-1890), quien junto al naturalista Felipe Poey (1799-1991) participó en la fundación de esta institución. Se debe a José de la Luz y Caballero la inclusión de las ciencias físicas y naturales en su denominación.

La constitución de este centro influyó en todos los aspectos de la vida cultural cubana. Gracias a su existencia y labor se desarrollaron disciplinas como la geología, paleontología, biología, química, astronomía, farmacia, antropología y la arqueología. Con su quehacer y actividad surgieron otras instituciones; como la *Sociedad Antropológica de Cuba*, el 26 de julio de 1877 por el empeño del Dr. Luis Montané Dardé; y laboratorios científicos que elevaron el nivel y rigor de la docencia universitaria. En el seno de esta corporación científica se discutieron numerosos problemas: los caracteres físicos, fisiológicos y facultades intelectuales de los grupos humanos, datos históricos, arqueológicos, lingüísticos; las razas y en especial la población negra: cultura, enfermedades, refranes, mestizaje, debates sobre el espiritismo, etc.

Este salto cualitativo del desarrollo científico del país se debió a los estudios que realizaron ilustres cubanos en Europa y que luego trasladaron a la Antilla mayor. Hubo un gran movimiento mundial por obtener un conocimiento más profundo de la naturaleza; hecho que condujo a numerosas expediciones científicas promovidas por sabios y gobiernos. En este contexto y con posterioridad a la fundación de la SEAP, llega a Cuba el naturalista y geógrafo español Don Miguel Rodríguez Ferrer, el verdadero iniciador de la arqueología indocubana.

## II

### MIGUEL RODRÍGUEZ FERRER Y LAS PRIMERAS EXPLORACIONES ARQUEOLÓGICAS EN EL ARCHIPIÉLAGO CUBANO. SU LEGADO HISTÓRICO

Rodríguez Ferrer (Cádiz/1815-1889) llega en 1847 a la Isla de Cuba para cumplir las funciones encomendadas por la corona. Una de ellas fue el encargo del editor madrileño Pascual Madoz, quien realizaba un Diccionario de Geografía dentro del proyecto de Diccionario Geográfico, Estadístico, Histórico de España (1848-1850); antecedente del de su coterráneo, Jacobo de La Pezuela (1811-1882). Madoz delega en Rodríguez Ferrer la búsqueda de la información que figuraría en su futura monografía.

El geógrafo español es reconocido como padre de la arqueología cubana. El año de su arribo, en que comienza a escribir su obra excepcional *Naturaleza y civilización de la grandiosa Isla de Cuba*, marca el evidente inicio de las actividades arqueológicas en el territorio. Con anterioridad a la fecha de sus primeras exploraciones, *La Gaceta de Madrid* había publicado el 5 de febrero de 1779, una nota curiosa, compilada años más tarde por el erudito José Antonio Saco (1797-1881), quien la da a conocer en sus *Papeles Científicos* (Saco, 1858: 408). La misma versó sobre el encuentro fortuito en una cueva de la hacienda de Sabalanamar, a cuarenta leguas de La Habana, de dos estatuas de guayacán negro. Aquellas representaban, según la noticia anónima, dos indios des-

nudos, una mujer y un hombre. La primera de pie con una corona y el segundo sostenía una fuente con los codos y rodillas. Tenían las caras feroces y miembros bien proporcionados, aclaraba la información. Pero nada se comentó sobre quiénes fueron los posibles creadores de estos objetos, ni hubo intento alguno de desentrañar el origen de las esculturas, como consecuencia de los pocos datos e inexperiencias existentes en este campo. Más de un siglo después, Fernando Ortiz en *Historia de la arqueología indocubana* (1922) planteó que estas piezas eran un ídolo femenino y un dujo. Posteriormente se pierde su pista y ya nada se sabe del paradero de estas evidencias.

La estancia del naturalista español se extiende por diez largos años, en los que ejerció de funcionario y después como hacendado en Puerto Príncipe, capital del Departamento Central. En esos años, conoce de la existencia de cráneos aborígenes en el oriente del país. Oye hablar además, de la presencia de las llamadas piedras de rayo (hachas petaloideas), hecho que le hace trasladarse y explorar varios puntos del territorio insular.

El resultado de sus excursiones del año 1847 los expuso en su mencionada obra, publicada en Madrid entre 1876 y 1877. El autor trata asuntos desde la perspectiva geológica, geográfica y meteorológica, así como aspectos paleontológicos, antropológicos y arqueológicos. Estos últimos tópicos fueron de su especial preferencia y le hicieron ganar el apoyo de eruditos consagrados como el Dr. Felipe Poey (1799-1891), el abogado Don Antonio Bachiller y Morales (1812-1899) y de asociaciones, como la SEAP.

Rodríguez Ferrer visita zonas de las antiguas provincias del centro y oriente (Maísí, Baracoa, Manzanillo, Mayarí, Bayamo y Puerto Príncipe). Allí localiza importantes sitios para la arqueología cubana y colecta las primeras evidencias. Sus principales hallazgos se relacionan con cráneos deformados, hachas petaloideas, una mandíbula fósil y dos ídolos<sup>2</sup>. El recorrido inicial fue realizado en febrero de 1847 a la Gran Tierra Maya, extremo oriental de la Isla, donde exploró las ruinas de Pueblo Viejo. Compara las estructuras del sitio con los cercados térreos de Estados Unidos a través de las obras de arqueólogos norteamericanos, E. G. Squier y E. H. Davis y la información obtenida a través de sus correspondencias con la Sociedad Etnológica Americana, creada desde 1845. Tiene la certeza de que dichas construcciones son de factura humana y sugiere su posterior análisis. Expone, además, su hipótesis sobre la ocupación de pueblos inmigrantes procedentes de tierras continentales, que dice, transitaron por el estrecho de Beringia, siendo éste uno de sus aciertos.

En su recorrido por la Isla se dirigió hacia la Cueva del Indio, al sur de Pueblo Viejo donde localizó los primeros cráneos deformados (deformación fronto-occipital tabular oblicua), además de huesos dispersos de fémures y tibias. El descubrimiento de esos cráneos introduce al autor en un análisis contradictorio, a partir del cual plantea que está en presencia de otra raza de la cual no hablaron los cronistas<sup>3</sup> y señala, ade-

<sup>2</sup> Estas evidencias corresponden a las comunidades agricultoras-ceramistas, también conocidas como taínos.

<sup>3</sup> El Padre Bartolomé de las Casas señaló que en la Isla de Cuba habitaban los guanahatabeyes, siboneyes y taínos. La arqueología y la historia han comprobado que los dos primeros grupos fueron pescadores-cazadores-recolectores (4000-1000AP) y el segundo, agricultores-ceramistas (siglo VII NE.). En la actualidad se conoce que la mayor de las Antillas fue poblada además por un grupo más temprano, los cazadores-recolectores recolectores (10000AP), de los que se tuvieron las evidencias iniciales hacia la década del setenta del siglo XX.

más, que el Padre Las Casas no escribió acerca de la práctica de la deformación craneana de los pobladores del archipiélago cubano. Estas confusas apreciaciones del autor hacen que afirme la no-pertenencia de estos cráneos a los nativos de la Isla. A partir de aquí ésta será una de las mayores polémicas de los círculos intelectuales del XIX<sup>4</sup>.

Al regreso de lo que denominó "la gran expedición al confín oriental", continuó sus exploraciones por la bahía de Nipe, Mayarí y Bayamo, donde escuchó, en este último punto, sobre las piedras de rayo "...y que según me afirmaban, se desprendían cuando tronaban, encontrándose, por lo común, al pié [sic] de aquellas palmas reales " (Rodríguez Ferrer, 1877: 152). Al dirigirse hacia este lugar le obsequiaron dos hachuelas de piedra que describe según la forma y el material utilizado para su confección. Las sitúa desde la perspectiva europea evolucionista del progreso del devenir humano, en la segunda edad de piedra, correspondiente al período del pulimento, con lo cual se hace seguidor y exponente de los avances científicos que sobre esta disciplina tenían lugar en el viejo continente. Sobre ambas expresa: " Estas no son menos interesantes que las estudiadas en Europa desde 1841 por el sabio de Abbeville, Mr. Boucher de Perthes " (Rodríguez Ferrer, 1877: 153).

En agosto de 1847, al encontrarse en el puerto de Manzanillo, le comunican el asesor de la tenencia de gobierno y otros vecinos, de hallazgos fortuitos en el campo, de huesos humanos y pedazos de barro. Al efectuar su visita con el asesor, los prácticos y "unos criados para cavar lo necesario", a la hacienda Bermeja a doce leguas de Manzanillo, encontró destrozos de moluscos, piedras madreporicas, fragmentos calcinados, cazuelas y burenes (plato de cerámica sobre el que se cuece la torta o pan de casabe). A este descubrimiento no le dio particular importancia pero si demostró su conocimiento sobre las obras de los Cronistas de Indias al precisar los nombres del material colectado. Hay que decir que nada se sabe sobre el carácter científico o no de su trabajo de campo ya que no ofreció detalles de la excavación realizada.

En ese mismo año, Rodríguez Ferrer se dirige hacia Puerto Príncipe. Había recibido noticias en Santiago de Cuba sobre la presencia allí de caneyes de muertos, a través de una carta enviada por el periodista santiaguero Pedro Santacilia (1826-1910). En la hacienda Las Mercedes, a dieciséis leguas de la mencionada villa, los habitantes le narraron que habían visto desde 1834 muchos esqueletos en aquel sitio.<sup>5</sup>

En el cayo dispuso efectuar algunas calas en diferentes puntos pero hubo de abandonarlas porque el agua se filtraba y obstruía el trabajo. Allí localizó una mandí-

<sup>4</sup> En esta época (1852) el biólogo Felipe Poey estudia ese material óseo, afirmando que fueron aplastados artificialmente y los compara con los cráneos caribes de la cuenca del Orinoco, "... punto de partida de trabajos antropológicos sobre Cuba" (Rivero de la Calle y Puig Samper, 1992: 195).

<sup>5</sup> Rodríguez Ferrer cita en su obra los antecedentes del hallazgo, en noticia publicada por la SEAP en sus Memorias, T 17, 1843 titulado " Puerto Príncipe, Esqueletos humanos fósiles". Reproduce el artículo que señala la localización por el Sr. Bernabé Mola y Don Francisco Antonio de Agramonte de huesos conservados de adultos y niños, los últimos colocados entre las piernas de las posibles mujeres, en el sitio Los Caneyes, costa sur de la villa, inmediato a la bahía de Santa María Casimba. El sepulcro tenía forma cónica bastante achatada. Esta información la reportan todos los que conocieron la obra de Ferrer. Pichardo Moya en " Los caneyes del sur de Camagüey " p 41, refiere que Don Ramón Suárez (¿?) había visitado el lugar en 1834 y el autor de *Naturaleza...* señala que ocurrió en 1836. Esta fecha fue el argumento del Dr. Luis Montané Dardé en su " Informe sobre el estado de las ciencias antropológicas de Cuba", para determinar la existencia de los primeros documentos relativos a la arqueología y paleontología cubanas.

bula humana fósil cuya colecta le valió ser reconocido en el foro científico europeo. Esta evidencia fue analizada por el naturalista Felipe Poey, quien dictaminó su carácter antiguo y humano. Su colector la donó en 1850 al Gabinete de Historia Natural del Museo de Madrid y en 1881 fue presentada al Congreso de Americanistas.

Rodríguez Ferrer vincula el montículo funerario de Puerto Príncipe con acumulaciones del mismo tipo en las costas de Suecia y Dinamarca. Por no aparecer instrumentos de metal, los refiere como pertenecientes a la edad de piedra, reiterando de esta forma en su exposición la cronología europea para el desarrollo del hombre donde ubica como “primitivos” a los nativos de la Isla. No obstante su limitada visión en la interpretación histórica de los grupos aborígenes de Cuba, a quienes denomina genéricamente como siboneyes, tal vez a partir de una errónea comprensión de los textos de los Cronistas de Indias; se aprecia en Ferrer un interés por la investigación, con la consecuente observación de los sitios localizados, que hace que rechace la entrega de cráneos en Baracoa sin antes ver el lugar de donde proceden. Prefiere dirigirse hacia el terreno, demostrando su impronta de incipiente “arqueólogo”.

El geógrafo español, además localiza en oriente dos ídolos, denominados en la arqueología cubana como Ídolo de Bayamo (fig.1) y Hacha de Cueva de Ponce (fig. 2). El primero, procede de la hacienda Valenzuela, cerca de Bayamo (zona oriental de la Isla de Cuba) y entregado por su propietario al geógrafo español Miguel Rodríguez Ferrer. Es representante del arte de las comunidades agroalfareras de la mayor de las Antillas, también conocidas como taínas. Manifiestamente antropozoomorfo, está elaborado en piedra arenisca y representa una cabeza humana con el resto del cuerpo, extremidades y posición semejante a un animal: un batracio (rana o sapo). Estudios posteriores han asociado, por la condición anfibia del animal, a este cemí con una deidad de las aguas. La segunda, fue hallada en la zona de Baracoa (zona oriental de Cuba) y posteriormente obsequiada a Miguel Rodríguez Ferrer. El hacha en uno de sus extremos representa una figura humana, simétrica por sus dos caras, con boca y dientes, ojos, nariz, brazos y cofia, mientras que la superficie de la pala es lisa. Fue uno de los objetos aborígenes que Ferrer trasladó a la península.

La caracterización que hizo de ambos según sus dimensiones, dureza del material y el arte con el cual fueron confeccionados, le indujeron a concluir erróneamente sobre su origen. Al concebir a los indocubanos como “primitivos” no los consideró con las habilidades requeridas para tales realizaciones, por lo cual determinó la procedencia foránea de estas piezas.

Refiriéndose al Hacha de Cueva de Ponce expone: “ *¿Cómo pudo darle este dibujo tan acabado en sus detalles, la mano del sencillo siboney, que sólo encendía el fuego con la fricción de unos palitos y no tenía más hierro que las puntas que ofrecía el sílex pedernal?*”, (Rodríguez Ferrer, 1877:191).

El análisis de las anteriores palabras muestra una visión desacertada sobre los grupos aborígenes cubanos (independientemente que haya confundido el siboney con el taíno), creyéndoles incapaces por naturaleza de elaborar estos objetos, opinión que tuvo sus seguidores durante el siglo XIX. Por el hecho de aceptar la simpleza y salvajismo inherentes a los “indios “ de Cuba, ubica la factura de estas piezas en Yucatán o



FIGURA 1: ÍDOLO DE BAYAMO.  
MUSEO ANTROPOLÓGICO  
MONTANÉ EN LA UNIVERSIDAD  
DE LA HABANA, CUBA. N° INV.  
780. DIMENSIONES: 35 CM X 30  
CM X 24.5 CM. PESO: 22 KILOS

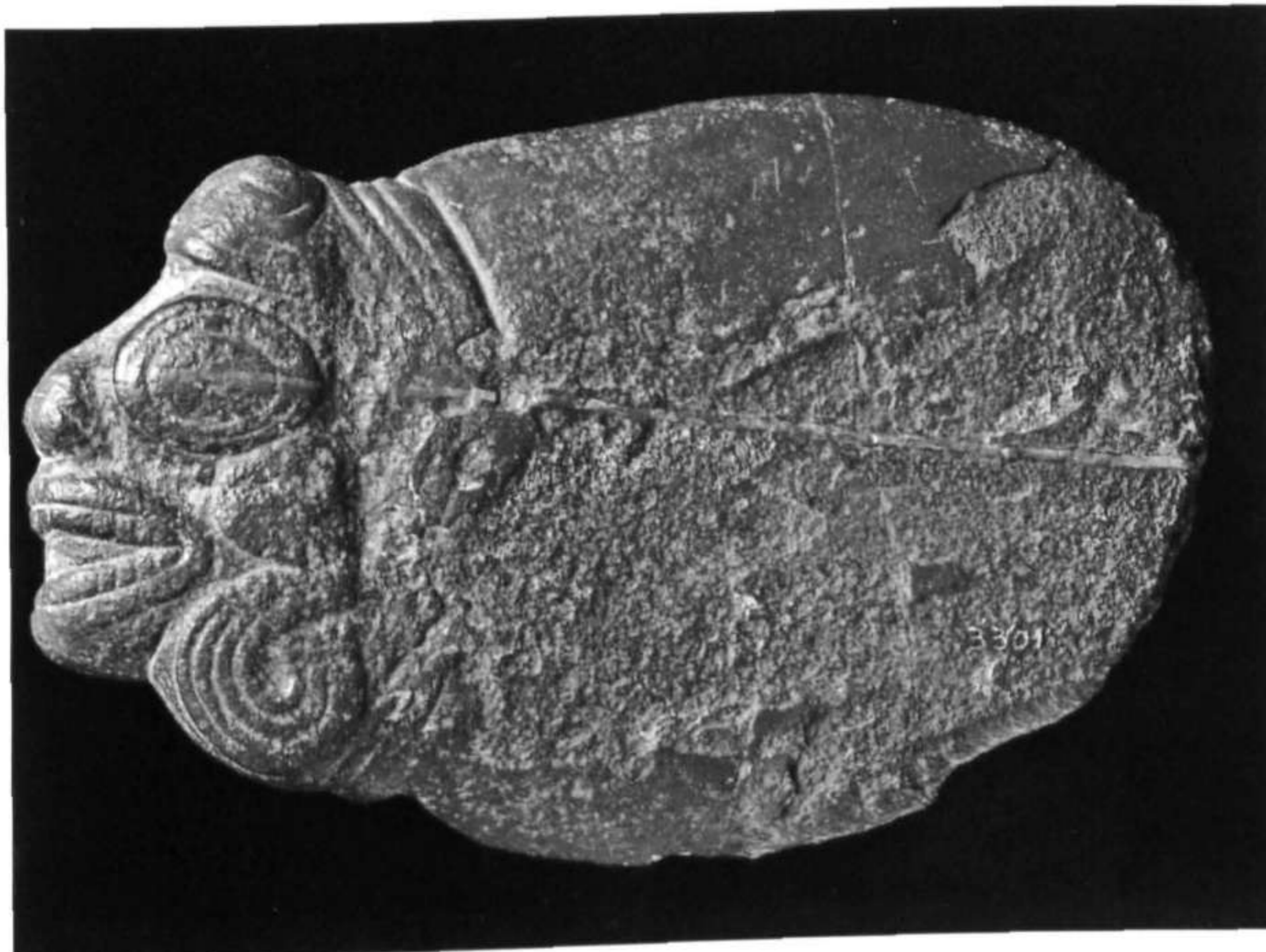


FIGURA 2: HACHA CEREMONIAL  
DE CUEVA DE PONCE. MUSEO DE  
AMÉRICA DE MADRID, ESPAÑA.  
N° INV. 3301. DIMENSIONES:  
19 CM X 12 CM.

México, como posibles centros emisores (con lo cual manifiesta indicios de un posible difusionismo) o que pudieron pertenecer a una civilización anterior a los últimos habitantes de Cuba. A pesar de esta limitación en la obra de Rodríguez Ferrer, es fácil comprender como lógica su opinión al considerar el escaso conocimiento que se tenía sobre estas comunidades antillanas, cuyos trabajos de campo él había iniciado. Al mismo tiempo debe tenerse en cuenta el nivel muy alto de los descubrimientos que en esa fecha se llevaban a cabo en la península yucateca.<sup>6</sup>

Los dos ídolos referidos fueron analizados por el científico Andrés Poey, hecho que le valió su ingreso a la *Sociedad Etnológica Americana* de los Estados Unidos. La obra que denominó *Antigüedades cubanas* (1855) conserva actualmente su significado para el conocimiento y estudio del material arqueológico localizado en la primera mitad del XIX, así como por iniciar la presencia de cubanos en estos desempeños.

El ídolo de Bayamo, así como los cráneos deformados pasaron a ingresar los fondos del Gabinete de Historia Natural de la Universidad de La Habana el 17 de diciembre de 1862, por la petición que le hiciera Felipe Poey al rector José Valdés Faurhi el 14 de marzo de 1862. Por su parte el hacha de Cueva Ponce fue trasladada a la península. Hoy día se puede admirar en la exposición permanente del Museo de América de Madrid. (vitrina 4.1)

Las investigaciones que conformaron *Naturaleza...* fueron impregnadas del espíritu científico revolucionador de la época y recibieron el total apoyo de las asociaciones intelectuales de Cuba como la ya referida *Sociedad Económica Amigos del País*. Muchas de sus apreciaciones sirvieron como base a estudios posteriores, de los que sus propias palabras fueron vaticinadoras: "Yo enseño el camino y otros deben reconocer y estudiar lo que yo solo pude visitar" (Rodríguez Ferrer, 1877: 233).

La obra de este erudito se conoció en el ámbito intelectual en 1879, cuando los conceptos evolucionistas y positivistas en boga en Europa ya habían penetrado en el país. El texto del geógrafo español concedió un impulso significativo al desarrollo de la labor arqueológica en el archipiélago cubano al vincular la información histórica procedente de los Cronistas de Indias con las evidencias materiales de los primeros pobladores del territorio en un momento en que diferentes especialistas se nucleaban en torno a las nacientes asociaciones científicas. Hasta la fecha de publicación de su libro la historiografía aborigen de Cuba, comprendida mayoritariamente por historiadores y escritores, solo habían referido la información de los cronistas del "descubrimiento". A partir del trabajo de Miguel Rodríguez Ferrer sería diferente.

---

<sup>6</sup> La versión inglesa de *Incidentes de Viajes a Yucatán* del estadounidense John Stephens (1805-1852) e ilustrado por el inglés Frederick Catherwood (1799-1854), donde se divulgaba al mundo los sitios arqueológicos mayas de ese estado mexicano, se publicó en 1843 y más tarde, entre 1848 y 1850, se presentó la traducción castellana.



### III

#### INFLUENCIA DE LOS CRONISTAS DE INDIAS EN LA HISTORIOGRAFÍA ABORIGEN DEL SIGLO XIX

A lo largo de los primeros siglos del asentamiento europeo, el interés por desarrollar económica y políticamente la colonia, unido a la disminución significativa de la población originaria, hizo que el estudio sobre esos grupos humanos quedara en el olvido. No era preocupación de las autoridades metropolitanas aprender sobre los orígenes históricos de su territorio ultramarino. Es por eso que las obras de los *Cronistas de Indias* sobrevivían en bibliotecas o conventos, en profundo silencio. Testigos en su mayoría de la conquista y colonización de las llamadas tierras vírgenes, sus escritos en principio respondieron al simple acto de informar a la corona y posteriormente con la intención de crear textos, constituyeron el preámbulo de la historiografía aborigen de Cuba.

En este contexto sobresalen las obras del Padre Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo, que no fueron los únicos que abordaron esa temática relacionada con el archipiélago cubano en tiempos de la conquista, aunque los datos por ellos recogidos fueron los más cercanos a la realidad y corroborados, algunos de éstos, por la arqueología. Pedro Martyr de Anglería (1459-1526) y Antonio de Herrera y Tordesillas (1559-1625) también legaron obras de este género. Sin embargo, ambos reiteran las informaciones de las Casas y por momentos sus narraciones son imprecisas e incompletas.

Debido a la rápida incorporación de Cuba, sin grandes batallas con los nativos y al no cumplimentarse el sueño colonizador de encontrar oro y plata, las informaciones sobre los aborígenes de la mayor de las Antillas resultaron excluidas de la historiografía americana de la conquista. Los datos planteados por los Cronistas de Indias en los primeros decenios del siglo XVI, con sus aciertos y limitaciones, quedaron como los únicos testimonios. Tendrá que esperarse hasta casi finalizado el siglo XVIII y particularmente el siglo XIX para que los vestigios materiales de los primigenios habitantes de Cuba, puestos al descubierto a través de la arqueología, específicamente por los trabajos de campo efectuados por Miguel Rodríguez Ferrer, seduzcan a los investigadores. Con ellos se va a iniciar una nueva fase de la historiografía aborigen, favorecida con la creación de diferentes corporaciones científicas.

#### IV LAS ASOCIACIONES CIENTÍFICAS Y SU CONTRIBUCIÓN A LA LABOR ARQUEOLÓGICA

Las asociaciones científicas fundadas entre finales de siglo XVIII y durante el siglo XIX de alguna manera contribuyeron al desarrollo de los estudios arqueológicos en el archipiélago cubano. Por una parte, como ya se refirió, divulgando a través de sus publicaciones los descubrimientos efectuados, y por otra, financiando expediciones para la búsqueda de huellas de los primeros habitantes del territorio. Entre las labores realizadas por las diferentes sociedades académicas (SEAP, Academia, SAC) las de mayor connotación para la arqueología cubana fueron las implementadas por la *Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana* y la *Sociedad Antropológica de Cuba*.

La *Real Academia de Ciencias...* por su parte tuvo en su haber la publicación científica general más notable durante la segunda mitad del siglo XIX bajo la dirección de su miembro Antonio Mestre (1833-1887). En los *Anales de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de la Habana* aparecieron importantes trabajos que forman parte de la historiografía aborígen de Cuba<sup>7</sup>.

Esta institución también creó un museo de carácter público con colecciones zoológicas y arqueológicas, las cuales directa o indirectamente debían su acervo al impulso que le imprimió a estas actividades Miguel Rodríguez Ferrer. Además contribuyó a su formación la labor significativa desarrollada por los Dres. Luis Montané Dardé y Carlos de la Torre en las expediciones científicas financiadas por esta institución.

#### **El Dr. Luis Montané Dardé y la Sociedad Antropológica de Cuba. (1874-1894). Alcance de los estudios arqueológicos en el territorio**

El año 1874 es definido con certeza por varios autores cubanos como fundamental para el afianzamiento futuro de la arqueología en Cuba. Se debe a que la disciplina estaba inserta en los estudios antropológicos que en esta década se iniciarían con rigor científico en el país a través de la *Sociedad Antropológica de Cuba*. El pensamiento en esta etapa se vertebró alrededor de la figura del Dr. Luis Montané Dardé, quien arribó en esa fecha a la Isla.<sup>8</sup>

Llegó a Cuba; con el espíritu parisino de la ya fundada *Sociedad Antropológica de París* (1859) y el legado de sus renombrados maestros, coincidiendo con un ardiente movimiento científico en la Isla. Se integra como académico, el 13 de mayo de 1877, en

<sup>7</sup> Se editó hasta 1958, con un período interrumpido entre 1928-1933.

<sup>8</sup> Luis Montané Dardé nació en La Habana en 1849. De pequeño se trasladó a Francia donde realizó estudios literarios y dos bachilleratos. En 1867 comienza su carrera médica en París, a la vez que asiste al laboratorio de Antropología. Siendo aún estudiante fue nombrado Miembro Titular de la Sociedad Antropológica de París, presentado por sus profesores, los antropólogos Paul Broca y Hamy. En 1874 discute su tesis doctoral.

la sección de medicina y años más tarde, entre 1879-1880 crea la sección de antropología que durante este tiempo realizó las primeras acciones de índole antropológica en la Isla. Además eran ya reconocida por la intelectualidad de la colonia, las actividades de la *Sociedad Antropológica de Madrid*, surgida en 1865 junto a las de New York, Moscú, Leningrado, Manchester en 1866, Florencia (1868), Berlín (1869) y Roma (1870).

En aquellos momentos, la Sociedad Antropológica madrileña estaba impregnada del positivismo y evolucionismo de la época, así como influenciada en gran medida por la importación de la metodología antropológica francesa, es decir, los estudios de antropología física.

Todas estas fueron condicionantes para el surgimiento de la *Sociedad Antropológica de Cuba* (SAC) "...muchos de cuyos miembros eran positivistas y partidarios de la evolución" (Pruna, 2001: 48). Ciertamente los asuntos arqueológicos fueron los menos tratados dada la poca información existente hasta el momento; sólo los referidos por Rodríguez Ferrer y Felipe Poey. No obstante es válido afirmar que la SAC dio un impulso a dichas actividades, a través de los debates, que allí se efectuaron, sobre las comunidades aborígenes de Cuba. Aunque en su mayoría no tuvieron las características de un estudio arqueológico (localización de piezas, análisis, exploración, excavación) los criterios (en ocasiones erróneos) que sus miembros expusieron, contribuyeron al desarrollo de la historiografía aborígen, ya que muchas de estas opiniones interrelacionaron las fuentes históricas con las arqueológicas. En ella son relevantes los nombres y labor de Montané, Antonio Bachiller y Morales, Francisco Jimeno, Juan Ignacio de Armas, Manuel Sanguily, Antonio Mestre y Carlos de la Torre.

Entre los asuntos destacados, se discutió sobre la autenticidad de un hacha petaloide encontrada por Montané en la Chorrera, un cráneo deformado descubierto en la zona del Vedado y el hallazgo de un dujo encontrado en el río de Santa Ana en Santa Fe. El análisis de los trabajos presentados en la SAC según sus actas de reunión durante los años en vigor (1877-1891), establece una prevalencia de los criterios de antropología física.

En sesión del 7 de marzo de 1880 se leyó el trabajo del naturalista matancero, Francisco Jimeno (1825-1890), "Período prehistórico cubano", donde estableció la clasificación de esta etapa de la historia en función de las periodizaciones difundidas en el mundo europeo. En consecuencia señala la edad de piedra y la de bronce, además de las épocas arqueológicas: paleolítica, mesolítica y neolítica, considerando que las dos primeras son inexistentes en Cuba. Jimeno se detiene en los descubrimientos de Rodríguez Ferrer como antecedentes de su labor. Opina sobre la dificultad de reconstruir el pasado de nuestros primeros pobladores por los escasos datos recogidos y además, con un ineficiente criterio científico. Este trabajo fue presentado para optar por su membresía en la *Sociedad Antropológica de Cuba*.

La labor de Francisco Jimeno, sin embargo, aunque incursiona (tangencialmente) en aspectos de la sociedad comunitaria, no es trascendental en la arqueología cubana. Su legado como científico se reconoce en el área de las ciencias naturales, además de ser un renombrado coleccionista, en esa esfera, en su ciudad natal. La importancia de "Período prehistórico cubano" se remite a su inserción en el debate sobre los grupos

aborígenes de la Isla que tenían lugar en los círculos intelectuales de la época, a partir de la localización de varios objetos fragmentados, circunstancias que llevarían a considerarlo erróneamente como coleccionista arqueológico en el siglo XIX. También los valores se resumen en su acertado análisis sobre la limitación de la información existente en Cuba relativa a la temática indígena y la necesidad de incrementar estos estudios con una perspectiva científica.

En 1883 es presentada a la Sociedad, un hacha petaloide encontrada en la Chorrera por el Dr. Montané, efectuándose un debate sobre la autenticidad de la pieza. Al efecto, el Sr. Bachiller y Morales expuso su parecer con el trabajo "Un hacha de piedra pulida, recientemente hallada en Cuba", donde retoma los descubrimientos de Boucher de Perthes y ubica el artefacto en la época neolítica. En cambio no logra definir la posible procedencia de la pieza en correspondencia con su factura; si era de origen local o importada. Desde este preciso momento este académico abogará por la creación inmediata de un Museo arqueológico de la SAC. Tal vez por la imperiosa necesidad de incrementar los fondos de esta incipiente disciplina en Cuba y arribar a criterios más concluyentes.

Durante 1884 continúan los debates sobre los períodos cronológicos de la evolución de la humanidad y se buscan nuevos datos acerca del posible sitio funerario de la región de Santi Spíritus. Aunque lo más significativo de estos momentos fue el desarrollo de una de las mayores polémicas acontecidas en el foro científico decimonónico relacionadas con la población aborígen del archipiélago cubano que no excluyó a otras comunidades indígenas del Caribe. Se discutió sobre los cráneos deformados hallados en el territorio y su pertenencia a los grupos caribes.

El punto de partida para esta extensa disputa entre varios académicos fue el registro material óseo que se tenía de los grupos aborígenes cubanos, conformados por los cráneos de Rodríguez Ferrer y el cráneo de Montané. Las preguntas vigentes en aquella etapa estaban aún por dilucidar: ¿los cráneos habían pertenecido a las comunidades taínas, gente noble, o de los caribes, grupos belicosos y antropófagos?, ¿los caribes se habían asentado en la mayor de las Antillas?, ¿la deformación craneana era natural o artificial? El periodista y miembro de la sociedad, Sr. Juan Ignacio de Armas (1842-1889), abrió la discusión con su trabajo "La fábula de Los Caribes" (1884).

Resumiendo lo planteado por el autor, éste consideraba que la existencia de los Caribes en Las Antillas constituían una falacia producto de la imaginación de los "descubridores". Los grupos humanos de las Islas, a los que denominó salvajes, pertenecían a una sola raza de costumbres dulces y pacíficas. Aquellos no eran antropófagos, esta condición era inadmisibile en ninguna sociedad (hoy se sabe que fue usualmente practicado, generalmente con carácter ritual). Los cráneos deformados no fueron exclusivos del sexo masculino, los consideraba naturales y no había ninguna práctica artificial. Por estos argumentos Juan Ignacio de Armas se explicó la discordancia, que según él aparecían en los textos de los Cronistas de Indias al presentar tal hecho: para Oviedo, la deformación era realizada con la mano; Gómara, con almohadillas; para Garcilazo con tablillas y Las Casas con tiras de lienzo (Armas, 1884: 488-509). No se ponían de acuerdo, dice, porque esta era inexistente.

Los criterios de Ignacio de Armas en la polémica sobre la deformación craneana aunque inaceptables en su momento por sus colegas y después por la ciencia, contribuyeron indirectamente al progreso de las disciplinas antropológica y arqueológica, ya que a través de estas disquisiciones se centró la atención en el estudio de los aborígenes desde ambas perspectivas. Este asunto no quedaría resuelto hasta entrado el siglo XX. De Armas incursionó también en la mitología y la agricultura a través de los hábitos alimenticios que según los Cronistas de Indias tuvieron los indocubanos. En "Estudios sobre las creencias religiosas de los aborígenes de las Antillas" (1885) dictaminó erróneamente la total inexistencia de cultos en todo el archipiélago antes de la llegada de Colón. Negó además las obras de fray Ramón Pané (Pané, 1990) y la de Pedro Martyr de Anglería, relativas a la cosmogonía de los nativos de Cuba y las Antillas, siendo la primera de ellas, el único testimonio de la mitología taína que devino en principal fuente de consulta para la temática, a pesar de todas las limitaciones que hoy día sabemos que tiene. En "La comida del salvaje" (1885), planteó que no existió agricultura en las Antillas, siendo los españoles no solo quienes les enseñaron a la población aborígen esta actividad económica, sino que les hace acreedores del descubrimiento del pan de casabe. Para este autor nada positivo fue atribuible a la población que habitó estas tierras a la llegada de los conquistadores.

Seres salvajes, carentes de ingenio, sumidos en un primitivismo absoluto, fue la visión que De Armas transmitió sobre las comunidades aborígenes del archipiélago cubano, a sus coterráneos. El arribo de los peninsulares a la mayor de las Antillas, según su opinión, fue un acontecimiento feliz para estos hombres, incapaces de producir y crear. Con esa visión el autor justificó y aceptó la presencia metropolitana en "la grande y fiel Isla de Cuba" en contraposición a otro grupo de hombres que habían decidido levantarse en armas para defender su independencia.

Sin embargo, en el foro académico muchas voces se levantaron en total desacuerdo con De Armas. Desde una perspectiva científica se debatieron trabajos donde la creatividad y el ingenio aborígen quedaron explícitos. Un intento con estas características que dio crédito a la obra de Fray Ramón Pané fue "Medicina de los siboneyes" (1888), del Dr. Enrique López. Lo singular de esta presentación fue la utilización del término siboney de forma general para continuar denominando a los nativos de Cuba, aunque en ese año todas las evidencias reportadas se refirieron a grupos neolíticos o taínos. Posteriormente su colega Antonio Gordon y Acosta (1848-1917) retomaría su discurso en la *Real Academia de La Habana* (1904), con un enfoque similar.

En 1889, comparece en la *Sociedad Antropológica de Cuba* el Dr. Carlos de la Torre y Huerta<sup>9</sup>, en la que hace una "Comparación entre antigüedades cubanas y puertorriqueñas". Este científico, al concluir sus estudios en la Universidad madrileña, en di-

<sup>9</sup> Carlos María Isidoro de la Caridad de la Torre y Huerta. Nació en Matanzas el 15 de mayo de 1858. Discípulo del naturalista Felipe Poey, conocido a través del también naturalista matancero Francisco Jimeno; difiere en sus criterios referentes a las corrientes científicas. Poey sigue los lineamientos de Cuvier y Agassiz mientras que de La Torre sigue el evolucionismo de Lamarck. Graduado en Madrid de Dr. en Ciencias Naturales el 13 de abril de 1889. Fallece en la Habana en 1950.

ciembre de 1883, logra una plaza en el Instituto de Segunda Enseñanza de Puerto Rico y comienza allí sus estudios sobre arqueología. Regresa a Cuba en 1884 y ocupa entonces la vacante de profesor de Anatomía Comparada de la Universidad de La Habana.

En su presentación ante la referida *Sociedad*, de la Torre, expone la desproporción entre la escasez de piezas localizadas por Rodríguez Ferrer, Jimeno y Montané en contraposición a las numerosas colecciones de Puerto Rico. Analiza, además, el trabajo de Jimeno "Período Prehistórico" y señala como error de este texto la intención del autor de darle un valor cronológico constante a la edad de piedra, con lo que está en total desacuerdo. Los apuntes del naturalista presentan el panorama arqueológico cubano, certeramente, como prematuro. Esta época se diferencia de la que transcurre en la última década del siglo XIX a partir de la realización de las expediciones científicas.

Otros títulos se editaron fuera del contexto de la SAC y la Real Academia. En la *Revista Cuba y América, los Anales y Cuba*<sup>10</sup> se divulgaron parcialmente. *Cuba Primitiva* del abogado Antonio Bachiller y Morales (1812-1899)<sup>11</sup> fue una de ellas. Editada en 1881 constituyó una aproximación al conocimiento de las antigüedades y voces de los indios taínos, agricultores-ceramistas; que poblaron la Mayor de Las Antillas, a fin de conservarlas. El autor interesado por este tema desde 1838, cuando recorrió la Isla y percibió el gran número de vocablos indígenas presentes en el castellano hablado en el país, combatió la creencia de moda que consideraba la lengua de nuestros primeros habitantes como dialecto maya.

La obra de Bachiller, de clara proyección lexicográfica, en una primera parte recoge las informaciones arqueológicas acontecidas entre 1838 y 1881. En la segunda, además de señalar las voces indias, edita el valioso texto de Fray Ramón Pané concerniente al mundo mítico aruaco. Los aciertos del abogado habanero en *Cuba Primitiva* refieren el origen de los indios cubanos en Sudamérica y al efecto trata de demostrar la conexión entre las Antillas y las Bahamas como zona de contacto en el Caribe antiguo. En cambio su desacierto se localiza en la filiación de los grupos aruacos a la raza caribe, cuestión que como se ha analizado, por la propia polémica de la época, no fue un criterio aislado de Bachiller. La importancia de este texto radica en la inserción válida de los estudios filológicos para la comprensión de la vida y costumbres de los aborígenes cubanos que junto a la geología, la historia y la arqueología fundamentan un pasado remoto. Su argumento para verificar que la lengua de los nativos antillanos no es la maya, parte de un estudio preliminar de ambos lenguajes.

La SAC feneció después de 1892, aunque nominalmente existió por tres años más. Su decadencia ha sido relacionada con problemas económicos, falta de local, imposibilidad de publicar su boletín, poco apoyo gubernamental y la situación política

<sup>10</sup> Esta revista la fundó José A. Cortina (1853-1884) el 15 de enero de 1877. Según Pruna y González, 1989: 81, el darwinismo penetró en Cuba gracias al grupo de intelectuales que se nucleó en torno a ella.

<sup>11</sup> Antonio Bachiller y Morales se le reconoce como el primer bibliógrafo cubano. Ocupó diversas cátedras en La Habana y a partir de 1842 fue director del Instituto de Segunda Enseñanza de la capital en 1863. En 1869 emigró a los Estados Unidos donde redactó varios libros. Su interés hacia los estudios relacionados con la América precolombina comienzan en 1845, aunque como miembro de la *Sociedad Económica de Amigos del País* incurrió en la historia de la cultura.

que se gestaba en el país. "La guerra del 95 y las circunstancias políticas que le sucedieron, no fueron favorables a la sociedad, por lo que sus aportes al desarrollo de las ciencias antropológicas de nuestro país quedaron trunca" (García González, 1988: 7).

Como fiel gestora e impulsora de los estudios antropológicos, la *Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana* retomó esa tradición desarrollada por su homóloga. Se debe a ella las primeras exploraciones científicas llevadas a cabo por los Drs. Luis Montané Dardé en 1890 y Carlos de la Torre y Huerta en 1892, según se explica en el acápite siguiente.

### Las expediciones científicas de finales del XIX

Como ya he planteado, la edición de *Naturaleza y civilización de la grandiosa Isla de Cuba* de Miguel Rodríguez Ferrer, en 1877, propició la divulgación de los hallazgos del naturalista en territorio cubano, a la vez que incrementó el interés por la búsqueda de materiales pertenecientes a los primeros habitantes del archipiélago. Las corporaciones científicas existentes en el país favorecieron este proceso. Algunos intelectuales siguieron las huellas de Rodríguez Ferrer al visitar los sitios por él recorridos en la primera mitad del siglo XIX.

Desde 1883 se comentaban en la SAC ciertas noticias sobre cráneos localizados en la provincia de Santi Spíritus. La *Real Academia*, en 1888, decide entonces comisionar al Dr. Luis Montané Dardé para la exploración científica de esa región. En reunión del 22 de julio, Montané informa de los resultados de su expedición: la colecta de varios objetos en la Lomas de Banao, un ídolo de madera y hachas petaloides. Aunque en aquel momento, no se plantearon inferencias etnográficas sobre las piezas encontradas, hoy se sabe que el ídolo no está relacionado con la sociedad comunitaria de Cuba, en cambio las hachas petaloides pasaron a formar parte del museo de la *Real Academia de Ciencias*.

En 1889 realiza una excursión antropológica desde Baracoa hasta Guantánamo y adquiere cráneos, hachas e ídolos. El Dr. Aristides Mestre, quien ofrece esta información no especifica en cuáles sitios ni caracteriza las piezas descubiertas. En cambio, expone que Montané ha sido el primero en realizar un viaje con propósitos científicos, sin embargo omite la labor de Miguel Rodríguez Ferrer en los caneyes del sur camagüeyano.

Montané visita Las Lomas de Banao en 1889, específicamente la cueva Boca del Purial y realiza uno de sus mayores descubrimientos para la ciencia antropológica y arqueológica cubanas: cráneos no deformados colocados en semicírculos, adentro de ellos, concéntricamente, los huesos largos cruzados en forma de X e interiormente las costillas y huesos cortos. Al centro los huesos pelvianos. En el sitio se colectaron fragmentos de carbón, pedazos de sílex, restos de dieta y artefactos de piedra. Se hallaron además dientes de un mono al que se denominó en honor a su descubridor *Montaneia anthropomorpha*.

Estos datos, así como la caracterización del lugar y las circunstancias de la investigación, las expuso el autor en *L'homme de Santi Spíritus* (1904) presentado al Congreso de Mónaco en Italia.

La localización de los vestigios aborígenes en Boca del Purial fue un acontecimiento para el foro intelectual cubano y europeo. Consistía en el reporte de los primeros cráneos no deformados, la posible representación del siboney, dos de los cuales fueron remitidos a laboratorios en París y como se dijo, es importante el hecho que informa sobre una nueva especie de monos antillanos, hasta entonces desconocidos. Lo más interesante fue sin dudas las opiniones científicas del célebre antropólogo: la probable pertenencia de las osamentas a poblaciones continentales de la Florida o Yucatán, distintas completamente a la caribe, y su caracterización "...el tipo indígena cubano no es uniforme, hay mezclado algún elemento negroide que puede constituir un punto de interrogación" (Montané, 1908: 12).

Al mismo tiempo que Montané exploraba por segunda vez Boca del Purial, en 1890, el Dr. Carlos de la Torre era comisionado por la Real Academia, el 27 de junio, para visitar la zona oriental de la Isla con la intención de encontrar objetos para estudios antropológicos de la "raza primitiva" y observar el estado de los cocoteros y su plaga. Otro de los motivos esgrimidos fue corroborar si "El Caney" era pueblo de indios. Sobre el último punto se pudo confirmar que eran efectivamente sus descendientes, a los cuales denominó como raza siboney. Además otros poblados en Yara y Majayara en la jurisdicción de Baracoa presentaban caracteres indígenas: color tostado, cabello lacio y negro, baja estatura y barba poco poblada. Esta expedición fue financiada por la *Academia*.

El naturalista reedita el camino andado por el geógrafo español Rodríguez Ferrer en 1847. En la travesía le ayudó y acompañó Fermín Valdés Domínguez<sup>12</sup>, ampliamente conocido en la historia de Cuba pero no relacionado con la arqueología. Visitaron los farallones de Maisí, Pueblo Viejo, Cueva de Ponce, Cueva Ovando, Cueva del Indio. El resultado satisfactorio de la expedición se dio a conocer en sesión pública ordinaria de la *Real Academia* el 12 de octubre de 1890: once cráneos, un esqueleto casi completo, armas, ídolos y fragmentos de alfarería. En este momento se reportan por vez primera las gubias de concha, a las que denomina cucharas. De la Torre determina erróneamente, que las osamentas pertenecen a la "raza" caribe y concluye que existió una colonia en el extremo oriental de Cuba. Para él los primeros habitantes de la Isla, pertenecen a la raza siboney. Según sus estudios realizados en Puerto Rico concluye certeramente que las emigraciones procedían de Oriente a Occidente, así como que la uniformidad de los ídolos de piedra indicaba una identidad de creencias religiosas entre los antillanos.

Otros de sus aciertos, es el que describe las relaciones entre los habitantes de las Islas y el continente. De acuerdo con el registro arqueológico localizado, establece la posibilidad de pertenencia de aquellos hombres al tronco asiático y el valor cronológico impreciso de la edad de piedra, pues plantea que en América y Oceanía se usaron, en épocas relativamente recientes instrumentos de piedra semejantes a los que en Eu-

<sup>12</sup> Fermín Valdés Domínguez radicó temporalmente en Baracoa. Ejercía como médico y en su tiempo libre se dedicaba a estudios arqueológicos y antropológicos.



ropa pertenecen a la prehistoria. En cambio, en el artículo publicado en *El Figaro*, (periódico habanero), defiende el posible origen común de la población antillana, pero a favor de un criterio monogenista sobre la especie humana.

El quehacer del Dr. Carlos de la Torre amplió el registro de datos sobre los aborígenes cubanos y muchos de sus criterios aún hoy son válidos para la arqueología antillana.

En ese año de 1892 Luis Montané se encamina tras las huellas de Rodríguez Ferrer y de la Torre, por encomienda de la Junta Precolombina de la Academia. Creada desde 1892, estaba integrada por J. M. Céspedes, presidente; Carlos de la Torre, secretario; como miembros J. I. Torralbas, Montalvo y Arístides Mestre entre otros. Con objetivos similares a los de la anterior expedición y con vistas a la celebración del cuarto centenario de la llegada de Colón a Las Américas, Montané recorrió Baracoa hasta cabo Maisí por la costa norte y por la sur hasta Guantánamo. Localizó un nuevo osario de las antiguas poblaciones y estudió antropológicamente una familia descendiente de aborígenes en la población del Caney, dada su preocupación por la supervivencia de caracteres indígenas en Cuba.

Con la llegada de la guerra de Independencia en 1895 ocurrió un estancamiento en todos los sectores de la vida científica del país. No obstante, en el transcurso de la contienda se efectuaron algunos hallazgos fortuitos, como los de Fernando García y Grave de Peralta, integrante de las huestes mambisas, quien localiza fragmentos de hachas cuneiformes, fondos de cazuelas y vasijas de barro. Estos descubrimientos, de los cuales sólo se conoce la información a través de dibujos, se encontraron en Las Villas y en los límites territoriales de Camagüey y Oriente; los primeros en 1897 y los segundos en 1898 y fueron divulgados ya entrado el siglo XX.

Por otra parte las obras editadas en el siglo XIX sobre los aborígenes cubanos donde primaron la descripción de los objetos localizados, las informaciones históricas de los Cronistas de Indias y la visión de aquellos grupos humanos a través de sus características físicas, dio lugar a una corriente de pensamiento vinculado al mundo prehispanico.

La tendencia en la lírica cubana a finales de la centuria, de marcado espíritu patriótico, consagró los temas indígenas en sus cantos y poemas, lo que posibilitó la publicación y difusión del nombre siboney y que fuera utilizado para caracterizar a toda la población originaria de Cuba; de ahí la denominación del movimiento: el siboneyismo.

*"El siboneyismo, aliado del criollismo en la labor de resaltar lo cubano, se remonta al perdido pasado del indio, pasado que está presente en el subconsciente de todo cubano. Ambos se vinculan al describir la naturaleza cubana, cargada de numerosos nombres aborígenes". (Valdés Bernal, 1984: 33)*

Esta fue una manifestación de la tendencia indianista que estaba expandida en América como rama del americanismo literario. En Cuba sus principales exponentes fueron: Juan Clemente Zenea (1823-1871), José Fornaris (1827-1890), Juan Cristóbal Nápoles Fajardo (1829-1962) y José Joaquín de Palma (1844-1911). Los indoamericanismos más utilizados por aquellos fueron la flora y la fauna de la Isla.

Entonces, el siboney, según la corriente que predominaba, se asimiló a los que Las Casas definiera como taínos. Fue el indio protagónico de los antecedentes de la conquista el que tuvo relación con el conquistador, el que cultivó la tierra, el de los ce-míes, el casabe, areíto y tabaco. Próximos al arribo del siglo XX, el ánimo independentista imperante en la Isla de Cuba se vertebraba sobre el empeño creciente de conocer nuestras raíces.

El trabajo arqueológico iniciado por Miguel Rodríguez Ferrer entre 1847 y 1848 no se había perdido. El impulso dado a dicha labor en la mayor de las Antillas fue retomado por las sociedades científicas que durante esta centuria fueron creadas. Su legado histórico para la posteridad fue de gran trascendencia debido a las evidencias materiales halladas en los sitios localizados y sus interpretaciones acerca de la población nativa, sobre todo porque contribuyeron al fomento y a la motivación de la búsqueda de nuestro pasado y al desarrollo de estas actividades en la Isla.

La arqueología durante el siglo XIX tuvo una actividad limitada. Las excavaciones arqueológicas no se implementaron con una metodología científica. El proceso de intervención tuvo como fin la colecta de piezas de hechura aborigen. Por lo tanto las colecciones privadas y públicas en gabinetes y museos de historia natural, antropológicos, de carácter polivalente, atesoraron las evidencias materiales sobre la población nativa de la mayor de las Antillas, lo cual posibilitó su mejor conocimiento. Aunque en principio prevaleció el examen descriptivo de los objetos aislados sin precisar el lugar del hallazgo, como en los debates efectuados en la SAC, este hecho condujo a establecer lo relativo a la presencia de caribes de en la Isla. Sin embargo y a pesar de algunos errores constituyó un nuevo paso de avance al ir desbrozando el camino hacia la caracterización histórica de una etapa de la sociedad que durante el siglo XIX era prácticamente desconocida.

## BIBLIOGRAFÍA

## A) Fuentes bibliográficas

- ALCINA FRANCH, José (1989): *Arqueología antropológica*. Ediciones AKAL. Madrid.
- ÁLVAREZ CONDE, José (1956): *Arqueología indocubana*. Impresores Ucar. La Habana.
- (1958): *Carlos de la Torre: vida de un naturalista*. Editorial Lex. La Habana.
- ARROM, José y Manuel GARCÍA ARÉVALO (1988): *El murciélago y la lechuza en la cultura taína*. Ediciones Fundación García Arévalo. Santo Domingo.
- BACHILLER, Antonio (1883): *Cuba Primitiva*. Imprenta La Correspondencia de Cuba. La Habana.
- CASAS, Fray Bartolomé (1951): *Historia de las indias*. Fondo de Cultura Económica. México.
- DACAL, Ramón y Manuel NAVARRO (1972): *El ídolo de Bayamo*. Museo Montané. La Habana.
- DACAL y M. RIVERO DE LA CALLE (1986): *Arqueología aborigen de Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- GARCÍA, Armando (1988): *Actas y resúmenes de Actas de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba en publicaciones periódicas del siglo XIX*. Editorial Academia. La Habana.
- (1994): *Del Museo de la Real Academia de Ciencias Naturales, Físicas y Médicas de la Habana*. Editorial Academia. La Habana.
- HENRÍQUEZ, Max (1967): *Panorama histórico de la literatura cubana*. Edición R La Habana.
- MERCIER, Paul (1977): *Historia de la antropología*. Ediciones Península. Barcelona.
- MESTRE, Antonio (1999): "La antropología en Cuba". *Catauro*. Fundación Fernando Ortiz. La Habana, (1), 9-156.
- (1938): *Montané en nuestra antropología*. Imprenta y Librería La propagandista, S. A. La Habana.
- MONTANÉ, Luis (1922): *Les dents d'un singe préhistorique <Montaneia anthropomorfa> de Cuba*. Extraire des bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris.
- (1908): *L'homme de Sancti Spiritus*. Imprimerie de Monaco. Monaco.
- ORTIZ, Fernando (1922): *Historia de la arqueología indocubana*. Imprenta El Siglo XX. La Habana.
- PANÉ, fray Ramón (1990): *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- POEY, Andrés (1853): "Antiquities of Cuba, A brief description of some relics found in the Island of Cuba". *American Ethnological Society*. New York, (3), part I. 185-202.
- PRUNA, P (2001): *Ciencia y científicos en Cuba colonial. La Real Academia de Ciencias de La Habana. 1861-1898*. Editorial Academia. La Habana.
- PUIG-SAMPER, M A y A. GALERA (1983): *La antropología española del siglo XIX*. Instituto de Arnao de Vilanova. Madrid.
- RIVERO DE LA CALLE, Manuel (1966): *Actas de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*. [s.e]. La Habana.
- (1980): "Aportes de Fermín Valdés Domínguez a la espeleología, arqueología y antropología cubanas". *Revista Santiago*, (38-39), 91-108.
- (1984): "Estudio comparativo y localización del hacha de ceremonia de Cueva Ponce". *Revista Santiago*, (55), 147-158.
- y M. A. PUIG-SAMPER (1992): "Aportes de Miguel Rodríguez Ferrer a la antropología cubana". *Revista de Indias*. Madrid, (19) 195-201.
- RODRÍGUEZ FERRER, Miguel (1879): *Naturaleza y civilización de la grandiosa Isla de Cuba*. Imprenta de Nogera. Madrid.

SACO, José Antonio (1858): *Arqueología Cubana*. Colección de Papeles Científicos, históricos, políticos y de otros ramos. Imprenta de D' aubusson y Kugelmann. París. 408.

SEGRO, Rigoberto. (2000): *De Compostela a Espada. Vicisitudes de la iglesia católica en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

STEPHENS, John (1984): *Viajes a Yucatán*. Editorial Dante, SA. México.

TABÍO, Ernesto y Estrella, REY(1966): *Prehistoria de Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

TORRIENTE, Zoe (1974): *Anales de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de la Habana. Índice analítico*. Academia de Ciencias de Cuba. La Habana.

VALDÉS, Sergio (2000): *Antropología lingüística*. Fundación Fernando Ortiz. La Habana.

#### **B) Fuentes seriadas**

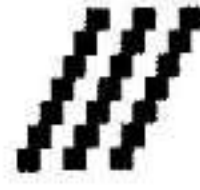
*Anales de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana*. (1874-1910).

*Boletín de la Sociedad Antropológica*. (1879-1885)

*Revista de Arqueología y Etnología* (1936-1948)

*Revista de Cuba* (1880 y 1884)

# ALIMENTACIÓN Y RELACIONES SOCIALES EN LA CUBA COLONIAL



ISMAEL SARMIENTO RAMÍREZ  
HISTORIADOR CUBANO

**RESUMEN:** EL ESTUDIO DE LA ALIMENTACIÓN Y DEL USO DE LOS ALIMENTOS APORTA EXPLICACIONES AL COMPLEJO SISTEMA SOCIAL COLONIAL CUBANO, DONDE, POR MOMENTOS, AL MEZCLARSE CLASES, CAPAS Y GRUPOS, LO MISMO SE DISTINGUEN DIFERENCIAS QUE SE HALLAN SEMEJANZAS. POR ELLO, INDAGAR EN EL ORIGEN Y EN LA UTILIDAD PROPIA DE UNO U OTRO DE LOS PLATOS Y EN LAS RELACIONES SOCIALES QUE PARA ENTONCES ERAN USUALES EN LAS MESAS DE LA CLASE DOMINANTE, LOS CAMPESINOS, LOS HABITANTES MÁS POBRES Y LOS NEGROS ESCLAVOS, PERMITE ADENTRARSE EN LA MENTALIDAD DEL CUBANO EN LOS SIGLOS COLONIALES.

**PALABRAS CLAVES:** Cuba, período colonial, alimentación, relaciones sociales.

**KEY WORDS:** Cuba, Colonial period, feeding, social relations

**ABSTRACT:** The study of the feeding habits and of the use of nourishment provides clues to explain the complex colonial system in Cuba where, due to the mixture of social classes, and different races and groups, differences as well as similarities can be found. This is why the study of the origin and the use of this or that plate on one hand, and the study of the social relations that were usual at the table within the ruling class, the peasants, the poorest citizens and the black slaves, on the other hand, allows us to know better the mentality of the Cubans during the colonial period.

## I INTRODUCCIÓN

Consciente de que la comida forma parte de la cotidianidad de la vida, porque convive con la riqueza, la pobreza y el poder; y de que, en el período en estudio, las diferencias de las dietas reflejaban la distancia social que separaban al *común* y a los esclavos –sujetos a una poco variada alimentación– de la diversidad de productos de que disponían los integrantes de los estamentos superiores; el estudio de la alimentación y del uso de los alimentos, aporta explicaciones al complejo sistema social colonial cubano, donde, por momentos, al mezclarse clases, capas y grupos, lo mismo se distinguen diferencias que se hallan semejanzas. Por ello, indagar en el origen y en la utilidad propia de uno u otro de los platos y en las relaciones sociales que para entonces eran usuales en las mesas de la clase dominante, los campesinos, los habitantes más pobres y los negros esclavos, permite adentrarse en la mentalidad del cubano en los siglos coloniales<sup>1</sup>. Lo que no significa que aquí se reitere una y otra vez que la mesa del rico no es la misma que la del pobre; algo que se constata sin el mínimo esfuerzo de un estudio de esta índole. Lo más que interesa destacar es en qué medida el consumo de alimentos es un envite social, algo en lo que insistió Marc Bloch (*Enciclopedia francesa*, 1914: t. XIV). Además del gesto ostentoso, el gusto excesivo para unos, la monotonía y la indigencia para otros, interesa hurgar en la innovación alimenticia por las tensiones sociales.

Si se prescinde de las temporadas de intensas sequías y catástrofes naturales, en los siglos XVII, XVIII y XIX son muy pocas las quejas de los cubanos por falta de comida y padecimiento de hambre. Como se ha visto en el trabajo que publiqué en el anterior número de *Anales del Museo de América* (Sarmiento, 2001: 219-254), el afán que se manifiesta por el buen vestir, aún con las distinciones señaladas, no se da en el buen comer; por igual, ricos y pobres, blancos y negros, aceptan los alimentos con que abastecen los mercados y mantienen como costumbres sus regímenes alimentarios. Una forma de ser, bastante conformista en el caso de los más desposeídos, que ha trascendido en las posteriores generaciones de cubanos; hasta el punto de mantenerse hoy como característica.

En la Cuba colonial, todos los alimentos básicos (viandas, plátanos, arroz, frijoles, tasajo y bacalao) eran comunes al conjunto de la población. Incluso, afirmándose que hasta 1868 el problema fue más bien de cantidad que de variedad, a lo largo y ancho de la Isla, al habitante insular no le faltó con qué alimentarse; pues, el clima subtropical del país facilita la frecuencia de los cultivos; el cubano de una u otra forma se las ingenia para su sustento y ante la mínima carencia de los productos los innovaba con sucedáneos. Así, cuando lo cosechado llegó a ser poco, por causa del desarrollo económico –conversión de la mayoría de los hatos y potreros en cañaverales– y del crecimiento poblacional –muy superior al de la agricultura de consumo–, se apeló a las

---

<sup>1</sup> En este artículo se excluye el estudio de la comida de los esclavos porque se ha publicado de forma independiente en *Atlántida*, Revista del Instituto Açoriano de Cultura, Angra do Heroísmo, vol. XLVI, 2002<sup>c</sup>, pp. 77-126.

importaciones, y, tanto en el campo como en las ciudades, eran fáciles de conseguir los alimentos más comunes de la dieta popular; concentrándose la mayor diferenciación, además de en los precios –lo fundamental–, en el estado higiénico, la conservación, los suministros y en los medios empleados para el transporte. No obstante existir determinados alimentos que, al ser muy elevados sus precios, eran consumidos principalmente por la clase adinerada, había otros que se veían como exclusivos de campesinos, algunos más característicos de los habitantes más pobres y los que se consideraban específicamente para los esclavos.

Por testimonios de la época se conoce que en las casas de la burguesía cubana se prueban los platos populares con bastante asiduidad, cosa que no llega a suceder –según esta fuente– en el resto de la población con muchos de los alimentos importados, destinados, casi exclusivamente, al disfrute de la minoría adinerada. También, por no ser asequible a su economía, los habitantes más pobres prueban muy poco el pan de trigo y para suplir este déficit se ven en la necesidad de apelar a otros sustitutivos; a lo que se agrega que este tipo de gente no llega a contar con mesas ornamentadas, almuerzos suculentos y vinos importados, como solía ser frecuente en la burguesía y en ciertos grupos de las capas medias. Los esclavos fueron los menos beneficiados de la, desde entonces, poco variada alimentación cubana. Con excepción de los domésticos que, además de sus comidas características, se aprovechaban de los alimentos sobrantes en las mesas de sus amos, los de plantaciones únicamente contaron con una misma dieta diaria que tal vez –al amo ser consciente de los beneficios que el tenerlos alimentados reportaba a su economía– pudo aumentar en cantidad, mejorar en algo la variedad, pero nunca la calidad.

## II

### LA MESA DE LA CLASE DOMINANTE

La alta burguesía cubana reflejaba su jerarquía social tanto en el vestido como en la alimentación. Sin quitar fuerza a las hipótesis sostenida por varios autores, entre ellos Melville J. Herskovits (1952: 314.), René Köning (1972: 90-90) y Marvin Harris y Eric B. Ross (1987: 43 y 482), en la Cuba de la colonia siempre imperó la economía de prestigio aún cuando hubo etapas en que no se tuvieron productos sobrantes.

Dentro de la burguesía cubana los hábitos alimentarios son bastante diversos y las diferencias se encuentran tanto en los grupos que la componen, los orígenes regionales de sus ascendientes, ya sean de las distintas provincias de España o de otras nacionalidades, como en uno u otro de los Departamentos de la Isla (Occidental, Central y Oriental), y también, en si se es residente de las ciudades o del campo. Los hacendados cubanos, además de hacer uso de la cocina española y criolla, degustan la extranjera (francesa); lo mismo que sucede con el otro grupo de la burguesía, la de los comerciantes, y con determinadas capas medias; no obstante existir platos de la cocina del

país que son comunes a todas las clases y que la élite cubana ubicada en las ciudades, mediante una elaboración más cuidada, la incorporación de algunos ingredientes importados y una mejor presentación, transformó y refinó, y tal vez sin proponérselo, con sus degustaciones, hasta ayudó a internacionalizarlos.

La condesa de Merlín, quien nos adentra en el vivir ostentoso de la burguesía capitalina cubana, rechazó un *suprême de volaille*, con que su tía la recibió en La Habana, por un plato de *ajiaco*; haciendo la siguiente observación de la mesa de los ricos: “Los grandes señores, a pesar del lujo europeo de sus mesas, reservan sus verdaderas preferencias para el plato criollo; prueban los otros manjares, pero se alimentan de aquéllos. Los unos son el lujo, la opulencia que sirve para obsequiar al extranjero, el otro es como esos sillones a los que tenemos afecto y estamos habituados, descoloridos por el uso, que conservan fielmente la forma del cuerpo y en los que nos gusta acomodarnos, y cuyas viejas telas preferimos a los cachemires y brocados de oro.

Yo misma, después de tantos años de ausencia, no sabes con qué gusto he saboreado los caimitos aterciopelados, los zapotillos suaves y de gusto silvestre, estos mameyes, alimento de las almas bienaventuradas en los valles sagrados del otro mundo, según la creencia haitiana, en fin, el anón (mamón) de crema exquisita y delicioso perfume, es un néctar digno del Edén. Y cuando mi tía me ofreció un “*suprême de volaille*”, yo, entusiasmada y alegre ante un simple *ajiaco*, le respondí en tono desdeñoso: “Detesto el ‘*suprême de volaille*’; yo he venido aquí a comer los platos criollos” (Santa Cruz, 1981: 107).

También, los viajeros que describen los alimentos de tan controvertida clase pudiente coinciden en destacar que para el día a día se tenía tanta preferencia por la cocina española, con predominio del aceite de oliva, ajo, cebolla y vino, como por los guisos populares, propios del país, con la inclusión de viandas, carnes y pescados.

En Santiago de Cuba la alternancia de ambas cocinas era apreciable, y así se deja ver en los relatos de viajeros y en las novelas costumbristas. En la primera década del siglo XIX, a M. E. Decourtilz, un naturalista francés de paso por la ciudad, le sorprendió —claro está que por ser diferente a lo que él estaba habituado a comer— la alimentación tan simple que ingerían los criollos en esta parte de la Isla. De cómo el propietario más rico de la jurisdicción, en un almuerzo para unas treinta personas, ofrecía “un copioso cocido y chocolate”; manifestación que en su país, en una mesa con similar número de comensales, hubiera sido totalmente diferente (Decourtilz, 1809: 323). A otra francesa, Marie Heredia, de seudónimo Gérard D’ Houville, sin haber conocido Santiago de Cuba, no escapó, en su novela *Le Seducteur*, la mención expresa del *ajiaco*, del que especifica todos sus ingredientes y afirma que es sabroso; lo mismo que el *tasajo*, otro de los platos criollos más populares (Heredia, s. f.: 50).

Del período colonial, en la historiografía cubana se ha venido repitiendo que el *tasajo* fue “comida de negros” (Moreno, 1978: t. II, 60); afirmación que, aún siendo cierta, no puede entenderse como exclusiva, ya que es justo admitir que el resto de la población cubana, independientemente de cuál fuera su estatus social, también hacía uso de tan gustado alimento y que en los hoteles y fondas se servía a los huéspedes.

El *tasajo* y el *bacalao*, que hasta la segunda mitad del siglo XIX constituían los dos renglones básicos de la alimentación esclava, desde mucho antes del auge planta-



cionista de finales del siglo XVIII, cuando tuvo lugar la crisis de la producción alimentaria autóctona, eran comidas populares, y alguna que otra vez podía encontrarse en las mesas de la clase dominante; en ambos casos el estado de conservación incidía en el consumo de estos alimentos secos y salados.

En el número de *Anales* antes citado me referí a lo barato que era comprar el tasajo en el extranjero y de su bajo precio comparado con el elaborado en Cuba (Sarmiento, 2002<sup>d</sup>: 219-254), y es que del tasajo, como también sucedía con la carne fresca de vaca, el bacalao, el arroz y los frijoles, por sólo citar los alimentos más básicos del cubano, se tenían diferentes clases, que por lógica, además de apreciarse en la calidad, donde más se notaba era en los precios. Existía tasajo de primera, segunda y de tercera clase, éste último hasta con piltrafa; por lo que ha de suponerse cuál era el que normalmente consumía el esclavo y el habitante libre más pobre. El amo y las demás gentes con mayor poder adquisitivo de ninguna manera se alimentaban con tasajo de segunda y tercera, y preferían el de elaboración insular al exportado de Tampico y Río de la Plata.

En los almacenes de víveres de La Habana el tasajo de Cayo Romano, jurisdicción de Camagüey llegó a tener bastante prestigio (Marrero, 1985: t. XII, 237), por lo que en los anuncios de prensa, relatos de viajeros y en la literatura costumbrista de la época se mencionan, junto el frescal como favoritos en la mesa de los ricos; los que con seguridad nunca llegaron a probar los esclavos, al no ser cuando les sobraba a sus amos; la misma limitante que tenían los habitantes libres más pobres. En el testimonio de un anciano santiaguero de finales del siglo XVIII, se advierte que el tasajo frescal y el arroz blanquito formaban parte de todas las cenas (Hernández, 1910: 17), y ese mismo gusto por este tipo de tasajo de fabricación local se recoge en la novela *Filigrana* que se desarrolla entre 1810 y 1820. Cada semana Don Carlos de Azansa, miembro de la burguesía santiaguera, enviaba, de la finca a la ciudad, a su esclavo y su arria, "con sus cargas de plátanos, carne de puerco ahumado, tasajo frescal y queso criollo" (Bacardí, 1999: 158); para entonces cenándose con "tasajito aporreado, queso y casabe tostadito" (*Ibidem*: 160). Hazard anota años después (1867) que el tasajo "se encuentra a veces en las mesas de las clases acomodadas, cuando no hay invitados extranjeros" (Hazard, 1928: t. III, 123); y es que, la cocina cubana, diferenciada en gustos e ingredientes de la española, se servía en las casas criollas independientemente de cual fuera la condición social de las personas, aunque en la mesa de los ricos se consumiera intramuros, en la intimidad doméstica. Distinción que se apoya, además de los viajeros y la literatura costumbrista, con el testimonio bibliográfico del *Manual del cocinero cubano* (Colmada, 1856), *El cocinero de los enfermos, convalecientes y desganados* (S. a., 1862)<sup>2</sup> y el *Nuevo Manual del cocinero cubano y español* (Legran, s. f.); en los tres se confirma que los platos criollos se sirven igualmente en los hoteles y fondas. En tan valiosos documentos históricos, junto a un repertorio de recetas españolas, americanas, francesas, inglesas,

<sup>2</sup> Existe una edición facsimilar de Enrique Langarika, *El cocinero de los enfermos, convalecientes y desganados. Manual de Cocina Cubana* (1862), Madrid, Ed. Betania, 1996. Si bien la publicación originaria es copia de una parte de las recetas del *Manual del cocinero cubano* (1856), tiene como significativo el mencionar los lugares de donde proceden los platos criollos, muchos de ellos de Tierra adentro y otros de pueblos, hasta entonces sin mayor relevancia.

italianas, portuguesas, alemanas, holandesas y turcas, aparecen platos característicos de las diferentes jurisdicciones del país.<sup>3</sup>

En la obra de Samuel Hazard puede comprobarse que la mayoría de los platos cubanos eran comunes a todas las clases, capas y grupos sociales; con la única salvedad de que, los esclavos de plantaciones contaban con comidas específicas a partir de las raciones designadas por sus amos y que, dentro de la amplia variedad gastronómica de los habitantes rurales, ciertos alimentos fueron más característicos de su entorno, aspectos que se analizan más adelante.

Salvando tales diferencias, en la Cuba del siglo XIX se solían comer: los huevos pasados por agua, guisados, estrellados, fritos, en tortilla o rellenos; casi siempre, los estrellados y fritos servidos con una salsa hecha de tomate, arroz hervido y en ocasiones un plátano maduro frito –hoy arroz a la cubana– (Hazard, 1928: t. II, 85); las tortillas con tomates, champiñones, guisantes, riñones, jamón, etcétera; y los rellenos de carne, pescado u otra sustancia, bañados en cualquier salsa y untados con jugo de limón. Las clases de pescado, muy numerosas, se cocinan de variadas maneras, siendo las formas que más predominan –seguido del *bacalao a lo cubano*– (Colmada, 1856: 112), la del pescado frito en aceite de oliva, chorreado con un poco de jugo de limón y la del pescado cocido en agua y sal, acompañado con salsa blanca, picante o de tomates (Hazard, 1928: t. II, 85). Entre los mariscos, predominan los camarones, las langostas y los langostinos, con los que se hacen ensaladas o sólo se presentan cocidos con un poco de sal (*Ibidem*: 86). Como se ha visto, el uso de la carne es muy amplio, se consumen todos los tipos de carnes y de diferentes maneras: hígado, riñones y lengua en guisos, chuletas de carnero, ternera y pollos asados, picadillos de carne de res y de conejo y tomate, barillado, salchichas, etcétera (*Ibidem*: 87); todos servidos con arroz, patatas fritas, plátanos fritos o asados y boniato, ñame, yuca u otra vianda salcochada. Como ensaladas: lechugas, tomates y berros (*Ibidem*). Los postres: dulces en conserva con queso, flanes, natillas, arroz con leche y frutas naturales (las más naranjas y plátanos), etcétera (*Ibidem*: 87-88).

En menor grado, la alta cocina francesa fue de uso exclusivo de la burguesía criolla y de determinados hoteles en las principales ciudades, y siempre estuvo reservada para cuando la ocasión exigiera una mesa elegante y con platos más elaborados. Por su parte, los alimentos criollos introducidos por los inmigrantes francohaitianos fueron más frecuentes en el Departamento Oriental de la Isla, y la comida china de gusto más popular en Occidente hasta la década del 60 del siglo XIX no ocupa un lugar en la mesa de los ricos.

---

<sup>3</sup> Platos tales como: el *ajiaco de monte* y el *ajiaco de tierra-dentro*, el *ajiaco de Puerto Príncipe*, el *aporreado criollo a lo bayamés*, el *aporreado con huevos*, la *ropa vieja*, el *picadillo con tomate habanero*, el *picadillo a la matancera*, el *mondongo criollo*, el *puerco ahumado del monte de Guaracabuya*, el *tasajo ahumado a lo ataja primo*, la *tocineta de monte a lo Pínero*, las *butifarras criollas*, la *lechuga rellena al uso de Holguín*, el *pollo con salsa de pobre*, la *gallina compuesta campestre*, la *gallina a lo vuelta-bajero*, la *gallina encebollada a la matancera*, la *tortuga guisada a lo matancero*, el *bacalao a la cubana*, los *camarones a lo Puerto Príncipe*, el *quimbombó a lo criollo*, el *quimbombó habanero*, el *ñame a lo trinitario* y el *fufú de malanga o de plátano*, no fue posible incluirlos en varios manuales de cocina cubana publicados en el siglo XIX sin antes ser del gusto popular y de práctica cotidiana.

En la alta burguesía, más que en cualquiera de los restantes grupos que integran la compleja sociedad cubana, se consideraba la alimentación un factor fundamental de las relaciones sociales, no sólo porque en torno a la mesa, en el almuerzo o la cena, suelen tratarse los negocios, sino también por ser una de las oportunidades que se tienen para mostrar, con suntuosidad, las riquezas que concentran sus casas y lo internacional de su cocina.

A las plumas de los viajeros no escapan las descripciones de mesas excesivamente decoradas, las menciones de finas y costosas vajillas compradas en los mejores comercios de Europa y, tocante a las prominentes casas, el desfile de los esclavos sirviendo los alimentos y quitando y poniendo platos con gran agilidad.

A juzgar por lo que escribe Eduard Otto: "El servicio de la mesa [en La Habana] se hace por esclavos que están adiestrados, semejantes a perros, y siempre atentos a los huéspedes; aquí se halla uno con la botella en la mano para rellenar los vasos vacíos enseguida; allí, otro, con los brazos cruzados sobre el pecho, a la turca, pone los ojos penetrantemente en el huésped para recibir sus órdenes; un tercero tiene a su disposición platos, cuchillos y tenedores limpios que cambia en cuanto un plato se vacía" (Otto, 1843: 50).

Y similar escena aparece en la obra de Gérard D'Houville cuando describe un almuerzo en los cafetales de la cordillera de la Gran Piedra, Santiago de Cuba: "Los negros y las negras [...] vestidos de blanco inmaculado circulan alrededor de los invitados, trasladando las pesadas platerías, pasando los platos [...] donde el hielo refrescaba el agua deliciosa y ya filtrada por la piedra porosa de la tinajera. [...] A los negros de más edad les está reservado ofrecer los preciosos vinos de Francia y de España, del Rhin, de Madera, del Cabo y de Chipre, todos los crudos más célebres y mejores que hayan pasado el mar. Los Jerez y los Amontillados, las Manzanillas se codeaban con los Saint-Estèphe y los Château-Margaux y Laffite. Las bellas cuarteronas con los brazos desnudos, bien cubiertas con sus madrás, color de frutas, su pañoleta puntiaguda coquetamente cruzada sobre sus hombros descubiertos, servían, en las canastas trenzadas, los panes exquisitos hechos por la panadería de la hacienda, y las patatas horneadas, mandiocas, ñames y malangas, que algunos prefieren al pan más delicioso" (D'Houville, s. f.: 49-52)\*.

Sin embargo, en otros testimonios de viajeros y residentes extranjeros se distingue la camaradería que preside las relaciones entre el patrón y sus trabajadores cuando observan al propietario del comercio compartir la misma mesa con sus empleados; por ejemplo, el Dr. J. G. Wurdermann se percató, en Matanzas, de que "el negociante y sus dependientes forman por lo general una sola familia, que vive bajo el mismo techo y come en la misma mesa" (Wurdermann, 1989: 139). Visión semejante a la que, años más tarde, nos dejó E. Freeman Atkins, referente a un comerciante en la zona de Cienfuegos. García, como se apellidaba el mayorista, se situaba a la cabeza de la mesa presidiéndola y en torno a ella todos sus empleados, sin distinción de categoría, siendo la comida igual

---

\* Con seguridad la autora tomó la información de su familia paterna y materna; pues era hija de José María Heredia Girard, poeta nacido en Santiago de Cuba y considerado francés por haber escrito toda su obra en esa lengua. Asimismo, J. M. Heredia Girard era primo hermano del ilustre poeta santiaguero José María Heredia Heredia.

para todos, pero no así los vinos (Freeman, 1926: 55-56). Comportamiento que no se dice haya sido extensivo a la servidumbre, aún cuando se hable de la confianza que muchos amos depositaban en sus esclavos domésticos, de la familiaridad con que eran tratados y de ciertas atribuciones que les permitían.

Eduard Otto realizó el siguiente comentario: *"el cocinero, un negro, cocina lo que le gusta"* (Otto, 1843: 52), y la escritora sueca Fredrika Bremer, asombrada por la delegación de autoridad que se hacía comúnmente en las cocineras, en cuanto a la selección y preparación de las comidas de las familias, en 1851 observó: *"Las señoras no tienen aquí muchas complicaciones con los quehaceres domésticos. La cocinera, siempre una negra —cuando la familia no tiene cocinero, en cuyo caso es un negro—, recibe cierta suma de dinero a la semana, con la cual cubre los gastos de las comidas de la familia. Va a la plaza a hacer las compras y adquiere lo que mejor le parece o lo que se le antoja. La señora de la casa, a menudo, no sabe lo que va a comer la familia antes de que los platos aparezcan en la mesa. Yo no puedo más que admirarme de que las amas de casa puedan dejar este asunto con tanta tranquilidad en manos de sus cocineras, y de que ello les salga tan bien. Pero la buena disposición y el gusto por la cocina parecen ser dotes notorias entre los negros y consideran un honor servir una buena comida"* (Bremer, 1980: 31).

Asimismo, E. Freeman Atkins refiere que García paga a su cocinero mejor que a su contador (Freeman, 1926: 55); mientras, la condesa de Merlín, algunas veces alarmada y otras de forma sarcástica, no cesa de hablar del servilismo de los esclavos, que no cree del todo eficiente. A juzgar por el testimonio de tan distinguida habanera afrancesada: *"La mayoría de los esclavos reservados al servicio doméstico han nacido en la Isla... Su inteligencia está mucho más desarrollada que la de los africanos y su aspecto es franco y acogedor. Llevan una vida dulce y son muy indolentes, por lo que se necesitan lo menos sesenta u ochenta negros para hacer mal el servicio interior de una casa que podría ser desempeñado por seis u ocho sirvientes de Europa"* (Santa Cruz, 1981: 172).

No obstante, en estas y en otras apreciaciones dadas por viajeros, se evidencia que el sistema jerárquico influye en la participación durante el acto de la alimentación. Según las costumbres coloniales, estaba mal visto que el esclavo se saliese del papel atribuido a su estatus social; por lo que, los dueños no les permitían sentarse a sus mesas, lo mismo que a la gente libre más pobre.

### III COCINA CAMPESINA

Para un viajero entregado al buen comer, como el norteamericano S. Hazard no era difícil percatarse de que *"sólo en los distritos rurales puede uno probar bona fide los platos cubanos"* (Hazard, 1928: III, 146); porque, si bien se popularizan determinadas comidas criollas entre la gente de la clase en la que él se desenvolvió, en los principales hoteles y fondas, y en muchas de las mejores casas particulares, predomina generalmente la

cocina española e internacional. Como antes se ha dicho, en la alta sociedad y en muchas casas de las capas medias cubanas los platos populares se degustan en la intimidad familiar; la cocina criolla no se estimaba con suficiente etiqueta como para brindarla a un visitante extranjero, a no ser que fuera de entera confianza o simplemente se aprovechara de las visitas a las residencias campestres. Última apreciación que se corrobora en las descripciones de un almuerzo celebrado por la élite habanera durante las Pascuas de 1840, en el distrito rural de San Marcos.

Uno de los participantes, la condesa de Merlín, se expresa así en la carta XXIX de su libro: *"La comida es suntuosa, la cocina criolla y la cocina francesa rivalizan en sus aciertos. No se ven primicias, es cierto: todas las frutas están maduras. La comida se sirve bajo un toldo en medio del jardín. Al retirar el segundo servicio se abandona la mesa; los habaneros no asisten jamás a este desagradable cambio de decoración, un paseo de algunos minutos, bien sea por el jardín, en el campo, o en el salón si se está en la ciudad, es suficiente para transformar los restos del servicio en mil maravillas de cristal y de porcelana, cestas de frutas, y de confituras variadas hasta el infinito. La mesa se cubre de flores; que se colocan sobre el mantel, rodeando el borde de las fuentes, de los platos y hasta los pies de las copas; se riegan por todas partes..."* (Santa Cruz, 1981: 276).

Pese a que la burguesía cubana, acumuladora de grandes riquezas y al día en la vida social de Francia, España, Inglaterra y Estados Unidos, más que preocuparse por exhibir en sus grandes banquetes-veladas urbanos los platos criollos, centraba la mayor atención en la cocina internacional (francesa); ostentación que no siempre estuvo acorde con las exigencias del clima caribeño, que inspira sencillez en cualquier época del año.

En todo tiempo, la cocina de las áreas rurales ha mantenido el sello diferenciador del resto de los platos elaborados en Cuba, incluso cuando se nutre prácticamente de los mismos alimentos que la cocina urbana. Siendo visible la forma de preparación, en uno u otro extremo del país, la cocina campesina en su conjunto, sin especificidad de regionalismo, está considerada como fuente principal de la cocina criolla. No sólo por ser donde mejor se fusionan los distintos aportes culinarios que conforman la identidad cultural cubana, además de encontrarse similitudes con su entorno caribeño, sino por lo totalmente diferente que es en su forma de elaboración, gusto y presentación.

En la alimentación del hombre de campo, si bien entra el consumo de todo tipo de carne: vacuno, porcino, caprino, avícola, de roedores como la jutía y reptiles como el majá, al cerdo se le da el mayor uso, empleándose, además de asado y frito, mezclado con otros alimentos, principalmente arroz. La jutía y el majá, comidas por lo general en tierra adentro, no han sido así en el día a día campesino, aunque se sepa, en el caso de la jutía, lo apreciada que es su carne para el guajiro; como tampoco lo fue la carne fresca de vaca y el pescado, alimentos que, tal vez por gusto o quizás más por mejorar su estado de conservación, se prefería salar y secar. Viejo método al que se suman otras dos técnicas: una, la de ahumar la carne y el pescado, colgados muy cerca del fuego, con determinadas ramas aromáticas, hasta su secado, y la otra, más apropiada para la carne de cerdo, freírla y, ya fría, sumergirla en un recipiente con su misma manteca; formas que todavía hoy siguen vigentes (Guanche, 1999: 106).

Asimismo, se tiene mayor predilección por la manteca de cerdo que por el aceite de oliva, que se emplean más en ensaladas. Hazard señala al respecto: "Cuando tienen que recurrir al aceite lo hacen moderadamente, y la pequeña cantidad de fijo que usan se confunde tanto en el gusto general del plato, que pocas personas pueden darse cuenta de él" (Hazard, 1928: t. III, 147).

El tasajo, el tocino, las morcillas y los chorizos que se consumen en los campos son preferentemente de fabricación casera, al igual que los quesos y la mantequilla; esta última, por la ausencia de refrigeración, de elaboración y consumo rápido. Al tiempo que en las ciudades la mayoría de estos comestibles llegan importados, en el campo se elaboran, prestándose el máximo de cuidado y dedicación. El cerdo que se cría para la extracción de su grasa se ceba preferentemente con palmiche, fruto de la palma real (*Oreodoxia regia*), y con maíz. Dos alimentos que, además de aumentar la capacidad de rendimiento del cerdo, más carne y más grasa, proporcionan la mejor manteca en cuanto a solubilidad y sabor; provecho que no se logra cuando el cerdo se alimenta con sólo desechos de comidas o miel de purga<sup>5</sup>.

Para el tasajo y el queso se seleccionan las mejores carnes y la mejor leche; para lo primero reses no añejas y en ambos casos la alimentación consistente en pasto natural y malojas, con preferencia por la yerba de Guinea introducida en Cuba desde finales del siglo XVIII y de magníficos resultados. También se opta por dar de comer a las vacas las hojas del algarrobo (*Pithecolobium saman*), según la opinión de muchos campesinos porque aumenta la densidad de la leche; sin embargo, intentan que las vacas paridas no coman, entre las plantas que crecen mezcladas a las yerbas, el anamú (*Petiveria alliacea*), porque su pronunciado olor a ajo crudo se comunica a las reses que los ingieren, y la escoba amarga (*Parthenium hysterophorus*), como el nombre lo indica, por su fuerte amargor. Para entonces, el anamú, muy útil para curar herpes y úlceras, y la escoba amarga, por el principio activo que contiene (la partemina), excelente para el paludismo y en general de resultados positivos contra los herpes, la sarna y la tiña, pero no como pasto del ganado y mucho menos de las vacas lecheras.

Antes se habló de la predilección capitalina por el tasajo montuno, al decir de muchos con mejor sabor y también más caro que el importado, y esto mismo es lo que sucede con los quesos frescos de vaca y chiva, tan bien presentados en envolturas de hojas de plátanos y de usos generalizados en todo el país, servidos junto con los dulces en conserva.

El campesino de la colina tenía mayor inclinación hacia las comidas con viandas que a las verduras. El platanar y los demás sembrados estaban junto a su casa, y con solo alzar la mano o agujerear la tierra cogía un racimo de plátano verde, que asaba al fuego y le servía de pan, o yucas y boniatos que salcochaba y acompañaba con algo de salazón. Las verduras casi siempre las prefería preparar con carnes, huevos,

---

<sup>5</sup> Miel de purga: Según Moreno Friginals: "En la antigua manufactura, la obtenida durante el proceso de purgar en hormas. Con la instalación de las centrifugas el concepto primitivo de purgar varió totalmente pero el termino miel de purga continuó vigente aplicándosele ahora a las mieles finales obtenidas por centrifugación" (Moreno, 1978: t. III, 146).

pescado salado o tan solo en ensaladas. Las hojas de malanga, verdolaga y bleo las utilizaba en determinados compuestos como es el calalú y las de la yerba mora (*solanum nigrum*), de gusto amargo-salado, rehogadas con manteca y ajo para acompañar carnes. Las ensaladas, además de hacerla con las hortalizas que hoy son más frecuentes, las preparaba de palmito y de verdolaga que en ciertas zonas se llegaba a encurtir. Sin embargo, un poco de plátano, de ñame, de malanga o de yuca salcochados y el acompañamiento de suficiente carne, podía ser de las comidas más frecuentes en las áreas rurales.

De los tipos de frijoles más usados, además del común, el negro y el colorado, destacan los caballeros (*Phaseolus lunatus*), que dependiendo de las variedades pueden ser negros, blancos, rosados, rojos o jaspeados; estos últimos, cual sea el color del grano, preparados en potajes o mezclados con arroz, son de muy buen gusto y uno de los platos de la herencia hispánica y africana que más se popularizan entre los campesinos.

Haciéndome eco de la tradición popular, tengo que aceptar que en las comidas elaboradas en los campos todo queda muy bien sazonado y que hasta los condimentos son más variados. Con certeza se ha afirmado, en uno de los manuales de la cocina cubana publicados en la década del 60 del siglo XIX, que estos alimentos criollos "despiertan el hambre dormida del desganado" (S. a., 1862: VI-VII)

A la utilidad del ajo y de la cebolla, gustos hispánicos extendidos por toda Cuba, en el campo se suman otros condimentos como el ají, en todas sus variedades, la bija o achiote (colorante de más utilidad que el azafrán) y el culantro cimarrón (*Eryngium foetidum*).

Hasta bien entrado el siglo XIX, el tipo de sal que utilizaba el guajiro variaba dependiendo de los alimentos. Siendo la sal marina la más usada, para determinados platos se prefería el cloruro de sodio que aportan señaladas hierbas y plantas. En tierra adentro, por el gusto excelente que resulta de tan intenso salitre, dependiendo de cuáles fueran los alimentos, más que tenerse la sal vegetal como sustituto de la marina se alternaba con ésta. Por ejemplo, ciertos platos con palmito<sup>6</sup> se cocinaban con el agua salobre sacada de la hervidura del palmiche, y el boniato y el maíz alcanzaban sus mejores gustos cuando se asaban en brasa de palma de manaca (*Geonoma dulcis*, Wr.), árbol con tanto cloruro de sodio como la auténtica sal que se extrae del agua de mar.

Para el campesino, también son elementos diferenciadores y determinantes en el buen gusto de su comida la calidad del agua y hasta el tipo de madera con que se hace la lumbre. Condiciones que por igual se tienen en cuenta en otras latitudes y en el Caribe, específicamente, son afines a las cubanas.

El agua con que se cocina en los campos, preferentemente de manantial, arroyo, pozo y de lluvia, fue algo muy estimado por los viajeros; elogio que no existió para la servida en La Habana, donde el mal olor y su particular sabor propiciaron más de un

<sup>6</sup> Palmito: cogollo o yema de la palma real (*Oreodoxia regia*).

comentario desagradable<sup>7</sup>. Los guajiros, más que para cocinar, prefieren el agua de pozo para beber y preparar refrescos. Al tener este tipo de agua una filtración natural, a través de las distintas capas del suelo, su sabor y olor no se alteran; calidad de agua que no requiere ser tratada en las destiladoras caseras, tan abundantes en los pueblos y ciudades, sólo depositándose y refrescándose en recipientes de barro. Para sancochar viandas y hacer el ajiaco u otros guisos utilizan el agua de manantial y la de lluvia sólo se recoge para ablandar legumbres y lavar ropa blanca; esto último debido a su condición de agua blanda, ausencia de minerales o magnesia, que la hace más pura. Las mismas razones que explican por qué el agua salobre, cargada de tanto mineral, no se aconseja para cocinar, sobre todo legumbres. Este tipo de agua retarda la cocción de los alimentos y hace que varíe igualmente el sabor.

Como leñas para hacer la lumbre, ya sea en tierra adentro o en zonas próximas al mar, prefieren, entre otras, las del caguairan o quiebra hacha (*Copaifera hymenaeifolia*), el Júcaro (*Bucida buceras*), la yana (*Conocarpus arectus*), la aroma (*Acacia farnesiana*), el marabú (*Dichrostachys nutans*), la casuarina (*Casuarina equisetifolia* Forst.) y el mangle (*Laguncularia racemosa*), que son de las más aconsejables en la fabricación de carbón. Para asar puerco el caguairan, la yana, la aroma y el marabú, además de las astillas de la guásima (*Guazuma guazuma*), la ácana (*Mimusops albescens*, *Bassia albescens*), la yaya (*Oxandra lanceolata*), del sabicú (*Lysiloma sabicú*), el frijolillo (*Dolichos minumus*), el mamoncillo (*Melicocca bijuga*), el mamey de Santo Domingo (*Mammea americana*), el tamarindo (*Tamarindus indica*) y el corazón del piñón florido (*Gliricidia sepium*), entre tantas otras más. También, las matas secas de cafeto, guayabo, mango, naranjo y de otros muchos frutos son válidas para formar brasa y cocinar una buena comida; mientras que de la cuaba de ingenio (*Hypelate trifoliata*) sólo se tiene un trozo muy cerca del fogón para sacarle astillas y encender la lumbre. A este último árbol por su anterior uso le llaman cerillo en el extremo occidental y raspadura en el oriental. Para asar puerco se utiliza como púa una vara de guayabo, de guásima o de yaya, y ese sabor tan característico de la carne asada únicamente se logra agregándole a la lumbre las hojas verdes del guayabo; lo mismo que para limpiar mondongo se emplean estas hojas. Otro de los secretos de la culinaria tradicional cubana es cubrir el arroz, momentos antes de terminar de cocinarse, con las hojas de plátano, "para que seque y quede sueltcito".

<sup>7</sup> De la mala calidad del agua con que entonces abastecían la capital cubana R. Culbertson en 1836 opinó: "Usted tiene que comprar el agua. Los negros se la traen de las fuentes públicas, en medio de toneles, sobre sus cabezas, a un precio de dos pailas llenas por seis centavos... Pero es tan mala que debe ser purificada con pequeños pedazos de azufre. El azufre permanece sin disolver en el fondo del recipiente donde se asienta el fango, y purifica el agua durante meses" (Culbertson, 1836: 176).

F. Trench Townend, en 1873, tal vez de forma un poco exagerada, volvió a criticar ese mal sabor del agua en la capital: "Uno de los males de la Habana, tan grande al menos como su drenaje imperfecto, es el agua asquerosa y malsana que se suministra a sus habitantes. Aun en el café, los refrescos, los cócteles o cualquier otra bebida, se percibe su sabor nauseabundo, ni aun hirviéndola pierde su detestable sabor. Hace largo tiempo que se contempla la construcción de un acueducto para traer agua pura de algún manantial distante, y probablemente algún día se realizará la obra, pero mientras tanto se está envenenando a los vecinos con agua tan sucia como si fuera de albañal, no siendo necesario ir más lejos en busca de la causa de que la fiebre amarilla haya encontrado un sitio propio en la Habana" (Trench, 1875: 182).



Sin embargo, los campesinos rechazan las maderas de fuertes olores, productoras de miera (resina), y de poco arder, entre otras razones, porque con estas leñas los alimentos cogen mal sabor y al ser generalmente tallos resinosos el humo tóxico que producen irrita la vista. De aquí es el dicho de muchos de estos hombres de campo de que "no hay comida buena con tizones humeantes". Problemática que se tiene, principalmente, con leñas de árboles como el cedro (*Cedrela mexicana*), la yagruma (*Cecropia peltata*, *Cecropia obtusa* y *Cecropia digitata*), el almácigo (*Elaphrium simaruba*, *Bursera gumnifera*), la anacagüita (*Sterculia apetala*, *Sterculia carthaginensis*), el jobo (*Spondias mombin*), la yaba (*Andira jamaicensis*), el algarrobo (*Pithecolobium saman*), el ataje (*Cordia collococca*), los distintos tipos de pinos (principalmente el *Pinus cubensis*, el *Pinus maestrensis* y el *Pinus tropicalis*), y el piñón de pito (*Eritrina berteroana*) y el botija (*Curcas curcas*). En el caso específico de la yagruma, útil como antiblenorrágico y antidiarreico, y probada contra el asma, la tos y los herpes, se desestima para hacer lumbre y cocinar. El almácigo, de madera valiosa para construir envases dedicados al transporte de frutas, sus hojas para alimentar cabras y jutías, y su fruto para los cerdos, no siendo óptima madera para el fogón; lo mismo que la yaba, de corteza antihelmíntica pero que contiene un principio activo, la andirina, y el humo que despide su leña verde irrita los órganos visuales a tal extremo que puede producir una oftalmia de lenta curación.

Dentro del arte culinario campesino, Hazard destacó que las comidas diarias de los más humildes consistía en: "Puerco frito y arroz hervido, por la mañana, sustituyendo el pan con plátanos fritos o asados. Por la tarde, comen carne de vaca, tasajo, aves y puerco asado; pero más usualmente la comida consiste de plátanos asados y del plato nacional, el ajiaco [...] El arroz hervido no falta en ninguna comida, y lo cocinan a la perfección. Acostumbran mezclarlo con otros platos o simplemente lo comen con salsa de tomates. El aporreado lo hacen con carne a medio cocinar, aderezada con agua, vinagre, sal, etcétera, operación a la que se da el nombre de perdigar; luego la desmenuzan en tiras y la fríen ligeramente con un mojo de manteca, ajo, cebolla y pimienta. Los picadillos los hacen muy bien en Cuba, lo mismo en la población que en el campo. El tasajo brujo, llamado así porque aumenta mucho de tamaño al cocinarse, es un plato que se encuentra en todas partes y que se prepara de diversas maneras" (Hazard, 1928: t. III, 146-147).

También, las frutas nunca faltaron, las consumían durante todo el día. El mango, la guayaba, la papaya, el guineo, el coco, la naranja, la guanábana, el anón, y otras tantas frutas, son nutrientes esenciales en la alimentación campesina; igual que la miel de caña, la leche, el queso y sobre todo el café.

En cuanto a las relaciones sociales que establecen los habitantes del campo en torno a la comida igual están condicionadas al sector social a que pertenecen y si se es blanco o negro; de lo que infiero, aún cuando no dispongo de argumentos suficientes para afirmarlo: la burguesía plantacionista —respecto al trato con sus esclavos— es menos benévola en los ingenios y cafetales que en las áreas urbanas. La dureza del trabajo agrícola-industrial y la presencia del látigo y de los otros instrumentos de tortura, muchas veces utilizados en demasía, son muestras de tan visible desigualdad; sin olvidar que otras ocupaciones laborales e idénticas formas brutales de castigo tampoco escaparon a los esclavos urbanos.

Los dueños de grandes ingenios y extensos cafetales, que normalmente vivían en las ciudades y hacían muy poca vida en las haciendas, porque sólo las visitaban en pascuas para gozar una temporada de placeres bucólicos en compañía de numerosos amigos (Quintín, 1985: 411), establecían un mínimo de contacto con las dotaciones y aunque en determinados casos aprobaban cuáles eran los esclavos destinados al servicio doméstico, las relaciones del día a día en las plantaciones se tenían con los administradores y más directamente con los mayores<sup>8</sup>, señores dueños absolutos de las fincas durante ocho o diez meses al año; vínculos que aquí no me interesa tener en cuenta como significativos del vivir del hombre de campo<sup>9</sup>. Me centro únicamente en los nexos que en torno a la alimentación nacieron de los campesinos propietarios de pequeños sitios de labor, estancias y vegas; en los habitantes que, sin tener bienes inmuebles, trabajaban las propiedades agrícolas en arrendamiento y pagando un por ciento a sus dueños y otro al Estado; en los labriegos de a jornal o a destajo, contratados principalmente en los meses de la zafra azucarera; y en los guajiros pobres (blancos y negros libres), que eran los que en verdad más se las ingeniaban a merced de la prodigiosa naturaleza y de sus caudales de conocimientos respecto al entorno rural y a las tradiciones populares.

Hablo de una población rural mayoritariamente blanca que según el censo de 1862 se aproximaba a los 405.000 habitantes, el 76,8% de los casi 716.000 existentes en la Isla. De los que, cerca de 236.000, la mayoría de los campesinos, vivían en sitios de labor y estancias (cultivo de productos alimenticios), 75.000 en vegas (fincas tabacaleras), 52.000 en potreros (fincas ganaderas) y menos de 42.000 en fincas azucareras; estos últimos, principalmente, maestros de azúcar, boyeros, carreteros y aradores. La generalidad de las personas de color libres residían en los pueblos y ciudades y a

---

<sup>8</sup> *Mayor*: Transcribo la más completa definición del término dada por Moreno Friginals en su celebre obra *El ingenio*: "Hasta el primer tercio del siglo XIX, el administrador y responsable máximo del ingenio, tanto en el aspecto agrícola como fabril. Jerárquicamente, por encima del mayoral, sólo estaba el dueño. Bajo sus órdenes, aunque dentro de un radio de relativa autonomía técnica, quedaban el maestro de azúcar, el administrador (si lo había), el mayordomo y los boyeros [(encargado de los bueyes)]. Tenía poder jurisdiccional casi ilimitado sobre los esclavos y de ahí que continuamente portase látigo. Sin embargo, el desarrollo de la gran manufactura y el nacimiento de la industria tornó obsoleto este régimen unipersonal del ingenio y fue estableciéndose una estructura jerárquica cada vez más completa. Ya hacia mediados del siglo XIX, el administrador, el mayordomo y el boyero realizaban funciones de control económico que limitaban grandemente las funciones, el mayoral queda reducido, a fines de siglo, a la situación de responsable de las áreas cañeras y el trabajo de corte. Generalmente el mayoral fue sustituido en ausencia por el boyero, que fue su segundo jerárquico y compartió con él los cuartos de prima [(parte del día, desde la Oración —puesta del sol— hasta media noche)] y madrugada [(de media noche al Ave María —amanecer—)]. En cada ingenio había más de un mayoral, aunque siempre había uno superior jerárquicamente. Los otros mayoresales gobernaban sólo un sector del ingenio y se les conocía como el mayoral de dicho sector p.e., mayoral del sitio de viandas, mayoral del batey, etcétera. A veces hay un segundo mayoral, blanco, que no debe confundirse con el contramayoral quien generalmente es negro" (Moreno, 1978: t. III, 144).

<sup>9</sup> En las haciendas cafetaleras e ingenios, las relaciones sociales de la burguesía plantacionista en torno a la alimentación eran una extensión más de las ya creadas en sus residencias urbanas, lo que antes analicé. En los banquetes que se efectuaban en las residencias rurales de esta mínima pero poderosísima parte de la población cubana no había más que derroche; como algo significativo, era la oportunidad que se tenía para brindar, sin tener que dar excusas, los platos criollos, casi todos de origen campesino. Para corroborar lo aquí dicho, retomo la cita anterior de la novela de Gérard D'Houville, cuando describe un almuerzo en los cafetales de la cordillera de la Gran Piedra, Santiago de Cuba; y lo dicho por la condesa de Merlín en relación con la celebración de las Pascuas de 1840 en el distrito rural de San Marcos.

ellos me referiré en el capítulo siguiente. Los negros libertos que habitaban los campos se concentraban más en el oriente de la Isla. De los 84.500 libres de color del Departamento Oriental, casi 23.700 vivían en estancias, otros 15.500 en vegas y 7.400 en haciendas y potreros. Como se ve, la población campesina era esencialmente blanca y en Oriente contó con una excepcional y significativa representación de habitantes libres de color (Armíldez, 1864)<sup>10</sup>.

La extrema hospitalidad de esta parte del campesino cubano al brindar todo cuanto come, siendo el ofrecimiento de una taza de café su primer gesto de generosidad alimentaria, de cocinar más de lo que normalmente consume por si alguien le visita a la hora de la comida y de invitar a cualquier transeúnte a su mesa, disculpándose por no poder ofrecer sino los platos criollos, son costumbres que, aunque extendidas por toda Cuba, donde más se aprecian es en el habitante del campo y de ellas se ha hablado un sin número de veces. Quienes escribieron de todas estas cualidades del vivir del campesino tuvieron muy presente, además de su sencillez, la austeridad que le caracterizaba, visible tanto en sus manifestaciones materiales como en las espirituales.

José Quintín Suzarte, en su artículo "Los Guajiros", escribió al respecto: "Su inteligencia, aunque sin cultivo alguno, era perspicaz y le hacía adivinar en las soledades del campo, sin más roce social que el de los esclavos, las dificultades de la vida del mundo, las celadas de la mala fe, y haciéndose desconfiado y astuto, temiendo siempre el engaño, procedía con una cautela y una previsión que hicieron popular la frase malicioso como un guajiro; pero sencillo en sus hábitos, en sus gustos y en sus aspiraciones, leal y desprendido por naturaleza, siempre que no se trataba de contratos, se presentaba tal como era, sencillo y hospitalario" (Quintín, 1985: 414).

En todo momento, en este estudio, se podrá constatar que la forma de vida del habitante rural es totalmente diferente de la del habitante urbano y que en ella muy poco cabe la imitación o adaptación de usanzas. La manera de ser del guajiro descrita por muchos, algunas veces un tanto exagerada, no esconde sus modales rudos en alternancia con las acciones más sensibles.

A Esteban Pichardo, el primero en introducir en un *Diccionario* los usos y costumbres de los naturales cubanos (1836), se debe una de las más completas de estas descripciones: " [para el guajiro] no hay mal tiempo, ni malos caminos, ni necesidades; sobrio, se contenta con poca comida, frutas, o lo que haya, mucho o poco, con tal que no falte el tabaco, una taza de café [...] y alguna Pelea de gallos el domingo: franco y generoso todo lo da, lo gasta o lo juega; pero indómito, vengativo y celoso a la más ligera ofensa, a la chanza más discreta, pelea por el quimbo de una manera brutal, implacable, sin reparar en número, categorías ni circunstancias; pero donde oyó sonar una cuerda allí le arrastran los pies al zapateo; y canta sus amoríos con el mismo descaro y entusiasmo en un convite extraño, que en la cárcel o en los caminos [...] no hay vegetal que no conozca y distinga, con sus propiedades terapéuticas y demás utilidades [...] los Guajiros son de poco dormir; penetran el fondo y ca-

<sup>10</sup> "Distribución de la población en los pueblos y fincas de la isla". En este censo la categoría de "blancos" incluye a los trabajadores chinos.

*lidades de los terrenos a simple vista; estudian en la naturaleza las costumbres y particularidades de todos los animales; conocen prácticamente el país con las más minuciosas circunstancias de su topografía, y casi todos son arquitectos rústicos, carpinteros, etcétera*" (Pichardo, 1976: 296-297).

Asimismo, la condesa de Merlín, fiel a su idealismo, a su estatus burgués y con mira europeizante, también nos dejó sus impresiones en torno a las costumbres del guajiro: *"Trovadores, amigos de fiestas y campeones de torneos, dividen casi exclusivamente su tiempo entre el amor y las proezas caballerescas. [...] La vida material del guajiro es sencilla y rústica, sus inclinaciones, poéticas y amorosas.*

*[...] entre la gente del campo se observa la misma diferencia que entre el español y el criollo o el guajiro; el primero ejerce los cargos de mayoral y otros oficios retribuidos, pero el guajiro, menos el cargo de maestro azucarero en el cual se emplea porque es de corta duración, prefiere vivir de poco, alegre y libremente.*

*[...] son inconstantes, a menudo se cansan del lugar que han escogido y transportan sus viviendas a otro sitio; la casa se fabrica rápidamente, luego siembran sus legumbres [...] En general le gusta trabajar por su cuenta y escoger la tierra que le conviene.*

*La cosecha siempre es abundante y sobrepasa lo que él necesita para vivir y cubrir los gastos de su casa. La tierra aquí no necesita abono ni cultivo científico y aún menos barbecho. Para dar dos cosechas al año sólo pide uno o dos pases de arado, conducido por el padre y algunos puñados de granos regados por el niño, y es todo. Si se siembran legumbres, al cabo de un mes se las recoge, si es la maloja, a los cuarenta y ocho días de sembrada ya germina; y a partir de este momento las cosechas se suceden diez o doce veces al año sin que exija otro cuidado más que cortarlas"* (Santa Cruz, 1981: 139-141).

Última descripción que a mi modo de ver no puede tenerse como modelo tipo de la verdadera imagen del guajiro, aún cuando contribuya conjuntamente a la de Pichardo en su creación desde un punto de vista etnológico. La condesa de Merlín fijó su vista o tal vez sólo le interesó de lo que le contaban o leía —el *Diccionario* de Pichardo se publicó en la ciudad de Matanzas cuatro años antes de su visita a la Isla— la manera de vivir de un sector del campesinado cubano, el más desposeído, en un radio de acción bastante reducido, en el Departamento Occidental, los alrededores de La Habana. Por tanto, no puede aceptarse taxativamente la negatividad del guajiro respecto al trabajo, aspecto bastante reiterativo en otros autores que citan a tan celebre cronista. Consciente del alto índice de vagancia que para entonces, a mediados del siglo XIX, se desarrolló entre determinados sectores de la población blanca joven (Saco, 1858-1859: t. I) y de las complicadas relaciones de producción que también imperaban en las estancias, vegas, haciendas y potreros (los negros y mulatos libres legalmente no podían tener propiedades y padecían una discriminación social generalizada), me apoyo en las altas cifras de productos alimentarios que no se importaban y que no fueron otros, sino campesinos, los que los producían.

Cirilo Villaverde en su *Excursión a Vuelta Abajo*, un recorrido que efectúa en la misma época que la condesa de Merlín visita Cuba, nos ofrece otra visión del guajiro y de su modo de vida. Para el mayor narrador cubano del siglo XIX, los guajiros *"son alegres, de mansa condición, dados al trabajo, generosos y amigos fieles, apasionados y entusias-*

*tas. Táchaseles por algunos de indolentes y viciosos; pero con poca justicia a nuestro modo de ver. Sí es verdad que son vanos y presumidos. Por eso gastan machetes de concha de plata y piedras preciosas; por eso montan los mejores caballos que produce la Isla; por eso se entregan al juego de gallos y a las mujeres; por eso les gusta la vida vagabunda y aventurera. Porque todo lo que los haga brillar y hacer estimar en algo, aunque sea un jugador y perdido, eso está en consonancia de sus pasiones y vanidades"* (Villaverde, 1981: 61).

De la relación del campesinado de cierta solvencia económica con sus esclavos interesa destacar que era inevitablemente más estrecha que la establecida en las plantaciones azucareras; no sólo por ser menor el número de esclavos por vegas, sitios y estancias, a veces uno por propietario, sino porque en ocasiones los dueños de éstas trabajaban codo a codo con muchos de ellos.

Tomando como muestra el censo de 1862, salta a la vista, de la población total de la Isla, el número de esclavos en plantaciones, el 12,61%; mientras que el campesinado alcanzaba el 22% de la misma (Armíldez, 1864).

Con sólo estas cifras, más el bagaje de lo estudiado, me inclino por pensar que en las pequeñas unidades productivas, orgánicamente diferentes a los ingenios y cafetales, la alimentación pudo llegar a ser un punto de intercambio entre las culturas actuantes; de cierta unión para muchos amos y sus esclavos y a despecho de la moral de la época que no veía bien se dieran al negro, ya fuese esclavo o libre, ciertas atribuciones consideradas para entonces exclusivas de los blancos. Entiendo que la relación del campesino propietario de un número reducido de esclavos (principalmente en los sitios de labor, las estancias y las fincas tabacaleras) tuvo que ser del todo diferente a la establecida en los ingenios por los amos y sobre todo por los mayores; y que tanto en las labores agrícolas como en las demás manifestaciones de la vida cotidiana —lo que se acentúa a la hora de comer sin compartir necesariamente la misma mesa— se fortalecieron las relaciones amo-esclavos, siendo determinados vínculos (afectivos, paternalistas, de sumisión y hasta de sujeción económica) los que más tardaron en desaparecer tiempo después de abolida la esclavitud. Muestra de ello fue la continúa dependencia y el total servilismo de muchos de los negros a sus ex-amos manifestadas permanentemente en el campo de la insurrección.

De la anterior hipótesis, además de los plantacionistas azucareros, excluyo a los propietarios de grandes cafetales que aglomeraban visibles dotaciones de esclavos, aun cuando se considera que hubo condiciones menos opresivas que en los ingenios (Knight, 1970: 65-67); a los dueños de las demás entidades agrícolas que concentraban igual número destacado de esclavos y a los hacendados ganaderos que, teniendo pocos esclavos, al poseer espacios abiertos más extensos, les ofrecían condiciones de trabajo relativamente independientes.

Y así le cupo al campesino humilde, menos habituado al rito diario de servir la comida en torno a la rústica mesa y comer en familia, el orgullo de poder mostrar un día cualquiera de celebración o por la simple visita de un extraño, sus mejores platos, junto a los más estrictos modales acordes a su clase. Día en que, con toda seguridad, presidía el menú un puerco asado, acompañado de arroz y plátanos fritos. La oportunidad reservada para brindar con bebidas caseras o el ron guardado de antaño, sacar la

escasa vajilla tenida como reliquia, los más, sus utensilios artesanales hechos por ellos mismos, y hasta pudiera que, para la ocasión, se vistiera con traje nuevo y la mujer, que normalmente come separada del marido, ocupase un lugar entre los comensales. Con toda seguridad, un encuentro que terminaba con guateque: música y poesía.

También, entre las otras buenas razones que tenía el campesino para invitar a comer y hacer gala de su extrema bondad estaba la de la construcción de su vivienda. A la hora de levantar el techo y poner el guano o cobijar, —asegura Villaverde— “convidan a todos los vecinos, y acabada esta operación, la celebran con un lechón tostado o cosa semejante” (Villaverde, 1981: 58).

Por último, en esta parte de la alimentación del campesino y de las relaciones sociales que ella conlleva merece que se diga cómo eran entonces los fogones de las casas más humildes y, además, que se mencionen los utensilios que empleaban para cocinar y comer, los que generalmente eran de fabricación local y se utilizaban mucho más que los otros menajes empleados en los pueblos y ciudades, casi todos de importación<sup>11</sup>.

Se conoce por la pluma de Cirilo Villaverde y de Anselmo Suárez y Romero, otro testigo del período, que “todo el aparato de cocinar se reduce a cuatro piedras o tres hojas de machete clavadas en el suelo” (Villaverde: 1981, 59), o cuando menos a “tres pedazos de arcos de barril [igualmente] clavados en la tierra” (Suárez, 1859, 178).

Con frecuencia, la población rural se veía obligada a cubrir parte de sus requerimientos alimenticios, su ropa y menaje con los productos que brinda el entorno, lo que se hacía de forma totalmente rudimentaria. El campesino, sobre todo el de tierra adentro, no siempre pudo, por las distancias o simplemente por su escaso nivel económico, abastecerse de las tiendas mixtas y de los vendedores ambulantes que circulaban por caseríos y bateyes.

Francisco Barrera y Domingo en sus *Reflexiones: histórico, físico, naturales, médico...* recoge muchas de las costumbres cubanas de alimentarse y confirma que, en la última década del siglo XVIII, el menaje de cocina de los campesinos no era nada ostentoso y que carecían por lo general de costumbres en la mesa: “Una olla y alguna cazuela de barro basta para cocer la comida de cualquier familia. Los platos, cucharas, vasos, escudillas y demás utensilios, lo hacen de guayacán, o fruta que da un árbol llamado tutuma [güira]. También se sirven de cocos, para beber y otros usos [...] No son más espléndidos en poner la mesa que alhajar la casa; por lo común no ponen manteles, servilletas, vasos ni cubiertos; comen sentados en el suelo” (Barrera, 1953: 44).

También, Villaverde relata, en su *Excursión a Vuelta Abajo*, que en la tercera década del siglo XIX, y en zonas cercanas a La Habana, el labriego utilizaba la palma real, el fruto de la güira (*Crecentia cujete*) y las pieles mal curtidas del cerdo o la vaca para confeccionar su vivienda y una parte importante de su ajuar doméstico (Villaverde, 1981: 56-76); lo que entiendo no es una situación excepcional, ni específica de esta región occidental, ya que similar forma de subsistencia predominó en el oriente de la Isla, mostrándose en todo momento las pésimas condiciones de vida de esta parte de la población rural cubana.

<sup>11</sup> Piezas de servicio de mesa, de cocina y las destinadas al envase, acarreo y almacenaje de líquidos y semi-líquidos que llegaban principalmente de Europa y Asia.

En el campo se dependía básicamente de lo extraído del entorno natural, transformado en uso y consumo por medio del trabajo familiar. El aumento gradual de la población de la Isla y con éste el desempleo masivo del personal destinado al cultivo y producción de azúcar durante una época del año, más otros factores, propició entre los habitantes de las zonas rurales un desarrollo artesanal de sobrevivencia válido no sólo para suplir sus necesidades de consumo sino también las de una parte considerable de la población urbana; por lo que muchos de los objetos creados y usados en el campo se encontraban en los pueblos y ciudades, principalmente en las casas de la gente más humilde.

Entre los utensilios de cocina más usados por los guajiros destaco el balde o cubo destinado a salcochar viandas, el caldero para freír carne y hervir arroz, el pilón donde, a golpes, se descascara el café y el arroz, y se pila el fufú, el plato ancho de madera para despajar café y arroz, el burén para tostar el casabe, la tinaja en que se conserva el agua potable fresca, los catauros para transportar frutas, viandas y carnes, y las botijas y güiros como recipientes de usos múltiples (Suárez, 1859: 180 y Villaverde, 1981: 59).

La vajilla más usual del campesino pobre se componía de platos, cubiertos, jarrros y tazas de madera; si bien entre las lozas de uso cotidiano de los demás grupos de habitantes cubanos se podía encontrar algún que otro de estos utensilios artesanales, principalmente una *jícara*: la vasija más popular del guajiro.

Hasta nuestros días no ha sido difícil encontrar en cualquier casa del campo cubano un jicarito; porque, conforme a la tradición, es el recipiente donde mejor se siente el sabor de las bebidas, principalmente del café. Similar explicación a la que dan al mate en muchos países de América del Sur.

Durante siglos, las jícaras han sido las vasijas más usadas por los habitantes del campo y tienen un importante significado en la vida de esta población. Dicen algunos investigadores que su origen se debe a los arahuacos, mientras otros mantienen que es propio de México y que ha sido asimilado su uso en la Isla como nuestro; pero sea cual sea la procedencia, esta vasija constituye hoy uno de los principales exponentes de la cultura rural cubana.

Su manufactura, aunque diseminada por todo el país, prolifera en la región oriental y su utilidad se generaliza en el período de guerras independentistas (1868-1898), convirtiéndose en uno de los exponentes más característicos de la artesanía creada por el Ejército Libertador de Cuba (Sarmiento, 2001<sup>a</sup>, pp. 110-113 y 2001<sup>b</sup>: 95-109).

Las jícaras son una especie de tazas o escudillas hechas del fruto de la güira (*Crecentia cujete*), árbol conocido en otras regiones de América como higüero, del güiro (*Lagenaria vulgaris*.) y de la cáscara dura del coco; si bien, con el mismo material se fabrican otros utensilios. Se crean a partir del raspado de la película exterior de estos frutos y, en el caso de las güiras, se transforma la corteza en blancuzca y dura. La Real Academia da la misma acepción a una vasija pequeña, generalmente de loza, que suele emplearse para tomar chocolate y que en Cuba también se usa.

Con la güira cimarrona (*Crescentina curcubina*), además de jícaras, se hacen jarrros, platos, cucharas, cantimploras, cubos, orinales, recipientes para almacenar y cargar agua y palanganas.

Los güiros machos (*Lagennaria clavate. Seringe*) son una especie de calabacines largos, cilíndricos, algo arqueados y delgados hacia el pico, cuya corteza en su madurez se pone dura y de color pajizo. Por la figura que tienen de garrafa se aprovechan para hacer jigüeras, jícaras grandes y vasijas para cargar agua. En el campo, si al usarse algunos güiros o güiras se rajan, se remiendan tan bien que pueden seguir utilizándose sin temor a que los líquidos se viertan<sup>12</sup>.

La cáscara dura del coco, más resistente que la de la güira y el güiro, se emplea en jícaras de diferentes tamaños que asemejan tazas, vasos y copas. Producción tan amplia como la de los otros frutos, y de la que existen interesantes diseños en lustrosas texturas, con magnífico acabado.

La habilidad de las manos artesanas transformó la güira, el güiro y la cáscara de coco en objetos de gran utilidad y belleza. Artículos que presentan formas variadas, en las que se distinguen las peculiaridades individuales de los diferentes frutos, los cambios que sufren hasta convertirse en bienes útiles y que decoran con temas de contenidos políticos, sociales, religiosos o simplemente de la vida cotidiana.

Se trata de objetos que son, ante todo, útiles domésticos, con distintos tamaños y formas; aún cuando correspondan a la artesanía creada por los miembros del Ejército Libertador de Cuba, algunos sólo se diferencian de los fabricados por la población campesina en los detalles de las incisiones. En general, pirograbados y dibujos en bajo-relieve que se realizan sobre una misma superficie, aunque, también se hacen engastaciones de plata, oro, bronce, piedras, conchas y carey; y muchos de los decorados se trabajaban sin bosquejos previos.

La superficie exterior de los frutos se graba a partir de incisiones, con un cuchillo, clavo, vidrio o cualquier otro material cortante y con fuego se logran las tonalidades deseadas. Los tonos son desde el amarillo hasta el negro, pasando por el marrón muy claro, dependiendo del color de la semilla. Para conseguir otra tonalidad se utilizan tintes de plantas o se esfuma la figura. Una de las formas de matizar los tonos es el uso del tinte de la hoja de magüey (*Fucraea cubensis*) bien restregada en las incisiones, y como pátina pulidora la cera, que es la mejor para dar lustre.

En el caso específico de los recipientes fabricados de cuernos de res, más que el valor utilitario que originan, destaca el interés artístico. Las propiedades del cuerno: material recio, color degradado, brillantez y durabilidad, les permiten a los tallistas campesinos lograr un mejor acabado de las piezas, calidades que destacan de las demás jícaras y vasos hechos de güira, güiro y coco.

De Emilio Ballagas, poeta camagüeyano, es el siguiente *Poema de la Jícara*:

*¡Qué rico sabor de jícara*

*gritar: "Jícara"!*

*¡Jícara blanca,*

*jícara negra!*

<sup>12</sup> De los güiros también se hace el instrumento musical llamado güiro, que produce un sonido áspero frotando con una varilla en unos surcos grabados en su superficie exterior, para acompañamiento y relieve del ritmo; vid. Orovio, 1989; 198.



Jícara  
 con agua fresca de pozo,  
 con agua fresca de cielo  
 profundo, umbrío y redondo.  
 Jícara con leche espesa  
 de trébol fragante –ubre–  
 con cuatro pétalos tibios.  
 Pero... no, no, no,  
 no quiero jícara blanca ni negra.  
 Sino su nombre tan sólo,  
 –sabor de aire y de río.  
 Jícara  
 y otra vez: "¡jícara"! (Ballagas, 1984: 58)<sup>13</sup>

#### IV LA ALIMENTACIÓN DE LOS MÁS HUMILDES EN CIUDADES Y POBLADOS

Los habitantes más humildes en ciudades y pueblos, uno de los sujetos más representativos de la sociedad cubana, siempre estuvieron vigilados por las autoridades coloniales que no supieron encontrar soluciones laborales convenientes a sus condiciones de hombres libres; y, al constituir lunares públicos del panorama urbano, fueron motivo de asombro para cuantos extranjeros visitaron la isla de Cuba en los siglos coloniales. Probablemente sean estas las causas por las que hoy se puedan conocer las vicisitudes de esta parte de la población, de cuánto tuvieron que ingeniar para vivir y de sus costumbres más propias, en las que la alimentación ocupaba un significativo lugar. Porque, tanto en los bandos de los cabildos seculares como en los relatos de los viajeros más diversos, son evidentes las distintas formas de subsistencia de los más desposeídos; no obstante, que, en muchos de los escritos, en vez de dictarse o aconsejarse soluciones a tan depauperadas vidas se les marginase y juzgase como "escorias publicas".

En el período 1800-1868 era relevante la población blanca sin ocupación y la negra libre que se dedicaba a los servicios domésticos y a pequeños trabajos artesanales u otros oficios menores que estaban mal pagados. Hablo de los habitantes más necesitados después de los esclavos que, como éstos, contaban con muy pocos recursos para vivir, sin dejar de decir que en determinados grupos de las capas medias en ciudades y pueblos

---

<sup>13</sup> Este poema puede inscribirse en los que el también poeta y cubano Mariano Brull llamaba "jitanjáfora" que consistía en "despojar al poema de sentido y exceder y superar los límites de lírica tradicional favoreciendo elementos puramente sonoros", en el decir de Müller-Bergh crítico de Brull, poeta al que Ballagas dedica este *Poema de la jícara* (Brull, 200: 57).

las condiciones de vida eran extremadamente precarias. Los obreros de pequeños talleres artesanales experimentaban por igual la imposibilidad de obtener con regularidad los productos básicos de subsistencia, aunque de ello en la bibliografía muy poco se diga y en la documentación consultada sean mínimas las quejas, en comparación con las de los altos precios de otros artículos para entonces considerados de lujo.

Percibiéndose un salario promedio de 6 a 10 reales el jornal, todavía menor para los negros y mulatos libres, en un país catalogado de caro, muy poco se podía obtener. Estando los precios de los víveres producidos internamente controlados por los cabildos, muchos jornaleros preferían recibir la alimentación por cuenta del patrón, mientras que los más, al no tener otra elección, tenían que comer a expensas de sus míseros salarios que les condenaba a una dieta poco variada y a consumir alimentos que no siempre eran de buena calidad. También se arreglaban con los puercos y las aves que criaban, y con las siembras que realizaban en los jardines, los patios y traspatios de las casas, para entonces, algo muy común en ciudades y pueblos. La mayoría de las casas contaban con un corral y un gallinero, y en los terrenos aledaños a las viviendas no faltaban las matas de aguacate, de plátanos, de mango, de mamey colorado, de guayabo, de guanábana y de cítricos; y un pequeño huerto con hortalizas y yerbas de olor de donde salía la sazón diaria para las comidas y más de una ensalada enriquecedora de los platos más pobres<sup>14</sup>.

De todas las agrupaciones de artesanos las de mejores condiciones económicas eran las de los sastres, músicos, herreros, tipógrafos, peineteros, tabacaleros y plateros, y en ellas, como en el resto de la sociedad cubana, predominaba la diferenciación racial. El hecho de ser negro, dije antes, aunque se fuera libre, impedía igualdad de condiciones laborales, sobre todo tocante al salario, realidad que se refleja en todos los campos de la cultura material y espiritual.

La alimentación de los más humildes en ciudades y pueblos estaba muy próxima a la de los campesinos sin propiedades; como los esclavos, prácticamente no desayunaban y cuando podían hacerlo, ante los altos precios del pan de harina y la consumición de chocolate, ambos casi exclusivos para la burguesía y ciertos grupos de las capas medias, tenían como primera comida sólo plátanos y café, que podían repetir a lo largo del día con el acompañamiento de otros alimentos. También se conoce, por los datos estadísticos de la agricultura menor, los relatos de viajeros y la literatura costumbrista de la época, que el plátano constituía para el cubano del siglo XIX un alimento básico, hasta el punto de desplazar casi al consumo de casabe, el pan de los indocubanos; y es que, tan socorrida fruta, rica en materias alimenticias, la preparaban de muy diversas maneras (hervida, frita y asada), formando junto al tasajo y el bacalao la comida del día a día de los pobres y el alimento principal de los criollos de las capas medias (Hazard, 1928: t. I, 91 y Otto, 1843: 27).

Sin embargo, hay viajeros que recogen como ingredientes predominantes en la cocina de los más humildes en ciudades y pueblos el ajo y el aceite de oliva, afirmación

---

<sup>14</sup> En el resto de la población urbana estas unidades de producción también existían, estando principalmente al cuidado de las mujeres y en las casas de los ricos a cargo de la servidumbre.

con la que no estoy del todo de acuerdo; sin duda, el uso del ajo siempre ha estado generalizado en la población cubana pero no el del aceite de oliva. Siendo este último uno de los principales productos alimenticios importados, en ningún momento llega a estar al alcance de toda la población y mucho menos de los más humildes. En todo el siglo XIX, el consumo de aceite de oliva, apoyándome en las estadísticas de las importaciones, no llega a superar al de la manteca de cerdo, extendida tanto en el campo como en las ciudades.

Sobre todo los visitantes de Estados Unidos, no habituados a la dieta mediterránea, consideraban que ambos componentes básicos tenían gustos exagerados y fuertes olores, suscitándose las más asiduas críticas de cuantos estadounidenses arribaron a la isla de Cuba durante el siglo XIX. Gustos hispánicos que en el caso específico de Hazard —promotor con su obra de viajeros norteamericanos a la mayor de las Antillas— supo excusar, reduciéndolos sólo a los más humildes<sup>15</sup>; cuando en verdad, esta parte de la población era la que menos utilizaba el aceite de oliva, circunscrito su uso principalmente en las familias españolas como bien advierte Otto (1843: 52).

Por otra parte, igual que la cocina criolla debe al campesino la inclusión y conservación de todas las viandas entre sus recetas, el uso de la manteca de cerdo y de la bija, las distintas formas de elaborar el tasajo y de platos tan generalizados como el ajiaco, el puerco frito y asado, el compuesto de quimbombó y el bacán y el fufú de plátanos, entre otros; de la misma manera ha de reconocerse que los más humildes popularizaron diversas formas de preparar los frijoles negros y colorados, mezclados principalmente con arroz (el congrí y los moros y cristianos), que aportaron los picadillos y los aporreados de carne y pescado, además del puerco ahumado, entre otros. Consciente de que muchos de estos platos surgieron en las áreas rurales, no debe dejar de anotarse que fue entre la población urbana, sobre todo la de menor nivel económico, donde se hicieron más populares.

Si el mérito de la cocina campesina reside en la utilización de los mejores alimentos salidos de las cosechas, con el empleo de ingredientes propios de la tierra y las intervenciones de las mejores aguas y las adecuadas leñas para hacer la lumbre; la mayor contribución de la cocina de los más humildes en las ciudades y en los pueblos radica en crear platos con los alimentos menos costosos vendidos en los mercados y por los vendedores ambulantes, y sobre todo, en hacer la mejor inclusión de los aportes foráneos en la cocina cubana.

Los pobres agregaron al gusto hispánico por lo frito, quizás más que ningún otro grupo de la sociedad cubana, las frituras de yuca, malanga, ñame, maíz y calabaza y los buñuelos de yuca, malanga y ñame. De los alimentos introducidos por los inmigrantes de Sanint-Domingue, hicieron suyo el uso de la pimienta, del arroz congrí, de

---

<sup>15</sup> Así se expresa quien promovió la visita de sus coterráneos a la mayor de las Antillas: "Debo decir que el viajero no debe alarmarse respecto al uso del aceite y el ajo en las comidas que le sirven, pues la experiencia me ha enseñado que estos ingredientes sólo se emplean inmoderadamente entre los negros y las clases bajas. En ningún hotel de las principales poblaciones, ni en las familias particulares, se usan con exceso, y a veces ni recurren a ellos" (Hazard, 1928: t. II, 87).

FIGURA 1: ARROZ A LA CUBANA:  
ARROZ BLANCO, SALSA DE  
TOMATE, HUEVO Y PLÁTANO  
MADURO FRITO.  
PLATO CRIOLLO CUBANO

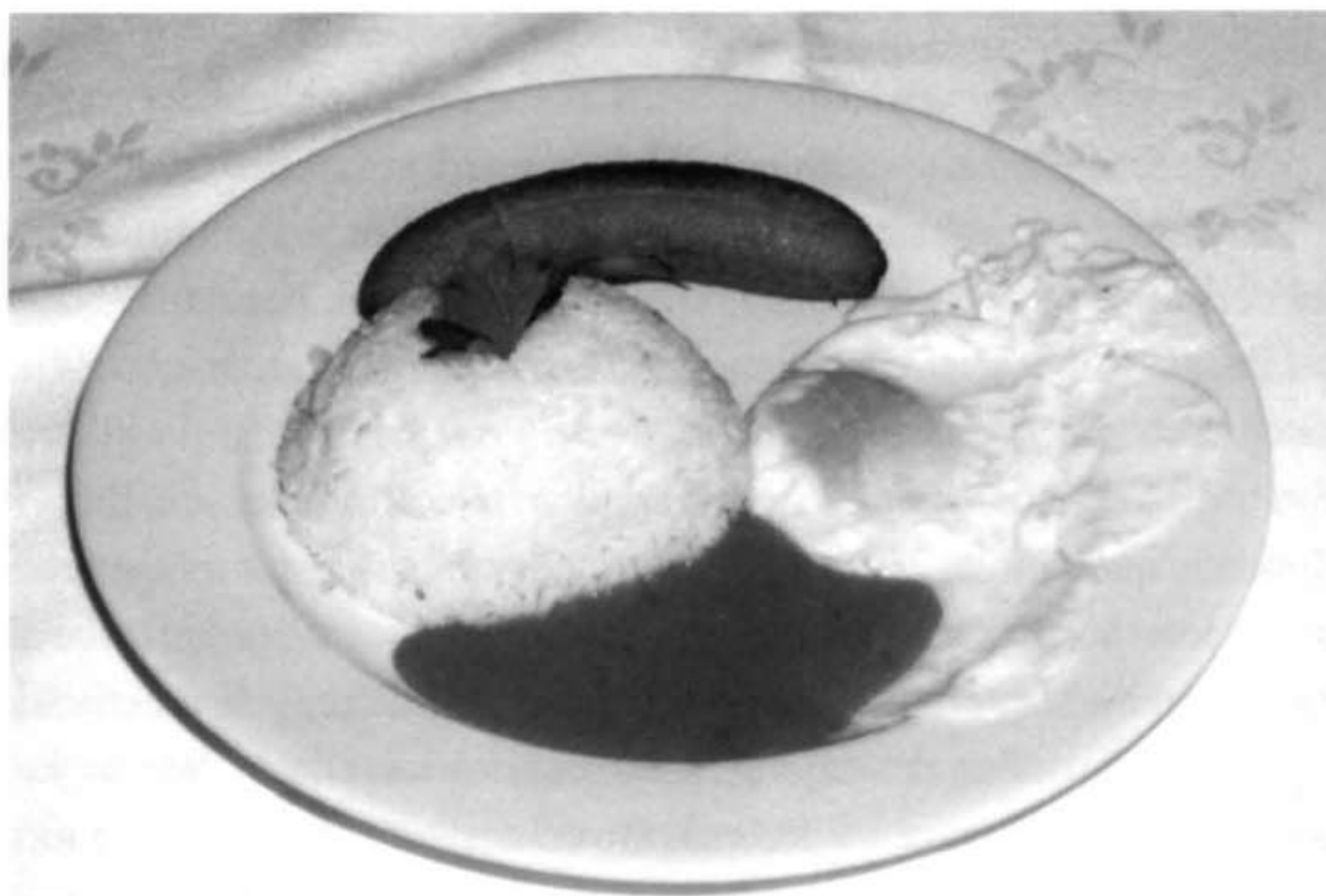
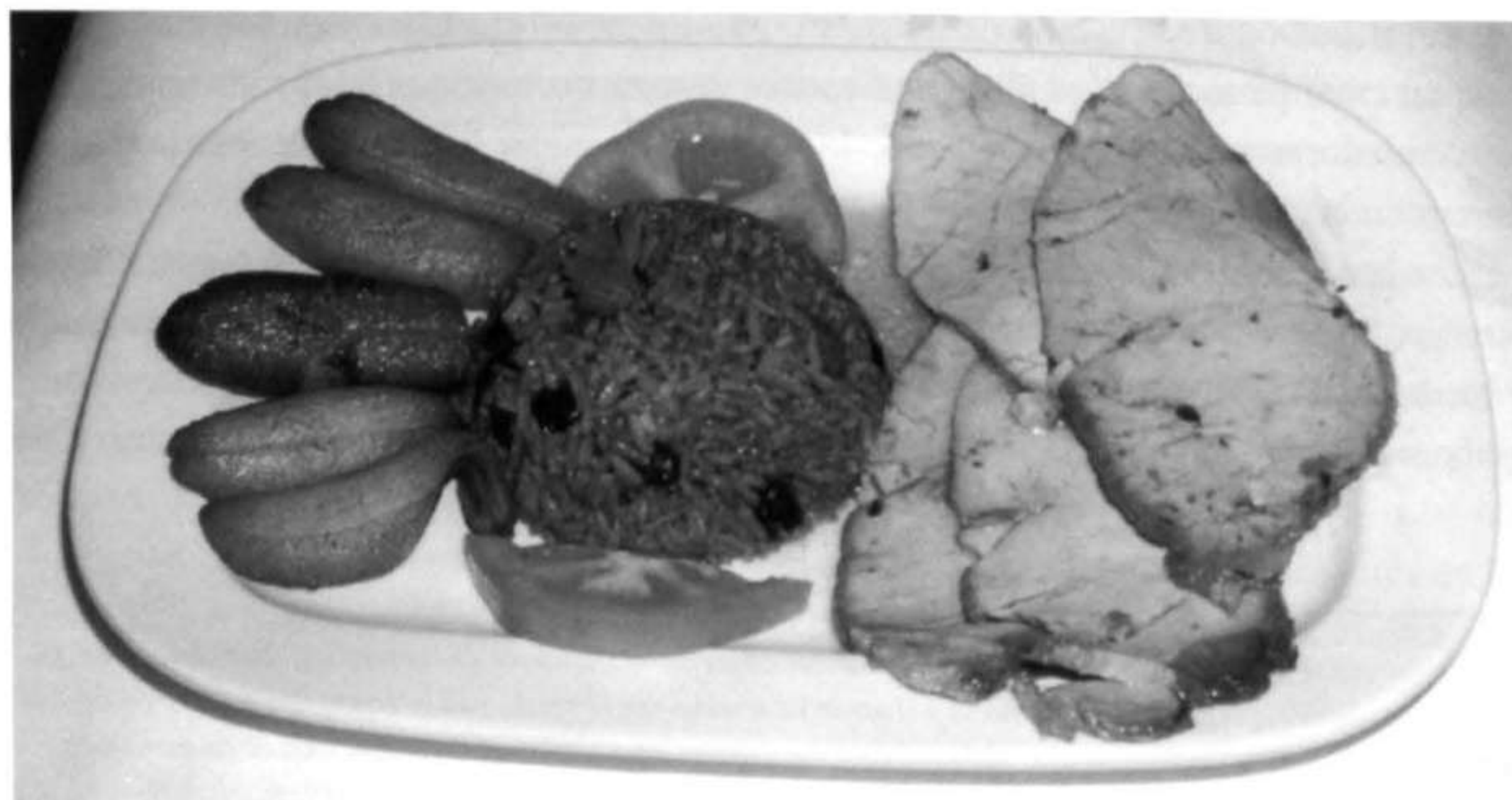


FIGURA 2: PICADILLO A LA  
HABANERA, ARROZ BLANCO Y  
ENSALADA. PLATO CRIOLLO  
CUBANO



FIGURA 3: PIERNA DE CERDO  
ASADA, ARROZ MOROS Y  
CRISTIANOS Y ENSALADA. PLATO  
CRIOLLO CUBANO



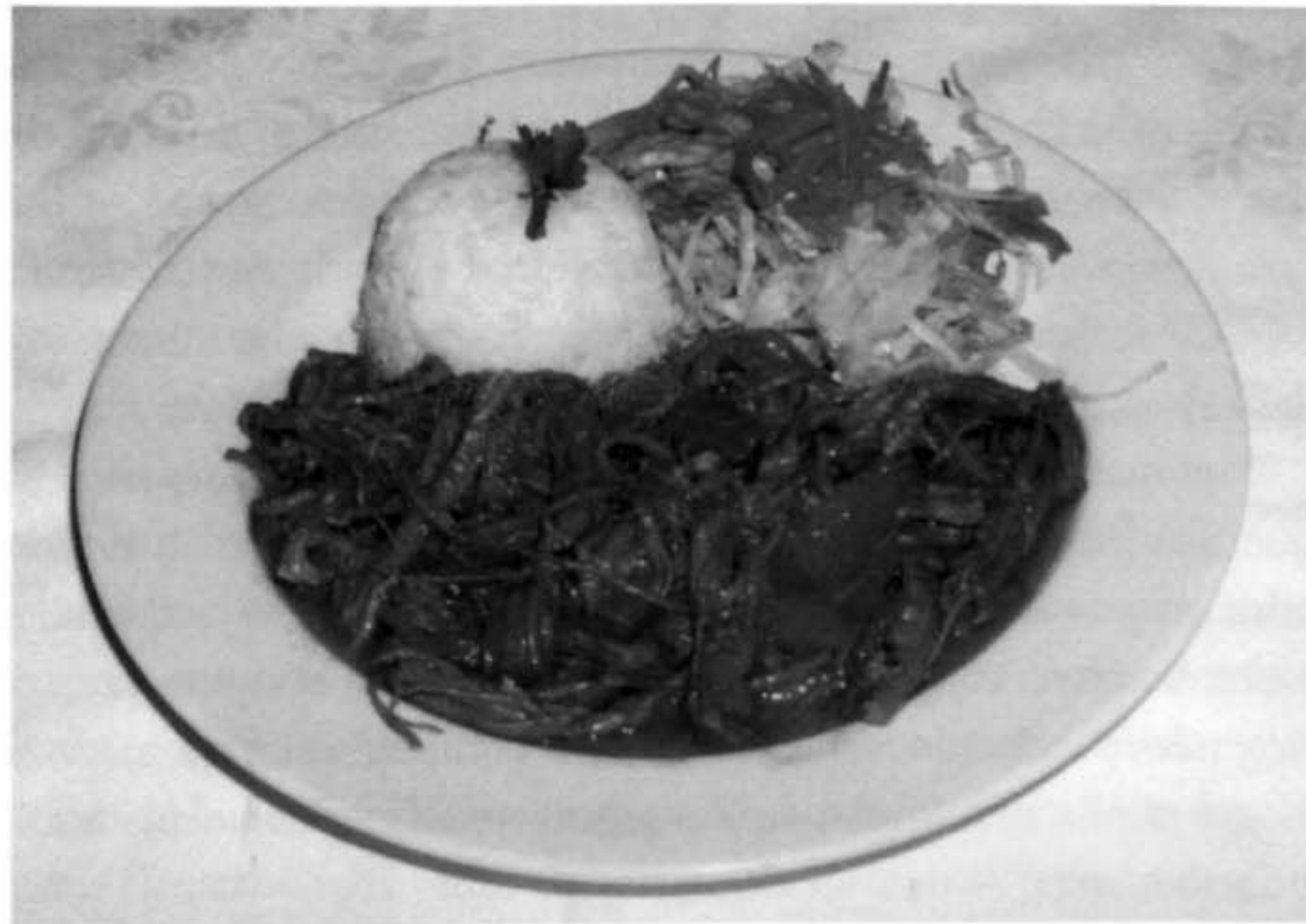


FIGURA 4: ROPA VIEJA, ARROZ BLANCO Y ENSALADA. PLATO CRIOLLO CUBANO

**MANUAL**  
DEL  
**COCINERO CUBANO,**

II

Repertorio completo y escogido de los mejores tratados modernos del arte de cocina Española, Americana, Francesa, Inglesa, Italiana y Turca, arreglado al uso, costumbres y temperamento de la Isla de Cuba.

COMPLETANDO TAN INTERESANTE OBRA

UN TRATADO DE DULCERÍA Y PASTERÍA, TAMBIÉN CUBANO, EN DONDE PRÁCTICAMENTE SE ENSEÑA EL MÉTODO DE HACER DULCES CON TODAS LAS FRUTAS DE ESTE FÉRTIL SUELO.

POR E. DE C. Y G.  
*Manuel P. García*

EDICION ILUSTRADA CON LAMINAS.

**HABANA.**  
IMPRENTA DE SPENCER Y COMP. -O REILLY, 110.  
**1856.**

LA HISPANIDAD  
CONSEJO  
BIBLIOTECA

FIGURA 5: MANUAL DEL COCINERO CUBANO. ES DE EUGENIO DE COLMADA Y GARCÉS, 1856, Y CONTIENE UN CAPÍTULO ESPECIAL SOBRE LA PREPARACIÓN DE LOS DULCES DE FRUTAS DEL PAÍS.

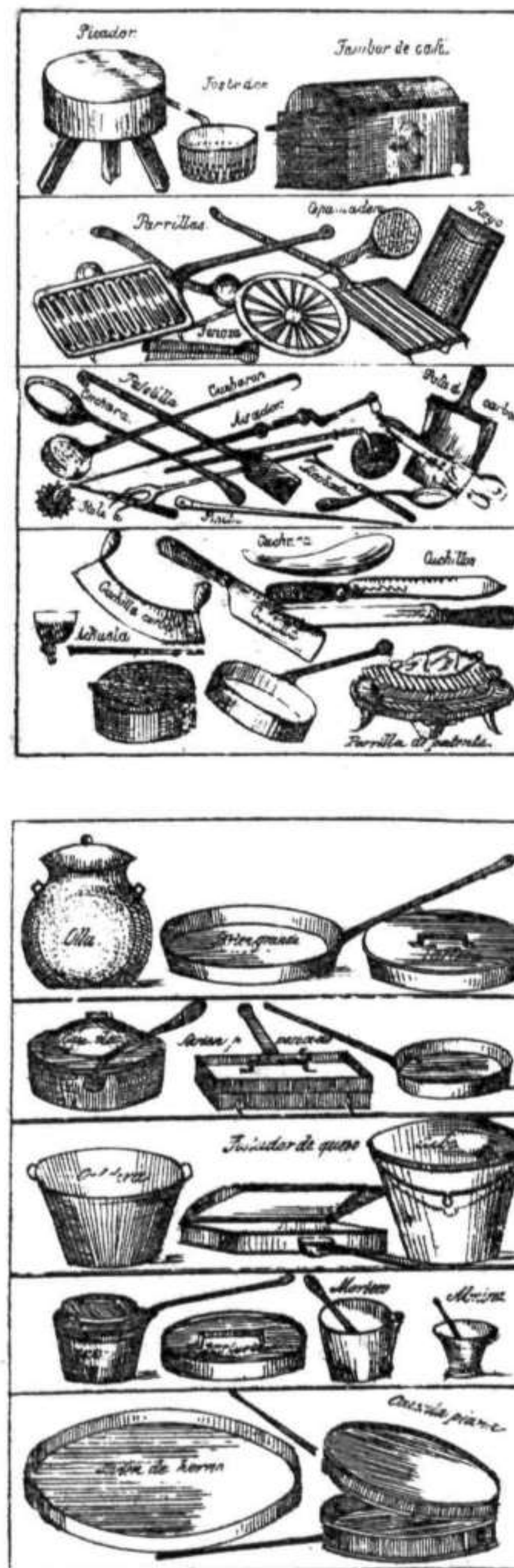


FIGURA 6: PARA LA CLASE ALTA. BATERÍAS Y OTRAS PIEZAS DE LAS COCINAS DE LOS SECTORES PUDIENTES EN EL SIGLO XIX (MANUAL DEL COCINERO CUBANO).

la harina de maíz cocida con carne, del *domplen* o *domplim* y otros muchos platos y dulces populares, principalmente en la jurisdicción de Santiago de Cuba. De igual forma, fueron los primeros receptores de los alimentos elaborados por los cultes chinos, probaron y aceptaron dentro de sus comidas diarias el arroz frito, distintas frituras y los compuestos de acelgas y repollos, entre otros; agregaron a las ensaladas el pepino y la col, y de las especias hicieron un amplio uso de la canela, la nuez moscada y el jengibre chino. Principalmente los negros libres, objetos de todo experimento colonial, fueron los que más combinaron las distintas formas de elaboración de los alimentos; experimentados en gustos culinarios, sacaron provecho de todo lo que en sus años de esclavos les suministraron sus antiguos dueños y, junto con el uso de la carne, las viandas y otros vegetales producidos en los conucos o comprados en los mercados, le aportaron a la cocina criolla una forma de elaboración bastante característica, hoy común para todo el Caribe.

En la Cuba de la colonia, las clases más desvalidas tuvieron muy poco alcance a los alimentos de los más acomodados y en esto siempre hubo discriminación. En el tipo de carne, ejemplo la de res, las vísceras eran sólo comidas por los más pobres y los esclavos; como refirió Henrique de Arango, Marqués de Villena, en otro contexto: "*lengua, tripa, hígados y livianos*<sup>16</sup> *no eran para gente delicada*" (Aragón, 1981: 97). Una forma más de mostrar que la comida refleja el estado social y que tiene implicaciones de psicología colectiva. Existía, pues, un complejo de inferioridad por la comida entre las clases bajas como orgullo entre las altas.

La alimentación de los más humildes en ciudades y pueblos también se dio en llamar "comida de negros"; porque, como se verá más adelante, la burguesía y las capas medio-altas de la sociedad colonialista hablaban de comidas de negros no sólo al mencionar los alimentos que daban los amos a sus esclavos en las plantaciones y los que normalmente consumían los libres de color acordes a sus costumbres atávicas sino cuando se referían a los víveres de menor calidad vendidos en los mercados y que normalmente obtenían los más desposeídos. Ejemplos:

La carne, pasado el tiempo requerido de conservación, se vendía a precios bajos a la gente más pobre, y de aquí el predominio en la cocina criolla del limón y sobre todo de la naranja agria para sazonarla y quitarle el mal olor; la que luego se hervía, desmenuzaba y se sofreía en manteca de cerdo con ajo, cebolla y ají. De esta preparación básica surgieron platos típicos de la cocina criolla como son la *ropa vieja* y el *aporrado*, ambos hechos con carne de tercera (falda real); mientras que el *picadillo*, otro de los clásicos de la gastronomía cubana, este tipo de gente lo preparaba con la carne de res (vaca o ternera) no válida para *estofar* y *freír*: cocida la carne, sólo en agua y sal, luego se secaba y se picaba muy menudita y se sofreía en manteca de cerdo, ajo, cebolla, ají dulce, tomate y perejil.

Las vísceras del puerco, tan repugnante su preparación, sobre todo las tripas, eran compradas y adobadas en los pueblos sólo por los más humildes; lavadas bien

<sup>16</sup> *Livianos*: Pulmón, principalmente el de las reses destinadas al consumo (Real Academia Española, 2001: 1389).

con zumo de naranja agria, hojas de naranja o guayaba y sal, servían para hacer el *mondongo criollo* y las *tripas compuestas*.

El tasajo con piltrafa, que era el más barato de todos, los campesinos y los pobres de las ciudades y pueblos lo llamaban *tasajo brujo*; porque, como dice Hazard, aumentaba mucho de tamaño al cocinarse (Hazard, 1928: t. III, 146-147).

Algo tan socorrido como el *ajiaco*, un plato único al igual que la *olla podrida* o el *cocido* español, los más humildes lo hacían de cuanto tuvieran a mano y según pasaban los días, y no era del todo consumido, seguían agregándole ingredientes que lo hacía más consistente y sabroso. A propósito, la carne de res puesta en el ajiaco se utilizaba también para preparar *ropa vieja*, dándole un gusto muy característico a este plato.

Sin embargo, de esta parte de la población, cuyos aportes son fundamentales en la consolidación de la cocina criolla, muy poco se sabe respecto a la función social de la comida como elemento motivador de relaciones humanas, principalmente en el contexto estrictamente familiar; porque del vínculo de los más humildes con el exterior de sus viviendas, de la participación en comidas festivas sociales (fiestas populares) los viajeros han escrito, aún cuando se siente la ausencia de grabados con tales escenas (Goodman, 1965: 126-133 y Piron, 1995: 107-110).

En las fuentes consultadas no se ha encontrado ningún indicio que nos permita analizar las normas de conducta de los más humildes en la mesa, las personas que participaban, el orden de sentarse y de servir la comida, así como los utensilios empleados, elementos que sin duda nos ayudarían a la mejor caracterización de esta parte de la población cubana. Si esto hubiera sido posible entonces estaría en condiciones de evaluar con mayores elementos, por ejemplo, el nivel de asimilación que tuvo de su entorno la población negra libre; adaptación de costumbres que donde más se aprecia es en el uso del vestido.

Supongo que, más en las comidas diarias o habituales, básica o característica, con horarios parecidos para toda la población cubana del siglo XIX, es en los momentos más importantes de las reuniones familiares, sobre todo durante las celebraciones festivas, donde la gente pobre hace gala de las normas de conducta a semejanza de las clases más pudientes; sin que, en el día a día, se mantenga el mismo rigor en este sentido, aún cuando se cumpla con la participación de todo el núcleo familiar a la misma hora en la mesa.

Con relación a los utensilios para cocinar, los más humildes utilizaban calderos y cazuelas de metal, y para servir y comer recipientes y platos de cerámica; porque las finas vajillas de porcelana, las cristalerías y las cuberterías de plata y oro fueron propias de la clase más pudiente y las vasijas de madera las usaban el campesino.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARMÍLDEZ DE TOLEDO, Jerónimo de Lara, Conde de (1864): *Noticias estadísticas de la isla de Cuba en 1862*, La Habana, Impr. del Gobierno, Capitanía General y Real Hacienda por S. M.
- BACARDÍ MOREAU, Emilio (1999): *Filigrana*, Santiago de Cuba, Ed. Oriente.
- BALLAGAS, Emilio (1984): *Obra poética*, La Habana, Ed. Letras Cubanas.
- BARRERA Y DOMINGO, Francisco (1953): *Reflexiones histórico-físico-naturales-médico-quirúrgicas. Prácticos y especulativos entretenimientos acerca de la vida, usos, costumbres, alimentos, vestidos, color y enfermedades a que propenden los negros de África, venidos a las Américas. Havana, 23 de julio del año 1798*, La Habana, Ediciones C & R.
- BLOCH, Marc (1914): "L'alimentation de l'ancienne France", en la *Encyclopédie française*, t. XIV, París.
- BREMER, Fredrika (1980): *Cartas desde Cuba*, La Habana, Ed. Arte y Literatura.
- BRULL, Mariano (2000): *Poesía reunida*, Edición y Prologo de Klaus Müller-Bergh, Madrid, Ed. Cátedra.
- COLMADA Y GARCÉS, Eugenio de (1856): *Manual del cocinero cubano*, Habana, Impr. de Spencer y Comp.
- CULBERTSON, Rosamond (1836): *Rosamond, or a narrative of the captivity and suffering of an american female under the popish priest in the island of Cuba*, New York, Leavit, Lerd and Co.
- D'HOVILLE, Gérard (s. f.): *Le Séducteur Le Livre de Demain*, París, Arthème Fayard & Cie Éditeurs.
- D'HOVILLE, Gérard (s. f.): *Le Séducteur Le Livre de Demain*, París, Arthème Fayard & Cie Éditeurs.
- DECOURTILZ, M. E. (1809): *Voyages d'un Naturaliste, et ses observations*, París, Dufart Père, Libraire-Editeur.
- FREEMAN ATKINS, Edwin (1926): *Sixty years in Cuba. Reminiscences of Edwin F. Atkins*, Cambridge, The Riverside Press.
- GOODMAN, Walter (1965): *Un artista en Cuba*, La Habana, Ed. del Consejo Nacional de Cultura.
- GUANCHE, Jesús (1999): *España en la savia de Cuba*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales.
- HARRIS, Marvin y ROSS, Eric B. (ed.), (1987): *Food and evolution. Toward a Theory of human food habits*, Philadelphia, Temple University Press.
- HAZARD, Samuel (1928): *Cuba a pluma y lápiz*, 3 tomos, Habana, Impr. de Cultural S.A.
- HERNANDEZ, José Joaquín (1910): *Cuadros cubanos*, Santiago de Cuba, [s. e.].
- HERSKOVITS, Melville J.: (1952): *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, [Traducción de M. Hernández Barroso, revisada por E. Imaz y L. Alaminos], México, FCE, Gráfica Panamericana.
- KNIGHT, W. Franklin (1970): *Slave Society in Cuba during the Nineteenth Century*, Madison, University of Wisconsin Press.
- KÖNING, René (1972): *Sociología de la moda*, Barcelona, [A. Redondo, editor], Gráficas Saturno, Colección Beta.
- LEGRAN, J. P. (s. f.): *Nuevo manual del cocinero cubano y español*, Habana, Impr. La Intrépida.
- MARRERO ARTILES, Levi (1978): *Cuba: Economía y sociedad*, 12 tomos, Madrid, Ed. Playor.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (1978): *El ingenio, complejo económico social cubano del azúcar*, 3 tomos, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales.
- OROVIO, Elio (1989): *Diccionario de la música cubana*, La Habana, Ed. Letras Cubanas.
- OTTO, Eduard (1843): *Reiseerinnerungen an Cuba, Nord und Südamerika. 1838-1841*, Berlín, Verlag der Nauchschen Buchhandlung.
- PIRON, Hippolyte (1995): *La isla de Cuba*, Santiago de Cuba, Ed. Oriente.
- QUINTÍN SUZARTE, José (1985): "Los guajiros", en *Costumbristas cubanos del siglo XIX*, Selección, prólogo, cronología y bibliografía de Salvador Bueno, Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 409-416.



[S. a.], (1862): *El cocinero de los enfermos, convalecientes y desganados*, Habana, Impr. y Librería La Cubana, 1862. Edición facsimilar de Enrique Langarika, *El cocinero de los enfermos, convalecientes y desganados. Manual de Cocina Cubana (1862)*, Madrid, Ed. Betania, 1996.

SACO, José Antonio (1858): *Colección de papeles científicos, históricos, políticos y de otros ramos sobre la Isla de Cuba*, 3 tomos, París, Impr. de D'Aubusson y Kugelmann.

SANTA CRUZ y MONTALVO, Mercedes, condesa de Merlin (1981): *La Habana*, [Traducción y Edición de Amalia E. Bacardí], Madrid, Impr. Cronocolor S.A.

SARMIENTO RAMÍREZ, Ismael (2001<sup>a</sup>): "La jícara y el mambí", en *La aventura de la historia*, Madrid, n.º 30, pp. 110-113.

(2001<sup>b</sup>): "Cultura material en el Ejército Libertador de Cuba (1868-1898)", en *Del Caribe*, Casa del Caribe en Santiago de Cuba, n.º 35, pp. 95-109.

(2002<sup>c</sup>): "Comida de esclavos en la Cuba colonial", en *Atlántida*, Revista del Instituto Açoriano de Cultura, vol. XLVI, pp. 77-126.

(2002<sup>d</sup>): "La alimentación cubana, (1800-1868): sistema de abasto y comercialización", en *Anales del Museo de América*, Madrid, n.º 9, pp. 219-254.

SUÁREZ Y ROMERO, Anselmo (1859): *Colección de artículos*, Habana, Establecimiento tipográfico La Antillana.

TOWNEND, F. Trench (1875): *Wild live in Florida with a visit to Cuba*, London.

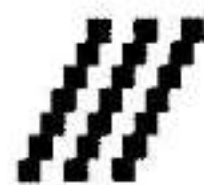
VILLAVERDE, Cirilo (1981): *Excursión a Vuelta Abajo*, La Habana, Ed. Letras Cubanas.

VILLENA, Henrique de Aragón, marqués de (1981): *Arte Cisoria o tratado del arte de cortar del cuchillo, que escribió don Henrique de Aragón, Marqués de Villena. Facsímil de la edición de Madrid, 1766*, Madrid, Gráficas L. G.

WURDEMANN, John George F. (1989): *Notas sobre Cuba*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales.



# EL COMERCIO Y LA CARTOGRAFÍA DEL MAR DEL SUR: CONSECUENCIAS EN ESPAÑA Y AMÉRICA



ANTONI PICAZO MUNTANER  
UNIVERSIDAD DE LAS ISLAS BALEARES

**RESUMEN:** LA EXPANSIÓN CASTELLANA Y PORTUGUESA POR EL MAR DEL SUR PROVOCÓ EL SURGIMIENTO DE UN MERCADO GLOBAL, Y LA APARICIÓN DE UNA CARTOGRAFÍA AL SERVICIO DEL PODER Y DEL COMERCIO, QUE AFECTARÍA LAS RESPECTIVAS METRÓPOLIS Y TAMBIÉN LA PROPIA ECONOMÍA DE LAS COLONIAS ULTRAMARINAS.

**PALABRAS CLAVE:** Mar del Sur; comercio global; cartografía.

**KEY WORDS:** South Seas, global trade, cartography.

**ABSTRACT:** The Castilian and Portuguese expansion in the Pacific Ocean provoked the emergence of a global market, and the appearance of a cartography at the service of political power and trade, which would affect the respective metropolises and also the economy of the ultramarine colonies.

## I LA PROBLEMÁTICA DEL COMERCIO

La presencia hispano portuguesa en el Mar del Sur provocó, especialmente en el siglo XVII, toda una serie de problemas y reestructuraciones económicas, tanto de las colonias como de la metrópoli. Éstos iban desde una alteración general en el imperio hispánico a la forja de un creciente comercio triangular con China, Japón y Filipinas que, por cierto, proporcionó sustanciosos beneficios a los mercaderes portugueses y también a los castellanos afincados en Nueva España y Filipinas.

Ya a finales del siglo XVI el virrey Martín Enríquez percibió no sólo la problemática sino también los grandes beneficios que se podrían obtener de la presencia hispana en las islas y del comercio con un mercado tan interesante como el chino o el japonés<sup>1</sup>. Incluso la percepción estratégica de la zona del gobernador de Filipinas, Gómez Pérez Dasmariñas fue lo suficientemente atractiva por lo que se refiere al comercio y a las consecuencias políticas que derivarían de ello puesto "*... que el comercio de Bengala, Coromandel y otras provincias de la India Oriental y China con Filipinas y Nueva España sería dar daño a los portugueses...*"<sup>2</sup>.

No obstante, muchas oportunidades se perdieron, entre ellas las de potenciar las relaciones entre los países de la zona, sin ir más lejos Felipe II envió una carta al rey de la China<sup>3</sup> en las que se preocupaba más de las cuestiones de la fe que de las alianzas o del comercio. Sin embargo, la propia dinámica de precios de los productos asiáticos provocó graves problemas en el seno de la metrópoli, especialmente a los grandes exportadores afincados en Sevilla. Ello indujo a la corona a una seria reflexión sobre el conflicto generado con esa globalización económica inesperada. De ahí las primeras cédulas reales prohibiendo primero, y limitando después, el comercio con China y Japón, aunque facilitando la exportación restringida de plata mejicana para comprar oro en China, obteniéndose con esas transacciones entorno al 25% de ganancia neta.

Esas primeras cédulas y órdenes de Felipe II se repitieron con Felipe III e incluso con Felipe IV y Carlos II<sup>4</sup>, aunque con algunas matizaciones para no interrumpir del todo la relación comercial de Filipinas. Con ello se salvó la propia presencia castellana en el archipiélago y en toda la región del Mar de la China, pues la población no tenía otros recursos salvo el comercio de ahí "*...que no se lleven mercaderías de China a Nueva España so pena de perderlas, salvo dos navíos al año de 300 toneladas...*"<sup>5</sup>. Mercaderías estas que pagarían, especialmente la seda y los tejidos de algodón, una tasa de 32 ducados por tonelada

<sup>1</sup> Vid. AHN, Diversos, 25-N-19 "Carta de M. Enríquez sobre la llegada de dos navíos, 1573".

<sup>2</sup> AGI, Patronato 46-R-23 "Carta de Gómez Pérez Dasmariñas sobre la contratación con India y Filipinas, 1592", fol. 2.

<sup>3</sup> AGI, Patronato, 24-R-51 "Carta de Felipe II al Rey de la China, 11 de junio de 1580".

<sup>4</sup> AGI, Filipinas, 340 "Petición de informe sobre mercaderías de Filipinas". Se trata de un informe dirigido al virrey de Nueva España solicitando su dictamen sobre la conveniencia o no de introducir géneros en el virreinato no-hispano procedentes de China.

<sup>5</sup> AGI, Patronato 263-N-1-R-4. "Comercio de Filipinas y navíos, 1590". Fol 2.

que debería servir, inicialmente, para financiar la presencia de los soldados. Anualmente llegaban a Manila más de 40 juncos con toda clase de géneros, entre ellos sedas, telas, lencería, especias, marfil, gemas, hierro, estaño, plomo, salitre, pólvora... A cambio de todo esto los chinos cobraban en plata -no admitían el oro- por cuanto el precio de aquella era mucho más alto. Pero no fueron los chinos los únicos que aportaron productos a las islas, también llegaron mercaderes japoneses y portugueses para vender harina de trigo, cuchillería, cajas de madera, escritorios... sacando de las islas seda y oro; desde Maluco, Malaca y la India llegaban especias, principalmente clavo, canela, pimienta, así como esclavos, paños de algodón, ámbar, marfil, vino, pasas, almendras, labores de aguja, abonándose todo en oro; de Borneo, algunos esclavos, alcanfor fino, exportándose vino y arroz; desde Siam y Camboya, se comerciaba con pimienta, marfil, mantas de algodón, rubíes, zafiros, esclavos y pellejos... Como se puede percibir, esas contrataciones trascendían mucho más allá del mero mercado local para convertirse en un verdadero mercado global.

Ante las prohibiciones y limitaciones de ese suculento comercio, las voces críticas no dejaron de pronunciarse, especialmente entre las autoridades de Filipinas que reclamaban, como en el caso de los oidores "... *que no se pongan límites a lo que se trae de China en mercaderías porque es más lo que se pierde en comercio con India y China que lo que se gana en el Mar del Norte*"<sup>6</sup>. Si ello perjudicaba a los almojarifazgos sevillanos se ganarían, sin duda, en otros puntos y se daría una mayor redistribución de la riqueza y una mayor autonomía financiera en otros territorios de la monarquía.

## II

### LAS CONSECUENCIAS DEL COMERCIO

El gran volumen de contratación de Filipinas con su entorno geográfico y con Nueva España<sup>7</sup> provocó grandes y profundos cambios económicos<sup>8</sup>. Las consecuencias más inmediatas fueron las siguientes. En primer lugar una disminución de los precios de algunos productos manufacturados -seda, algodón- y de especias, debido a la gran oferta existente. En segundo lugar, un incremento de los precios agrícolas derivado de varias causas, entre ellas: el aumento de la población hispana; la exportación de algunos productos a Japón y China; la baja productividad agraria de los naturales de las islas y la elevación del precio de todos aquellos productos que llegaban desde Nueva España y que, desde luego, no eran suficientes para cubrir la demanda existente. Por si no fuera poco, la escasez de naos para el transporte provocó que estos productos tuvieran una arribada muy dilatada en el tiempo. Ante el elevado coste y la necesidad constante de navíos, el virrey notificó a la Co-

<sup>6</sup> *Ibíd.*, fol. 4.

<sup>7</sup> AHN, Diversos, 34 "Navegación a Filipinas. Comercio Colonial, 1601".

<sup>8</sup> Véase sino la relación sobre comercio y cultivos de fray Álvaro de Benavente en AHN, Diversos, 31-N-86 "Relación de las islas Filipinas, 1677".

rona que con Filipinas "... la navegación la continúen los particulares..."<sup>9</sup>. Además, debido a la falta de bastimentos y materiales para las naos, como jarcias y lonas, el virrey sugirió que éstos se comprasen en la India, concretamente en Goa, aprovechando el navío que salía hacia Maluco y Macan pudiendo "...acarrearlos fácilmente a las islas por lo que se ahorraría mucho dinero..."<sup>10</sup>. Un ejemplo claro de ello lo encontramos en las mercancías y capitales que salieron de Acapulco con la nave San Antonio de Padua rumbo a Filipinas el día 18 de marzo de 1603. Ponemos un ejemplo de las principales mercancías registradas: 453.574 pesos de diferentes personas; 3.500 pesos de plata labrada; 3 barras de paño; 1 cajón de libros; 15 docenas de sombreros; 1 arroba de jabón; 50 barriles de aceituna; 10 barriles de avellana; 1 barril de pasas; 200 barriles de vino tinto; 200 esmeraldas; 8 arrobas de aceite; 16 petacas de tabaco; 42 docenas de pasamanos de oro; 1 barril de vinagre; 51 barras de tejidos de Rúan y 6 barras de tejido de Holanda.

Sin embargo, las restricciones fueron obviadas por un elevado fraude<sup>11</sup> que inundó tanto América como España de aquellos géneros exportados desde China y Japón a unos precios sumamente competitivos y ello con un beneficio de hasta un 300% sobre el precio de compra en el país de origen. Un claro ejemplo de ese comercio y de los beneficios que reportaba lo hallamos en 1618 cuando se embargaron 37 cajones de seda China a un particular valoradas éstas en 608.266 maravedises<sup>12</sup>. Aunque el comercio legal en el Mar del Sur era insignificante comparado con el real, proporcionó unas entradas económicas en concepto de derechos al virreinato bastante sustanciosos –de 200.000 a 300.000 pesos anuales<sup>13</sup>– si bien insuficientes para cubrir los gastos administrativos de las islas.

Otro problema se añadía al del almojarifazgo y derechos reales, los chinos apenas los pagaban, a pesar de las críticas de diversos gobernadores y oidores, Morga o Ribera Maldonado, entre otros. El argumento básico de estos era que si los mercaderes chinos pagasen arbitrios no se necesitaría tanta moneda de Nueva España "... porque el descuido en los derechos de los almojarifazgos de las naves chinas que vienen a comerciar perjudica a la ciudad..."<sup>14</sup> y como ejemplo no dudaron en reseñar que los mercaderes asiáticos introducían mantos muy buenos y finos de hasta 14 varas que les proporcionaban unos beneficios de hasta el 100% pues los compraban en Cantón a 2 reales y los revendían en Manila a 4 reales, incluso Francisco Tello afirmó que "... la grosedad de tratos de China es muy grande y se puede ganar hasta un 200% y que los derechos se incrementarían aún más si se comerciase con la India..."<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> AGI, México 22-35 "Carta del virrey Luis de Velasco a SM, 1591", fol. 2.

<sup>10</sup> *Ibidem*, fol. 3 vto.

<sup>11</sup> El fraude no se dio únicamente en el comercio con Nueva España, también fueron numerosos los castellanos afincados en Filipinas que comerciaron directamente con China sin pagar tasas ni derechos algunos. Entre ellos destacamos, por ejemplo, el caso de Pedro de Vargas que en 1652 viajó a Tonquín comprando géneros por un valor de 200.000 pesos y revendiéndolos en Manila sin pagar derecho alguno.

<sup>12</sup> AGI Filipinas, 30L, 3F "Real Disposición, 1617".

<sup>13</sup> AGI, México 31-N1 "Carta del virrey Marqués de Cerralbo" fol 1. Los derechos de 1632 fueron de 252.400 pesos.

<sup>14</sup> AGI, Filipinas, 23-R-18-N-60 "Carta de Vigo sobre fraudes del comercio de China", fol.1.

<sup>15</sup> AGI, Filipinas 6-R-9-N-143 "Carta de Francisco Tello pidiendo un aumento de los impuestos a los chinos, 13 de junio de 1598", fol. 1.

Por tanto, el almojarifazgo valía de ordinario 40.000 pesos, si se pagasen esos derechos con la introducción de los 60.000 mantos anuales se obtendrían unas entradas de 180.000 pesos<sup>16</sup>. De ahí no solo la recomendación de cobrar las tasas, sino también la de liberalizar por completo las restricciones comerciales pues redundaría en beneficio de la Real Hacienda, especialmente por cuanto "... los flamencos, británicos y franceses introducen lencería en España, provocando daños, ello se evitaría si se trajesen de Filipinas y la India así como todo tipo de sedas..."<sup>17</sup>.

### III EL INCREMENTO DE PRECIOS

No obstante, todas esas circunstancias tales como la lejanía a Nueva España y el elevado comercio de productos manufacturados provocó un incremento totalmente desmesurado de precios en Filipinas llegando algunos productos a superar el 800% de incremento. Estos fueron explicados por Antonio Morga de la siguiente forma: "...El arroz subió de precio, 6 fanegas valían un tostón, en 1580 una fanega valía más de un tostón, si se hallaba en el mercado. En 1580 con 4 reales compraban hasta 20 gallinas, en 1584 una gallina valía 2 reales, si se halla que comprar... El vino una botija en 1580, 40 pesos, en 1584, 100 pesos de oro...". De igual forma, y referido al mismo tema, el capitán Juan Pacheco Maldonado afirmó que "... De tres años a esta parte se an encarecido los dichos bastimentos de la tierra que más que tres vezes han doblado de lo que solían valer..."<sup>18</sup>. Ello fue percibido por el tesorero Antonio Jofre que en 1584 lo atribuyó a que los españoles no cultivaban la tierra.

Una de las causas –no la única– que explican ese incremento es la del aumento de colonos hispanos en las islas, pues el primero de junio de 1580 Gonzalo Ronquillo de Peñalosa arribó con 600 hombres<sup>19</sup>. Otro de los problemas que agravó los precios fue el gran comercio que se desarrollaba entre nativos y chinos, por lo que dejaron de cultivarse grandes extensiones con lo cual el precio de los productos básicos agrícolas se incrementó. Por este motivo se arbitraron toda una serie de medidas tendentes a prohibir el comercio nativo "... por ser más inclinados al trato de la mercadería que a trabajar..."<sup>20</sup>. Así, el gobernador, Gómez Pérez Dasmariñas prohibió a los indígenas ir vestidos con ropa china debiéndolo hacer solamente con las labradas por ellos mismos. Además, se les vetó la compra de productos de primera necesidad, en un intento de obligarlos a la labor de los mismos.

<sup>16</sup> AGI, Filipinas 19-R-6-N-98 "Carta sobre arbitrios de mercaderías Chinas, 1605" fol.2.

<sup>17</sup> AGI, Filipinas 20-R-19-N-123 "Carta de Fajardo sobre comercio de lencería, 20 de marzo de 1621", fol.1.

<sup>18</sup> MORGA, Antonio "Sucesos de las islas Filipinas", Madrid: 2000, pág. 333.

<sup>19</sup> AGI, Patronato, 24 "Relación de lo que contiene el asiento de Gonzalo Ronquillo", 1578.

<sup>20</sup> AGI, Filipinas, 27 "Real Cédula. Abril 1592".

Todos los problemas del comercio de China con Filipinas y Nueva España fueron tratados en un expediente que dirigido a Felipe II presentaba las siguientes conclusiones:

1- Que de China llegaba ropa y seda muy buena a menos de la mitad de precio que la arribada de España.

2- El temor, más que infundado, de que con dicho tráfico comercial ya no llegaría más seda hispana a América.

3- Que indudablemente el almojarifazgo sevillano caería, perjudicando con ello severamente a la Real Hacienda.

Estas conclusiones fueron, en definitiva, las que auspiciaron -junto con la feroz crítica de los mercaderes sevillanos- la intervención regia limitando el referido comercio en el Mar del Sur.

#### IV

#### PRODUCTOS Y BENEFICIOS DEL COMERCIO

Veamos a continuación si el referido comercio pudiera ser tan preocupante para la economía hispana y también mexicana. En 1600 llegó a Manila un embajador japonés el cual aprovechó el viaje para vender una serie de mercancías<sup>21</sup>, entre ellas destacamos por el volumen las siguientes: 200 picos<sup>22</sup> de hierro; 20 de plomo; 2 de cobre; 500 catanas japonesas; 2.000 esteras de junquillo; 36 calderas grandes de cobre; 100 calderas pequeñas de cobre; 688 paños; 460 platos; 80 libras de hilo de algodón; 10.500 mantas de algodón; 7.200 fajillas de algodón y 36 cargas de cáñamo. Las conclusiones de este documento, a pesar de que faltan precios de compra y de venta son bastante elocuentes, la cantidad de tejidos -teniendo en cuenta que es una sola nave y de pequeña capacidad- es sin duda significativa.

No obstante, la memoria de las mercancías que transportaba una nave portuguesa nos da mucha más luz, sobre todo porqué compara los precios de compra -en China- y de venta en Japón -con unos precios semejantes y en ocasiones más elevados en Filipinas.

De regreso a la India, el mismo navío portugués completaba su carga con compras en Japón y China para revenderlas en los enclaves portugueses y en la metrópoli. Algunas de estas mercancías eran 1.000 picos de seda blanca para vender en la India a razón de 200 cruzados; 12.000 piezas de tafetanes; 4 picos de oro con un beneficio del 90%; 600 picos de latón labrado (ganándose un 100%); 6 picos de anís; 500 picos de bermellón con un beneficio del 90%; 100 picos de azogue; 1.000 picos de palo de la China; 2.000 picos de manillas de latón que costaban 5 toes en China y se vendían en

<sup>21</sup> AGI, Filipinas 7-R-7-N-88 "Memoria de las mercancías del embajador japonés".

<sup>22</sup> Un pico equivale a 63 kg. y 262 gramos.



Bengala a 7 toes; 200 picos de canfora que va a Portugal; una gran cantidad de loza al igual que muchos muebles como camas, mesas, escritorios... con unos beneficios que superan el 100%.

El ejemplo pues es sumamente interesante por cuanto no solo podemos percibir el beneficio que obtenían los mercaderes o los géneros más exportados, sino que además era una muestra de gestión administrativa por cuanto éstos pagaban derechos en Malaca de un 7'5% y un anclaje en China a razón de 10 toes por tonelada de carga.

El comercio de China y Japón se completaba en la región con otros géneros, así en Malasia se adquiría clavo, nuez y estaño; en Ceilán, canela; en Bengala, ropa fina de algodón; en Siam, plata fina; en Timor, sándalo blanco; en Bombay, lana y nuez. Vislumbrando pues aquel gran comercio fueron muchos los que presentaron cartas y memoriales a la Cortes hispana para que ésta, lejos de poner restricciones, lo potenciara aún más. Así, el jesuita Marcelo Ansaldo envió un memorial a la reina Mariana de Austria en la que, además de explicarle la cristianización del Japón, le sugería los contactos comerciales<sup>23</sup>. Fray Juan García aumentando todavía más las necesidades comerciales escribió un magnífico documento a la reina sobre la conveniencia del mercadeo con los japoneses<sup>24</sup> al igual que los informes presentados, aunque en esta ocasión sobre China, de los dominicos<sup>25</sup> S. Agustín y S. Francisco.

Veamos con más detalles la comparación de los precios de compra y venta de algunos productos más significativos:

Mercancía	Cantidad	Compra en China	Venta en Japón	% Beneficio
Telas colores	500 piezas	-	400 toes	-
Seda color	2.700 piezas	40 toes	80 toes	100%
Oro fino	-	6 toes	9 toes	50%
Almizcle	2 picos	8 toes	16 toes	100%
Algodón	3.300 cargas	2 toes	5 toes	150%
Azogue	200 picos	40 toes	90 toes	125%
Palo de China	600	1 toe	5 toes	500%
Loza	2.000 piezas	2 toes	4 toes	100%
Ruibarbo	100 picos	2'5 toes	5 toes	100%
Regaliz	150 picos	3 toes	9 toes	200%
Azúcar	70 picos	1 toes	4 toes	300%

Como se puede observar en la tabla son dos los productos que más se exportaban concretamente los tejidos, especialmente la seda, y la loza lo que, efectivamente, podía infringir daños a la producción hispana. No obstante, los beneficios eran extremadamente elevados llegándose a ganar hasta un 500%.

<sup>23</sup> AHN, Diversos 27-N-39 "Marcelo Ansaldo a la reina, 1669".

<sup>24</sup> AHN, Diversos, 27-N-43 "Fray Juan García a la reina Mariana de Austria, 1672".

<sup>25</sup> AHN, Diversos, 27-N-54 "Informe sobre el Reino de la China, 1690".

## V CARTOGRAFÍA Y PODER

Sin duda existió una relación sumamente estrecha entre la cartografía y el poder cuyo máximo exponente lo hallamos en la política de "sigilo" de las autoridades portuguesas que intentaron guardar en secreto las rutas a los nuevos mercados que una economía global en transición estaba abriendo. Por ello se intentó guardar con sumo cuidado no solo la cartografía –aunque sin lograrlo– sino también los recursos humanos que la hacían posible. Por lo que se refiere al Mar del Sur, y concretamente a los extraordinarios mercados de China y Japón, hallamos dos grandes épocas en la confección cartográfica que permitiría a las naos surcar aquellos mares en demanda de todos los productos que tan altos beneficios daban.

En primer lugar hallamos una *geografía sumamente inductiva, gestada generalmente en gabinete con el auxilio de descripciones y complementada con una percepción inductiva de un espacio aún desconocido*. Sus máximos exponentes los hallamos en Rosselli (1508) que dibujó un mapa del mundo altamente desarrollado sí bien con un Cipango aún medieval –casi rectangular–; Bordone (1528) con un hermoso mapa del Japón presentando la gran ciudad de Cipangu dominadora de una extraordinaria bahía o, especialmente, en Lopo Homen. Sin ir más lejos el atlas de éste último de 1519 presenta un indefinido golfo entre China y América con innumerables islas y un Cipango clásico, de forma casi rectangular, eso sí, con multitud de naves musulmanas surcando el Mar de China junto a naves portuguesas competidoras por los productos de Cantón. De esa misma época tenemos el mapa de Francisco Rodríguez, de 1513, que presenta unas definiciones costeras de Java y Sumatra muy bien logradas así como la ubicación del golfo de Tonquín y de Cantón, si bien la costa norte de China es altamente inductiva. Entre 1558 y 1568 destacan tres grandes atlas de Diogo Homen que van desde un primitivo mapa del Mar del Sur con una inducción del Japón muy indefinida aunque con unas referencias a Filipinas bastante mejores. La información del mapa de 1560 fue bastante más numerosa, lo que le permitió concretar más las innumerables islas del entorno. Todo ello lo fue perfeccionando de una forma asombrosa en 1568 en el que ya localizó los principales bajos a los que tenían que enfrentarse las naos portuguesas y una localización más lograda de los principales puertos chinos. Este tipo de definición también aparece en los mapas de Bartolomeu Velho, de 1560, Lázaro Luis, de 1560, Sebastiao Lopes de 1565 –con referencias a Cantón, Japón, Mindanao y Maluco casi perfectas–, Bartolomé Lasso de 1590, Luis Teixeira de 1595, éste último con la costa de Japón, Corea y China sumamente ubicada en la posición casi correcta, o de Fernao Vaz, de 1575, en la misma óptica perceptiva que los anteriores.

Un caso ejemplar de lo que venimos afirmando lo tenemos en los mapas de Luis Jorge de Barbuda, de 1575, y en la propia dinámica de sigilo ya que Felipe II lo intentó atraer a la corte hispana, no obstante fue detenido algunos años para evitar la fuga de información. En sus mapas Barbuda define de una forma bien lograda tanto Fi-

lipinas y los principales puertos chinos como Japón. Sin embargo, es en el mapa de Inacio Monteiro de 1581 donde se ofrece una definición más alta del Japón así como una descripción interna más provechosa pues lo divide en provincias.

Las características principales de esta primera fase de geografía inductiva son, básicamente, las siguientes: un primer estadio donde se reflejó cartográficamente un espacio referencial de ubicación de los grandes mercados, si bien con una indefinición muy alta de la línea costera, lo que algunos psicólogos de la Gestalt, como Erich Rudolf Jaenchs calificarían como "eidética", a saber una "imagen de la percepción espacial".

En una segunda fase, la percepción y ubicación cartográfica mejoró debido a un incremento en la información transmitida por pilotos y autoridades a los cartógrafos con unas referencias reales mucho más perfectas lo que posibilitó la formación de una geografía —como elemento de poder— altamente desarrollada. Entre los mapas más destacables de esta fase hallamos, por ejemplo, el de Ortelius de 1575 de la "India Oriental" así como los de 1584 y 1598 que colocan Japón junto a las costas americanas y con un trazado que recuerda excesivamente el de Bordone. También cabe reseñar los de Mathaus Quad de 1598, con un Japón muy irregular e imperfecto o el de Mateo Ricci de 1590 con un Japón muy bien definido.

La tercera fase es la de la perfección cartográfica mucho más detallista y que, en cierta forma, fue la transitoria a la otra gran época cartográfica del XVII en la que privó el detalle y la información. Ejemplo claro de ello fue que el virrey de Nueva España envió al cartógrafo Juan de Segura Manrique<sup>26</sup> por un período de ocho años a Filipinas para cartografiar toda la zona.

Uno de los mapas más elocuentes de esa segunda época es el de Manuel Godinho de Erédia, de 1615, denominado "Tabla de China y países circunvecinos" con una excelente ubicación y descripción del Japón, Filipinas, Malaca y también de la ciudad de Pekín. Incluso por lo que se refiere al Japón localiza en el norte unas minas de plata.

Más incompletas y también mucho más fantásticas son las obras de Joao Teixeira de 1628 y de 1630. El primero de ellos destaca el gran énfasis que el autor dio al puerto de Cantón dado el extraordinario volumen de contratación que se realizaba en él. En el segundo, en cambio, sobresale mucho más lo fantástico, ubicando el mítico reino del Preste Juan al norte de la Gran Muralla China. En oposición a este último hallamos dos descripciones de puertos, uno el de Manila, en donde insirió una frase "*por donde van las naves a Acapulco*" y otro el de Acapulco, éste situado en altura de 17°.

Otro de los mapas de gran definición es el de Antonio Francisco Cardim, de 1646, concretamente de Japón, el cual reflejó las 66 provincias del reino con su toponimia y la presencia portuguesa en cada una de ellas. También, como no, destacaríamos el de Antonio Sánchez de 1623 y el de 1641 que reflejan los puertos chinos de Cantón y Nanquín o el de Pedro Berthelat, de 1635, en la misma línea que el anterior; el de Blaeu "*Novus Atlas Sinensi*" así como el mapa de 1650 de Japón en que ya aparece mucho más detallado. En 1676 apareció el mapa de John Speed, con un Japón casi

<sup>26</sup> AGI, Filipinas, 30L, 3F "Carta del virrey al gobernador de Filipinas", fol. 37 vto.

rectangular cuando en 1663 Thevenot ya había publicado su mapa del Japón extremadamente bien dibujado así como las islas del Mar de la China. Por su parte Giovanni Ramusio en 1603 editó su mapa del Mar del Sur con un Japón demasiado vago, al igual que Antonio de Herrera que en 1622 insertó la mayoría de islas productoras de especias.

También, como no, sobresalen los "roteiros", representaciones de puertos y ciudades ampliamente descriptivos, entre ellos uno anónimo fechado en 1650 que representa las fortalezas portuguesas desde el cabo de Buena Esperanza hasta China, incluyendo hasta diez cartas descriptivas de Goa, tres de Malaca y una perfecta definición de Manila y Formosa.

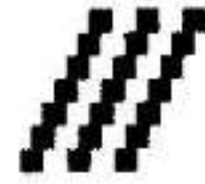
## VI CONCLUSIONES

En primer lugar cabe destacar el gran comercio que se desarrolló en toda la región del Mar del Sur, especialmente con China y Japón. Las Filipinas fueron una extraordinaria base para derivar parte de aquel tráfico, hacia Nueva España y Perú, lo que afectaría a sus estructuras productivas y, por ende, al monopolio sevillano en determinados géneros. Esto último ocasionaría graves trastornos en determinados sectores productivos hispanos, como el caso de la seda, poniendo en evidencia los problemas económicos y técnicos a los que se enfrentaban y la necesaria reestructuración de todos los sectores implicados en ellos.

En segundo lugar, ese mismo comercio necesitó una elaboración cartográfica para poder desarrollarse en toda su magnitud y con garantías suficientes. La cartografía del Pacífico pasó por tres etapas: una inductiva, gestada básicamente en gabinete y con una elevada percepción teórica; una segunda de perfeccionamiento, si bien enlazó, en parte, con la anterior tendencia y una tercera época mucho más técnica y perfeccionista que fue la que abrió las puertas a la concepción geográfica del XVIII y XIX.

# LA FORMACIÓN DE LAS COLECCIONES ARQUEOLÓGICAS SUDAMERICANAS EN GÖTEBORG

EL PERÍODO DE ERLAND NORDENSKIÖLD



ADRIANA MUÑOZ  
MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS DEL MUNDO.  
GÖTEBORG. SUECIA

**RESUMEN:** EL MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS DEL MUNDO (VÄRLDSKULTURMUSEET) TIENE EN SUS DEPÓSITOS UNOS DE 100.000 OBJETOS. ALREDEDOR DE 50.000 TIENEN SUDAMÉRICA COMO ORIGEN. LA PRESENCIA DE ESTOS OBJETOS SUDAMERICANOS EN GOTEMBURGO, SE DEBE A LA FIGURA DE ERLAND NORDENSKIÖLD QUIEN FUE JEFE DE LA SECCIÓN ETNOGRAFÍA ENTRE 1913-1932. DURANTE ESE TIEMPO ÉL FOMENTA UN AMBIENTE AMERICANISTA TANTO EN EL MUSEO COMO EN LA UNIVERSIDAD Y ENTRE SUS DISCÍPULOS PUEDE MENCIONARSE ENTRE OTROS, ALFRED MÉTRAUX, STIG RYDÉN, HENRY WASSÉN. EN ESTE TRABAJO SE HACE UNA BREVE PRESENTACIÓN DE LAS COLECCIONES ARQUEOLÓGICAS QUE LLEGARON DURANTE ESTE PERÍODO A GOTEMBURGO.

**PALABRAS CLAVE:** Americanismo, América del Sur, arqueología, colecciones, Erland Nordenskiöld.

**KEY WORDS:** americanism, South America, archaeology, collections, Erland Nordenskiöld.

**ABSTRACT:** The National Museum of World Cultures (Världskulturmuseet) has approximately 100,000 objects in its storerooms. Around 50,000 are from South America. The presence of these South American objects in Göteborg is mostly due to the figure of Erland Nordenskiöld, who was head of the section of ethnography between 1913 and 1932. During that time an Americanist atmosphere was fomenting at the museum as well as at the University. Among his disciples Alfred Métraux, Stig Rydén and Henry Wassén can be mentioned. This work makes a brief presentation of the archaeological collections that arrived during this period at Göteborg.

## I INTRODUCCIÓN

El Museo Nacional de las Culturas del Mundo (Världskulturmuseet) tiene en sus depósitos alrededor de 50.000 objetos originarios de América Latina, de los que aproximadamente 35.000 son arqueológicos. La idea de este trabajo es presentar las colecciones arqueológicas que llegaron a Göteborg entre 1913–1932, cuando Erland Nordenskiöld era Jefe del Departamento de Etnografía del Museo de la Ciudad de Göteborg. Erland Nordenskiöld es considerado como uno de los americanistas más importantes de Suecia, y el hecho que haber sido Jefe de la Sección Etnografía, además de ser el primer profesor de esta materia en Suecia, le da al Museo de la ciudad de Göteborg un lugar especial en el americanismo internacional. En el período de su jefatura el Museo de Göteborg va a tener contacto con los americanistas de todo el mundo. Si como sostiene Anthony Shelton (2001:202) el crecimiento y carácter de las colecciones se puede explicar como el resultado de narrativas que representan diferentes curadores, directores de museo, recolectores, de diferentes períodos de la historia de un museo; en ese caso, podemos afirmar que gran parte de la historia del museo de Göteborg, es el resultado de la presencia de Nordenskiöld a principios de siglo y que la narrativa/praxis que el impuso continuó, al menos, hasta el final de la historia del museo de Etnografía.

## II BREVE RESEÑA DE LA HISTORIA DEL VÄRLDSKULTURMUSEET

En 1996 el Estado Sueco decidió crear un nuevo museo en la ciudad de Göteborg, el Världskulturmuseet, usando como base el Museo de Etnografía de la ciudad (Etnografiska Museet). Con este fin, el viejo Museo Etnográfico dejó de existir y sus colecciones pasaron a formar parte del actual VKM<sup>1</sup>. Es decir que este nuevo Museo tiene en realidad una historia y unas colecciones que se remontan a principios del siglo XIX.

En el siglo XVIII, era Göteborg un puerto importante en el Atlántico Norte, una ciudad creciente en parte gracias a la presencia de la *Compañía de Indias*, que tenía una gran actividad comercial en Asia, especialmente con China. La ruta principal de los barcos de la Compañía era de Göteborg a Cádiz (ahí se intercambiaban objetos escandinavos por monedas de plata), para llegar, tras pasar por Sudáfrica y luego por Java y Sumatra, hasta China. Al regreso de estos viajes, muchos de los tripulantes traían objetos “exóticos de tierras lejanas”, que en numerosas ocasiones eran donados a la Real

---

<sup>1</sup> Världskulturmuseet.

Academia de Ciencias de Göteborg (*Kungliga Vetenskaps- och vitterhetssamhälle*) y con ellos se formó un *Naturalie Cabinette*.

Otros objetos exóticos fueron donados por los participantes de las expediciones geográficas y científicas suecas, entre las que hay que destacar la del descubrimiento del paso en el Ártico por parte de Adolf Nordenskiöld (padre de Erland), quien también hizo una expedición a Groenlandia (Eriksson 1985:15). De esta última, el Museo cuenta con una colección arqueológica.

Las colecciones se van incrementando en este *Cabinete* gracias a donaciones y compras y es así que, en 1860, se propone la fundación de un museo en la ciudad, abriendo en 1861 el Museo de Göteborg (*Göteborgs Museum*) sus puertas al público (Zetterström, 1979-80:73).

En la primera época del Museo, las colecciones etnográficas, arqueológicas e históricas estaban bajo una misma Sección, llamada de Etnografía, Arqueología e Historia, de la que fue director Gustaf Brusewitz hasta el año 1891 (*Göteborgs Museum*, 1911:82). Brusewitz nació en Göteborg en 1812, se formó en arte y arqueología, y desde que ocupó su cargo en el Museo hasta su muerte, en 1899<sup>2</sup>, dedicó su vida y trabajo a las investigaciones arqueológicas.

Albert Ulrich Bååth es nombrado su sucesor en la dirección de esta Sección (*Göteborgs Museum*, 1911:82). Bååth nació en 1853, fue docente en literatura antigua nórdica en la Escuela de Altos Estudios de Göteborg, —actualmente Universidad de Göteborg—, y también poeta e historiador. No será hasta 1905 cuando el consejo del Museo decida crear otras secciones, para albergar las diferentes colecciones, creándose así las Secciones de Historia y de Etnografía, con Bååth como director de esta última hasta su muerte en 1911 (NE, 1990:496), (*Göteborgs Museum*, 1911:84-85).

Erland Nordenskiöld será nombrado director de la Sección de Etnografía en 1913, momento en el que se encuentra haciendo trabajo de campo en Bolivia, por lo que no toma posesión del puesto hasta 1915, y ocupará este cargo hasta su muerte, a la edad de 53 años, en 1932. Años después de su muerte su figura ha seguido teniendo un gran significado en la historia y tradición del Museo, como también en la continuación de la tradición americanista sueca.

El siguiente director, hasta 1942, será Walter Kaudern, que era zoólogo y etnógrafo e hizo viajes e investigaciones en Madagascar y Sulawesi (Célebes), entre 1925 y 1929. A él se debe el comienzo de la publicación de la Serie del Museo *Etnografiska Studier* (*Estudios de Etnografía*).

En 1943 se decide que la Sección de Etnografía del Museo de Göteborg se convierta en un museo específico, creándose así el llamado Museo Etnográfico de Göteborg (*Göteborgs Etnografiska Museet*). Desde este momento, hasta 1967, el nuevo director será Karl Gustav Izikowitz, que era uno de los discípulos de Nordenskiöld, y que comenzó su carrera investigando y escribiendo sobre instrumentos musicales de América del Sur (Izikowitz, 1935). En años posteriores, su área de interés de investigación

<sup>2</sup> <http://www.lysator.liu.se/runeberg/sbh/>

se concentrará en el Sur de Asia, publicando, entre otros, diferentes artículos sobre Indochina (1939) e India (1952–1954).

En 1968 los museos de la ciudad, incluido el Museo Etnográfico, pasan a tener una dependencia municipal, lo que significó una grave quiebra para la continuidad del Museo. La Municipalidad decide que los museos se orienten hacia el público y que la Universidad se haga cargo de los trabajos de investigación, quedando Izikowitz como director del Departamento de Antropología en la Universidad de Göteborg y sucediéndole como jefe en el Museo Henry Wassén hasta su jubilación en 1973. Wassén comenzó como asistente en el museo en 1930 y fue también discípulo de Erland Nordenskiöld (Isacsson 1995–1998), dedicando toda su carrera a los estudios americanistas, en especial al uso de alucinógenos en América del Sur (1965, 1972).

El siguiente director, hasta 1996, será Kjell Zetterström, que había estudiado en Uppsala, donde escribió su tesis doctoral sobre Liberia (1976), y a este le va a suceder, hasta 1998, el que va a ser el último director del Museo, Sven-Erik Isacsson. Isacsson había realizado trabajos de campo en Colombia, Brasil y Perú, y sus dos grandes pasiones, los textiles de Paracas y el pueblo Emberá (1993) fueron su objeto de estudio hasta su temprana muerte en 2001. Pero en el mismo año en que es nombrado director, el Gobierno nacional sueco decide crear una nueva institución administrativa llamada *Museos Nacionales de la Cultura del Mundo* (*Statens Museer för Världskultur*), y el viejo Museo Etnográfico va a pasar a partir de este momento a depender del Estado. En 1999 cambia su nombre por el de *Museo Nacional de las Culturas del Mundo* (*Världskulturmuseet*), y en el año 2001 será nombrada como primera directora Jette Sandalh. En la actualidad se está construyendo un nuevo edificio para el Museo, y se espera pueda abrir sus puertas al público entre los años 2004–2005. (fig. 1).

	Colecciones Arqueológicas	Colecciones Etnográficas
<b>América del Sur</b>	31,389	17,481
<b>América Central</b>	7,566	3,265
<b>América del Norte</b>	1,429	1,133
<b>Caribe</b>	833	1
<b>Asia</b>	313	10,455
<b>Africa</b>	817	11,080
<b>Australia</b>	5	469
<b>Groenlandia</b>	1,577	536
<b>Oceania</b>	0	4,847
<b>Europa</b>	0	1,455

FIGURA 1: CUADRO DEL NÚMERO APROXIMADO DE OBJETOS REGISTRADOS EN EL MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS DEL MUNDO.



### III LAS PRIMERAS COLECCIONES SUDAMERICANAS 1861-1915

Como ya hemos hecho referencia anteriormente, las primeras colecciones fueron en su mayoría donaciones y compras realizadas por capitanes de barcos, que a su regreso a Göteborg traían objetos exóticos de otras tierras. También fueron donados objetos y dinero a la Academia, por parte de familias ricas de Göteborg y por algunos misioneros y mercenarios. La mayoría de los objetos que ingresaron antes de 1913 tienen como región o lugar de procedencia China, Oriente Medio, Africa, así como América del Norte y del Sur. Estas colecciones están en parte marcadas por el colonialismo, ya que en épocas de expansión colonialista europea, el saqueo como *praxis* para hacer colecciones no fue ninguna excepción. En el Museo de Göteborg hay al menos tres colecciones, del Congo, de las Islas Salomón y del Chaco, que tienen este tipo de origen.

El primer objeto registrado con procedencia sudamericana es un cuerno con ornamentos (fig. 2) de la provincia de Buenos Aires, donado por el capitán C. A. Westerberg, que ingreso en 1856, es decir cuando aún el museo no existía sino que era un *Cabinete de Naturalie* (Brusewitz, 1888:45). Mientras que una de las primeras colecciones que ingresan procedentes de América del Sur en 1884, es una colección etnográfica de Argentina enviada por Folke Mattsson, sueco residente en el Gran Chaco argentino, y en el Libro de Inventario de ingreso al Museo podemos leer el siguiente texto: "...1884 envió el señor Folke Mattson, residente en el Gran Chaco, Argentina, una colección de platos, cosas típicas, tomadas de los indios Tobas en un ataque sorpresivo a su campo el 3 sept. 1882).

Mientras que la primera colección arqueológica sudamericana que ingresa es de Colombia y procede de una donación, realizada por Nicolás Pereira Gamba en 1871, y esta constituida por once objetos, entre los que se encuentra una nariguera de oro (fig. 3).

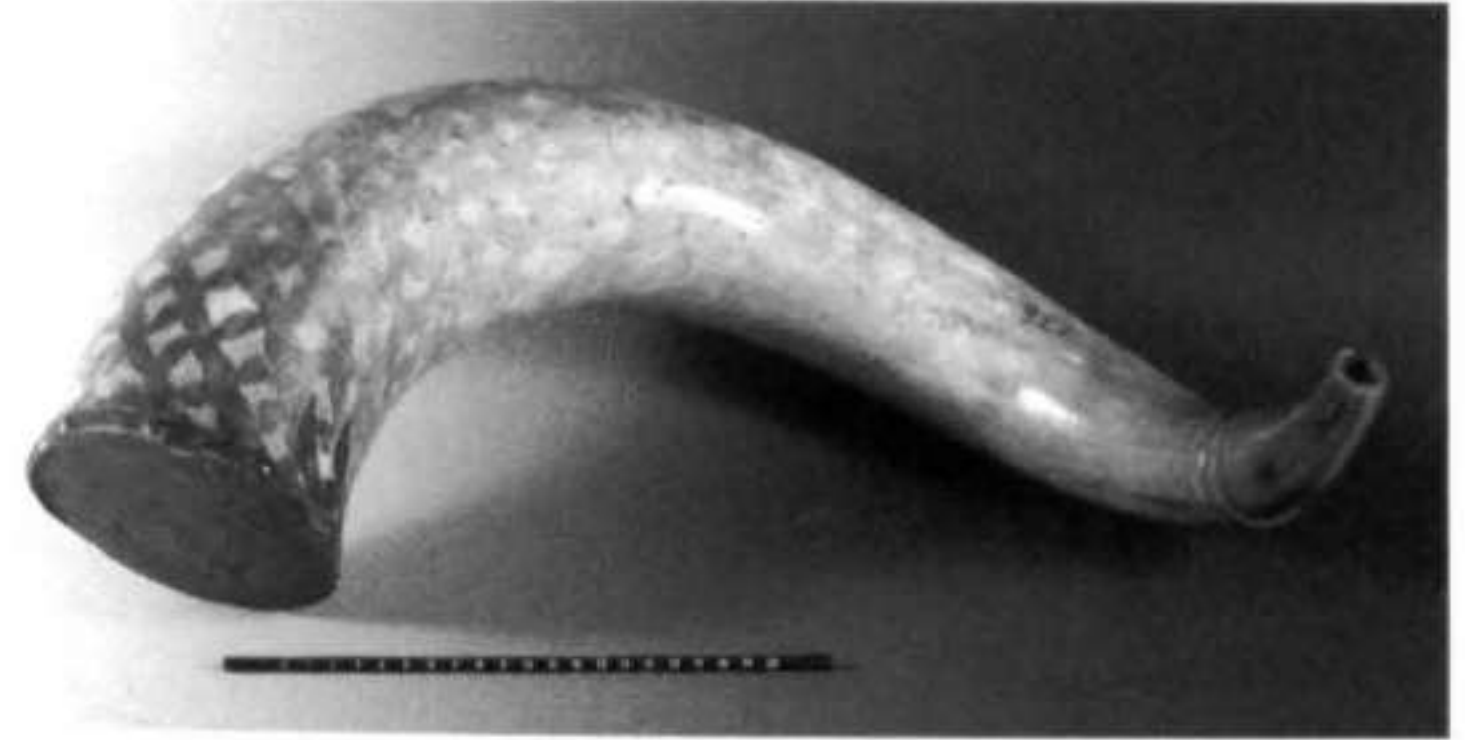


FIGURA 2: CUERNO CON ORNAMENTOS. PROVINCIA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA, DONADO POR EL CAPITÁN WESTERBERG EN 1856 (Nº INV.. 0000.00.0176). FOTO FERENC SCHWETZ.

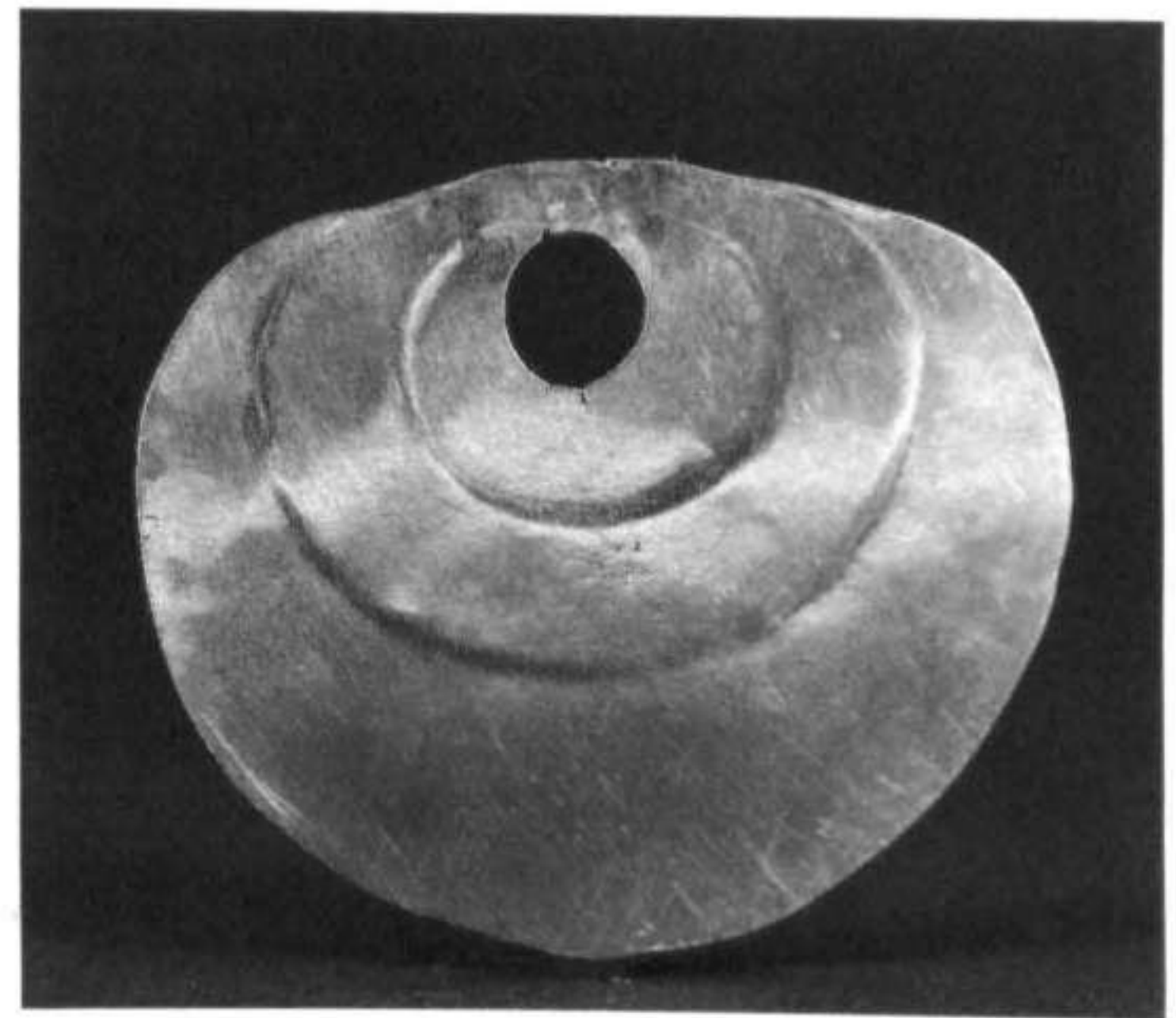


FIGURA 3: TEXTO EXTRAÍDO DEL CATÁLOGO ORIGINAL: NARIGUERA DE ORO, ENCONTRADA EN UN CEMENTERIO DE INDIOS. DONADA POR NICOLÁS PEREIRA GAMBA EN 1871 (Nº IN.. 0000.00.0126). FOTO FERENC SCHWETZ.

FIGURA 4: ORIGEN DE LAS COLECCIONES ENTRE 1913-1932.

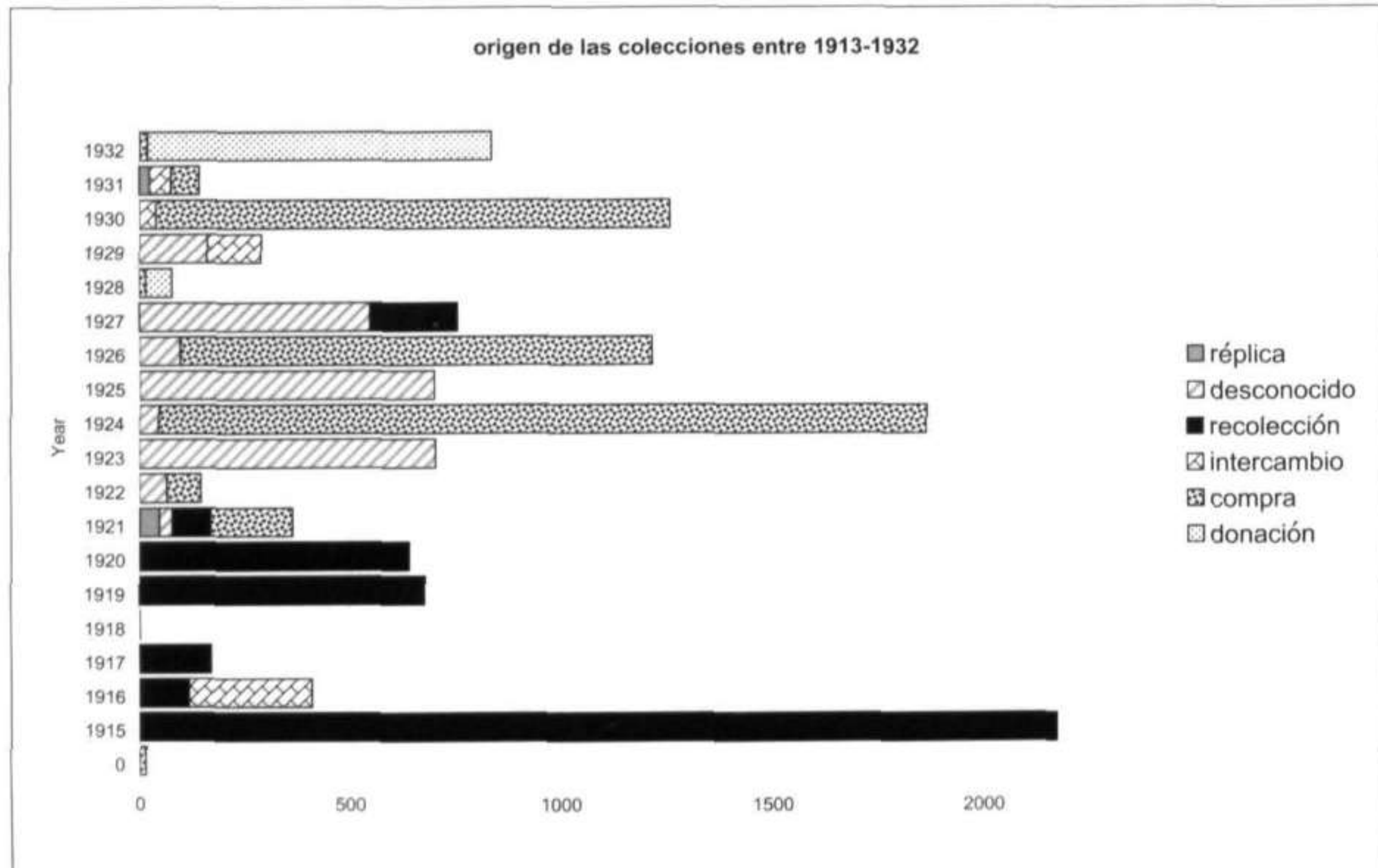
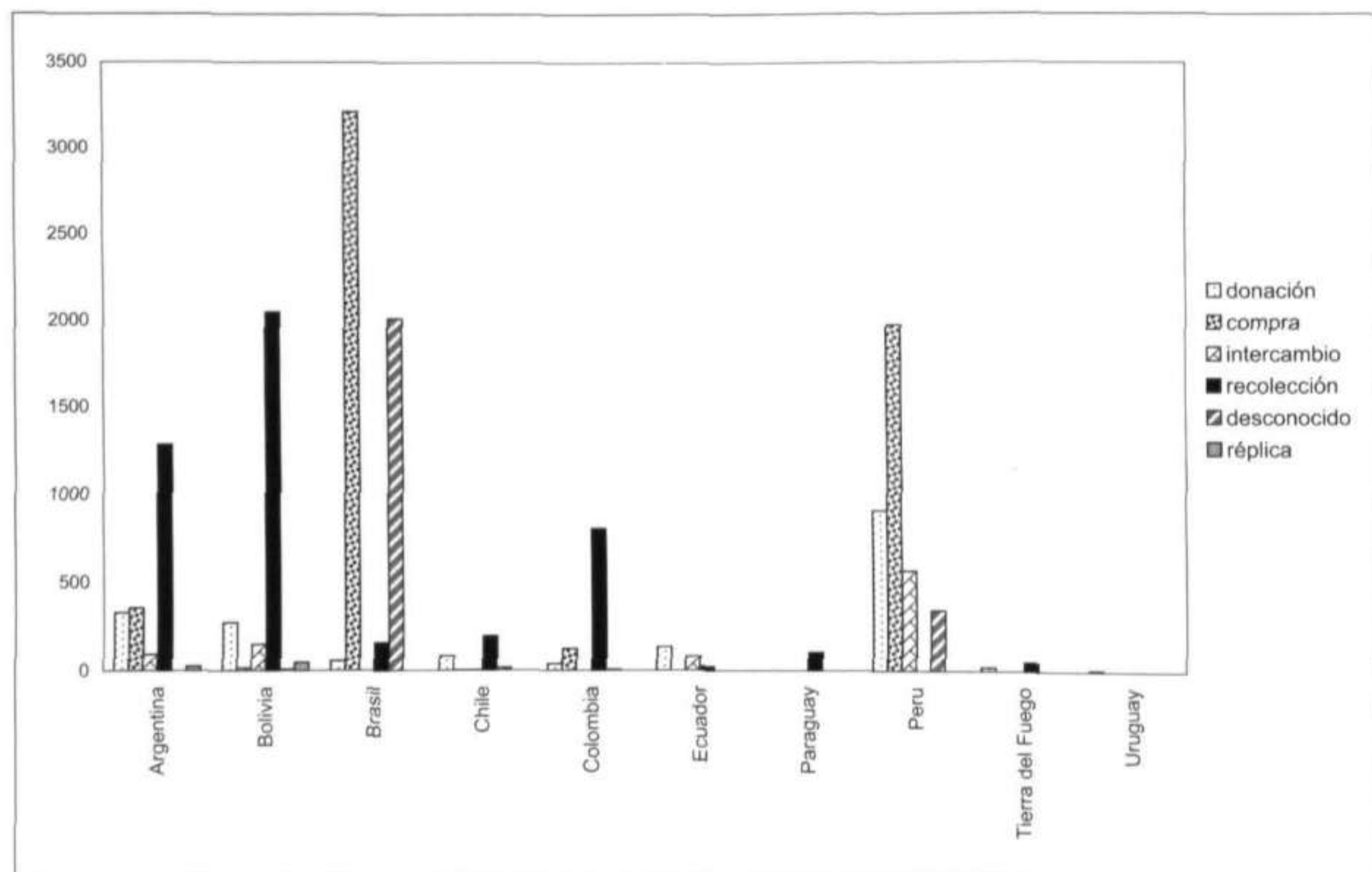


FIGURA 5: RELACION DEL ORIGEN DE LOS MATERIALES POR PAÍSES.



#### IV

### LA ADQUISICIÓN DE COLECCIONES DURANTE EL PERÍODO DE ERLAND NORDENSKIÖLD

Para Erland Nordenskiöld el Museo debía tener tres importantes funciones: conservar los objetos para las futuras generaciones, ofrecer material de estudio para los investigadores, y ser un recurso para la educación y entretenimiento del público en general (Lindberg 1996:317), y para poder cumplir con estas funciones, era necesario obtener colecciones que fueran acordes con los distintos objetivos. Durante los años en que el fue director (1913-1932) las colecciones que ingresaron se podrían clasificar a grosso modo en: Las recolectadas por él mismo, las recopiladas por sus discípulos y estudiantes, y las intercambiadas o vendidas por investigadores que tienen contacto con el Museo, las obtenidas mediante intercambio con otros museos y/o instituciones, así como otro tipo de donaciones y compras (fig. 4). Por otra parte, la mayor cantidad de material que ingresa procede del Brasil, gracias a que se compran los materiales recolectados por Nimuendajú (fig. 5).

Hasta 1895 el Museo tenía 1.631 piezas y en 1915 se registran 4.000 objetos nuevos (Zetterström 1979-80:74-75), de tipo arqueológico y etnográfico, que constituyen el resultado de la Expedición de Nordenskiöld a Bolivia y Brasil. Aunque él mismo nos relata en el Informe Anual del año 1915 que *“la colección arqueológica de mi último viaje no es grande, pero ha sido exclusivamente hecha en zonas donde ningún trabajo arqueológico se ha hecho antes. Incluye una parte de descubrimientos de tumbas y de asentamientos. Una parte de este material es probablemente de los ancestros de los indios Chiriguano y Chané...”* (Nordenskiöld, 1915:84)<sup>3</sup>.

Los años de jefatura de Erland Nordenskiöld en el Museo, que ya hemos mencionado, significaron un gran cambio para el mismo, pues el suyo fue un período de gran expansión, mucha actividad y cambios. Ejemplo de esto lo podemos leer en un artículo que publica Alfred Métraux en 1930 en el diario *La Prensa de Buenos Aires*, *“Cuando el profesor Erland Nordenskiöld se hizo cargo, hace poco más de diez años del Museo Etnográfico de Göteborg, sólo contaba con algunas colecciones valiosas, pero escasas. Hoy es el museo que posee las colecciones de Sur América más grandes y completas que haya en Europa y tal vez en el mundo... Las secciones arqueológicas son también muy importantes. Están separadas no porque la arqueología tenga un dominio distinto del de la etnología, sino sólo porque la presentación del material es un poco diferente. Los resultados de las excavaciones se presentan casi completos con mapas, cortes de terreno y fotografías que ilustran los trabajos y dan clara idea de la colocación de los objetos in situ... El material arqueológico de Göteborg es muy rico. Su interés y valor se basa en que fue hallado en su mayor parte en regiones de sudamerica, donde hasta la fecha no se habían realizado excavaciones arqueológicas.”* (Métraux, 1930).

<sup>3</sup> Erland Nordenskiöld: Den arkeologiska samlingen från min senaste resa är ej stor, men den är utslutande gjord i trakter, där man aldrig förut gjort några arkeologiska arbeten. De omfattar dels gravfynd, dels boplatsfynd. En del av dessa äro antagligen från Chiriguano- eller Chané-indianernas förfäder... (Nordenskiöld 1915:84).

FIGURA 6: MAPA DE INCALLACTA REALIZADO POR NORDENSKIÖLD EN 1913. DIGITALIZADO POR NIKLAS HALL, ANNA ANDERSSON Y MARCUS JOHANSSON



FIGURA 7: ÚRNA FUNERARIA, QUE PROBABLEMENTE HA CONTENIDO UN NIÑO. PROCEDENCIA TUMBA 15, DEL CEMENTERIO EN TARUPAYU, CERCA DE PILCOMAYO, NORTE DE YACUIBA (Nº INV. 1915.02.0059). FOTO FERENC SCHWETZ.



FIGURA 8: VASIJA CERÁMICA PROCEDENTE DEL VOLCÁN CHIRIQUÍ, PANAMÁ (Nº INV.1927.21.0002). FOTO FERENC SCHWETZ.



### Colecciones de las Expediciones de Erland Nordenskiöld

Erland Nordenskiöld hizo cinco expediciones a América Latina (seis si contamos su primera a la Patagonia con su primo Otto Nordenskiöld). Los materiales de las expediciones de 1901–1902 al Chaco y la Cordillera, las de la expedición sueca de 1904–05 y la de la expedición Hernmarck de 1908–09, se encuentran en su mayoría en el Museo Etnográfico de Estocolmo. Mientras que los materiales de las expediciones de 1913–1914 y de 1927, se encuentran en Göteborg. Algunos objetos de las primeras expediciones ingresaron más tarde como canje o como donación, como por ejemplo algunos materiales de Samapaita que ingresan en 1923. Pero aunque los piezas de las primeras expediciones se encuentran en Estocolmo, todo el material documental, fotografías, mapas, cuadernos de campo, etc., se albergan en el archivo de Göteborg.

De la expedición de 1913–1914 (Nordenskiöld, 1915) el Museo cuenta hoy con aproximadamente 2.200 objetos arqueológicos, de las que a grosso modo se puede decir que 2.000 tienen como procedencia Bolivia y 200 Brasil. Como “procedencia” se nombran entre otras las localidades de Aratico, Pulquina (al sudoeste de Cochabamba), Tarija, el Valle de Mizque, Valle Grande, Incallacta (fig.6) y Tarupayu (fig.7), Nordenskiöld 1915:40).

De la expedición de 1927 a Panamá y Colombia, cuenta el Museo hoy con importantes colecciones etnográficas del pueblo Cuna. En esta expedición participó como arqueólogo uno de los discípulos de Nordenskiöld, Sigvald Linné, y en la actualidad hay alrededor de 5.000 números registrados como materiales arqueológicos (Linné, 1929), de los que 1.000 tienen como procedencia Colombia, siendo las localidades de La Gloria en el Departamento Chocó y Cabo Corrientes las más nombradas, y de Panamá hay casi 3.000 objetos (fig. 8).

Con respecto a esta última expedición escribe Nordenskiöld en sus Informes Anuales, *“Las colecciones arqueológicas de la expedición tiene un gran valor porque proceden de zonas de donde nadie ha tenido ningún descubrimiento. El trabajo con estas contribuirá al conocimiento de las migraciones precolombinas de los indios a través del estrecho de Panamá. Una descripción de estos descubrimientos, escrito por el licenciado S. Linné pronto se publicará. Una parte de los objetos arqueológicos se enviarán al Museo Nacional de Panamá después de su clasificación. Esto según convenio con el Ministerio de Educación de Panamá (Nordenskiöld, 1928:57)<sup>4</sup>.*

---

<sup>4</sup> De arkeologiska samlingar från expeditionen ha sitt stora värde däri att de stamma från trakter, från vilka man ej förut hade några som helst fynd. Bearbetningen av dessa böra ha betydelse som bidrag till kännedomen om indianernas för-columbiska vandringar över Panamanäset. En beskrivning av dessa fynd, skriven av fil lic S. Linné kommer under den närmaste tiden att tryckas. En del av de arkeologiska föremålen måste efter bearbetningen sändas till Panamas nationalmuseum. Detta enligt överenskommelse med Panamas undervisningsministerium.

### La Escuela Nordenskiöld

En 1923, gracias a una donación en relación con la celebración de los 300 años de la ciudad, Erland Nordenskiöld es nombrado profesor de Etnología en la Universidad de Göteborg (Eriksson 1985), y su trabajo no sólo le dio fama como reconocido investigador, sino que también tuvo la habilidad de crear escuela al rodearse de jóvenes colaboradores. Como profesor asumió un nuevo papel en su carrera, ya no se trataba sólo de adquirir conocimientos, sino transferir estos conocimientos a sus alumnos. De igual forma su trabajo no se centró sólo en mostrar resultados científicos, sino también en explicar los métodos, principios y mecanismos lógicos que hay detrás de un trabajo científico, de forma que sus estudiantes eran actores activos en sus investigaciones (Lindberg, 1996:415).

Esto favoreció el crecimiento del Museo, tanto desde el punto de vista del coleccionismo como del de la investigación. Entre sus primeros discípulos americanistas se encuentran Gösta Montell y Sivald Linne, mientras que una segunda camada estaría integrada por Karl Gustaf Izikowitzh, Stig Rydén, Alfred Métraux y Henry Wassén. En esta época, J.P. B. De Josselin de Jong (del Museo de Leiden), describe el ambiente del Museo de Göteborg como el de una escuela, *the Nordenskild School* (Larsson, ms).

Desde el mes de Septiembre del año 1925 trabaja en el museo realizando su doctorado Alfred Métraux, quién mantendrá una intensiva correspondencia con Nordenskiöld hasta la muerte de este último, pero ello no implicó el fin del contacto de Métraux con el Museo, sino que la continuó con Wassén, Rydén e Izikowitz.

Son varias las colecciones procedentes de diferentes áreas de América del Sur enviadas por Métraux, que además están bien documentadas, y entre ellas se encuentran objetos del Oeste de Sudamérica, cerámicas y fragmentos de Tiahuanaco, puntas de flecha y otras cosas del norte Argentino y Chileno, así como también fragmentos de textiles de la costa de Perú (Montell, 1926:76).

Otro de sus discípulos será Stig Rydén, que ingresa como asistente en 1929 (Nordenskiöld, 1930:79), y que será el primero y único arqueólogo empleado en el Museo hasta el año 1996. Hizo diferentes trabajos de campo en Argentina, Bolivia y Chile, y la organización del material arqueológico que realizó es, hasta el día de hoy, de gran utilidad.

### Investigadores, donaciones, compras e intercambios

Entre las colecciones más importantes y mejor documentadas se encuentran las realizadas por investigadores y algunos de los alumnos de Nordenskiöld. Uno de los mejores ejemplos de esto es la colección reunida por Curt Nimuendajú en Brasil, existiendo en la actualidad en el Museo 5.234 números registrados y asignados a él. Entre 1922 y 1930 Curt Nimuendajú recolectó objetos, tanto etnográficos como arqueológicos, de diferentes zonas de Amazonas, llegando la primera de la región del Río Xingú, en 1922. Sobre ella escribe Nordenskiöld, "*La colección arqueológica tiene hachas de piedra y*

fragmentos cerámicos. Esta colección esta compuesta de objetos arqueológicos colectados dentro de un área en Brasil, donde nunca antes se ha hecho una colección similar; y parte de las armas son tomadas en un asalto a los indios en los ríos Iriry y Curuá, afluentes del Río Xingú” (Nordenskiöld, 1922:59)<sup>5</sup>. Otras áreas de las que el Museo cuenta hoy con colecciones son, entre otras, del Parintintin, Tapajos, Marajó, Isla Cavianá, Santarem (fig.9), bajo Amazonas y Río Tocantís<sup>6</sup>.

Nordenskiöld, en su etapa de director, también financia algunas expediciones de otros investigadores para que obtengan colecciones para el Museo. Un ejemplo de esto es el viaje de Carl Skottsberg a Chile en 1916<sup>7</sup>, con el fin de hacer investigaciones botánicas, aunque recibe dinero del Museo para hacer colecciones en la zona de los Araucanos, ya que el Museo en ese momento no cuenta con ningún objeto de este pueblo (Nordenskiöld, 1916:86). El resultado de la expedición de Skottsberg, es no sólo de material de Araucanos sino que obtuvo también una importante colección arqueológica del norte de Chile (Arica) que ingresó en el Museo en 1917. Del norte de Chile hay también otra pequeña colección obtenida por Max Uhle que contiene 33 objetos, entre ellos cerámicas (fig. 10), cráneos deformados, etc.

Entre otros investigadores que donan o venden objetos al museo, se puede mencionar a Otto Nordenskiöld (piezas de diferentes viajes que incluyen materiales desde Tierra del Fuego al Perú), Carl Bovallius (materiales de Nicaragua), Antonio Serrano<sup>8</sup>, A. Teisseire<sup>9</sup>, Walter Roth (artefactos de la Guyana Inglesa), Arthur Posnansky (diferentes materiales de Bolivia) y John af Klercker (una colección de Rurenabaque, Río Beni y Bolivia).

### Intercambios

Una práctica que se va a convertir durante esta época en una forma de hacer colecciones especialmente en Europa, es el intercambio con otros museos, siendo el Museo Völkerkunde de Berlín un ejemplo de ello. Durante el período 1915–1932 se intercambian *duplicados* entre ambos museos, ingresando, en 1916, 292 objetos de la costa peruana, la mayoría textiles y algunos quipus (Nordenskiöld, 1916: 89). En 1921, Berlín envía al Museo en Göteborg 294 textiles arqueológicos de la costa peruana (Nor-

<sup>5</sup> “Det består dels av arkeologiska föremål, samlade inom ett område av Brasilien, där föreut aldrig sylika samlingar gjorts (Nordenskiöld kursivera); och dels av vapen tagna vid indian överfall vid Rio Iriry och Rio Curuá, bifloder till Rio Xingú

<sup>6</sup> Un trabajo extenso sobre las colecciones de Nimuendajú esta en preparación en estos momentos a cargo de Per Stenborg.

<sup>7</sup> También financia en forma total la expedición de Rafael Karsten a Ecuador, esta expedición resultó en una importante colección etnográfica.

<sup>8</sup> Se intercambian materiales Antonio Serrano envía materiales de la zona de Paraná (Argentina) y a cambio Nordenskiöld le envía materiales colectados por Nimuendajú en la zona de Santarem (Nordenskiöld 1930:75).

<sup>9</sup> Teisseire envía objetos de Uruguay, sobre esto comenta Nordenskiöld “un país del cual no teníamos nada antes de la llegada de estos objetos (Nordenskiöld 1930:75)



FIGURA 9: PROCEDENCIA  
SANTAREM, OBJETO VENDIDO POR  
NIMUENDAJU AL MUSEO EN  
1924 (N° INV.  
1924.16.0038). FOTO FERENC  
SCHWETZ.



FIGURA 10: CERÁMICA  
PROCEDENTE DE ARICA (N° INV.  
1920.01.0005). FOTO FERENC  
SCHWETZ.



denskiöld, 1921:71), y la primera colección arqueológica de Argentina, del Valle de Calchaquí, ingresa también por intercambio con este mismo museo, dado que “del área de Calchaquí no tenía el departamento ningún objeto. El motivo es la prohibición de exportar antigüedades existente en Argentina, es por esto muy difícil o imposible adquirir algunos objetos” (Nordenskiöld, 1922:59)<sup>10</sup>. Otros museos con los que se realizan intercambios durante esta época son el Völkerkunde de Leipzig, el Museum of American Indians de New York, el Völkerkunde de Linden y el Provinzial Museum de Hannover.

### Donaciones

Mediante el establecimiento de contactos con emigrantes suecos en Argentina, se obtienen objetos de la región argentina de Misiones, así como de Paraguay y Uruguay. Erik Backman, un sueco finlandés que vive en la frontera entre Brasil y Argentina, entra en contacto con Nordenskiöld tras la lectura de un artículo y envía, en 1917, una colección arqueológica de la zona donde vive, envíos que también realizarán otros colonos de la misma región, de esta forma el Museo recibe alrededor de 1.500 objetos, aunque la mayoría son fragmentos de cerámica, pero según Erland Nordenskiöld (1919:69) es un material muy bien documentado. En compensación y agradecimiento Backman recibe una placa de plata con el sello del Museo. Otro ejemplo de este tipo de contacto es la donación de Eric Medin de una colección arqueológica del Paraguay, que ingresa en 1921, y que proviene de Colonia Elisa, cerca de Asunción, compuesta por 106 piezas de entre las que Nordenskiöld remarca en 1921 la presencia de una urna funeraria, una pequeña cerámica y algunos fragmentos cerámicos.

Otra donación que merece mención es la realizada por Gustaf Werner en 1925, integrada por objetos de Perú, entre ellos textiles, telares y una balanza con dos platos de plata, que según Nordenskiöld (1925:71) “es uno de los objetos precolombinos más hermosos conocidos de América”.

En 1923 se organiza una gran exhibición en Göteborg para conmemorar los 300 años de la ciudad. Frente a esto, y teniendo en cuenta que en 1924 se va a celebrar también allí el Congreso Internacional de Americanistas, se intensifican los trabajos para preparar una gran exposición sobre las culturas indígenas de América del Sur. Algunos de los participantes del Congreso de Americanistas van a donar también al Museo algunos objetos, así por ejemplo Arthur Posnansky de La Paz, Bolivia, dona una pequeña colección de Tiahuanaco y Max Uhle otra de Manta, Ecuador (Nordenskiöld, 1924). Pero la donación más inédita es la de los textiles Paracas, dado que fue una donación anónima, realizada entre 1932–1935, sin embargo y aunque durante años se sostuvo que no se sabía quien la había realizado, lo cierto es que la persona que donó estos textiles pidió que su nombre figurara en el anonimato (fig. 11).

<sup>10</sup> Från Calchaquí-området har avdelningen förut inga som helst föremål. På grund av det i Argentina rådande exportförbudet på antikviteter, är det också mycket svårt eller omöjligt att där förvärva några dylika (texto original en Sueco).

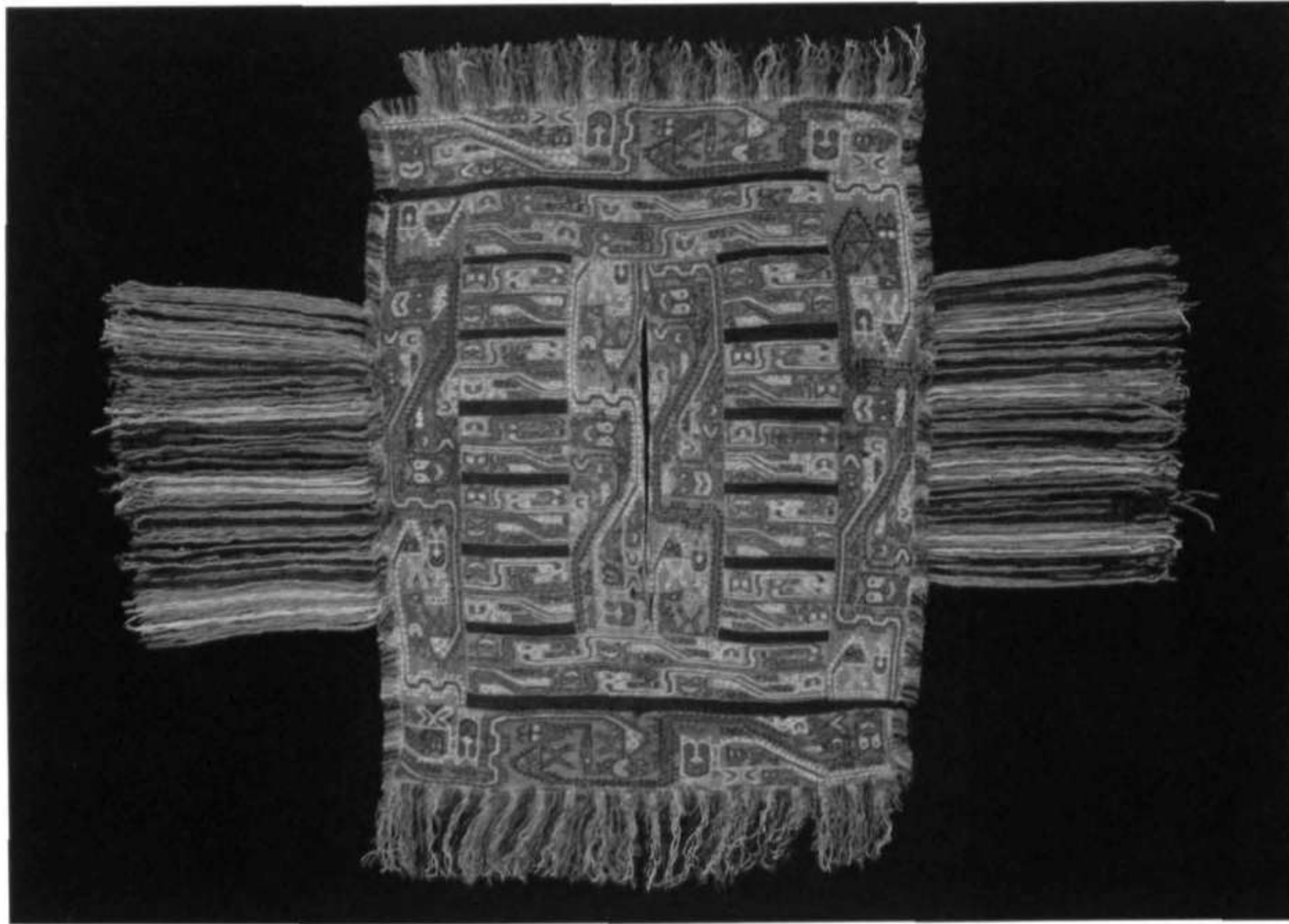


FIGURA 11: TEXTIL  
 PROCEDENTE PARACAS  
 (N° INV. 1935.32.0189).  
 FOTO FERENC SCHWETZ.

Sin embargo, por los cambios de dependencia administrativa ya reseñados del Museo, algunas de estas colecciones quedaron propiedad de la Municipalidad, aunque en la actualidad se albergan en el Världskulturmuseet. Estas colecciones contienen más de 1.000 objetos.

### Compras

Desde 1920 el museo comienza a adquirir de forma sistemática colecciones apropiadas para ilustrar los diferentes aspectos de las *antiguas civilizaciones* de la América Occidental (Wassén, 1932), y una de las personas a quien más se compra es al Dr Weizinger de Munich, siendo los objetos adquiridos materiales arqueológicos de Perú, como la llamada colección Gaffron, comprada a Weizinger e integrada por unos 700 objetos arqueológicos de Perú<sup>11</sup>.

Posteriormente, en 1930, ingresará otra colección del noroeste Argentino que Rodolfo Schreiter vende al Museo y que contiene alrededor de 400 objetos procedentes de las provincias de Tucumán y Catamarca (Stenborg y Muñoz, 1999).

<sup>11</sup> Del material recolectado por Gaffron a fines de 1800 (material que en parte el excavó y también compró), se han adquirido una momia muy bien conservada de Nazca, es una mujer vieja envuelta en textiles. Sobre la momia había pequeñas bolsas conteniendo hojas de coca y otros vegetales. En el pecho tiene una aguja de cobre con cabeza de oro, y en una radiografía de la momia se puede ver que tiene dos pulseras. No se ha hecho ningún intento de abrir la momia, ya que se considera muy importante para investigaciones en el futuro de que todo se conserve en su forma original" (Nordenskiöld 1929:59-60).

## V

## CONSIDERACIONES FINALES

Las colecciones depositadas hoy en Göteborg (fig 12), tienen un potencial muy grande, muchas de estos objetos han sido recolectados con el fin de ser estudiados. Si tomamos por ejemplo el material de Erland Nordenskiöld de Bolivia y de Curt Nimuendajú de Brasil, son materiales muy ricos en información contextual. A medida que pasó el tiempo, en el museo, esta práctica de recolectar materiales arqueológicos teniendo en cuenta el contexto histórico/arqueológico se fue perdiendo. Sólo los materiales excavados por Stig Rydén en la década de 1940 seguirán teniendo información. Mas tarde se comprarán muchos materiales, teniendo en cuenta más que nada su valor estético para ser exhibidos.

País	Total
Argentina	3,362
Bolivia	14,158
Brasil	5,461
Chile	936
Colombia	1,593
Ecuador	951
Paraguay	106
Perú	4,500
Uruguay	11
Venezuela	24

FIGURA 12: NUMERO APROXIMADO DE OBJETOS ARQUEOLÓGICOS POR PAÍS QUE EXISTEN EN EL MUSEO DE LAS CULTURAS DEL MUNDO, GÖTEBORG, SUECIA.

Dentro de las teorías museológicas actuales se considera que una colección representa muchas veces, más a quien la hizo que a la cultura que se supone representa. De ser esto así, se puede decir que las colecciones sudamericanas que hay hoy en el *Museo Nacional de las Culturas del Mundo* no sólo son parte de la cultura material de América del Sur, sino también el producto de la fascinación que este continente tuvo sobre Erland Nordenskiöld. Nordenskiöld no sólo dedicó su vida a investigar y exponer la cultura los pueblos americanos en Göteborg y el mundo, sino que también creó una *escuela*, que se puede decir ha continuado hasta nuestros días. Después de su muerte, dos de sus discípulos Stig Rydén y Henry Wassén continuaron con su trabajo. Rydén se mudó a Estocolmo y Henry Wassén llegó a ser director del Museo Etnográfico hasta 1973. El 1975 ingresa otro americanista, Sven Erik Isacson, que continuó con la tradición del museo hasta la actualidad, de forma que hoy Göteborg tiene, aparte del *Museo Nacional de las Culturas del Mundo*, un Instituto Iberoamericano en la Universidad y americanistas trabajando en instituciones de Arqueología y Antropología.

Aunque el 5 de julio de 1932 fallece Erland Nordenskiöld, sus contactos, discípulos y tradición continuaron haciendo crecer el flujo de materiales de Sudamérica. Ahora queda para un futuro el deseo que el interés por el estudio de estas colecciones siga en curso.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRUSEWITZ, G. (1888): "Berättelse om Göteborgs Musei Historiska och Etnografiska Samlingar samt om Arkivet. Alltifrån deras första upphof till och med året 1885". En Göteborgs Musei tjugofemårs-berättelse. Göteborg.
- ERIKSSON, N. (1985): *Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället i Göteborg 1875–1953*. Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället i Göteborg, Göteborgs Universitetsbibliotek.
- GÖTEBORGS MUSEUM (1911): *Göteborgs Museum 1861–1911. Femtioårsberättelse af Musei Om-budsman*. Göteborgs Museum.
- ISACSSON, S-E. (1993): *Transformations of Eternity: on Man and Cosmos in Emberá Thought*. Institutionen för antropologi, Göteborgs Universitet.
- (1995–1998): "Sven Henry Wassén", En *Etnografiska museet i Göteborg*, Annual Report: (59–62).
- IZIKOWITZ, K. (1935): *Musical and other sound instruments of the South American Indians: a comparative ethnographical study*. Göteborgs kungliga vetenskaps- och vitterhets-samhälles handlingar. Göteborg.
- (1939): "Etnografiska forskningar i Franska Indokina". *Ymer*.
- (1952–1954) "Resa i Indien". *Etnografiska museet i Göteborg*, Annual Report: (21–42).
- LARSSON, K-E. (manuscripto): *Erland Nordenskiöld, etnografiska avdelningen vid Göteborgs museum och jubileumsutställningen 1923*, Archivo del Museo Nacional de las Culturas del Mundo (Världskulturmuseet).
- LINDBERG, C. (1996): *Erland Nordenskiöld –ett indianlif*. Natur och Kultur, Stockholm.
- LINNÉ, S. (1929): *Darien in the Past. The archaeology of Eastern Panama and North-Western Colombia*. Göteborgs kungliga vetenskaps- och vitterhets-samhälles handlingar. Göteborg.
- MÉTRAUX, A. (1930): "El museo del indio sudamericano en Göteborg (Suecia)". *La Prensa* (Buenos Aires, Argentina) 1 Enero de 1930. Archivo del Museo Nacional de las Culturas del Mundo (Världskulturmuseet).
- MONTELL, G. (1926): *Göteborgs Museum Annual Report: (75–88)*. Göteborg.
- NATIONELL ENCYKLOPEDI (1990): Banda 3 (Bit-Car).
- NORDENSKIÖLD, E (1915): *Göteborgs Museum Annual Report: (75–88)*. Göteborg.
- (1915): *Forskning och äventyr i Sydamerika 1913–1914*. Bonnier, Stockholm.
- (1916): *Göteborgs Museum Annual Report: (82–94)*. Göteborg.
- (1919): *Göteborgs Museum Annual Report: (66–74)*. Göteborg.
- (1921): *Göteborgs Museum Annual Report: (67–76)*. Göteborg.
- (1922): *Göteborgs Museum Annual Report: (57–63)*. Göteborg.
- (1924): *Göteborgs Museum Annual Report: (66–72)*. Göteborg.
- (1925): *Göteborgs Museum Annual Report: (70–74)*. Göteborg.
- (1928): *Göteborgs Museum Annual Report: (55–62)*. Göteborg.
- (1929): *Göteborgs Museum Annual Report: (56–65)*. Göteborg.
- (1930): *Göteborgs Museum Annual Report: (70–80)*. Göteborg.
- SHELTON, A. (2001): "Rational Passions: Frederick John Horniman and Institutional Collectors", En A. Shelton (ed.), *Collectors, Expressions of Self and Other: (205–224)*. The Horniman Museum and Gardens. The Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.
- STENBORG, P. Y A. MUÑOZ (1999): "Masked Histories. A Re-examination of the Rodolfo Schreiter Collection from North-western Argentina". *Etnologiska Studier 43*, Göteborg.
- WASSÉN, H. (1932): "Le Musée Ethnographique de Göteborg Et l'ouvre d'Erland Nordenskiöld". *Revista del Instituto de Etnología*, tomo II:(233–262). Universidad Nacional de Tucumán.
- (1965): "The use of some specific kinds of South American Indian snuff and related paraphernalia". *Etnologiska Studier 28*. Göteborg.
- (1972): A medicine-man's implements and plants in a Tiahuanacoid tomb in Highland Bolivia. *Etnologiska Studier 32*. Göteborg.
- ZETTERSTRÖM, K. (1979/1980): "Några notiser om Göteborgs Etnografiska Museum". *Etnografiska museet i Göteborg*, Annual Report 1979/80: (73–80). Göteborg.

# RESTAURACIÓN DE UN GLOBO TERRÁQUEO INGLÉS DEL SIGLO XVIII EN EL MUSEO DE AMÉRICA



MARGARITA BRAÑAS, ROSA IBÁÑEZ Y VICTORIA DE LAS HERAS  
RETAURADORAS

**RESUMEN:** EL MUSEO DE AMÉRICA DE MADRID HA COMPLETADO LA RESTAURACIÓN DE LA PAREJA DE GLOBOS CON QUE CUENTA SU COLECCIÓN. EL ÚLTIMO TRABAJO REALIZADO CORRESPONDE AL GLOBO TERRÁQUEO, UNA OBRA CUYA AUTORÍA SE REMONTA A 1793 Y CORRESPONDE A DUDLEY ADAMS BAJO LA INSPIRACIÓN DE JOHN SENEX, DOS DE LOS MÁS AFAMADOS ARTESANOS DE ESTE TIPO DE TRABAJOS. SE TRATA DE UN GLOBO TERRÁQUEO CUYO EJE CENTRAL ES DE MADERA, COMPUESTO POR UNA ESFERA DE PAPEL MACHÉ, RECUBIERTA POR FINAS Y SUCE-SIVAS CAPAS DE ESTUCO, Y CARTA TERRESTRE DE PAPEL. LA COMPLEJIDAD DE ESTE TIPO DE OBRAS, UNA AUTÉNTICA MEZCLA DE ARTE Y TÉCNICA, HA OBLIGADO DURANTE LA RESTAURACIÓN AL EMPLEO DE UN AMPLIO ABANICO DE RE-CURSOS PROPIOS, TANTO DE PINTURA COMO DE OBRAS ARQUEOLÓGICAS Y DOCUMENTO GRÁFICO.

**PALABRAS CLAVE:** Museo de América, Globo Terráqueo, Esfera, Globo Celeste, John Senex, Dudley Adams, Cartografía inglesa, Restauración de globos.

**KEY WORDS:** Museo de América, terrestrial globe, sphere, celestial globe, John Senex, Dudley Adams, english cartography, globe restoration.

**ABSTRACT:** Restoration has been completed at the America Museum of Madrid, of a pair of globes in its collection. The latest has been the earth globe made in 1793 by Dudley Adams, upon John Senex's inspiration, who where two of the most famous craftsmen in this speciality.

The earth globe's axis is made of wood and the sphere is based on "papier-mâché" covered by several thin plaster layers and a paper earth map.

The complexity of this type of globes, mixing art and craft, has made the use of a wide range of proper paint, archaeological and graphic documental resources necessary during the restoration work.

## I INTRODUCCIÓN

El hombre ha mantenido un constante interés por representar y dar testimonio del mundo que ha ido descubriendo a su alrededor. Fiel reflejo de esa inquietud son los globos terráqueos y celestes, herramientas de trabajo para navegantes, historiadores, cartógrafos, astrólogos, físicos y matemáticos, y obras de arte capaces de albergar figuras alegóricas y simbólicas del universo terrestre o celestial, dedicatorias, acotaciones sobre los descubrimientos y muchos otros elementos ornamentales.

El Museo de América conserva en su interior una pareja de globos, que próximamente ocuparán su espacio en las salas del museo (fig. 1 y 2). Entre los meses de agosto a diciembre de 2002, se ha llevado a cabo la restauración del globo terráqueo, mientras que la intervención del globo celeste se terminó en 1999 (V. Cordero *et alii*; 2001). Los globos son una representación cartográfica en tres dimensiones de la tierra, en el caso que nos ocupa, y/o de la esfera celestial. Por medio de los astrónomos árabes, familiarizados con el uso y manufactura de los globos celestes, estas representaciones llegaron al este de Europa a finales del siglo X.

Aún así, la manufactura de globos no tomó fuerza hasta finales del siglo XV, coincidiendo con una nueva edición de la *Geografía* de Ptolomeo. El verdadero auge en su producción llegó en el periodo de los Grandes Descubrimientos, cuando se disparó el interés por la geografía, la difusión y representación de los hallazgos. Los globos terrestres, y los mapamundi acompañados de inscripciones, fueron la forma de dar a conocer los descubrimientos de navegantes y viajeros por el mundo.

En el siglo XVI, el creciente interés por conocer el mundo existente más allá de Europa impulsó la producción de globos, especialmente en los Países Bajos. G. Frisius y G. Mercator, cartógrafos, científicos y grabadores realizaron numerosos entre 1541 y 1555, perfeccionando la técnica con la que se venían produciendo.

En el siglo XVIII destaca la producción de globos en Inglaterra, aunque inspirados en los constructores de origen holandés como Van Langren, Hondius y Blaeu. En esa época, los viajes del capitán Cook a Taití, Nueva Zelanda, Tasmania, Costa este de Australia, Yakarta (antigua Batabía), Costa Antártica, Círculo Polar Ártico y Hawai servirán para enriquecer los trabajos realizados por uno de los más afamados cartógrafos británicos de la época, John Senex. (National Maritime Museum, Greenwich, [www.nmm.ac.uk](http://www.nmm.ac.uk)).

Aunque se fabricaron en una gran variedad de materiales (metal, cristal, mármol, porcelana, marfil...), el más usado fue el cartón recubierto por una capa de yeso con un esqueleto interior de madera. Los diseños se pintaban en un segmento de papel llamado huso, que se humedecía y se pegaba sobre la superficie del globo, y ofrecían información sobre geografía, etnografía, historia de los descubrimientos, nombre de su creador, personas importantes a las que estaban dedicados y otros datos complementarios.

Tanto la cartografía como la construcción de globos aprovechaban los nuevos métodos geodésicos y las mediciones astronómicas más precisas, convirtiéndolos en herramientas tan bellas como útiles para navegantes y astrónomos, que las emplearon ampliamente hasta el siglo XIX. (K. E. Leyson y E. L. Stevenson, 1971).

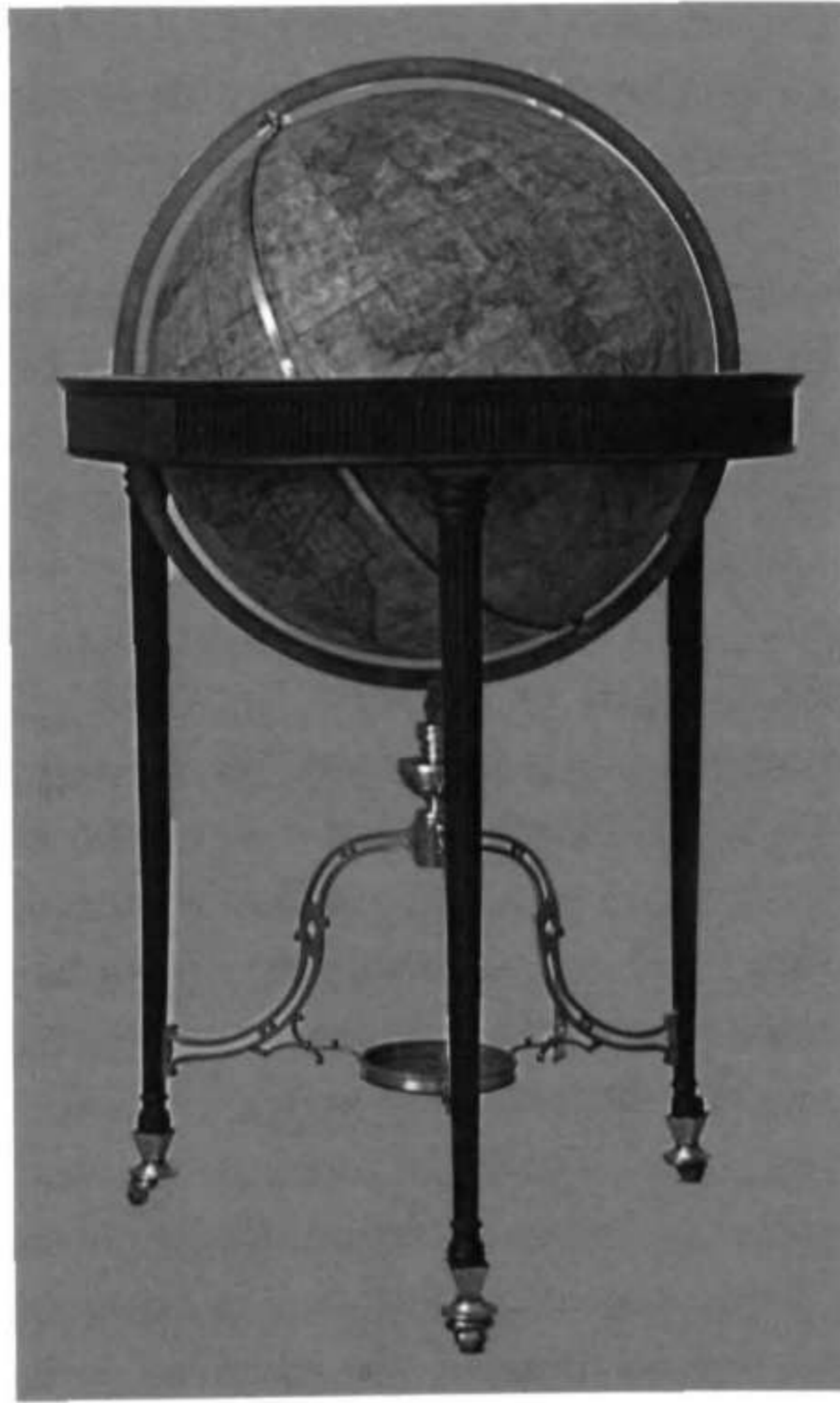


FIGURA 1: GLOBO TERRÁQUEO  
DESPUÉS DE SU RESTAURACIÓN.



FIGURA 2: GLOBO CELESTE  
DESPUÉS DE SU RESTAURACIÓN.

Entre los famosos constructores de globos en Londres sobresalen la familia Adams, la familia Bardin, los Cary, James Ferguson y los Johnston (George D. Glazer, 1999). Entre todos ellos destaca J. Senex, grabador y cartógrafo inglés que trabajó en Londres desde 1702.

Senex, inspirador del globo terráqueo al que se refiere este artículo, era hijo de un gentleman de Shropshire, que comenzó su aprendizaje con Robert Clavell, de la *Stationer Company* en 1695. Comenzó como astrónomo, cartógrafo, geógrafo, editor y grabador de la Reina Ana, y de 1706 a 1710 produjo tanto pequeños globos de bolsillo como grandes y, en colaboración con Charles Price, los tuvo a la venta junto con atlas y mapas en su establecimiento de Salisbury Court.

En 1710, J. Senex se asentó en su taller "The Globe", situado en Fleet Street, una de las más céntricas avenidas de la capital londinense. La primera prueba de su extensa producción de globos la encontramos en un anuncio de la *London Gazette* en mayo de 1706 donde se ofrece un par de 32 cm de diámetro. En 1728 fue nombrado académico de la *Royal Society* de Londres, añadiendo a partir de esa fecha, la abreviatura F.R.S. (*Fellow of the Royal Society*) después de su nombre. Los globos de Senex fueron reeditados por el fabricante Benjamín Martín (1704-1782) en su tienda de instrumentos científicos en Fleet Street, "The Globe and the visual Glasses", y por otro de los más renombrados fabricantes de globos británicos, Dudley Adams.

A la muerte de Senex, su viuda continuará la venta de los mismos con gran éxito hasta 1755. Algún tiempo después, sus planchas de cobre, moldes y herramientas serán comprados por James Ferguson, quien las vendió a la familia Adams posteriormente.

La familia Adams, formada por George Adams y sus hijos George Jr. y Dudley, tuvo gran relevancia en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX gracias a la fabricación de instrumentos científicos en su establecimiento de Fleet Street. George El cabeza de familia fue nombrado fabricante de instrumental matemático a cargo de Su Majestad en 1760 y construyó gran cantidad de instrumentos como planetarios y globos celestes y terráneos, de suelo, mesa y también de bolsillo. Como manual de uso de estos instrumentos publicó un tratado en 1766 describiendo y explicando su construcción y modo de empleo.

A su muerte, Dudley Adams se hizo cargo de la tienda junto con su hermano George Jr. Hacia 1790, Dudley se independizó y montó su propio taller en el número 53 de Charing Cross, donde publica una nueva edición de un par de globos de 46 centímetros de diámetro, que se han convertido en referencia histórica de esta especialidad. Precisamente, de la tienda de Charing Cross salieron los dos globos que se encuentran actualmente en el Museo de América de Madrid.

El legado de los Adams fue extenso. A la muerte de su hermano, Dudley Adams regresará al taller de Fleet Street hasta 1817, cuando la bancarrota le obligó a vender las planchas de los globos de bolsillo a la firma Lane, que se convertiría en una de las más afamadas en la capital. Por su parte, George Adams Jr. había publicado en 1789, un tratado sobre astronomía y geografía en el que incluía una parte dedicada al uso de los globos junto con el uso de otros instrumentos científicos (P. Van der Krogt, 1984:35).



## II

## CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS GLOBOS

Los globos, tanto terráqueos como celestes, se componen por lo general de tres elementos principales: la esfera, que contiene la información y los datos que el autor haya decidido incluir; los círculos, que tienen un carácter técnico; y el mueble o soporte.

## La esfera

El globo terráqueo enseña *“tierras y mares, mostrando todas las regiones exploradas hasta el momento, acorde con las últimas observaciones de los más juiciosos astrónomos, navegantes y viajeros...”* además de, *“costas, océanos, ríos, lagos, ciudades, pueblos, colinas, cabos, mares, tierras, así como los rumbos, meridianos paralelos, y otras líneas y flechas que indican los vientos alisios y monzones...”*, según la definición del matemático, constructor de globos, vendedor de instrumental científico y topógrafo Joseph Moxon (1627-1700)

Los globos se componen de dos semiesferas de papel maché huecas, unidas a lo largo del Ecuador y recubiertas por finas y sucesivas capas de “estuco blanco”. Sobre el papel se adhiere la carta terrestre compuesta por 18 husos (cada uno representando 20°) (véase fig. 1) y dos casquetes polares circulares de papel impreso e iluminado.

Los globos celestes llevan 12 husos sin diferenciación en los polos y suelen llevar una capa de barniz para su protección, probablemente de goma-laca (K.E. Leys-hon, 1988).

La estructura interna se compone de una armadura de madera con un eje axial central. (véase fig. 2).

## Círculos o anillos

El círculo meridiano es un anillo metálico con una cara graduada con la latitud en cuadrantes I y II (divisiones de 360° con la gradación dividida en doce partes cada cinco minutos) y la distancia polar en los cuadrantes III y IV (Van der Krogt, 1984:215-216). La otra cara, en los terrestres, contiene una graduación a ambos lados del Polo Norte dentro del círculo polar, dando los días de cada mes de acuerdo con la declinación del sol.

El círculo de horizonte contiene información impresa sobre la amplitud y dirección de los vientos, los signos del zodiaco (nombres, símbolos, figuras y longitud) y calendarios gregoriano y juliano. Está realizado en madera o metal de 6 centímetros de ancho en los globos de 31 centímetros de diámetro; y de 7 cm, en los de 46cm, con cuatro secciones graduadas de 90° cada una. En el caso de los círculos de madera, el papel va adherido sobre la madera estucada y se barniza como la esfera.

Por último, el círculo o anillo horario está montado sobre el círculo de meridiano y la esfera.

La esfera esta suspendida dentro del anillo meridiano, éste pasa por el anillo del horizonte y se apoya en la guía meridiana. La esfera gira dentro del anillo meridiano y éste gira dentro de su guía.

En los globos se pueden encontrar también otros accesorios metálicos como la brújula.

George Adams añadió a estos elementos el círculo de meridiano movable o semicírculo de meridiano, el alambre del ecuador, el cuadrante de altitud y el círculo del crepúsculo (Van der Krogt, 1984: 35 y 37).

### Soporte de la esfera

Existen distintos tipos de soporte de globo: con un pilar central; con un trípode dentro del cual se situaría el compás de la brújula; y con una mesa, que puede o no llevar un trípode con la brújula, este último es el más común en los globos de Senex y, concretamente, es el utilizado en el que nos ocupa este artículo (fig. 3).

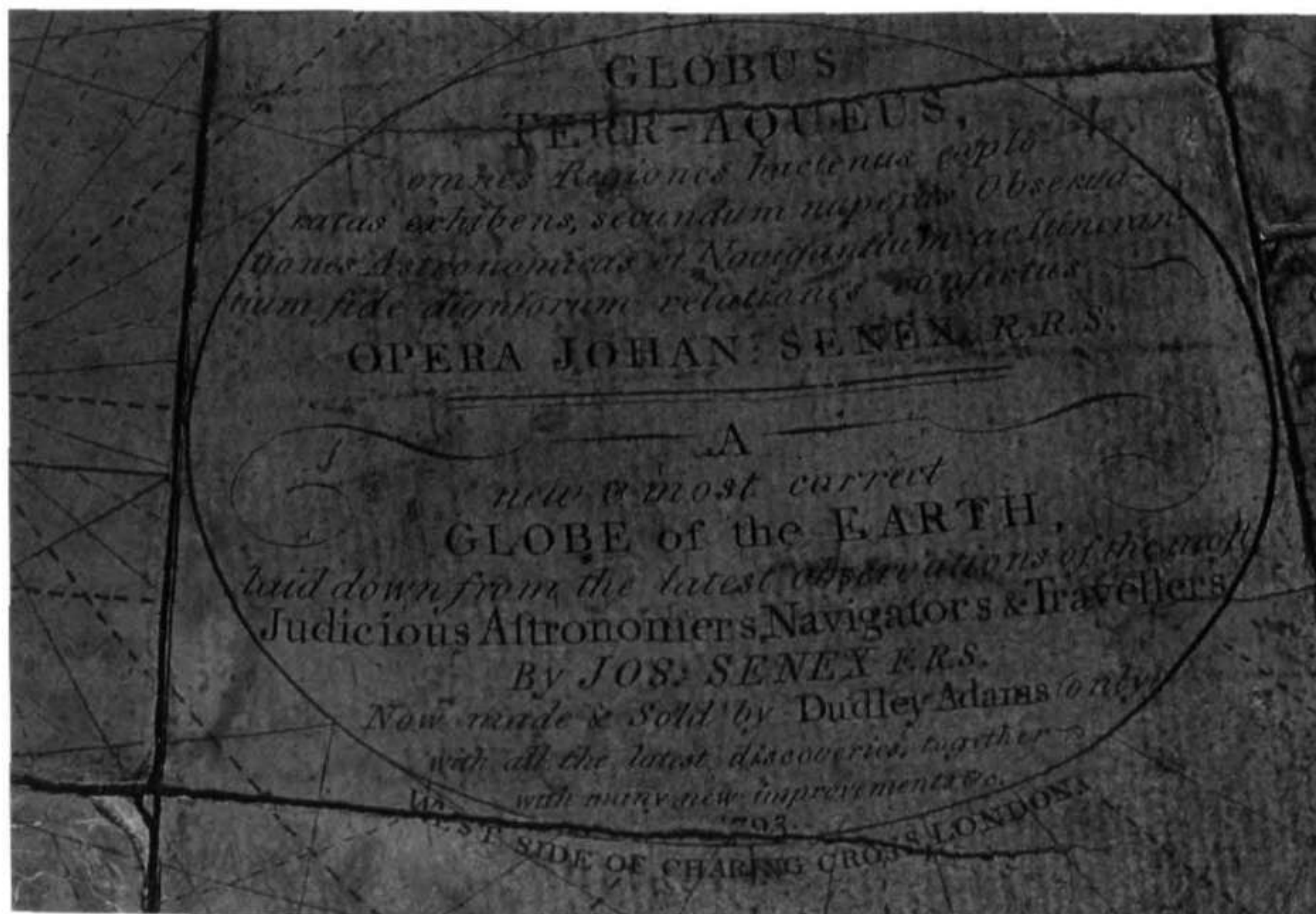


FIGURA 3: CARTELA CON INSCRIPCIÓN.

### III DESCRIPCIÓN DE LA OBRA

Se trata de un globo terráqueo cuyo eje central es de madera, compuesto por una esfera de papel maché, recubierta por finas y sucesivas capas de estuco, y carta terrestre de papel. La carta está formada por 18 semihusos con hendidura representando 20° cada uno y dos casquetes polares de 27,8 centímetros de diámetro. Todas las piezas de papel están adheridas al soporte con adhesivo de cola de origen animal. El trazado de la cartografía está impreso en tinta negra y perfilado con aguadas de color. Tiene como pareja un globo celeste de similares características. (véase fig. 1 y 2).

#### Inscripciones

El título de la obra aparece en la latitud del cabo Mendoza, sobre la zona del desierto del Sahara aprovechando la falta de noticias sobre el mismo, dentro de una doble cartelera. La primera parte, el título original, está en latín; la segunda parte, el título añadido, en inglés. (véase fig. 3)

Primer Título:

*GLOBUS / TERR-AQUEUS / omnes regiones hactenus exploratas exhibens / secundum nuperas Observationes Astronomicas et Navigantium ac Itinerantium / fide digniorum relationes confectus / Opera Johan: Senex / R.(egalis) S.(ocietatis) S.(odalis) / [GLOBO TERRÁQUEO / muestra todas las regiones hasta aquí exploradas y según las recientes ? Observaciones Astronómicas y de Navegación (además rutas). Datos representados dignos de confianza. Obra de Johan Senex. Miembro de la Real Sociedad.*

Segundo Título:

*A new & most correct / GLOBE of the EARTH, / laid down from the latest observations of the most / Judicious Astronomers, Navigators & Travellers/ by JOS: SENEX. F.(ellow) R.(oyal) S.(ocietate) / Now made & Sold by Dudley Adams (only) / with all the latest discoveries, together / with many new improvements & c./ 1793./ WEST SIDE OF CHARING CROSS, LONDON. [Un nuevo y más correcto Globo de la Tierra,/ de acuerdo con las normas de los más/ Juiciosos Astrónomos, Navegantes y Viajeros/ por J. Senex. Académico de la Real Sociedad/ hecho y vendido por Dudley Adams (solo)/ con todos los últimos descubrimientos/ y muchas mejoras y c./ 1793./ West Side de Charing Cross, Londres]*

### Dimensiones

Diámetro: 68 cm

Perímetro: 213 cm

Edición: Londres, 1793

Autoría: Dudley Adams, reeditando una obra de John Senex de 1740

Procedencia: Desconocida

### Partes que forman la pieza

Eje Central: Realizado en madera. En sus extremos se insertan vástagos de acero que están rodeados por dos filas concéntricas de clavos de hierro de cabeza redonda y puntas de sección triangular (fig. 4a y 4b)

Capa Interior: Cartón de "papelote".

Capa Principal: Estuco pulimentado.

Capa Exterior: (Carta terrestre) de papel verjurado artesanal (hecho a mano) grabado con tinta de impresión negra e iluminado con acuarela.

Husos: 18 semi-husos con hendiduras y dos casquetes polares, todos ellos en papel verjurado.

Circulo Meridiano: Latón de 75,3 cm de diámetro y 2,5 cm de ancho

Circulo de Horizonte: Madera, pieza circular de 9,8 cm. de ancho y 89 cm. de diámetro. La lámina de papel pegado sobre la madera contiene la siguiente información: amplitud, direcciones de viento, los nombres y signos del zodiaco, las longitudes y el calendario con los santos del día.

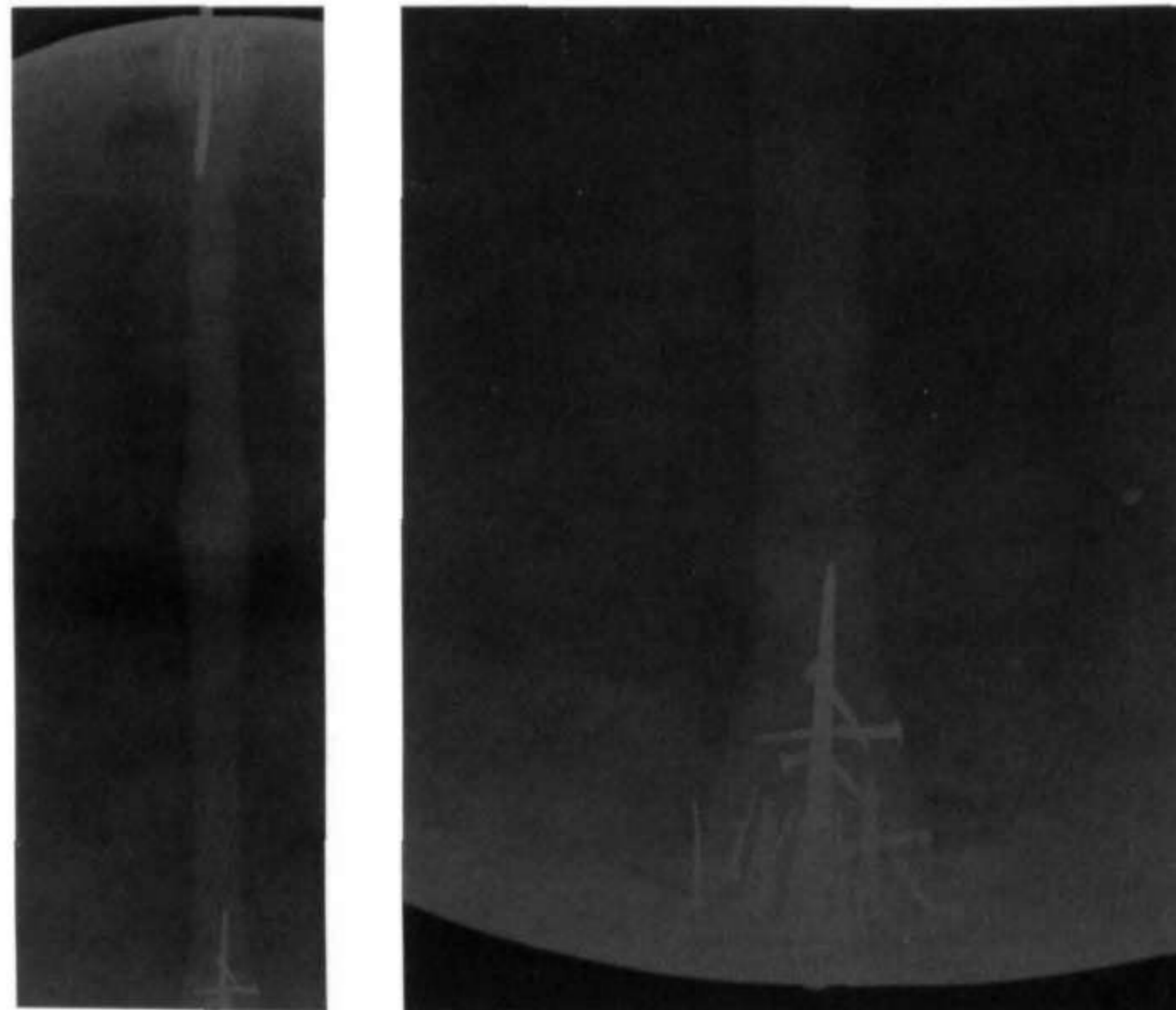


FIGURA 4A Y 4B: RADIOGRAFÍAS DEL INTERIOR DE LA ESFERA, VÁSTAGO DE MADERA Y ELEMENTOS METÁLICOS.

Semicírculo Meridiano móvil: Semicírculo de latón de 1,2 cm de ancho que va sujeto a los polos.

Peana: Soporte de madera inglés estilo Chippendal con tres patas. La altura es de 99 cm. Madera de caoba caribeña para las patas y las partes vistas de la mesa y de conifera para el armazón interior.

Brújula: Pieza circular de latón de 19,5 cm. de diámetro sujeta a los pies de la mesa por tres brazos de latón curvados, que por su parte superior rematan en una guía meridiana que sirve para que apoye y gire el Círculo Meridiano.

Guía meridiana: Hendidura con rueda donde gira el Círculo Meridiano.

Abrazaderas: 2 anillas de latón de 2,7 cm. de diámetro que evitan el roce de los pivotes con el papel.

Pivote: Vástagos de acero que rematan el eje central del globo.

Alambre de Ecuador: Se ha perdido, aunque este elemento –un alambre de latón sujeto dentro del Círculo del Horizonte– es una característica propia del fabricante. (véase fig.3) y fig 5).



FIGURA 5: ESTADO DE CONSERVACION ANTES DE LA RESTAURACION. LA ESFERA CON EL CIRCULO MERIDIANO ESTA DESMONTADA Y APOYADA EN EL CIRCULO DEL HORIZONTE.

### Estado de Conservación

En el globo en estudio se observa una acumulación de suciedad y barniz oxidado en el hemisferio norte, que dificulta la lectura de la información, y un hemisferio sur muy deteriorado y con amplias zonas de barrido de tintas y acumulaciones de suciedad (fig. 6).

Esto es así porque en algún momento de su historia, la esfera de este globo debió estar expuesta a fuertes humedades por filtración en algún lugar con malas condiciones de almacenaje. Al caer sobre ella, el agua arrastró parte de la suciedad acumulada y de la policromía dando lugar al corrimiento de las tintas y a acumulaciones de suciedad, principalmente en el hemisferio sur, en el que se observan, bajo la capa de suciedad superficial y en sentido longitudinal, manchas muy incrustadas en el papel y extensas zonas sin color (fig. 7).

Esta circunstancia varía el aspecto típico que presentan las esferas de los globos con esta antigüedad, ya que por lo general el hemisferio norte se encuentra bastante más deteriorado que el hemisferio sur. Esto es así porque los globos solían utilizarse o exponerse en habitaciones iluminadas con velas o fuegos de chimenea que con el paso del tiempo provocaban una gruesa capa de suciedad formada por sucesivos estratos de barniz, grasa de manos y humo del ambiente. Y todo ello unido al hecho de que suele ser la parte más expuesta a la luz natural que deteriora el barniz.

Existen además faltas de tamaño considerable de papel impreso alrededor del eje de rotación de los polos y de manera generalizada en el resto de la superficie. Se observan también injertos de papel adheridos con cola blanca y que no siguen la verjurra del papel original, que en algunos casos no cubren totalmente la laguna y en otros invaden el original (fig. 8). Esto unido a numerosos repintes de desigual calidad (los mejores se encuentran en la zona del Ecuador realizados sobre papel continuo y los más burdos son los realizados directamente sobre la capa de estuco), nos hacen pensar en una o más restauraciones anteriores. (fig.9)

En algunas zonas el papel está levantado, especialmente en los bordes de las grietas, formando ampollas. En otros casos, está agrietado y erosionado por el desgaste que produce el uso y la deficiente conservación.

La capa de estuco forma una red de profundas grietas generalizadas por toda la superficie, mucho mayor que en el caso del globo celeste con el que forma pareja, con diferente tamaño de ancho según las zonas. Algunas están rellenas de cola blanca de una restauración anterior, lo que indica que existían ya, pues aparecen bajo los injertos de papel colocados sobre algunas de ellas. Lo que no podemos precisar es si se han producido grietas nuevas.

La estructura interna sólo es accesible mediante rayos X (véase fig. 4a y 4b). Esta prueba fue realizada con el equipo portátil de rayos X que posee el Museo de América bajo la supervisión del jefe de laboratorio, Andrés Escalera. Se realizaron radiografías en las que se observa el eje central con dos vástagos y otros elementos metálicos de sujeción, en perfecto estado de conservación.

En lo que respecta al Círculo del Horizonte, este presenta una espesa capa de barniz amarillento que dificulta la lectura de la información impresa. El papel está su-



FIGURA 6: DETALLE. ESTADO DE CONSERVACIÓN DEL H.N. ACUMULACIÓN DE SUCIEDAD Y BARNIZ OXIDADO. PERDIDAS Y DESGASTES DEL PAPEL.

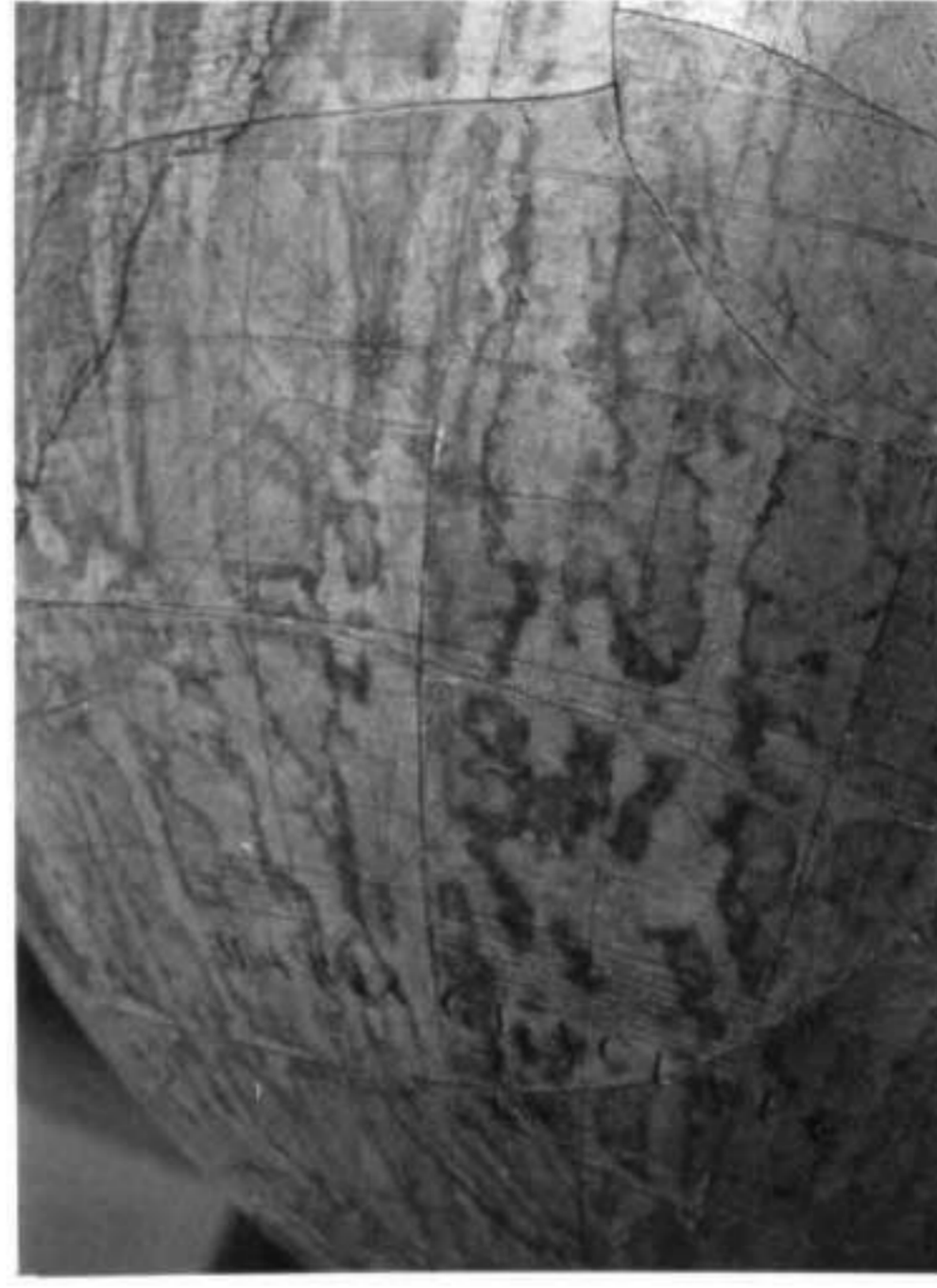


FIGURA 7: DETALLE. ESTADO DE CONSERVACIÓN DEL HS. MANCHAS DE HUMEDAD Y BARRIDOS DE POLICROMIA.

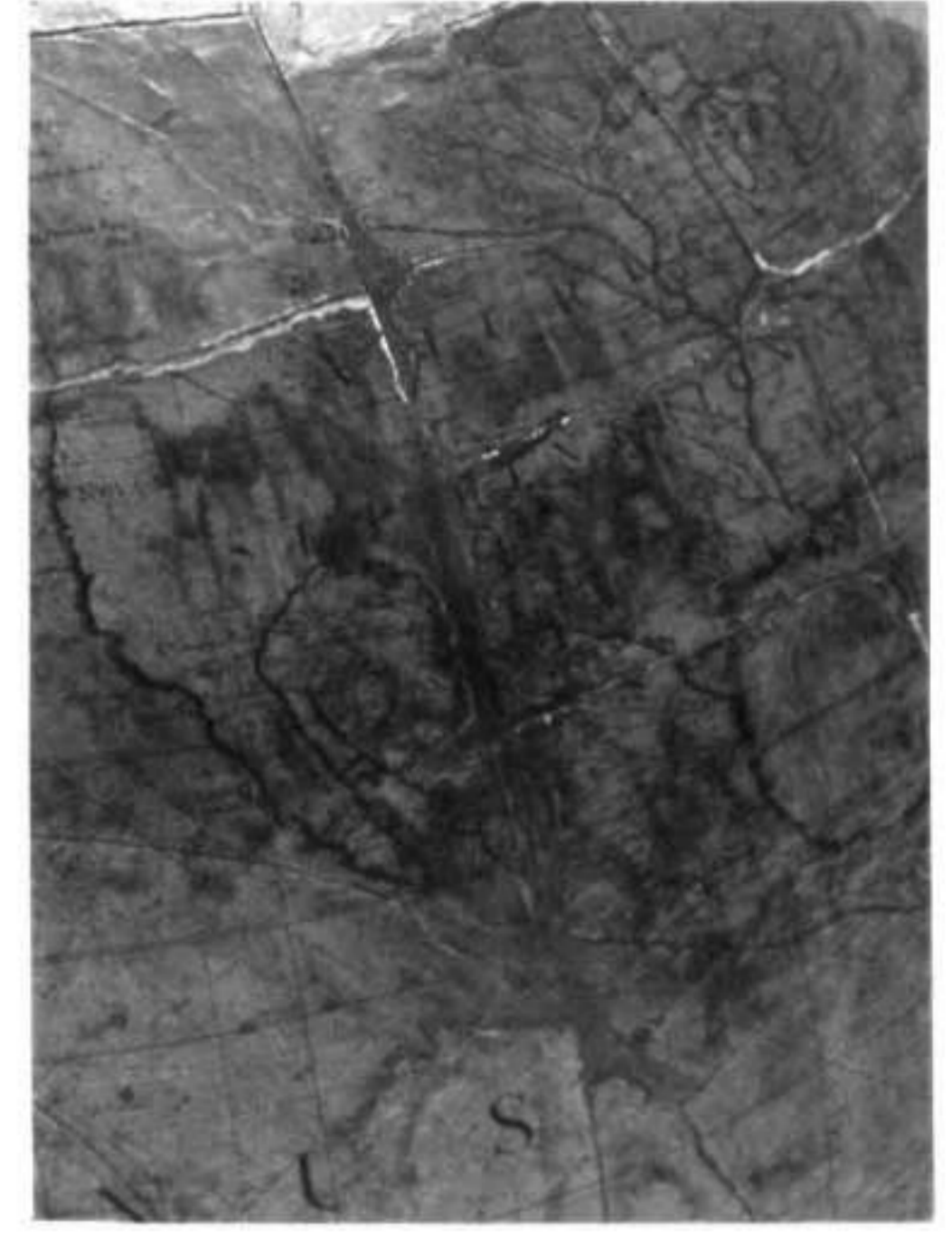


FIGURA 8: DETALLE DE INJERTOS DE ANTIGUAS RESTAURACIONES.

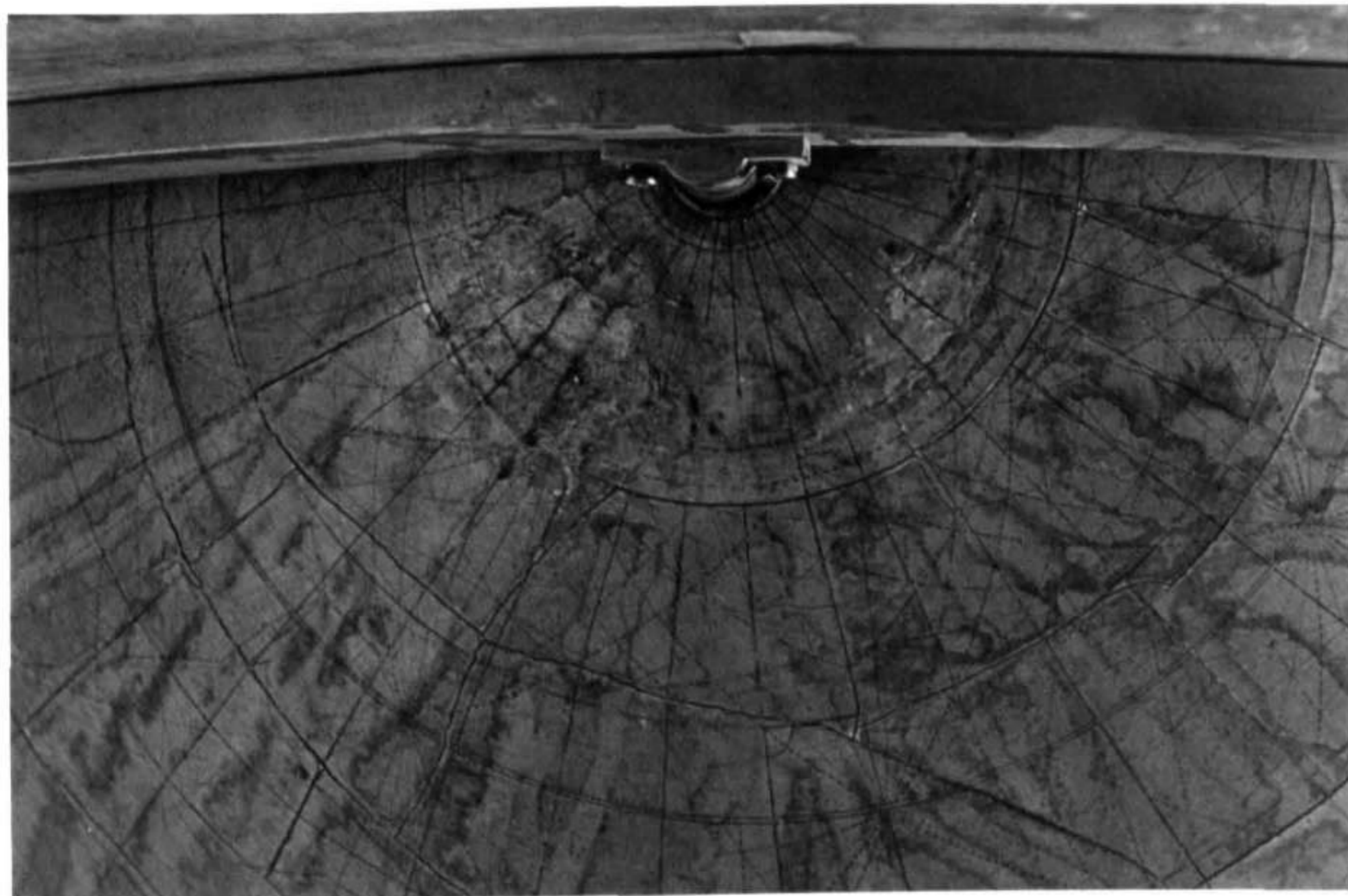


FIGURA 9: DETALLE DEL POLO SUR. PERDIDAS DE PAPEL. REPINTES SOBRE EL ESTUCCO.



FIGURA 10: CÍRCULO DEL HORIZONTE (MARCA DE VASO MOJADO).

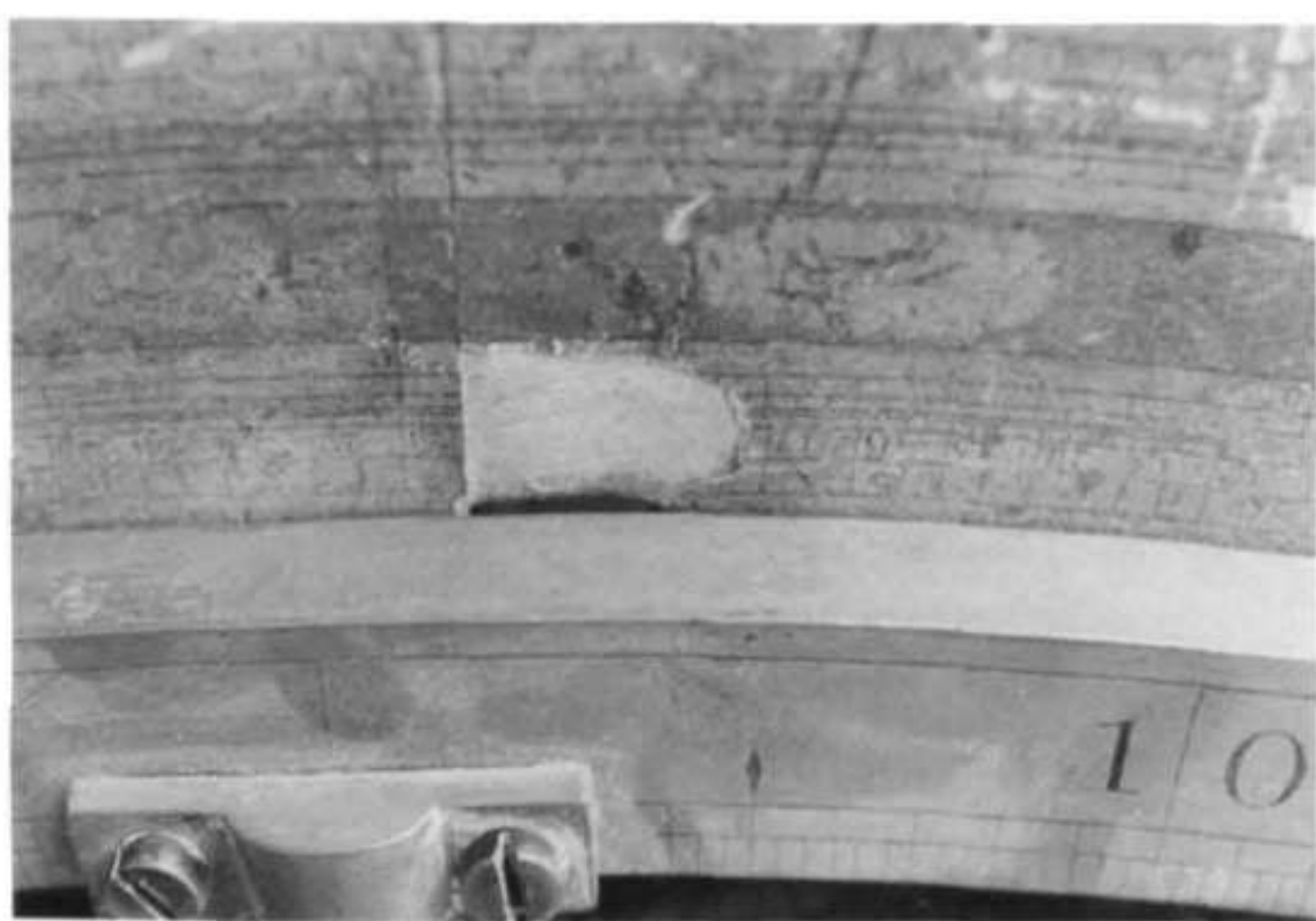


FIGURA 11: CÍRCULO DEL HORIZONTE. PÉRDIDA DE PAPEL Y ESTUCO. AMARILLEAMIENTO DEL BARNIZ.



FIGURA 12: DETALLE DE FOCOS DE CORROSIÓN ACTIVA, GRASA Y SUCIEDAD ACUMULADA. PROCESO DE LIMPIEZA DE LA BRÚJULA.

cio y deteriorado y aparece una zona de pérdida de la capa de protección y desgaste del soporte de forma circular. Este deterioro se debe, tal vez, a haber apoyado un vaso mojado. Además, se observan pequeñas pérdidas de papel generalizadas (fig. 10 y 11).

Las piezas de metal, por su parte, presentan en superficie una capa de suciedad generalizada de por polvo, restos de productos de limpiezas inadecuados, cera –acumulada especialmente en las ruedas–, y grasa en la brújula. (véase fig. 5)

Muy importantes son los focos de corrosión activa de los elementos de hierro, más intensa en el interior del mecanismo de las ruedas, donde ha sido activada probablemente por productos de limpieza de base acuosa o por las humedades a las que estuvo expuesto. Los elementos de aleación de cobre presentan corrosión superficial, activada por los depósitos de productos de limpieza no retirados convenientemente. La manipulación sin guantes ha producido depósitos grasos y ácidos en el metal con la forma de huellas digitales.

Encontramos también, manchas de productos de corrosión de hierro sobre elementos de aleación de cobre, en ruedas, brújulas y zonas de contacto o proximidad entre ambos metales (fig. 12).

La capa de protección está muy degradada, oxidada, erosionada y de apariencia muy desigual.

Por último, hemos encontrado una fractura del vástago roscado que fija una de las ruedas locas a una de las patas de madera (véase fig. 4).

En cuanto a los elementos típicos de las producciones de este autor que han desaparecido con el paso del tiempo se encontrarían la aguja inmantada, el vidrio de protección y la arandela metálica de fijación del vidrio en la brújula. Se echa también en falta el Alambre de Ecuador, el Anillo Horario y varios tornillos (en la pletina de sujeción del círculo meridiano al eje del globo en su extremo del Polo Norte, en la unión del soporte de la brújula al trípode metálico a una de sus patas y en la fijación de los extremos del trípode metálico a las patas de madera (véase fig. 5).

Cabe destacar también que el mueble de madera está recubierto de una gruesa capa de suciedad superficial con abundancia de restos de cera. El barniz está de-



teriorado, envejecido y oscurecido y existe una zona de pérdida material de piezas decorativas en el friso, que ha sido sustituida con anterioridad por piezas lisas de madera de caoba (véase fig. 5).

#### IV TRATAMIENTO DE RESTAURACIÓN

Las labores de restauración realizadas han tenido que adecuarse en todo momento a las heterogeneidad de materiales empleados en la producción de este globo, lo que ha llevado a la utilización de un amplio abanico de técnicas y recursos propios tanto de la restauración de pintura como de obras arqueológicas y de documento gráfico.

Antes de comenzar los trabajos se realizaron los exámenes necesarios para poder acometer la restauración de la pieza contando con la mayor información posible. El análisis realizado mediante la técnica radiográfica, revela un eje central de madera en cuyos extremos se insertan vástagos de acero rodeados por dos filas concéntricas de clavos. No se observa la presencia de contrapesos, algo habitual y que sí estaba presente en el globo celeste de este mismo autor en el Museo. También se estudió minuciosamente la obra para detectar las alteraciones presentes y determinar sus causas. (véase fig. 4a y 4b)

En la esfera del globo se realizó una primera limpieza del polvo y depósitos superficiales de suciedad mediante brocha suave. Más tarde se eliminó el barniz mediante una limpieza química y mecánica. Este proceso realizado con una mezcla de disolventes orgánicos (etanol + hidróxido de amonio 90:10), se completó con la utilización de papetas impregnadas para acentuar la acción del disolvente (alcohol) en diversos puntos especialmente alterados por acumulación de suciedad y el corrimiento de la tinta empleada (fig. 13 y 14).

Este trabajo aparentemente sencillo ha constituido un proceso complicado debido al precario estado en el que se encontraba la esfera y la gran cantidad de suciedad acumulada que en algunos casos había penetrado tiñendo el papel.

Tras la limpieza, se procedió a eliminar los injertos y estucos procedentes de antiguas intervenciones, así como los repintes que en diversos puntos llegaban a cubrir la cartografía original. Para ablandar los adhesivos y eliminar estas desagradables reintegraciones sin dañar el original se emplearon disolventes orgánicos (véase fig.12).

Para nivelar las lagunas –faltas de papel– aplicamos un estuco a base de colas animales y sulfato cálcico. De esta forma, preparamos una superficie adecuada para implantar los injertos de papel verjurado y reintegrar el conjunto de la esfera. Para conseguir que se integrasen correctamente, elegimos un papel del mismo grosor que el original y al colocarlo en el globo se siguió fielmente la dirección de la verjura en cada huso. Para adherir estas piezas de papel empleamos una mezcla de carboximetil-celulosa al que añadimos mowilith DM-5 para aumentar su poder adhesivo.

FIGURA 13: PROCESO DE LIMPIEZA DE LA ESFERA. HEMISFERIO NORTE.

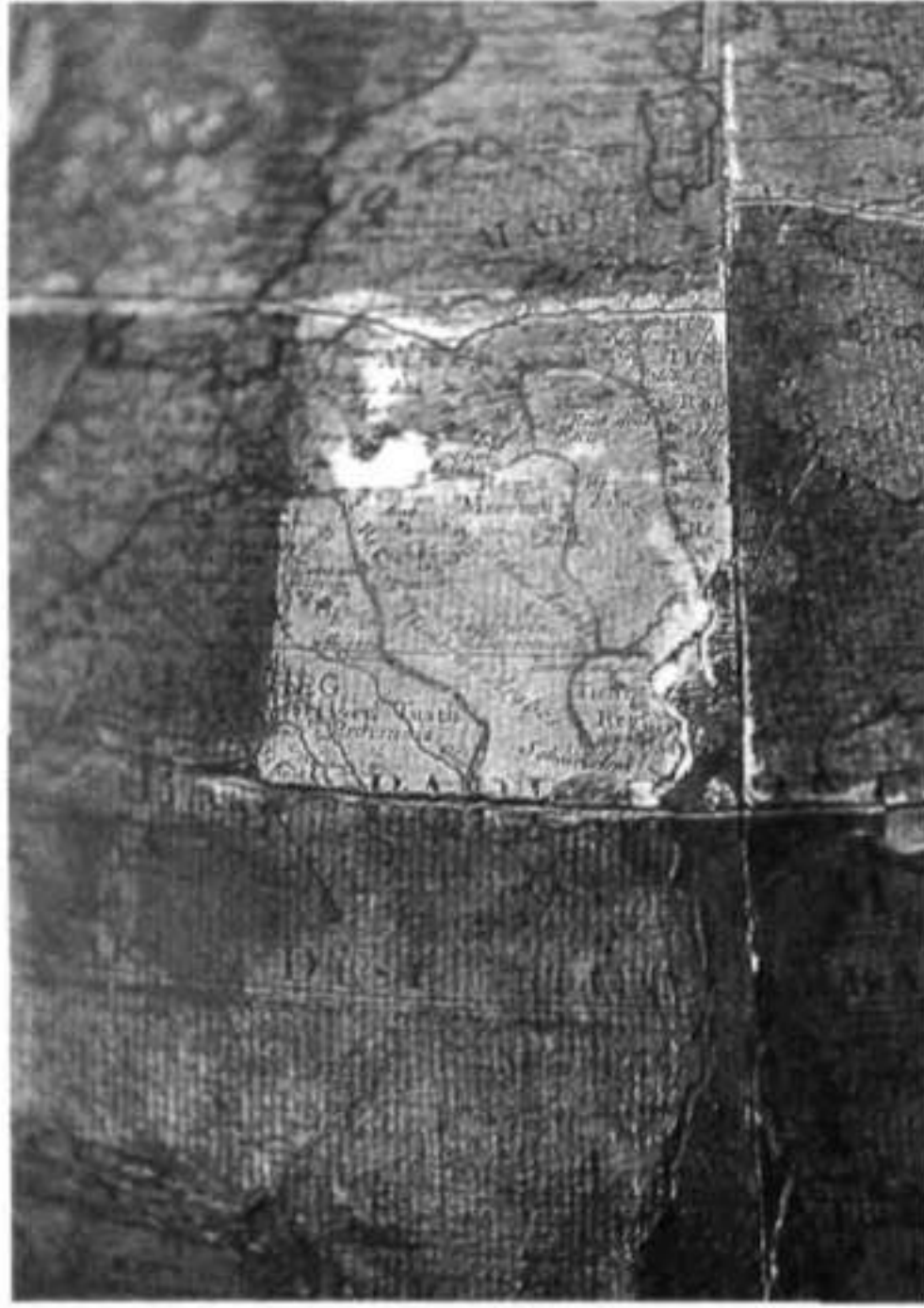


FIGURA 14: TESTIGO DE LIMPIEZA Y ELIMINACIÓN DE ANTIGUOS INJERTOS.

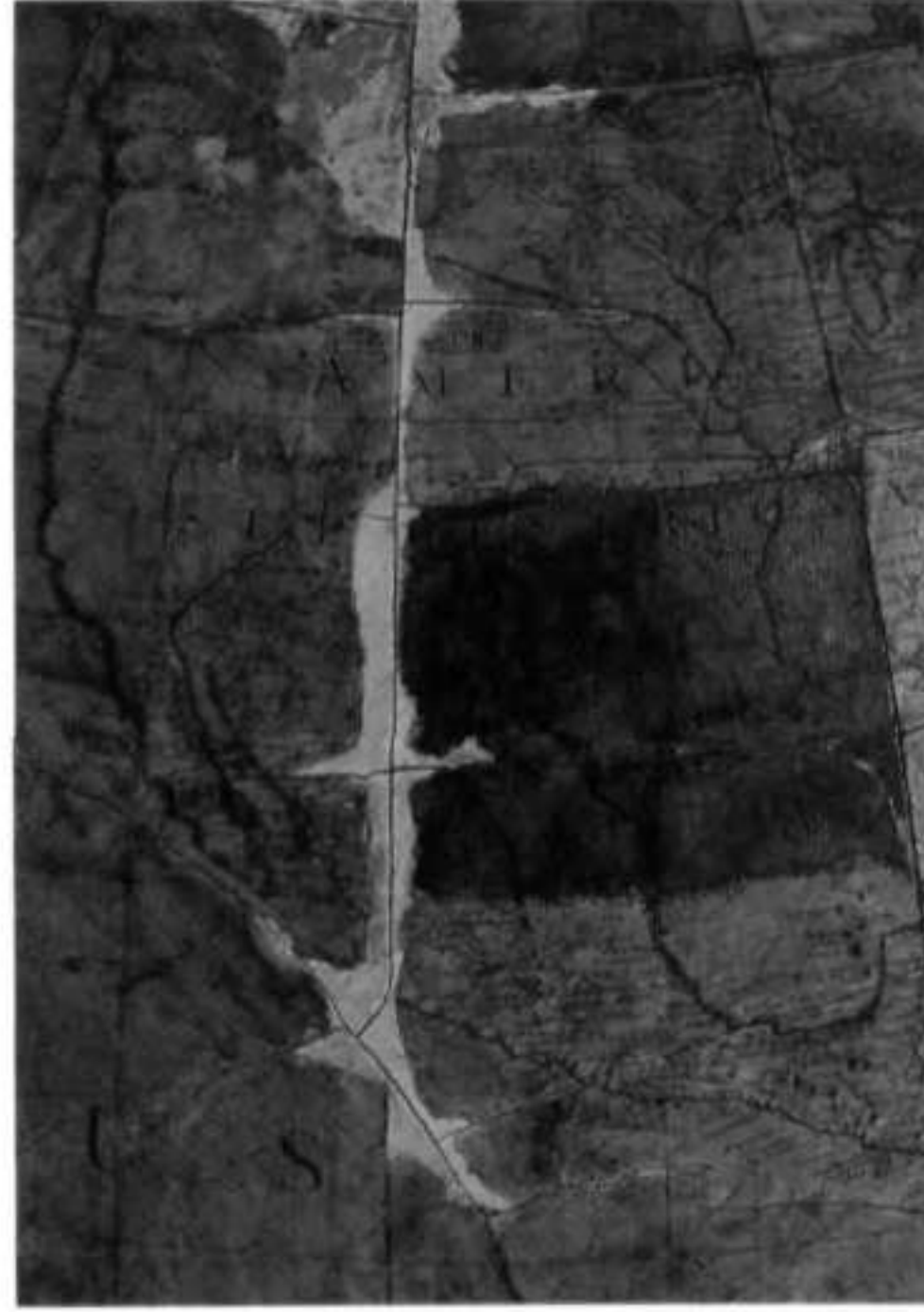


FIGURA 15: REINTEGRACIÓN LAGUNAS QUE APARECEN EN LA FOTO 14. ZONA SUPERIOR.

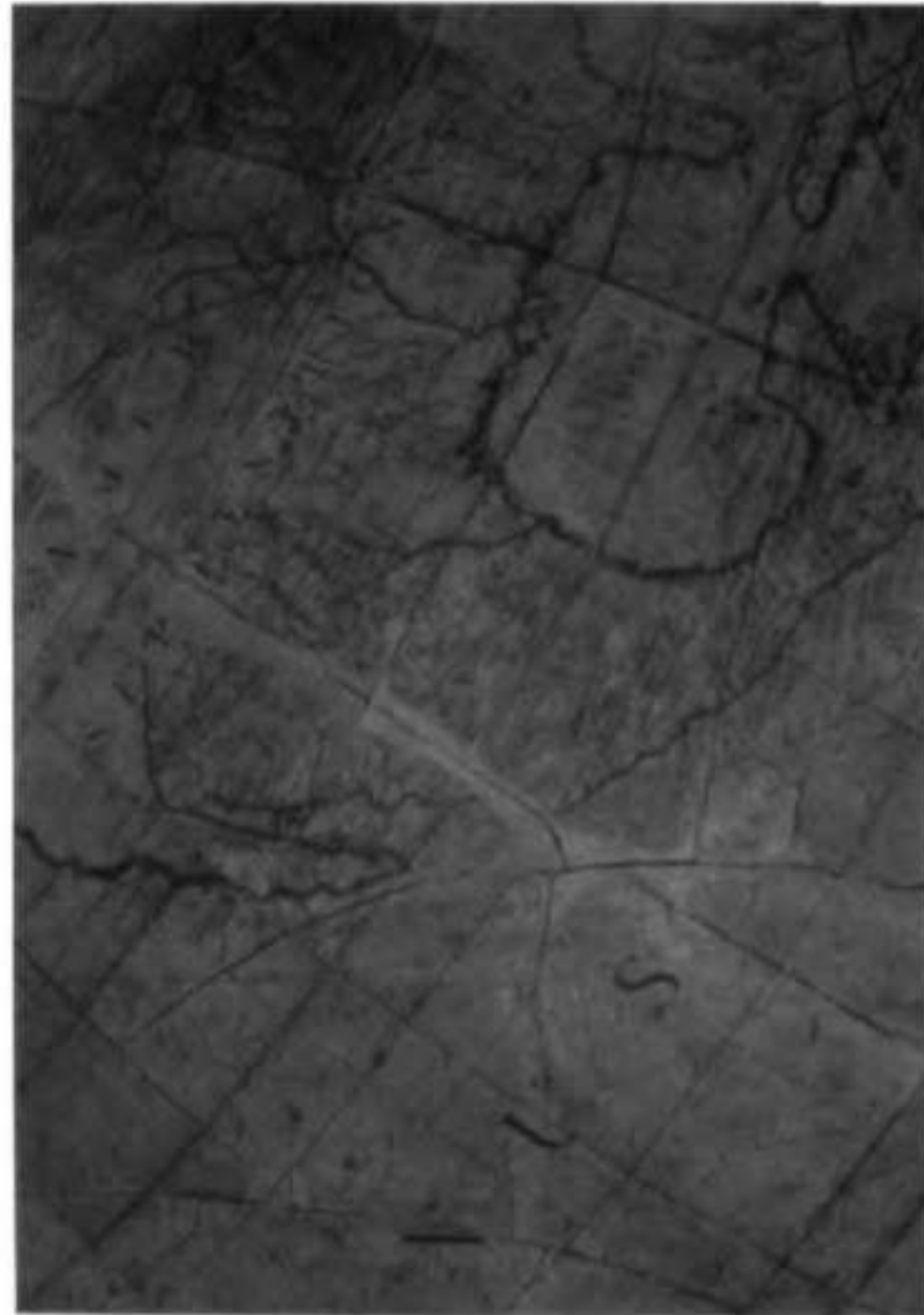
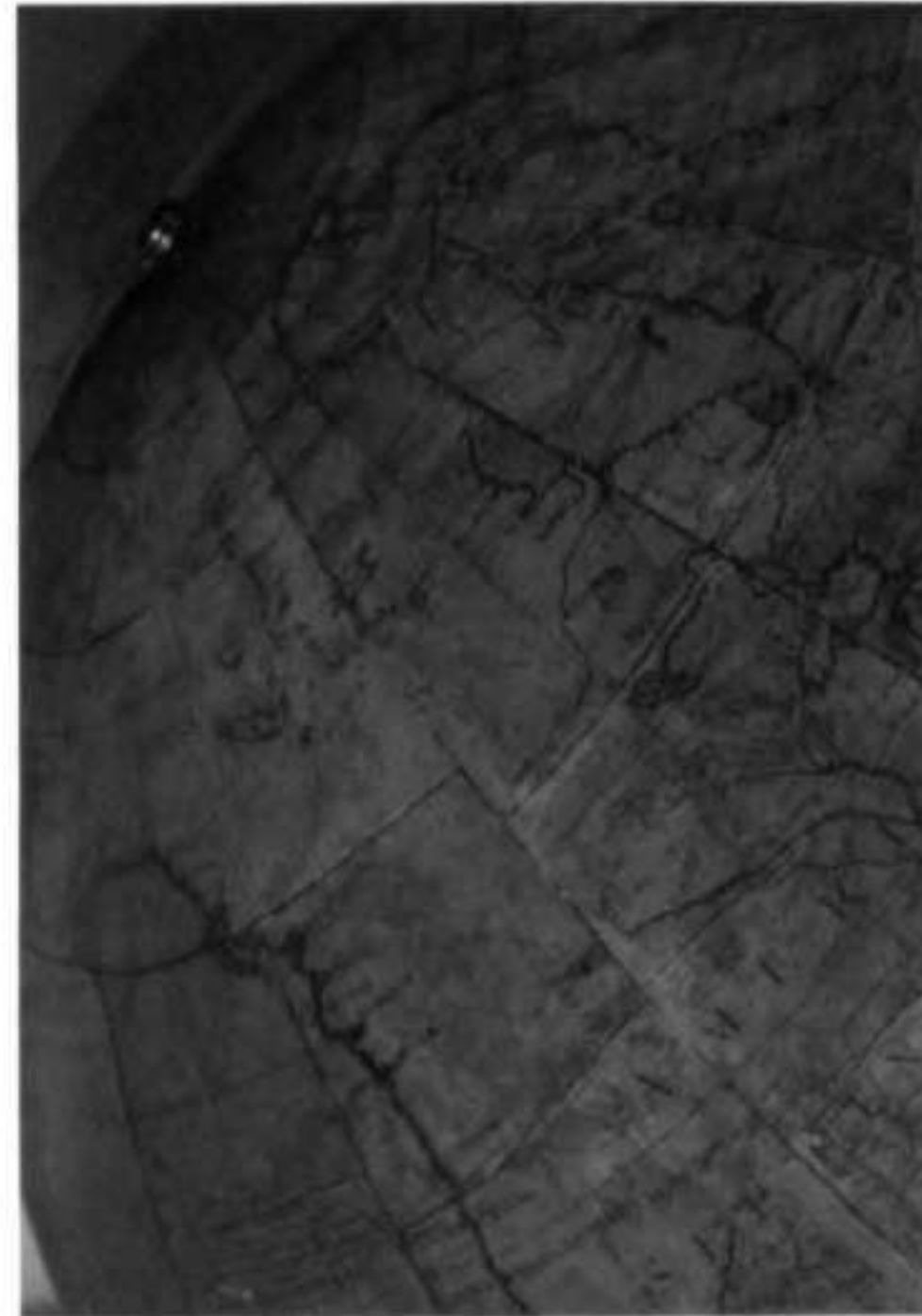


FIGURA 16: REINTEGRACIÓN DE LAGUNAS QUE APARECEN EN LA FOTO 14. ZONA INFERIOR.



Finalmente se realizó la reintegración cromática de las lagunas. Sobre los injertos de papel ya colocados previamente se aplicó una base de acuarela a fin de alcanzar la tonalidad adecuada. Sobre esa base, se completó la reintegración con la utilización de lápices acuarelables (fig. 15 y 16).

A continuación, se aplicó a toda la superficie del globo una protección de barniz elaborado con resina acrílica, aplicado con aerógrafo para conseguir una fina capa uniforme.

En el Círculo del Horizonte, se realizó el mismo tratamiento que en la esfera terrestre. El resto de los elementos del globo fueron tratados por separado según la naturaleza del material:

*El mueble o soporte de madera*, se limpió con una mezcla de alcohol y acetona y con ayuda de lana de acero. Las antiguas reintegraciones del friso, confeccionadas con madera de caoba, se tiñeron para igualarlas a la tonalidad del mueble. Para finalizar, se aplicó al mueble goma-laca a muñequilla como protección.

*Las piezas de metal* se trataron después de su desmontaje, destacando la presencia de una gruesa capa de barniz presente en algunas piezas que ha dificultado el proceso de limpieza por su difícil eliminación. Estructuralmente, el vástago roscado roto que une la rueda a una de las patas del soporte, fue eliminado y en su lugar se confeccionó, mediante terrajas, otro del mismo diámetro y paso de rosca (latón o acero inoxidable) (véase fig.4). Se limpiaron las cabezas de los tornillos antes del desmontaje, ablandando los depósitos de suciedad mediante mezclas de disolventes, para posteriormente retirarlos mecánicamente con ayuda de cepillos y palillos de madera

Posteriormente se procedió a realizar una limpieza general superficial combinando la utilización de abrasivos finos con las siguientes mezclas de disolventes:

White Spirit + detergente aniónico

Metanol y agua desmineralizada + hidróxido de amonio

Se realizó una aclarado con etanol, para que no quedasen sobre el metal restos de los productos de limpieza utilizados. Los focos de corrosión se eliminaron mecánicamente con ayuda de bisturí, lápiz de fibra de vidrio, cepillos metálicos y mediante torno dental.

Por fin, se aplicó a los elementos de hierro (pletinas circulares, ruedas), varias capas de taninos, como producto inhibidor de la corrosión. Y para terminar se lavaron cuidadosamente todas las piezas con agua desmineralizada y Vulpex, secándolas sistemáticamente en un horno de aire caliente. Tras el secado se aplicó a las piezas, una protección de barniz de resina acrílica. Una vez tratadas todas las piezas del globo, por separado, se procedió a su montaje (véase fig.1)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El trabajo fue realizado en el taller de restauración del Museo de América por el equipo de restauradores formado por: Margarita Brañas, Fernando Gilabert, Rosa Ibáñez y Victoria de las Heras y gracias a la colaboración de las restauradoras del propio museo Carmen Cerezo y Dolores Medina, el jefe de laboratorio Andrés Escalera, el subdirector Juan Zozaya y el apoyo de las conservadoras y responsables de preservar el patrimonio cultural de este museo. Las fotografías han sido realizadas por Joaquín Otero.

## BIBLIOGRAFÍA

BENY, A; BARBACHANO, P. et alii. (1990): "Restauración de globos terráqueos y celestes con soporte de papel". VIII *Congrés de Conservació de bens culturals*. pp. 547-555. Valencia.

CORDERO, V.; DE LAS HERAS, V.; SUELA, L. B. (2001): "Restauración de un globo Celeste inglés del siglo XVIII del Museo de América de Madrid". en *Pátina (E.S.C.B.C. de Madrid)*. Septiembre. Época II, 10 y 11: 12-22, Madrid

DEKKER, E. Y P. VAN DER KROGHT (1993): *Globes from the western world*. Zwemmer, Londres.

DEKKER, E. (1999): *Globes at Greenwich: a catalogue of the globes and armillary spheres in the National Maritime Museum*, Oxford University Press, Londres.

LEYSHON, K. E. (1988): "The restoration of a pair of Senex Globes". *The Paper Conservator*, 12:13-20, IPC, Londres.

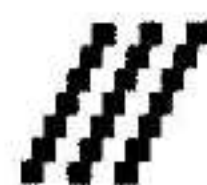
LEWIS, G. Y SUMIRA, A.L. Y S. (1988): "Globe conservation at the National Maritime Museum, London". *The Paper Conservator*, 12:3-12, IPC, Londres.

MARTÍN-MERÁS, LUISA (2000): "La cartografía de los descubrimientos en la época de Carlos V". *Carlos V. La náutica y la navegación*. Lunwerg Editores, Madrid.

VAN DER KROGT, P. (1984): *Old globes in the Netherlands*, H&S Publishers, Utrecht.

VAN DER REYDEN, D. (1988): "Technology and treatment of a nineteenth-century time globe". *The Paper Conservator*, 12: 21-30, IPC, Londres.

# ACTIVIDADES DEL MUSEO DE AMÉRICA EN 2003



## ÍNDICE

### A. ACCIONES DE DIFUSIÓN SOBRE AMÉRICA

#### A.1 CURSOS DE FORMACIÓN SOBRE AMÉRICA

A.1.1 Cursos Organizados por el Museo

A.1.2 Cursos Organizados por el Museo en Colaboración con la Asociación de Amigos del Museo de América (Adama)

A.1.3 Cursos Organizados por el Museo en Colaboración con la Asociación de Jóvenes Antropólogos

#### A.2 ACTIVIDADES DE DIFUSION CULTURAL SOBRE AMÉRICA

A.2.1 Ciclo de Conferencias

A.2.2 Ciclo de Conciertos de Música Americana

A.2.3 Ciclo de Teatro Iberoamericano

A.2.4 Ciclo de Documentales

A.2.5 Día Internacional de Los Museos

A.2.6 Actividades Realizadas en Colaboración con otras Instituciones

#### A.3 ACTIVIDADES DIDÁCTICAS SOBRE AMÉRICA

A.3.1 Visitas Guiadas para Grupos

A.3.2 Taller Infantil

A.3.3 Escuela de Verano

#### A.4 EXPOSICIONES TEMPORALES

A.4.1 Exposiciones Temporales

A.4.2 Préstamos para Exposiciones

- A.5 PUBLICACIONES
  - A.5.1. Revista Anales del Museo de América
  - A.5.2. Catalogo de Exposiciones Temporales
  - A.5.3. Folletos Informativos
  - A.5.4. Boletines
- A.6. OTRAS ACTIVIDADES
  - A.6.1. Presentación de Libros y Revistas
  - A.6.2. Celebración de Congresos, Conferencias y Otros
- A.7 GUIAS VOLUNTARIOS
- B. ACCIONES DIRIGIDAS A IBEROAMÉRICA**
  - B.1 ACTIVIDADES DESARROLLADAS EN ESPAÑA
    - B.1.1 Cursos de Formación
    - B.1.2 Estancias
    - B.1.3 Becas

## A. ACCIONES DE DIFUSIÓN SOBRE AMÉRICA

### A.1 CURSOS DE FORMACIÓN SOBRE AMÉRICA

#### A.1.1 CURSOS ORGANIZADOS POR EL MUSEO

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.

- ***VIII Curso de fuentes para el conocimiento de América. “De tal palo tal astilla. Tipos de documentos e información que contienen”.*** Del 5 al 9 de mayo de 2003.
  - En camisa de once varas: copistas de códices espontáneos versus copistas informados.
  - De destinatarios y remitentes. Las otras cartas de Cortés y personajes anexos.
  - El legado accidental: lo que los testamentos nos han dejado.
  - El descubrimiento pendiente del Discovery: Walter Raleigh, hombre de mar por tierra.
  - Los tesoros de los mapas: la cartografía y el historiador.

PROFESOR: Dr. D. Juan José Batalla Rosado. Universidad Complutense de Madrid, Dra. D<sup>a</sup> Carmen Martínez. Universidad de Valladolid, Dr. D. José Luis de Rojas y Gutiérrez de Gandarilla. Universidad Complutense de Madrid, Dr. D. Miguel Ángel Perera Gálvez. Universidad Central de Venezuela, Dr. D. Jesús M. Porro. Universidad de Valladolid.

- ***Retablos y exvotos. La conservación ante las obras de arte popular.*** Del 7 al 10 de abril de 2003
  - Retablos y exvotos. Arte popular mexicano

- Conservación de obras de arte popular
- Restauración de objetos de arte popular
- Tratamientos realizados a los retablos y exvotos de la colección NMSU
- ***El control del biodeterioro de las obras de arte y materiales etnológicos. Nuevos métodos en conservación y tratamiento de estos objetos. Del 08 al 12 abril 2003.***
  - Introducción general al estudio de la conservación del patrimonio cultural
  - Materiales utilizados en la elaboración de obras artísticas y documentos
  - La celulosa como soporte de las obras artísticas.
  - La Microbiología como herramienta de la conservación: Principales grupos microbianos y sus potencialidades
  - Los agentes biológicos en biodeterioro de las obras artísticas y documentos
  - Los microorganismos: actividad biodeteriorante y potencialidades patogénicas en las instituciones que atesoran bienes culturales
  - Algunas alternativas para el control del biodeterioro en las instituciones que atesoran bienes culturales
  - La conservación preventiva como alternativa

PROFESORA: Dra. Milagros Vaillant Callol. Investigadora titular y Asesora Científica y Docente de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba y la Oficina del Historiador de la Ciudad de la Habana. Ph. D por la Academia de Ciencias de Hungría.

- ***Museos y Entorno. Patrimonio Cultural y Turismo. Del 27 de octubre al 28 de noviembre.***

PROFESORA: Doña Araceli Sánchez Garrido. Conservadora del Museo de América.

#### A.1.2 CURSOS ORGANIZADOS POR EL MUSEO EN COLABORACIÓN CON LA ASOCIACIÓN DE AMIGOS DEL MUSEO DE AMÉRICA (ADAMA)

- ***Curso de Lengua Náhuatl I. (Iniciación).***  
*De diciembre de 2002 a mayo de 2003*

PROFESOR: Juan José Batalla Rosado. Doctor en Historia de América. Profesor de la Universidad Complutense de Madrid.

- ***Curso de Lengua Náhuatl II y III (Intermedio y Avanzado).***  
*De diciembre de 2002 a mayo de 2003*

PROFESOR: Miguel Figueroa - Saavedra, Licenciado en Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid.



• **Momificación y rituales de muerte en América. Del 10 al 13 de abril de 2003**

- Sentido de la vida y de la muerte en las culturas americanas.
- El proceso de momificación y su tipología
- Información de interés antropológico y genético a partir de restos óseos y momificados
- Momias y rituales de enterramiento en América
- Cultura, pensamiento y muerte en el Caribe insular y continental

PROFESORES: Dr. Gonzalo Trancho. Profesor Titular del Departamento de Biología Animal I. Sección de Antropología. Facultad de Biología de la UCM., Dra. Josefa Iglesias. Profesora Titular del Departamento de Historia de América II. Facultad de Geografía e Historia de la UCM., Dr. Esteban Maciques. Profesor Titular de Antropología y Conservador del Museo Antropológico Muntané. Universidad de la Habana.

• **La iconografía azteca. De noviembre de 2002 a mayo de 2003**

- Introducción a los símbolos iconográficos y escriturarios definitorios de la cultura azteca
- Identificación de glifos

PROFESOR: Juan José Batalla Rosado. Doctor en Historia de América. Profesor de la Universidad Complutense de Madrid.

• **Principios científicos para la conservación de la madera en el Patrimonio.**

*Del 17 al 21 de noviembre de 2003*

- Generalidades sobre la madera
- Principios generales sobre la estructura de la madera e importancia de su identificación
- Degradación de la madera y su preservación
- Propiedades fundamentales de la madera y su variación con el medio
- Estrategias de conservación y conservación preventiva para objetos de madera

PROFESORA: Dra. Raquel Carreras Rivery, Investigadora Titular del Centro Nacional de Conservación, Restauración y Museología de Cuba y Profesora de la Cátedra de Conservación Regional de la UNESCO (CREC) para América Latina y el Caribe y del Instituto Internacional de Conservación (IIC).

• **Identificación de las principales maderas europeas y americanas presentes en muebles de estilo. Del 17 al 21 de noviembre de 2003**

- Generalidades acerca de la estructura de la madera: caracteres diagnósticos para la identificación
- Maderas europeas que están presentes en muebles de estilo (XVII-XIX)
- Maderas europeas que están presentes en muebles de estilo (XVII-XIX) (Continuación)
- Estudio teórico y práctico de la estructura de la madera de las especies tropicales americanas y su identificación

PROFESORA: Dra. Raquel Carreras Rivery, Investigadora Titular del Centro Nacional de Conservación, Restauración y Museología de Cuba y Profesora de la Cátedra de Conservación Regional de la UNESCO (CREC) para América Latina y el Caribe y del Instituto Internacional de Conservación (IIC).

- **La conservación de las obras de arte y materiales etnológicos y tratamiento de estos objetos. Del 28 al 30 de abril de 2003**
  - Introducción general al estudio de la conservación del patrimonio cultural
  - Materiales utilizados en la elaboración de obras artísticas y documentos
  - La celulosa como soporte de las obras artísticas
  - La Microbiología como herramienta de conservación
  - Los agentes biológicos en biodeterioro de las obras artísticas y documentos
  - Los microorganismos
  - Algunas alternativas para el control del biodeterioro en las instituciones que atesoran bienes culturales

PROFESORA: Dra. Milagros Vaillant Callol, Investigadora y docente de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba y la oficina del Historiador de la Habana.

- **Religiones afrodescendientes en Cuba: Actualidad y cercanías. Del 5 al 9 de mayo de 2003**
  - Cosmogonía y filosofía
  - Ética y vida religiosa
  - El sistema religioso Ocha-Ifá: Historia y actualidad
  - Otros sistemas religiosos: Actualidad y pronósticos
  - Religiones y sociedad actual

PROFESOR: Don Juan Mesa, Antropólogo (La Habana).

#### A.1.3 CURSOS ORGANIZADOS POR EL MUSEO EN COLABORACIÓN CON CEA (CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS)

- **Excavando huesos: Reconstrucción de la forma de vida de las poblaciones humanas del pasado. Del 3 al 7 marzo de 2003**
  - Cráneo: determinación de sexo y edad
  - Cintura pelviana: influencia de la postura bípeda y del canal del parto
  - Análisis de huesos largos
  - Análisis de DNA antiguo: aplicaciones arqueológicas y forenses
  - ¿Qué he hecho yo para merecer esto?: Excavaciones arqueológicas de contextos funerarios
  - Piezas dentarias: morfología e identificación

PROFESORES: Dr. Gonzalo J. Trancho y Dra. Beatriz Robledo Dpto. Biología Animal I. Facultad de Biología UCM., Dña. Lourdes Prieto Dpto. de Política Científica. Dirección General de Política, Dra. Josefa Iglesias Dpto. Historia de América II. Facultad de Geografía e Historia. UCM.

• ***Introducción a la Cooperación al Desarrollo (III Edición). Del 7 al 12 abril del 2003***

- La realidad del subdesarrollo
- La persistencia del subdesarrollo en la era de la globalización
- Los orígenes del sistema internacional de cooperación al desarrollo
- Instrumentos políticos, económicos y jurídicos de desarrollo de ámbito universal
- Cultura y desarrollo
- Cuestiones de género y desarrollo
- Antropología del Desarrollo
- Técnicas de investigación social para la cooperación
- La cooperación oficial con América Latina
- La cooperación al desarrollo y los desafíos del presente

PROFESORES: J. Daniel Oliva Martínez Universidad, Carlos III de Madrid/ Centro de Estudios Antropológicos, María José Pérez Caballero e Ignacio Rodríguez Rodríguez, Centro de Estudios Antropológicos – CEA, Angeles Díaz Subdirección, General de Cooperación con América del Sur/AECI

• ***El pueblo mapuche: pasado y presente. Del 12 al 14 de mayo de 2003***

- Introducción a la sociedad y la cultura mapuche
- La invasión del país mapuche
- Problemática actual del pueblo mapuche

PROFESOR: Don Jesús Antona Bustas, Centro de Estudios Antropológicos

• ***Curso de introducción a los derechos humanos y la diversidad cultural.***

- Introducción
- Los Derechos Fundamentales
- Los sistemas internacionales de protección de los Derechos Humanos
- El concepto de Diversidad Cultural
- Los Derechos Humanos y el pluralismo religioso
- Inmigrantes: integración y derecho a la diferencia
- Los Derechos de la Mujer como Derechos Humanos
- Los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Diversidad Cultural
- Los Derechos Humanos desde la perspectiva de los Pueblos Indígenas
- Un estudio de caso: los Mapuche

PROFESORES: Don Jesús Antona, Antropólogo, Investigador del CEA, Don Diego Blázquez, Profesor de Filosofía del Derecho, Universidad Carlos III de Madrid, Don Daniel Oliva, Profesor de Derecho Internacional, Universidad Carlos III de Madrid/ CEA, Doña María José Pérez, Antropóloga, Investigadora del CEA, Don Juan José Tamayo, Teólogo, Universidad Carlos III de Madrid.

## A.2 ACTIVIDADES DE DIFUSION CULTURAL SOBRE AMERICA

### A.2.1. CICLOS DE CONFERENCIAS

Dirigidos al público en general interesados por los temas americanos. Salón de actos. Sábados 12:00 horas. Acceso gratuito.

- **Los pueblos indígenas de las Antillas: Taínos y Caribes.** (4, 11, 18 y 25 de enero de 2003).

CONFERENCIANTE: Juan José Batalla Rosado.

- Movimientos de población pre-Hispánicos
- Sociedad y cultura taina y caribe
- Vida cotidiana de los taínos y caribes
- Los taínos y caribes que “descubrió Colón” en el Museo de América

- **La espeleología venezolana; luz en las tinieblas.** (1, 8 y 15 de febrero de 2003).

CONFERENCIANTE: Miguel Ángel Perera

- La Espeleología ciencia de los “úteros de la tierra”. Los espacios kársticos en Venezuela
- Espeleología, arqueología y religiosidad popular
- Arte rupestre, espeleología

- **La cooperación, el desarrollo y los derechos humanos en América Latina.** (22 de febrero, 1,8 y 15 de marzo de 2003)

COORDINADORES : Ignacio Rodríguez y Daniel Oliva

- La idea de progreso y la antropología
- La antropología y el desarrollo. Nuevas tendencias
- La labor de las organizaciones internacionales en la cooperación al desarrollo de los pueblos indígenas
- El papel de las ONG en los pueblos indígenas

- **Un viaje por América.** (22 y 29 de marzo de 2003)

CONFERENCIANTE: Francisco Rivero

- Los Tarahumaras, los indios de los pies ligeros, (México)
- Los pobladores del Archipiélago de Solentiname, (Nicaragua)

- **La arquitectura y el medio entre los indios de Norteamérica.** (5 y 12 de abril de 2003)

CONFERENCIANTE: María Ángeles Ordaz Romay

- Sistemas de vivienda de los pueblos nómadas en su búsqueda de movilidad
- Pueblos pescadores: diversidad y área geográfica

- **Apus y cerros. Pervivencias de antiguos rituales andinos.** (19, 26 abril y 3, 10 de mayo de 2003)

COORDINADOR: Francisco Gil García. CONFERENCIANTES: Alicia Alonso Sagasetta, Susana Izquierdo, Gerardo Fernández Juárez y Francisco M. Gil García.

- El culto a los Apus: santuarios y sacrificios de altura en los Andes
- Cerros y piedras en la guerra de los Incas contra los Chancas
- Yatiris y Achachilas. Iniciaciones ceremoniales en el altiplano Aymara

- **El sueño de volar a América.** (17, 24, 31 de mayo y 7 de junio de 2003)

CONFERENCIANTE: Juan Manuel Riesgo

- La unión de dos mundos: El vuelo del Plus Ultra
- El vuelo del Jesús del Gran Poder. Restitución y misión de paz en el Amazonas
- Saint-Exupery e Hidalgo de Cisneros sobrevuelan los Andes
- Travesía del Atlántico en 1933. Historia y tragedia del avión Cuatro Vientos

- **El arte rupestre en las Antillas.** (14, 21, 28 de junio y 5 de julio de 2003)

COORDINADOR: Esteban Maciques. CONFERENCIANTES: Esteban Maciques y José Alonso

- Arte rupestre y culturas arqueológicas
- Mitos, crónicas y arte parietal
- Misterios e interpretaciones de las pinturas de Punta del Este
- Objetos arqueológicos, manifestaciones parietales y textos para la comprensión de las cultural Antillanas

- **Las relaciones entre Asia y América.** (12, 19, 26 de julio y 2 agosto de 2003)

CONFERENCIANTES: Matilde-Rosa Arias Estévez, Luis Mercedes Peral Varela y José Luis Arcos Fernández

- El mar como eje de comunicación entre Asia y América
- La ruta entre Asia y América. El exotismo oriental asimilado a la cultura virreinal Mexicana.
- Los modelos de ocupación Americano y Asiático.
- El Tornaviaje. Castellanos en el Pacífico.

- **El pueblo Mapuche en Chile y Argentina.** (9, 16 y 23 de agosto de 2003)

CONFERENCIANTE: Alicia Fernanda Sagúes Silva

- De los mitos de origen al siglo XXI
- Festividades y rituales
- Nuevos signos de identidad

- **El océano Pacífico, mito y realidad.** (30 de agosto y 6 de septiembre de 2003)

CONFERENCIANTE: Mercedes Palau

- De Magallanes a Malaspina. Expediciones españolas del siglo XVI al XVIII
- La Mar del Sur y la Tierra Austral.

- ***Ciudades con historia: imagen y palabra.*** (13, 20 y 27 de septiembre de 2003)

CONFERENCIANTE: Manuel Méndez Guerrero

- Holguín en Cuba. Historia y entorno natural.
- Chachapoyas en Perú. Reinos de historia.
- Chichicastenango en Guatemala. Historia y entorno natural.

- ***El arte negado.*** (4 y 11 de octubre de 2003).

CONFERENCIANTE: Miguel Figueroa-Saavedra

- El grafitti Americano: del Tikal Maya a New York
- Estética y creatividad artística entre los pueblos Nahuatl de México

- ***Ciudades virreinales.*** (18, 25 de octubre y 8 de noviembre de 2003)

CONFERENCIANTE: Javier Aguilera

- Cierra la Muralla, Abre la Muralla: Ciudad abierta y ciudad fortificada en la América virreinal
- Relato de un viajero geómetra: Las plazas de la América virreinal
- Volcanes y sirenas: Antigua capital del "reino de Guatemala"

- ***Celebraciones tradicionales de la República Dominicana.*** (15 y 22 de noviembre de 2003)

COORDINADOR: Lenin Paulino Coste. CONFERENCIANTES: Carlos Hernández y José Guerrero

- Los Congos de Villa Mella, un rito funerario
- La ruta del Carnaval

- ***El juego de pelota mesoamericano y los murales del distrito de La Misión en San Francisco.*** (29 de noviembre y 13 de diciembre de 2003).

CONFERENCIANTE: Jesús Eguiarte.

- Desarrollo arquitectónico y simbólico de las canchas de juego en Mesoamérica
- La influencia del arte y arquitectura Mesoamericana en los murales de San Francisco

- ***Dos mil años de sabiduría textil en el Museo de América.*** (20 y 27 de diciembre de 2003)

CONFERENCIANTE: María Jesús Jiménez Díaz

- De la Ilustración al siglo XXI: Historia de una colección textil
- Recorrido textil por el Perú milenario: Desde Paracas hasta el Colonial

#### A.2.2 CICLO DE CONCIERTOS DE MÚSICA AMERICANA

El objetivo de estos conciertos es proceder a una efectiva contribución a la difusión del repertorio musical de Iberoamérica y congregar artistas, estudiosos y público en general.

- **IV Ciclo de Música de América**

- *Cuarteto de Saxofones: Willy Urrea Sax Ensemble*, arreglos de música popular (11 de mayo de 2003). Obras de George Gershwin, Astor Piazzolla, Paquito D'Rivera, Maurice Le Cerf, Violeta Parra, Lino Florenzo y Antonio Lora.
- *Cuarteto Eco* (9 de marzo de 2003) Flauta, violín, violonchelo y guitarra. Se ofreció un concierto a cargo de los músicos David Morales Alonso, Emilio Robles, Francisco Morote Mendoza y René Mora.
- *Jorge Maleta, guitarra, la sonoridad de la música cubana* ( 8 de junio 2003)
- *Concierto de Juan Falú* ( 13 de julio 2003)
- *Fiesta Nacional de Colombia*. (19 de julio de 2003). Música popular colombiana y folclor sabanero.
- *Concierto de guitarra organizado por la Embajada de Perú*. (26 de julio 2003)
- *Cuarteto de cuerdas Degani* ( 12 de octubre 2003). Violín, viola y violonchelo a cargo de los músicos Arturo Guerrero, Erik Ellegiers, Svetlana Arapu y Paul Friedhoof.
- *Trío Cervantes* (9 de noviembre de 2003) Flauta, clarineta, fagot. Concierto a cargo de Carlos Cano, José Gasulla y Reynold Cárdenas.
- *Concierto organizado por la Embajada de Colombia*. (20 de noviembre de 2003).

Voces de Solange Aroca y Paula Adiego, pianista Tatiana Studonova.

- *Concierto de piano de Grace Rodríguez Radic*, organizado por la Embajada de Bolivia. (14 de diciembre 2003)
- *Conciertos para Niños* (15, 16, 17, 20, 21, 22, y 23 de octubre 2003)
- *Clave de Dos*. Música tradicional venezolana.

### A.2.3 CICLO DE TEATRO IBEROAMERICANO

- **Teatro para niños y papás**

“El día del juicio”, espectáculo teatral para todos los públicos utilizando un amplio repertorio de recursos dramáticos. Una reflexión sobre el sometimiento de nuestras vidas a los grandes gestores económicos de la mano del comediante chileno Andrés del Bosque.

(6, 13, 20 y 27 de abril de 2003)

- **II Muestra Iberoamericana de las Artes Escénicas.**

- *Extra-Vagante Teatro*, Argentina/ Colombia/ España.  
Obra: “Los Entremeses de Cervantes” dirigida por Hernán Gené. (27 de marzo de 2003)
- *Muégano Teatro*, México/ Ecuador/ Argentina.

Obra: "La edad de la ciruela" dirigida por Santiago Roldós. (24 de abril de 2003).

- *Grupo Uno Teatro*, Argentina /España.

Obra: "Beckett uno" dirigida por Martín Miguel V. (29 de mayo de 2003).

- *Caída Libre Teatro*, Argentina/ España.

Obra: "Equívoca fuga" de Daniel Veronese. (26 de junio de 2003).

- **III Muestra Iberoamericana de las Artes Escénicas**

- *Teatro Buendía*, Cuba.

Obra: "De París, un Caballero", guión y dirección de José Antonio Alonso e Irene Borges. (2 de octubre 2003)

- *Taller del método*, Venezuela.

Obra: "Quiéreme mucho" , de Gustavo Ott. (5 de octubre de 2003)

- *Producciones Artemis*,. Puerto Rico.

Obra: "El olor del popcorn" , de Jose Luis Ramos Escobar (26 de octubre de 2003)

- **Teatro para niños**

- Galápagos, teatro cálido. Obra: "La Montaña", dirigida por Jon Sarasti (23, 30 de noviembre y 7, 21 de diciembre de 2003). Pases especiales para grupos escolares (10 al 13 y del 17 al 20 de noviembre de 2003)

#### A.2.5 DÍA INTERNACIONAL DE LOS MUSEOS

Con motivo de celebrarse el 18 de mayo, el Día Internacional de los Museos, el Museo organizó diversas actividades el 18 y 19 de mayo del 2003.

- **El Misterio del Palo Volador.**

Actividades de taller y teatro infantil a partir de un biombo del Museo que retrata la vida en México en el S.XVIII.

#### A.2.6 ACTIVIDADES REALIZADAS EN COLABORACIÓN CON OTRAS INSTITUCIONES

- **III Mesa Redonda " La prensa española y América latina".**

Realizado en colaboración con la Casa de América , la Fundación Carolina y el apoyo de ACPI (Asociación de Corresponsales de Prensa Iberoamericana), ADAMA (Asociación de Amigos del Museo de América), Repsol YPF y Telefónica. (18 al 20 de febrero de 2003).



- **Coloquio “ Los Americanistas: El Mecanismo de una Comunidad Científica Internacional en el último tercio del Siglo XIX”.**

Organizado con la colaboración del CSIC. (8 y 9 de octubre de 2003)

- **La Semana del Gusto V Edición. “Cultura y Salud para entender la Alimentación”.**

En colaboración con el Instituto de Estudios del Azúcar y la Remolacha y la Subdirección General de Museos Estatales. (Del 29 de octubre al 9 de noviembre de 2003)

- **Noches de Verano en el Museo de América.**

En Colaboración con la Subdirección General de Museos Estatales (Todos los Jueves de julio de 2003)

- **Jueves de Otoño en el Museo de América.**

Chocolate con bizcochos. Organizado en colaboración con ADAMA (Asociación de Amigos del Museo de América).

### A.3 ACTIVIDADES DIDÁCTICAS SOBRE AMÉRICA

#### A.3.1 VISITAS GUIADAS

Visitas guiadas para grupos de escolares, profesionales, asociaciones y centros culturales, acompañados de Voluntarios Culturales Mayores y Guías Profesionales.

#### A.3.2 TALLER INFANTIL

- **Aventura por América.** De martes a viernes, de 10 a 12 horas para los grupos de colegios y los sábados de 11 y 13 horas para los particulares. Duración 2 horas.

Dirigido a niños de 4 a 10 años de edad, que incluye visita guiada especial, empleando una metodología lúdica y basada en los intereses infantiles, con el objeto de que puedan apreciar y amar el mundo americano, sus gentes, sus costumbres, su arte. 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,...) de tal forma que se lleven una visión gratificante del Museo y del continente americano.

#### A.3.3 VII ESCUELA DE VERANO

- **Descubriendo “la Española”: República Dominicana y Haití.** (Desde el 30 de junio al 11 de julio, del 14 al 25 de julio, y del 1 al 12 de septiembre de 2003).

Para niños entre los 6 y 11 años de edad.

## A.4 EXPOSICIONES TEMPORALES

### A.4.1 EXPOSICIONES EN EL MUSEO

- **Figuras Transparentes, Tipos y Estereotipos del Perú Decimonónico.** (12 de diciembre de 2002 al 15 de marzo de 2003).

La exposición la conforman 68 dibujos sobre papel de arroz y varias figuras de cera mexicanas. Realizados a mediados del Siglo XIX muestran los tipos populares y la realidad vivida en el Perú durante su Independencia.

- **El Favor De Los Santos.** (25 de marzo al 4 de abril de 2003).

La exposición presenta la colección de Retablos y Exvotos de la New Mexico State University. Estas piezas fueron creadas en territorio mexicano para el culto casero a los santos milagrosos. Culto que floreció en el Siglo XIX.

- **Viajes y Visiones. Recorridos por Siria.** (7 de mayo a 31 de agosto de 2003).

El objetivo de esta exposición es presentar las visiones que tienen tres fotógrafos españoles de su recorrido por Siria entre 1977 y el año 2000, motivados por su participación en los Encuentros de Fotografía de Alepo.

- **Valparaiso. Un Puerto y Mil Balcones.** (12 de mayo al 31 de agosto de 2003).

La exposición se propone mostrar, a través de las fotografías del artista Chileno Raúl Hernández y de poemas de varios escritores, los rasgos principales de la ciudad de Valparaiso que actualmente se propone recuperar sus riquezas arquitectónicas y conseguir la declaración de ciudad Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO.

- **Diego Rivera.** (4 de septiembre a 19 de octubre de 2003).

Esta muestra plantea una visión retrospectiva de la trayectoria del célebre artista mexicano, a través de la colección de 36 obras de pequeño formato propiedad del Estado de Veracruz.

- **Faultline Studio Artists. El arte de coser Arte.** (23 de octubre a 23 de noviembre de 2003).

En esta exposición se muestra el trabajo colectivo de este grupo de artistas que utilizan el arte de coser "quilts", la tela y el hilo para expresar sus inquietudes y capacidad de creación.

- **La expedición científica del Pacífico. 1862-1865: Historia de un olvido.** (diciembre de 2003 a marzo de 2004).

La exposición versa sobre la empresa científica más importante promovida por el gobierno español en el Siglo XIX. Estuvo integrada por un equipo de científicos interdisciplinar, siendo esta la primera expedición fotografiada de la historia.

## A.4.2 PRÉSTAMOS PARA EXPOSICIONES

## EXPOSICIONES TEMPORALES 2003

1. **“UNCOMMON LEGACIES: Native American Art from the Peabody Museum”**

Museum of Fine Arts  
 Richmond (Virginia)  
 Abril-Septiembre de 2003  
 Peabody Essex Museum  
 Salem (Massachusetts)  
 Septiembre-Diciembre 2003

2. **“LA TORRE DE BABEL”**

Schloss Eggenberg  
 Graz (Austria)  
 Abril-Octubre de 2003

3. **“LES AMERIQUES: ENTRE UTOPIES ET CRUAUTÉS”**

Centre International pour la Ville, l'Architecture et le Paysage  
 Bruselas  
 May- Octubre de 2003

4. **“IBEROAMÉRICA MESTIZA”**

Torre de Don Borja  
 Santillana del Mar (Cantabria)  
 Junio-Septiembre de 2003  
  
 Centro Cultural de la Villa (Madrid)  
 Octubre-Noviembre de 2003  
  
 Castillo de Chapultepec (México)  
 Enero-Marzo de 2004

5. **“LE GRAND ARTE DELL'ANTICO PERÚ: Capolavori da Chavín agli Inca”**

Palazzo Strozzi . Florencia  
 Noviembre 2003 – Febrero 2004

6. **“ESPAÑA Y AMÉRICA. LA CASA DE CONTRATACIÓN”**

Casa de la Provincia. Sevilla  
 Diciembre 2003 – Febrero de 2004

7. **“FILIPINAS: PUERTA DE ORIENTE. DE LEGAZPI A MALASPINA”**

Castillo de SanTelmo. San Sebastián  
 Noviembre 2003 –Enero de 2004

Museo Nacional del Pueblo Filipino. Manila.  
Febrero - Abril de 2004

8. **"MONJAS CORONADAS: Vida conventual femenina en Hispanoamérica"**

Museo Nacional del Virreinato.  
Tepetzotlán. México  
Noviembre- Marzo de 2003

Museo Nacional de Historia  
Monterrey. México  
Abril - Junio 2003

**A.5 PUBLICACIONES**

A.5.1 REVISTA ANALES DEL MUSEO DE AMÉRICA

- N° 11 de la Revista Anales del Museo de América

A.5.2 CATÁLOGOS DE LAS EXPOSICIONES TEMPORALES

- *Figuras Transparentes. Tipos peruanos en el Museo de América.* (12 de diciembre de 2002 – 15 de marzo de 2003)
- *El favor de los santos.* (25 de marzo – 4 de abril de 2003)
- *Viajes y visiones. Recorridos por Siria.* (7 de mayo – 31 de agosto de 2003)
- *Valparaíso. Un puerto y mil balcones.* (12 de mayo – 31 de agosto de 2003)
- *Diego de Rivera.* (4 de septiembre – 19 de octubre de 2003)
- *Faultline Studio Artist. El arte de Coser Arte.* (23 de octubre – 23 de noviembre de 2003)
- *La expedición científica del Pacífico. 1862-1865: Historia de un olvido.* (diciembre de 2003- marzo de 2004)

A.5.3 EDICIÓN DE FOLLETOS INFORMATIVOS

De cada una de las actividades reseñadas anteriormente se editan periódicamente folletos informativos con fines de información y difusión.

A.5.4 BOLETINES

- *Boletín interno. Departamento de Difusión y Exposiciones.*

Ediciones de Enero, Febrero, Marzo, Abril, Mayo, Junio, Julio, Agosto, Septiembre, Octubre, Noviembre y Diciembre de 2003.

## A.6 OTRAS ACTIVIDADES

### A.6.1 PRESENTACIÓN DE LIBROS Y REVISTAS

- Presentación del libro *El llanto de las Tinieblas* del autor D. Sandro Bossio Suárez. Organizada por el Museo de América en colaboración con la Embajada de Perú. 28 de marzo de 2003.
- Presentación del libro *Insectario Iberoamericano*. Organizado por el Museo de América en colaboración con la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA).

### A.6.2 CELEBRACIÓN DE CONGRESOS, CONFERENCIAS Y OTROS EVENTOS

- *Congreso de la Red de Ciudades Educadoras de la Comunidad de Madrid*. (23 de enero de 2003) organizado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- *Presentación, muestra gastronómica y música tradicional del Estado de Querétaro*. (31 de enero 2003)
- *Asamblea de la Asociación de Amigos del Museo de América*. (24 y 25 de febrero de 2003)
- *Entrega de Carabela de Plata de la Asociación de Corresponsales de Prensa Iberoamericana*. En colaboración con CEA (Centro de Estudios Antropológicos). (26 de marzo de 2003)
- *Asamblea Anual de la Asociación española de Museólogos*. Organizado por la Asociación Española de Museólogos. (13 de mayo de 2003)
- *Curso de Primeros Auxilios para Vigilantes*. Organizado por el Ministerio de Educación Cultura y Deporte. (19 de mayo de 2003)
- *Celebración de la fiesta Nacional de Colombia*. Con la presencia de los grupos musicales Axlé y Orense. (24 de julio de 2003)
- *Jornadas de Acogida a becarios Iberoamericanos*. Organizado por la Fundación Carolina. (2, 3, 20, 21 de octubre y 17, 18 de noviembre de 2003)
- *Día de la Arquitectura*. Organizado por el Colegio de Arquitectos (6 de octubre de 2003)
- *Congreso de Numismática*. Organizado por el Museo de Arqueología Nacional y la Subdirección General de Museos Estatales. (15 al 19 de septiembre de 2003)
- *Jornadas de estudio sobre las actividades desarrolladas en los museos etnográficos*. Organizado por la Asociación de Museólogos. (22 y 23 septiembre de 2003)
- *III Conferencia para el desarrollo humano. Desarrollo agropecuario*. Organizado por Ingeniería Sin Fronteras. (16 y 17 de octubre de 2003)

- **2º Encuentro España-México sobre Patrimonio Histórico. Museología y museografía en los museos de titularidad estatal.** Organizado por el Ministerio de Educación Cultura y Deporte. (Celebrado del 20 al 24 de octubre de 2003, realizándose la sesión del día 21 por la tarde en el Museo de América).
- **XI Congreso Internacional de Antropólogos.** Organizado por la Universidad Autónoma de Madrid, el Centro de Estudios Antropológicos y la Asociación AIBR (Antropólogos en Red). (7, 8 y 9 de noviembre de 2003)
- **La Gestión de las Asociaciones Culturales,** organizado por la Federación Española de Amigos de los Museos. (21 y 22 de noviembre de 2003)
- **VIII Conferencia Maya Europea, libros sagrados, lenguas sagradas: dos mil años de literatura ritual y religión maya.** (25 al 29 de noviembre de 2003)
- **Cambiamos el mundo de los niños. Entrega de premios periodísticos.** Organizado por UNICEF. (19 noviembre de 2003)
- **Curso de gestión de entidades culturales no lucrativas.** Organizado por la Federación de Amigas de los Museos. (21 y 22 noviembre de 2003)
- **Jornadas sobre Musealización del Patrimonio Industrial.** Organizado por la Asociación de Museólogos. (1 y 2 de diciembre de 2003)
- **Jornadas de voluntariado.** Organizado por la AECL. (11 de diciembre de 2003)
- **Jornadas sobre cooperación internacional, derechos humanos y derecho internacional humanitario.** Organizado por Cruz Roja y la Comunidad de Madrid. (11 de diciembre)

## A.7 GUÍAS VOLUNTARIOS

- **Voluntarios Culturales Mayores para enseñar los Museos de España a niños, jóvenes y adultos.**

Desde 1994 el Museo de América a través de su Departamento de Difusión ha coordinado y asesorado técnicamente las actividades de VISITAS GUIADAS realizadas por el grupo de voluntarios de la tercera edad. El Programa de VOLUNTARIOS CULTURALES fue creado por la Confederación Española de Aulas de la Tercera Edad en 1993. Esta iniciativa está respaldada por la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Participan en este programa veinte museos de Madrid y más de un centenar de Museos de otras Comunidades Autónomas.

El Museo de América cuenta con cincuenta voluntarios culturales que día a día atienden a niños, jóvenes y adultos.

## **B. ACCIONES DIRIGIDAS A IBEROAMÉRICA**

### **B.1 ACTIVIDADES DESARROLLADAS EN ESPAÑA**

#### **B.1.1 CURSOS DE FORMACIÓN**

#### **B.1.2 ESTANCIAS**

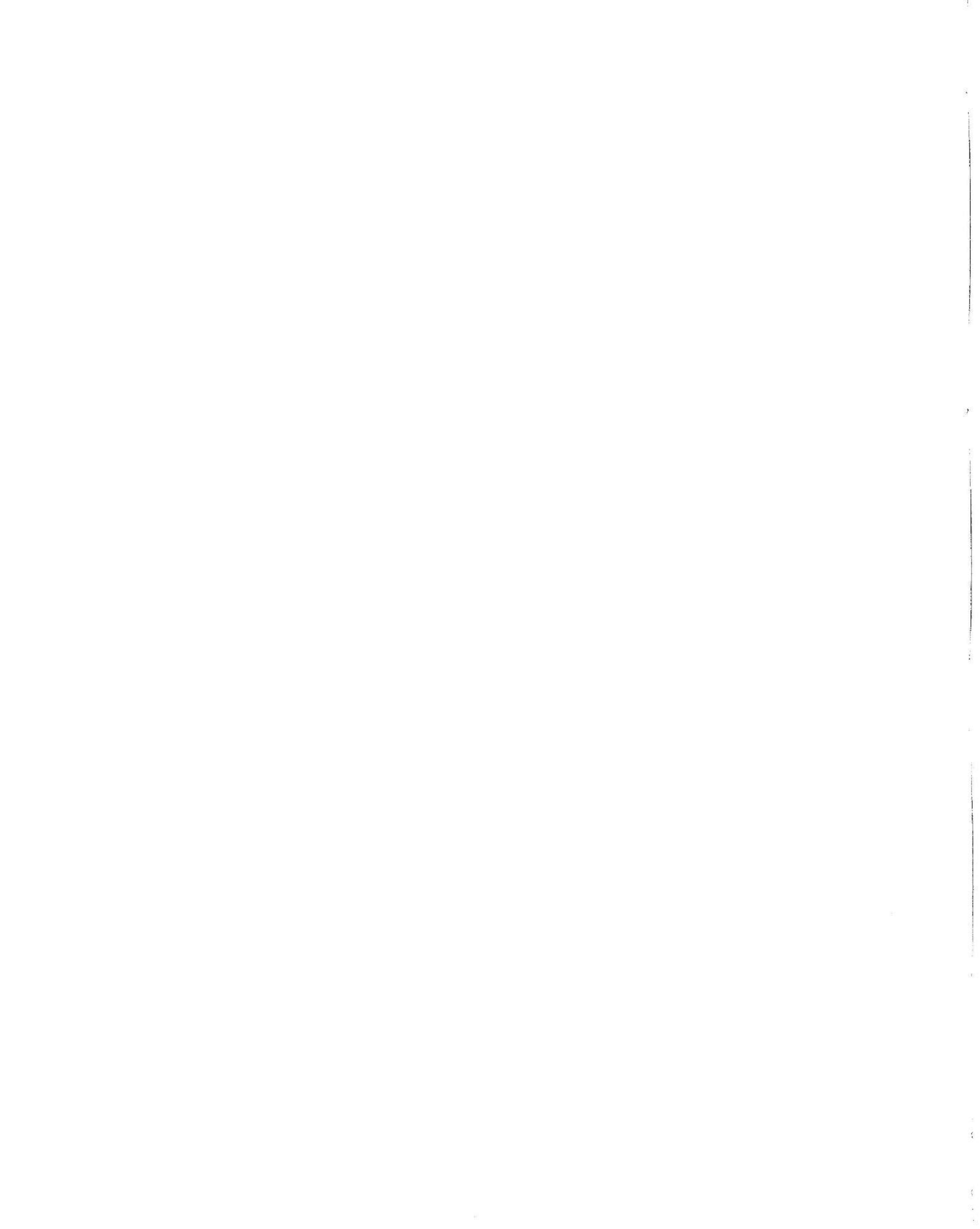
Tres estancias y dos becas en España son ofrecidas a través del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y el Museo de América, dirigida a profesionales de Museos de Iberoamérica.

- Documentación de fondos museológicos americanos.
- Difusión y Acción Cultural.
- Conservación y Restauración de materiales Americanos.

#### **B.1.3 BECAS**

Dos Becas en España, en el Museo de América, dirigidas a profesionales de Museos de Iberoamérica con nueve meses de duración cada una, dentro del V Programa de Becas Endesa de Patrimonio Cultural con Iberoamérica, organizado por la Fundación Duques de Soria y el Ministerio de Educación Cultura y Deporte.

- Difusión y Acción Cultural (1 beca: octubre/ junio 2003-2004).
- Estudio de las colecciones y actualización de la Base de datos (1 beca: octubre/ junio 2003-2004)





# NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES



*ANALES del MUSEO DE AMÉRICA* es una publicación del Museo de América de Madrid, editada por la Secretaría General Técnica del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Tiene por objeto la publicación de investigaciones relacionadas con el americanismo, el patrimonio cultural americano y las Indias.

1. Los trabajos deberán ser *inéditos*. El Consejo de Redacción se reserva la posibilidad de admitir trabajos publicados que, por su especial relevancia, sea de interés darlos a conocer en los *Anales del Museo de América*.
2. En la *confección de originales* se tendrá en cuenta lo siguiente:
  - 2.1. Los originales deberán ir precedidos de una hoja en que figure el título del trabajo, el nombre del autor (autores), el nombre de la institución a que están vinculados, la dirección postal, teléfono, Fax, y correo electrónico.
  - 2.2. *Resumen y palabras clave*. El texto ira encabezado con un resumen de unas 6 a 8 líneas, y unas 6 palabras clave (ambos en *español e inglés*).
  - 2.3. *Formato de página*. Mecnografiado a 1'5 espacios, con letra cuerpo del 12 y en tamaño DIN 4. El texto se presentará sin maquetar.
  - 2.4. *Citas bibliográficas*. Se incluirán en el propio texto. Ejemplos:  
“... según ha establecido Lechman (1973:43)”  
“... atendiendo otras propuestas (Kroeber, 1994:14-17)”

La *bibliografía* se redactará al final del trabajo por orden alfabético. Ejemplo:

KROEBER, A. L. (1944): *Peruvian Archeology in 1942*. Viking Fund Publications In Anthropology n .4. Johnson Reprint Co. Nueva York.

- LECHTMAN, H. (1973): "A tumbaga object from the High Andes of Venezuela". *American Antiquity*, 38 (4): 473-482.
- LISTA (1881): "Lista de objetos que comprende la Exposición Americanista". *Congreso Internacional de Americanistas*. Madrid.
- SNARSKIS, M. J. (1985): "Symbolism of gold in Costa Rica and its archeological Perspective", En J. JONES (ed.), *The Art of Precolombian Gold. The Jan Mitchell Collection*: (23-33). Weidenfeld & Nicolson. Londres.

Las fuentes manuscritas e impresas deberán constar en cursiva y con la signatura completa (archivo, legajo, expediente, etc.)

- 2.5. *Notas a pie de página*. En el caso de ser necesarias se entregaran reunidas al final del manuscrito, numeradas en el mismo orden que iban en el texto.
- 2.6. *Ilustraciones*. Para ser reproducidas en fotomecánica deberán presentar una buena calidad de reproducción (formato diapositiva, transparencia, CR-Room de alta resolución etc.). Toda la documentación gráfica deberá ir numerada para su identificación y acompañada de su correspondiente leyenda, fuente y/o fotógrafo al final del trabajo.
- 2.7. *Entrega de Originales*. Para facilitar la publicación se entregarán dos ejemplares mecanografiados y acompañados del correspondiente disquette, preferentemente en programa Word.
- 2.8. *Fecha de recepción*. Aunque se aceptarán originales a lo largo de todo el año, el número del año en curso se cierra en mayo, por lo que es conveniente entregarlos antes de abril.
- 2.9. *Aceptación de originales*. El Consejo de Redacción revisará los originales presentados, aprobará o no su publicación y podrá sugerir al autor (autores) las modificaciones que crea oportunas. Asimismo cuando lo estime conveniente podrá recurrir al arbitraje de personas de reconocido prestigio ajenas al Consejo de Redacción.



ISBN: 84-369-3782-1



9 788436 937824



MINISTERIO  
DE CULTURA