

# ANNALES

4

MUSEO DE AMÉRICA

1996

Z-642



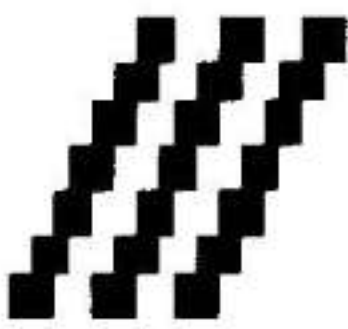




# ANNALES 4

MUSEO DE AMÉRICA

1996

MUSEO DE  AMÉRICA

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



# ANNALES 4

## MUSEO DE AMÉRICA

1996

|  |     |
|--|-----|
| EL ARTE RUPESTRE DEL CARIBE INSULAR: ESTILO Y CRONOLOGÍA<br>Esteban Maciques Sánchez .....                                   | 7   |
| LA COSTA DE MICHOACAN, MÉJICO, EN EL SIGLO XVI<br>Roberto Novella .....  | 25  |
| LA MONARQUÍA INDIANA DE FRAY JUAN DE TORQUEMADA Y LA HISTORIA PRE-AZTECA DEL VALLE DE MÉXICO<br>Félix Jiménez Villalba ..... | 39  |
| ILUSTRACIÓN Y ANTROPOLOGÍA: LA CATALOGACIÓN DEL INDÍGENA AMERICANO<br>Marisa González Montero de Espinosa .....              | 55  |
| HERMANO MAR. UN PASEO A TRAVÉS DEL SISTEMA DE CREENCIAS POLINESIO<br>María de la Cerca González Enríquez .....               | 73  |
| AMERICANISMO, CIENCIA E IDEOLOGÍA: LA ACTIVIDAD AMERICANISTA ESPAÑOLA A TRAVÉS DE LA HISTORIA<br>Sandra Rebok .....          | 79  |
| ALGUNAS PIEZAS IDENTIFICADAS DE LA PLATERÍA QUITENA DEL SIGLO XVIII<br>Jesús Paniaguan Pérez.....                            | 107 |
| EL ÁRBOL GENEALÓGICO DE LAS ÓRDENES FRANCISCANA Y DOMINICA EN EL ARTE VIRREINAL<br>Jesús Pérez Morera .....                  | 119 |
| LAS FACHADAS BARROCAS DE AYACUCHO<br>Antonio San Cristóbal Sebastián .....   | 127 |
| LA FIESTA BARROCA EN QUITO<br>Alexandra Kennedy Troya.....   | 137 |
| ACTIVIDADES DEL MUSEO DE AMÉRICA.....  | 153 |

**Coordinador**

Félix Jiménez Villalba

**Consejo de Redacción**

Paz Cabello

Concepción García Saiz

José L. Jordana Laguna

Araceli Sánchez Garrido

Nieves Sáenz Gracia

Ana Verde Casanova

**Correspondencia**

Anales Museo de América

Avda. Reyes Católicos, 6

28040 Madrid

**Gestión Editorial**

Carlos Luis Nieto Galindo

**Edita y distribuye**

Ministerio de Cultura

Dirección General de Bellas Artes y Conservación  
y Restauración de Bienes Culturales

Plaza del Rey, 1 - 28004 Madrid

**Impresión**

grafoffset sl

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

**D.L.:** M. 37.596-1993

**N.I.P.O.:** 301-96-051-8

Impreso en España - Printed in Spain

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

## EL ARTE RUPESTRE DEL CARIBE INSULAR: ESTILO Y CRONOLOGIA (1)

Esteban Maciques Sánchez

Reunir en un solo trabajo la información que actualmente se tiene sobre el arte rupestre de las Antillas requeriría un esfuerzo, de varios tomos de extensión, y de varios especialistas. La falta de este enfoque global, ha hecho que en algunos artículos (1988 y 1991) haya expuesto algunas líneas de relación, para las que he partido de los aportes que a este fin han hecho otros estudiosos del área. Es necesario decir que esas líneas han apuntado, muy particularmente, a lo estilístico y a lo cronológico.

Actualmente, que se hable a un tiempo de estilística y cronología pudiera entenderse, por algunos, como una contradicción metodológica. Más cuando está de moda la llamada "época postestilística" en la investigación del arte rupestre. Como toda moda, esta también pasará; las futuras volverán sobre las viejas y, de esto se trata, las harán distintas.

Pero en lo que las técnicas postestilísticas se van aplicando, y dando frutos (por cierto, en cuanto a la pictografía, pues los petroglifos siguen en "el sueño de lo no moderno"), para luego incidir sobre los estudios estilísticos, vamos a enderezar este artículo por el camino de la conciliación, siempre sano.

Habría que decir, en honor a la verdad, que "El arte rupestre de Matanzas" y su continuación "La variante de líneas inconexas en el ordenamiento estilístico del arte rupestre cubano" (con fechas arriba citadas) partieron de un reconocimiento estilístico, que se vio luego en buena medida corroborado por la cronología. ¿Cómo se explica?

La bibliografía del área y el trabajo de campo en casi toda la isla de Cuba, y en buena parte de la de Pinos (su mejor parte, las Cuevas de Punta del Este) permitieron reconocer determinadas tendencias del comportamiento de la forma del arte rupestre. El problema surgía cuando, a manifestaciones "prácticamente idénticas", realmente semejantes, correspondían grupos humanos culturalmente distintos: ciboneyes (?)/ taínos, e.g. Una vez aceptada esta analogía, vistos fenómenos de contaminación o superposición, incluso de falsificación, todo ello obligó a aplicar una criba más fina.

En ese tiempo trabajaba en la provincia de Matanzas (Cuba) y contacté con los grupos espeleológicos Carlos de la Torre y Norbert Casteret, con más de veinte años de exploración de una zona que, hasta el momento, puede considerarse entre las de mayor densidad de la muralística prehispánica. En ella apareció como predominante un arte rupestre que denominé "**estilo de líneas inconexas**" (1988). Resultaron cientos de

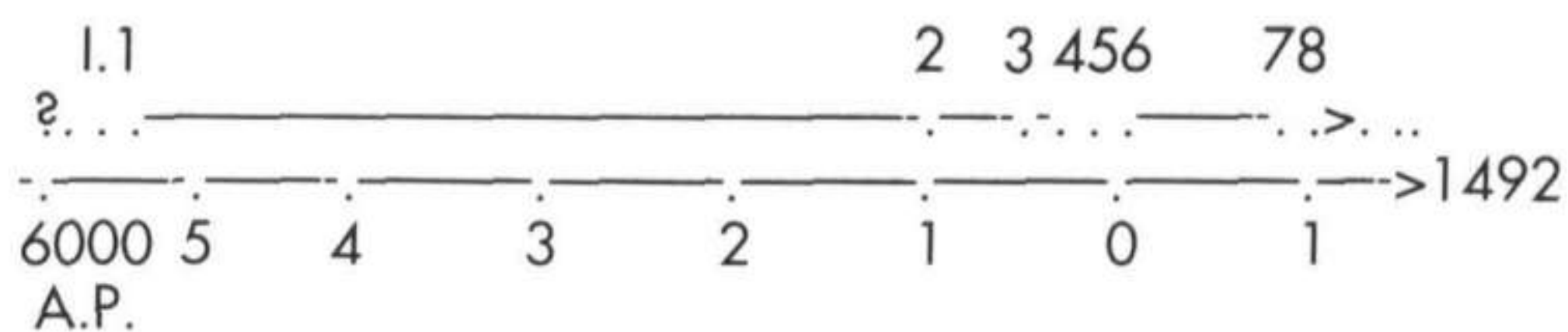


miles de trazos, extendidos por la costa norte (desde Bacunayagua hasta Carboneras) y con manifestaciones aisladas, menos trabajadas, en el centro y sur de dicha provincia; también en la zona de Diago, sur de La Habana (según informe verbal del Grupo Espeleológico Heriberto Barcárcel) y en la región de Baracoa (extremo oriental de la Isla).

Los dibujos de este estilo, salvo raras excepciones, no poseen un evidente valor "estético" y están realizados a base de líneas rectas, puntos y trazos que no expresan aparentemente relaciones entre sí. De exclusivo color negro (de carbón vegetal, hallado al pie de muchos murales), sus formas no son geométricas, tampoco calcan o reflejan directamente elementos de la realidad, por tanto, no son figurativos. Se cubre toda una pared o se hace un simple trazo, en lugares con mucha frecuencia casi inaccesibles, y no se puede apreciar la realización de una idea preconcebida, ni proporción, mucho menos composición. De esta manera los dibujos parecen anárquicos, sin aparentes reglas. De no tenerse la visión de conjunto de cientos y cientos con las anteriores características parecerían manchas realizadas al azar. Hasta el presente sólo se ha testimoniado su existencia en la mayor de las Antillas.

Lo precario de la forma de este estilo y su asociación fundamentalmente a sitios preceramistas (pretáinos), de fechados sobre material arqueológico temprano, hizo que en el artículo de 1988 se diera como el arte rupestre más antiguo de las Antillas. El descubrimiento posterior de los entierros múltiples de Cueva Calero, datados por C-14 hasta en 8885±200 A.P., con la presencia de pictogramas de líneas inconexas, confirmó aquella hipótesis y la precisó temporalmente:

I. ARTE RUPESTRE DEL CARIBE INSULAR ESTILO DE LINEAS INCONEXAS. (ELI) FIGURA 1



Algunas cuevas donde aparece el ELI

| Algunas cuevas donde aparece el ELI | fechado                     | desarrollo           |
|-------------------------------------|-----------------------------|----------------------|
| I.1 Calero                          | 8885±200 A.P.               | preagroalfarero      |
| .2 Santa Catalina                   | 2999 A.P.<br>(colágeno)     | preagroalfarero      |
| .3 Florencio                        | 2684 A.P.<br>(colágeno)     | preagroalfarero      |
| .4 Simpson                          | 2440±120 A.P.<br>(colágeno) | preagroalfarero      |
| .5 Centella                         | 2396 A.P.<br>(colágeno)     | preagroalfarero      |
| .6 Cristales                        | 2200±40 A.P.<br>(colágeno)  | preagroalfarero      |
| .7 Pluma                            | 1465±20 A.P.                | preagroalfarero      |
| .8 Cazuelas                         | 995 A.P.                    | agroalfarero (taíno) |

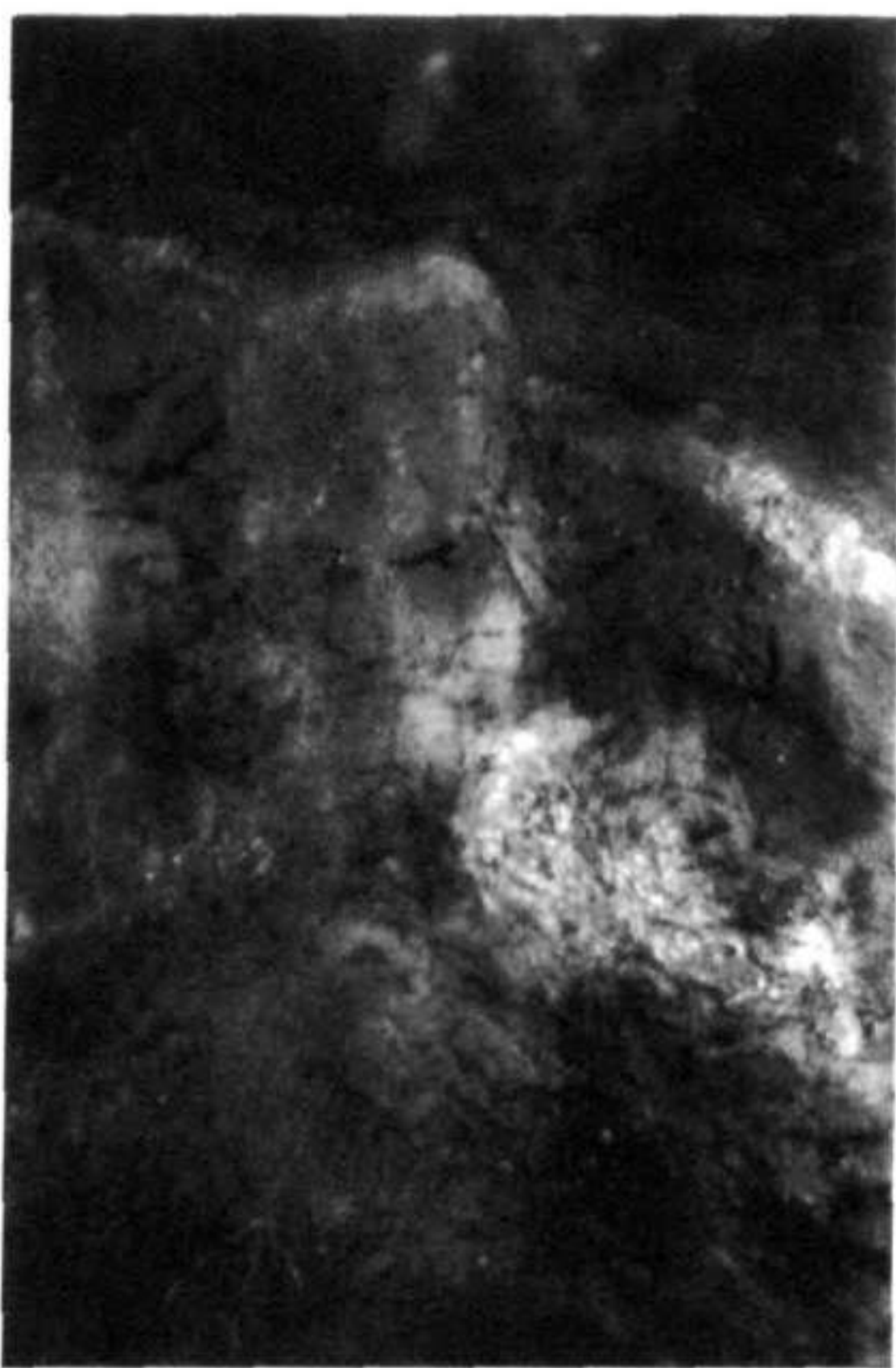


Fig. 1: Mural típico del estilo de líneas inconexas (ELI). Trazos lineales aparentemente arbitrarios que cubren toda la superficie de la pared, realizados con carbón vegetal. Cueva Centella, provincia de Matanzas, Cuba.

El estudio comparativo de pictogramas del ELI fue posible por el número tan cuantioso de estos y por el espectro tan amplio en el tiempo (alrededor de 4000 años de desarrollo). Reveló, como una constante, el hecho de que el pintor se valiera de las irregularidades de las paredes, dejara guiar su mano por estas, sin que de ello resultara figura alguna. Por tanto, el dibujo no es la plasmación de formas que existieran en la mente del hombre primitivo (formas preconcebidas), y que se llevaran a la pared accidentada, sino el marcado de este relieve, de los accidentes mismos. De esta manera, se está haciendo un dibujo imitativo.

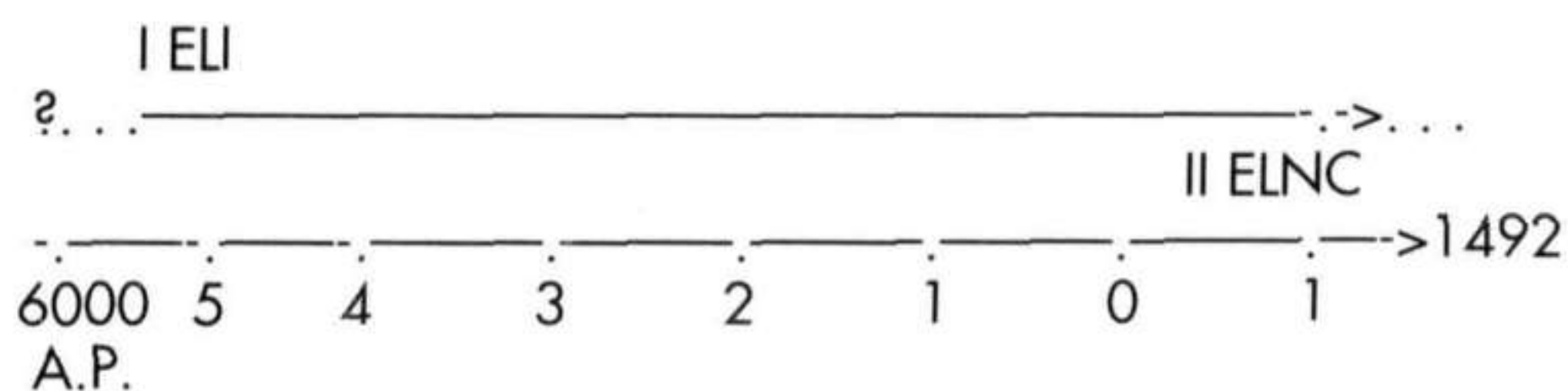
A la mimesis se refiere Hostos (1941), cuando expresa: "Nosotros no podemos escapar a la sugestión de las formas naturales de los fenómenos. Por el contrario, las obedecemos inconcientemente. Un sutil mecanismo guía la mano y nos arranca del abismo de los movimientos musculares incoherentes..." Un proceso semejante es lo que creemos haber descubierto dentro de la manera de hacer del ELI: el inicio de un arte rupestre que no puede deshacerse de la forma sobre la cual se pinta, primero, y que poco a poco, después, se va organizando, componiendo desde el punto de vista plástico, **sin renunciar a la herencia de los tiempos más tempranos.**

Antes de continuar se hace necesario una aclaración. La mayor parte del arte rupestre que conocemos (dentro y fuera de América) no nos remonta a una etapa "inicial" de sus manifestaciones sino, más bien, a momentos de su desarrollo y, en gran medida, a estados "terminales". La perfección formal del figurativo analítico (Varios, 1984-88) no puede concebirse como propia de un arte que comienza y es, en muchos casos, expresión de obras maestras, aun para nuestros tiempos. Equivaldría a creer el Guernica como la primera pintura de Picasso.

El principal valor del ELI para el estudio del arte rupestre resulta, de esta manera, cognoscitivo, pues nos permite analizar su movimiento diacrónico, la relación entre el hombre y la expresión plástica.

Y sobre lo anterior, con una diferencia en el tiempo de 2000 años de las expresiones más antiguas (siempre sobre fechado de material arqueológico asociado), junto a una continuidad de los rasgos fundamentales (manchas, líneas arbitrarias, líneas que siguen el borde de formaciones secundarias, color negro, etc.) en número mayoritario, se encuentran formas muy elementales a manera de redes, hojas o simples entrecruzados que, manteniéndose dentro de la abstracción, empiezan a ser geométricas. Comienza entonces a desarrollarse, dentro de este geometrismo, el **estilo de líneas no concéntricas**, al menos en una de sus tendencias.

## II. ARTE RUPESTRE DEL CARIBE INSULAR: LINEAS INCONEXAS (ELI) Y SU CONTINUACION EN EL ESTILO DE LINEAS NO CONCENTRICAS (ELNC):



II. Cueva Pluma, 1465+-20 A.P.

El inicio de este estilo se trenza con el anterior y, en este sentido, no puede deslindarse con precisión cronológica. FIGURA 2 (ELI y ELNC)



Fig. 2: Pictogramas de líneas en forma de redes o fitomorfos, arriba, propios del estilo de líneas no concéntricas (ELNC), junto a manchas de carbón, abajo sobre la superficie blanca, características del estilo de líneas inconexas (ELI). Cueva Pluma, provincia de Matanzas, Cuba.

1. Existen otros momentos del preceramista que, o bien no se asocian a sitios con arte rupestre, o bien, como en el caso del llamado protoarcaico cubano con 7000 A.P. para el sitio de Levisa/Mayarí (de posible relación con la cultura Mordán de Santo Domingo o Banwari de Trinidad), sólo aparece un pictograma en un abrigo rocoso, de dudosa vinculación con el material arqueológico. Por esta razón no se compendia en este estudio.

A los motivos en redes elementales, ya dichos y siempre de color negro, se suman en pequeño número algunos dibujos de color ocre, que tienden a la figura circular. FIGURA 3 (ELNC)

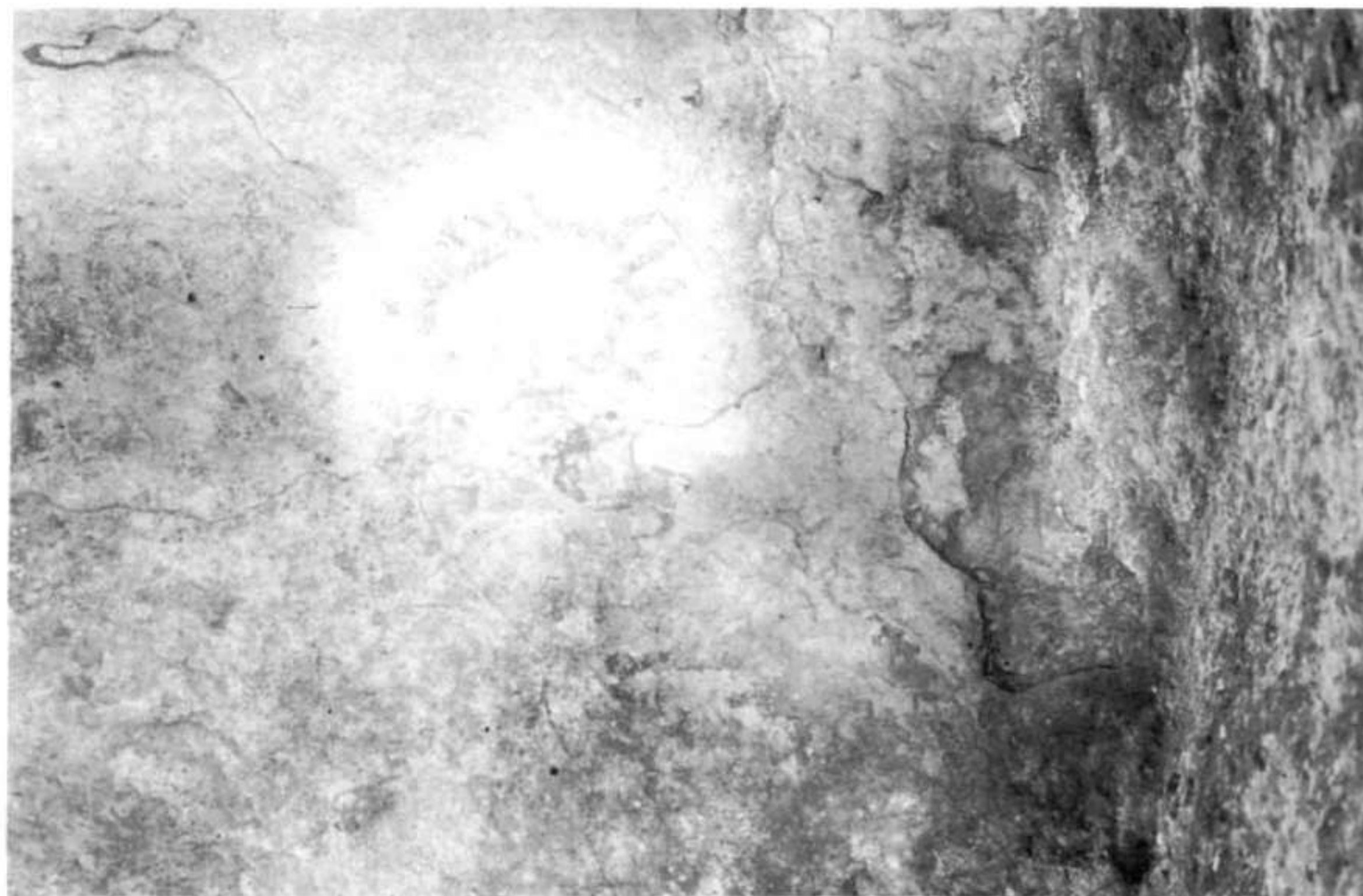
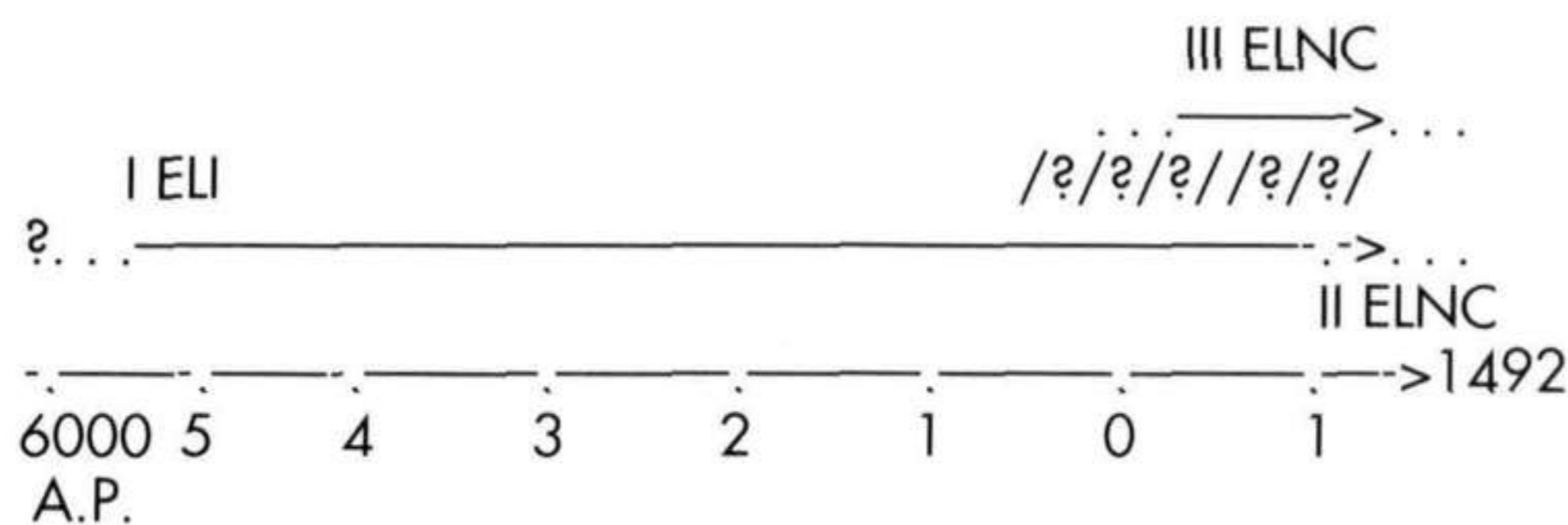


Fig. 3: Dibujo del estilo de líneas no concéntricas (ELNC), llamado "Sol de Pluma". Color ocre. Cueva Pluma, provincia de Matanzas, Cuba.

Tanto en el área de Cueva Pluma (mal excavada y peor referida en informes arqueológicos dudosos), como en la de Caguanes, ambas en Cuba, el material asociado a los dibujos rupestres suele ser típico del preagroalfarero temprano (industria de concha y de piedra tosca propia de una economía de costa y de manglar, con dieta de este entorno ecológico), dicho rápidamente, común al ajuar presente junto al ELI. Pero también, a diferencia de este último, se aprecia una mayor complejidad en el ritual funerario, sobre todo en lo relacionado con la presencia de ofrendas del tipo de bolas y dagas líticas, cosa que lo vincula con otro momento del preceramista, conocido en la arqueología de la zona como Ciboney Cayo Redondo, por el sitio típico del extremo occidental de Cuba. Este hecho hace más complejo y, hasta ahora, inextricable la relación entre el arte rupestre con los restos arqueológicos pues, en lo que nos atañe, no se ha demostrado, por una parte, la continuidad de un primer momento del preceramista (genéricamente llamado Ciboney Guayabo Blanco, donde concurre el ELI) hacia otro de sus momentos (1), el Ciboney Cayo Redondo; por otra parte, en los sitios en donde se ha referido el estilo de líneas no concéntricas, asociado al Cayo Redondo, salvo en Cueva Pluma, no se ha informado la presencia del ELI, aunque tampoco se ha buscado.

Lo dicho permite formular dos hipótesis: la primera, ya vista y que creemos demostrada, hay una continuidad estilística y cronológica, como resultado de un largo período de evolución apreciable tanto en el arte rupestre como en el material arqueológico (grandes residuarios con estratigrafías en las que ha sido posible estudiar el agotamiento de recursos de subsistencia), del ELI a un ELNC (ver II); la segunda, existe un ELNC que en determinadas áreas (Caguanes, e.g.) no se ha referido asociado al ELI, lo que no quiere decir que no la haya. A pesar de ello, los vínculos de dichos estilos en Cueva Pluma y cierta identidad del ajuar arqueológico del suelo de esta última, con el de la mencionada área de Caguanes, hace pensar en una posible relación. Y así se presenta:

### III. ARTE RUPESTRE DEL CARIBE INSULAR: ESTILO DE LINEAS NO CONCENTRICAS (ELNC):



II. *Cueva Pluma, 1465±20 A.P.*

III. *Area pictográfica de Caguanes, ±2300 A.P. (entre otras)*

La complejidad de la organización que aquí se ofrece alcanza límites insospechados. Además de los fenómenos de contaminación de estilos que puede observarse, se sabe de la existencia de petroglifos (sin informe de pictografías) dentro del ELNC, en zonas tan apartadas como Cueva Mesa en la cordillera más occidental de Cuba, sin que haya sido posible precisar sus vínculos con otro material arqueológico. Y no se descarta la prolongación del ELNC hasta épocas históricas.

El hecho de que no se haya hablado hasta ahora de estos estilos en otras islas del Caribe se debe a que no se ha informado su presencia en ellas, al menos no tengo noticias de esto. Lo anterior hace pensar que estamos en presencia de las manifestaciones rupestres más antiguas del área pero, de ninguna manera, que no puedan aparecer en otras Antillas.

Otro importante momento del arte rupestre del preceramista antillano, quizás el más conocido, se corresponde con el estilo que se ha llamado de **líneas concéntricas** (ELC. Alonso, 1991), y que aparece, sobre todo, en las Cuevas de Punta del Este, Isla de Pinos, y en la de Ambrosio, isla de Cuba (FIGURA 4. ELC).

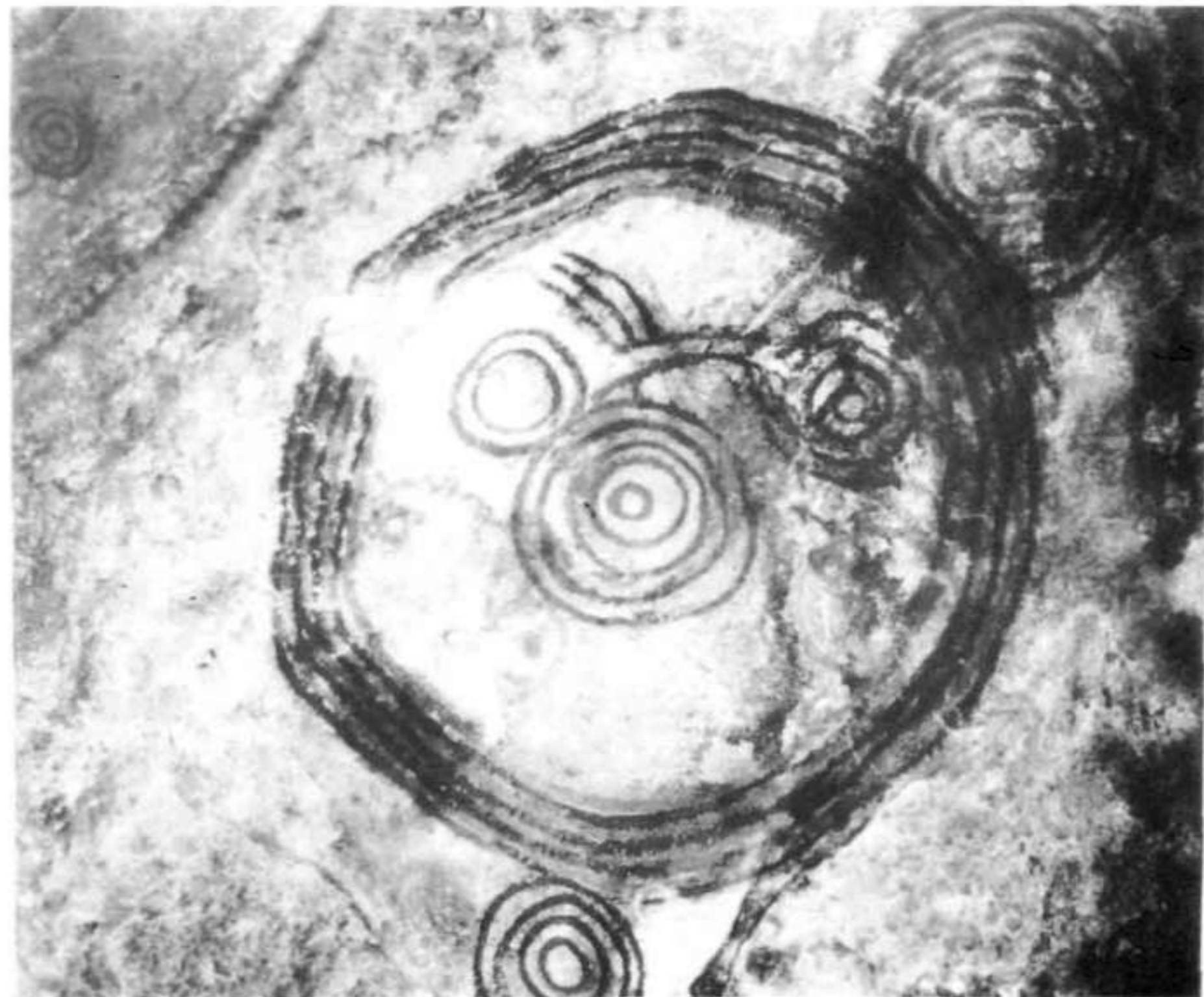


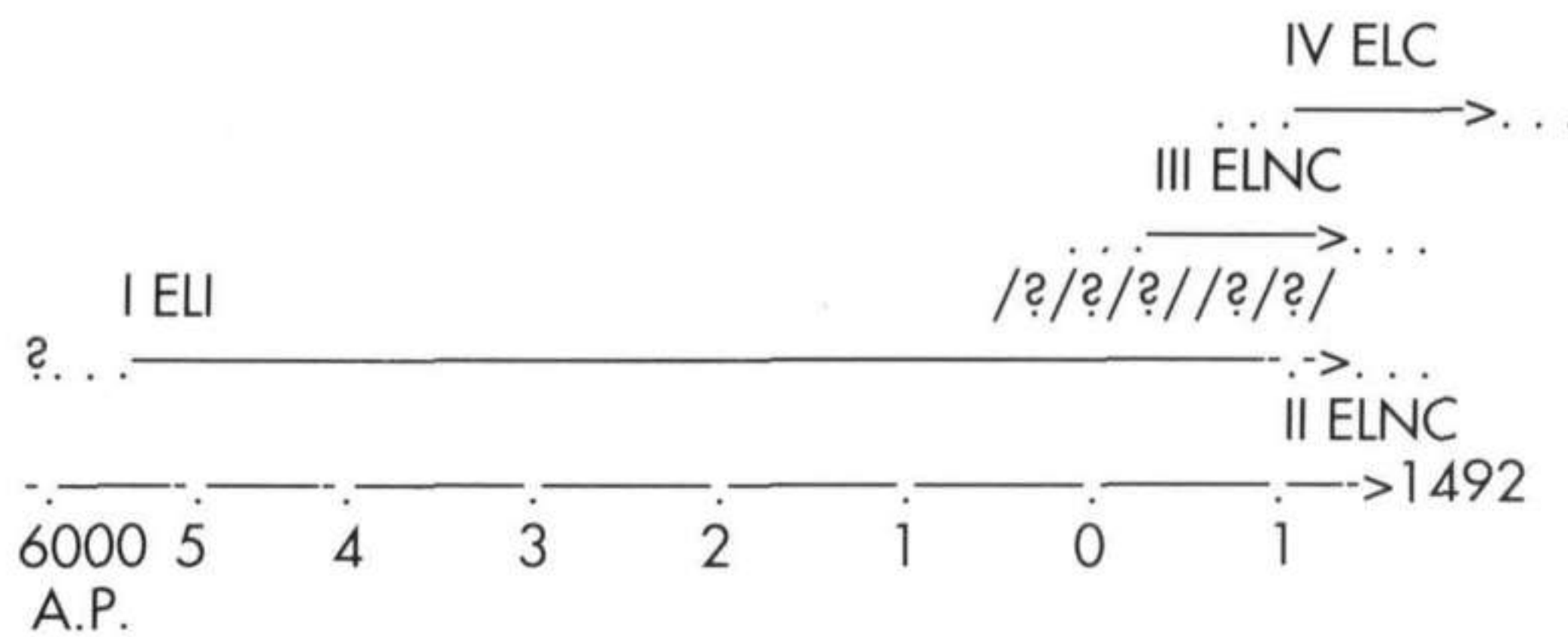
Fig. 4: Conjunto de motivos circulares que alternan el rojo y el negro. Nótese la riqueza de formas y de combinaciones, a partir de un principio común, las líneas concéntricas, como definidoras de un estilo (ELC). Cueva n.º 1 de Punta del Este, Isla de Pinos, Cuba.

La ausencia de residuarios ceramistas (taínos) en Isla de Pinos, y el hecho de que en las mencionadas cuevas de Punta del Este se haya encontrado suficiente material preagroalfarero, ciboney, con entierros inclusive (fechados en 1100 A.P. por C-14), muestras de un largo asentamiento, han dejado fuera de dudas la filiación cultural del hombre que realizó estos dibujos. A pesar de la coexistencia en el tiempo entre este grupo humano y el taíno, la falta de evidencias de contacto entre ellos pone de manifiesto que la reiteración de motivos de círculos concéntricos en ambos es sólo un fenómeno externo, valga la redundancia, de paralelismo cultural. Creemos que esto lo reafirma, sobre todo, el hecho de que en las zonas típicas del ELC dichos motivos sólo aparecen en pictogramas, ajenos a todo elemento figurativo, en cambio, en el taíno sólo en petroglifos y vinculados a representaciones figurativas (a pesar de existir muchos dibujos rupestres de este hombre). Por si fuera poco, he creído encontrar una motivación mitológica para los círculos concéntricos taínos, que está fuera de cualquiera explicación para el ciboney (en relación con esto se tratará en V).

Para el caso anterior, la arqueología de campo, el reconocimiento estilístico y la falta de una fundamentación mítica conocida para el ELC le dan coherencia cultural, pertenencia.

El estilo de líneas concéntricas no sólo comprende figuras en forma de círculos que equidistan de un punto central, sino todo dibujo que realizado en rojo o en negro, o en ambos colores, sea abstracto, geométrico, de composición proporcional, armónica, rítmica. Esta organización puede, en algunos casos, llegar a conformar un verdadero ideograma (FIGURA 5).

#### IV. ARTE RUPESTRE DEL CARIBE INSULAR: ESTILO DE LINEAS CONCENTRICAS (ELC):



IV Cuevas de Punta del Este, 1100 A.P.  
Cueva de Ambrosio (s/f)

Los estilos hasta ahora estudiados tienen en común que, al pertenecer a grados de desarrollos llamados genéricamente preagroalfarero o ciboney, corresponden a pictogramas fundamentalmente abstractos, lo que no excluye la aparición muy ocasional de elementos figurativos. Esto puede observarse en la Cueva de Ambrosio, donde vamos a detenernos.

En esta Cueva de Ambrosio (como en las de Punta del Este) el aborigen partió de las líneas concéntricas hasta conseguir formas muy variadas, que las comprenden (como se aprecia en la figura 5). Así, el dibujo antropomorfo reconocido como un conquistador ambulante, a pesar de su antropomorfismo, puede entenderse como un pictograma que juega con elementos del ELC: figuración esquemática o sintética, por tanto, cercana a la abstracción, en donde la línea recta y el círculo construyen la imagen referida (FIGURA 6). Lo hace también singular la idea de movimiento que transmite, nada frecuente en el arte rupestre preceramista de las Antillas. En cambio, cuando se estudió el dibujo de la FIGURA 7, se hizo evidente el choque estilístico entre la abstracción geométrica y la figura humana de corte naturalista que está en su centro (nariz de base ancha y fosas nasales, labios gruesos, cejas, etc.). La solución estuvo cuando pudo comprobarse que la cruz de base triangular rellena, que aparece sobre esta cabeza, es la marca que los negros esclavos dejaban en muchos de los tinajones, contenedores de agua, que hoy día son símbolo de la ciudad cubana de Camagüey. Este hecho sirvió para comprobar la reutilización negroide de este mural aborigen, por una parte y, por otra, para validar el estudio estilístico que se llevaba a cabo.

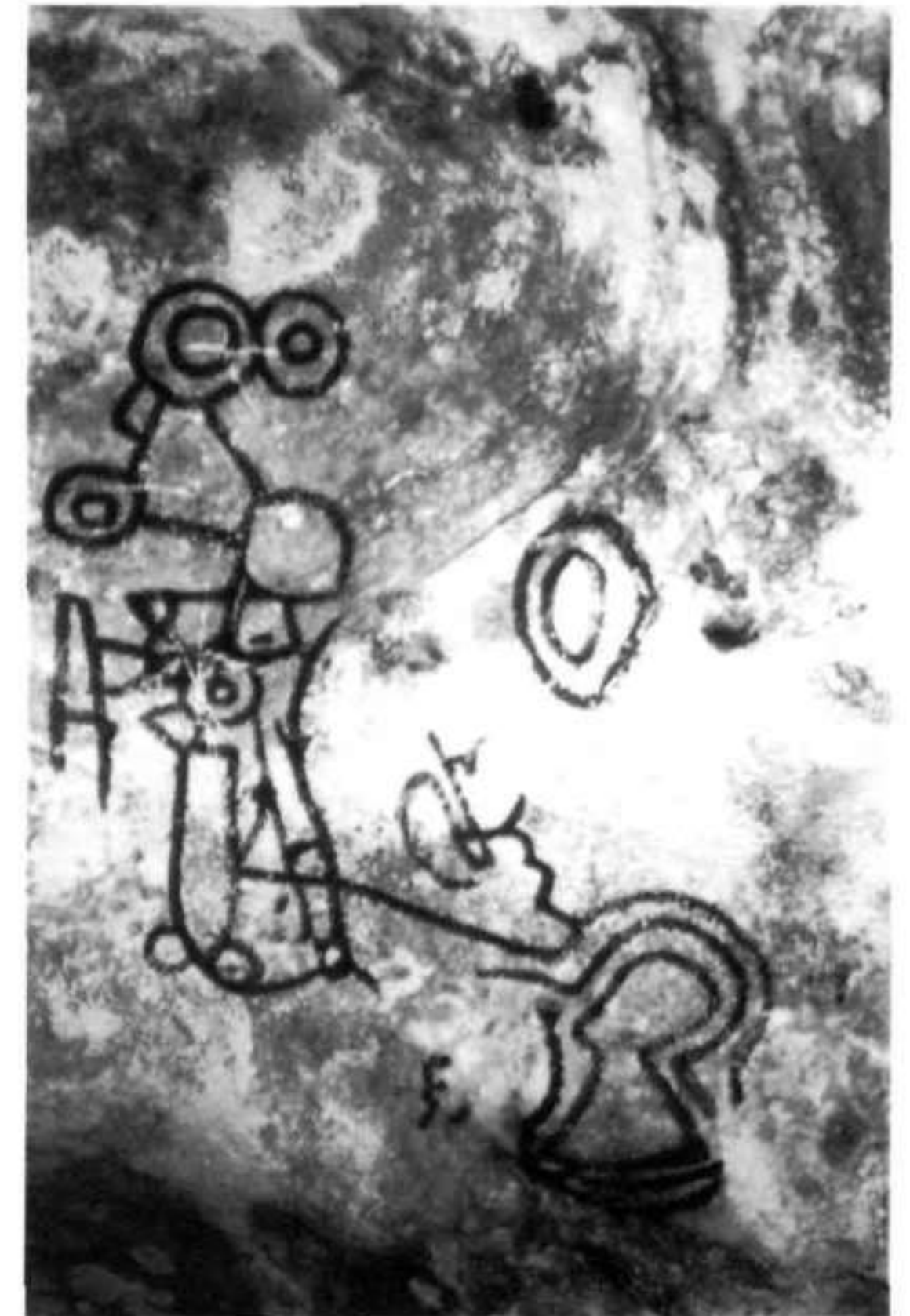


Fig. 5: La ductilidad del estilo de líneas concéntricas (ELC) permite juegos formales de los que resultan murales que, por su organización, sugieren encerrar determinadas ideas (ideogramas). Cueva de Ambrosio, provincia de Matanzas, Cuba.



Fig. 6: Dibujo antropomorfo dentro del estilo de líneas concéntricas (ELC), considerado como la representación de un conquistador. Cueva de Ambrosio, provincia de Matanzas, Cuba.



Fig. 7: Reutilización de un mural aborigen para la realización de dibujos negroides representados por la cara humana y la cruz de base triangular rellena que aparece sobre ella. Cueva de Ambrosio, provincia de Matanzas, Cuba.,

Actualmente, y en esta misma Cueva, pueden observarse otros pictogramas antropomorfos, entre ellos, el de la FIGURA 8, que se recoge en buena parte de la bibliografía del área. Este llamaba la atención por lo fino del trazado y por la forma en sí. El informe del hallazgo de la Cueva por Manuel Rivero de la Calle y Mario O. Pariente no comprende este dibujo. Luego, una investigación más cercana de los trazos arrojó que están hechos con grafito, por lo que el tal dibujo resulta espúreo.

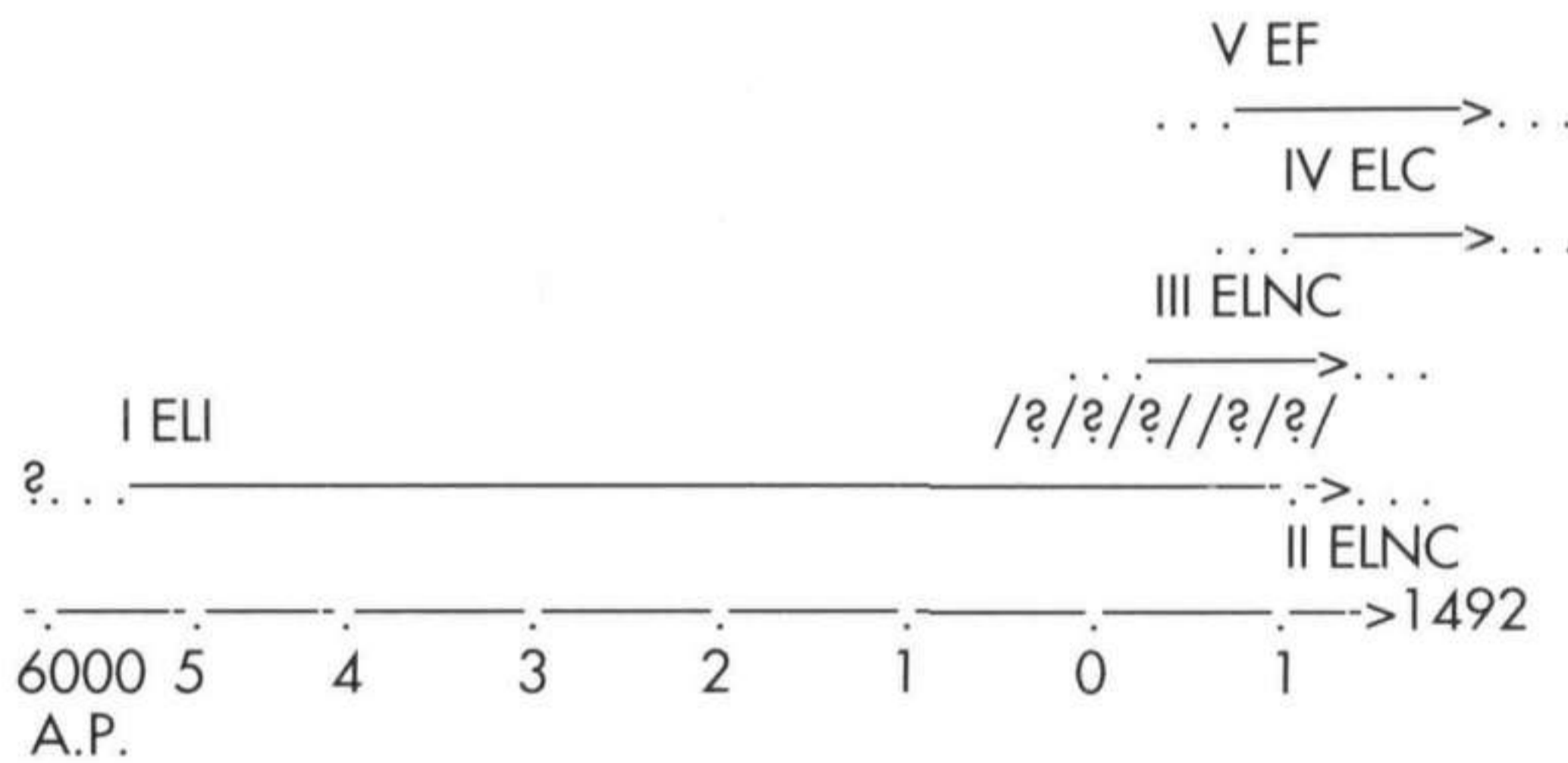
Este tipo de problema no nos debe extrañar. Dos meses después de una de mis visitas a la citada Cueva de Ambrosio, conociéndose que estaba estudiando el estilo de líneas inconexas, tuve que dedicar todo un día de trabajo a borrar las manifestaciones pictográficas que en este estilo surgieron durante mis dos meses de ausencia. Este es el monumento gráfico que algunos tarados erigen **ad perpetuam gratiam** de su ignorancia.

Uno de los momentos más conocidos del arte rupestre antillano es el del poblamiento aruaco-taíno (agroalfarero) de la zona, en los inicios de la era cristiana. Se sabe, por glotocronología y por arqueología, que este grupo humano entró al Caribe por las Antillas Menores hacia las Mayores, y fue la población mayoritaria en el momento de la Conquista, y el primer hombre del Nuevo Mundo que conoció el europeo. Siendo el más estudiado, aquí nos limitaremos a algunos aspectos de su arte rupestre, a los efectos de precisiones estilísticas y culturales.



Fig. 8: Falsa pictografía aborigen, dibujada con grafito, que sigue algunos patrones formales del arte idoantillano. Cueva de Ambrosio, provincia de Matanzas, Cuba.

V. ARTE RUPESTRE DEL CARIBE INSULAR: ESTILO FIGURATIVO (EF):



*V Manifestaciones fundamentales en las Antillas Mayores, en los años cercanos a la era cristiana.*

A diferencia de los estilos anteriores, el del taíno se caracteriza por ser predominantemente **figurativo**. En él se observan tres tendencias que pueden coexistir o no: **el figurativo esquemático lineal (FIGURA 9)**, **el figurativo esquemático relleno (FIGURA 10)** y **el figurativo esquemático y geométrico (FIGURA 11)**. Lo primero que hay que resaltar es la ausencia de un arte rupestre que, a la manera del llamado naturalista o analítico europeo, se regodee en el detallismo de las formas, los colores o el volumen. El color utilizado es el negro, exclusivamente. El aprovechamiento del volumen de las superficies en función de la expresividad de las figuras, aunque existe, es mínimo (presente en algunas manifestaciones petroglíficas de rectiles, e.g.). Este hecho estilístico responde a otras cuestiones culturales que se tratarán después.



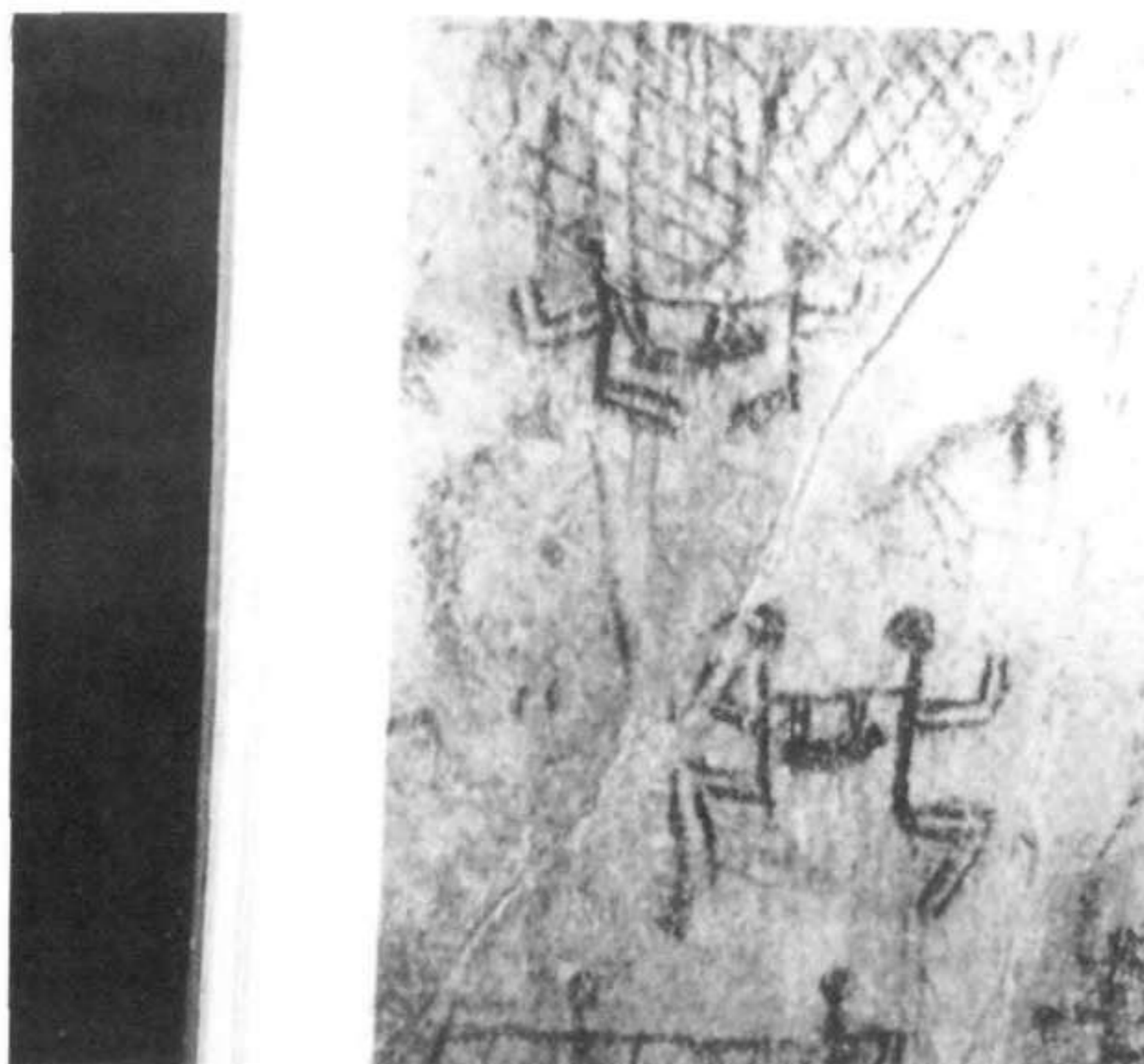


Fig. 9: Pictograma típico del taíno, agroalfarero. Representación de figuras humanas y piezas de caza, dentro del estilo figurativo esquemático lineal (EF). Hoyo de Sanabe, República Dominicana.



Fig. 10: Dibujo dentro del figurativo esquemático relleno (EF) propio del taíno o agroalfarero antillano. Cueva del Cura, provincia de Pinar del Río, Cuba.

La tendencia del **figurativo esquemático y geométrico** se da, sobre todo, en los petroglifos, donde los círculos concéntricos aparecen junto a caras y figuras humanas hechas con gran economía de recursos. Esta estrecha relación es, como ya se ha dicho, un rasgo diferenciador de esta tendencia del EF, del estilo de líneas concéntricas.

Un estudio magistral y preliminar de las artes plásticas taínas, bajo el punto de vista de su mitología, a partir de la obra de fray Ramón

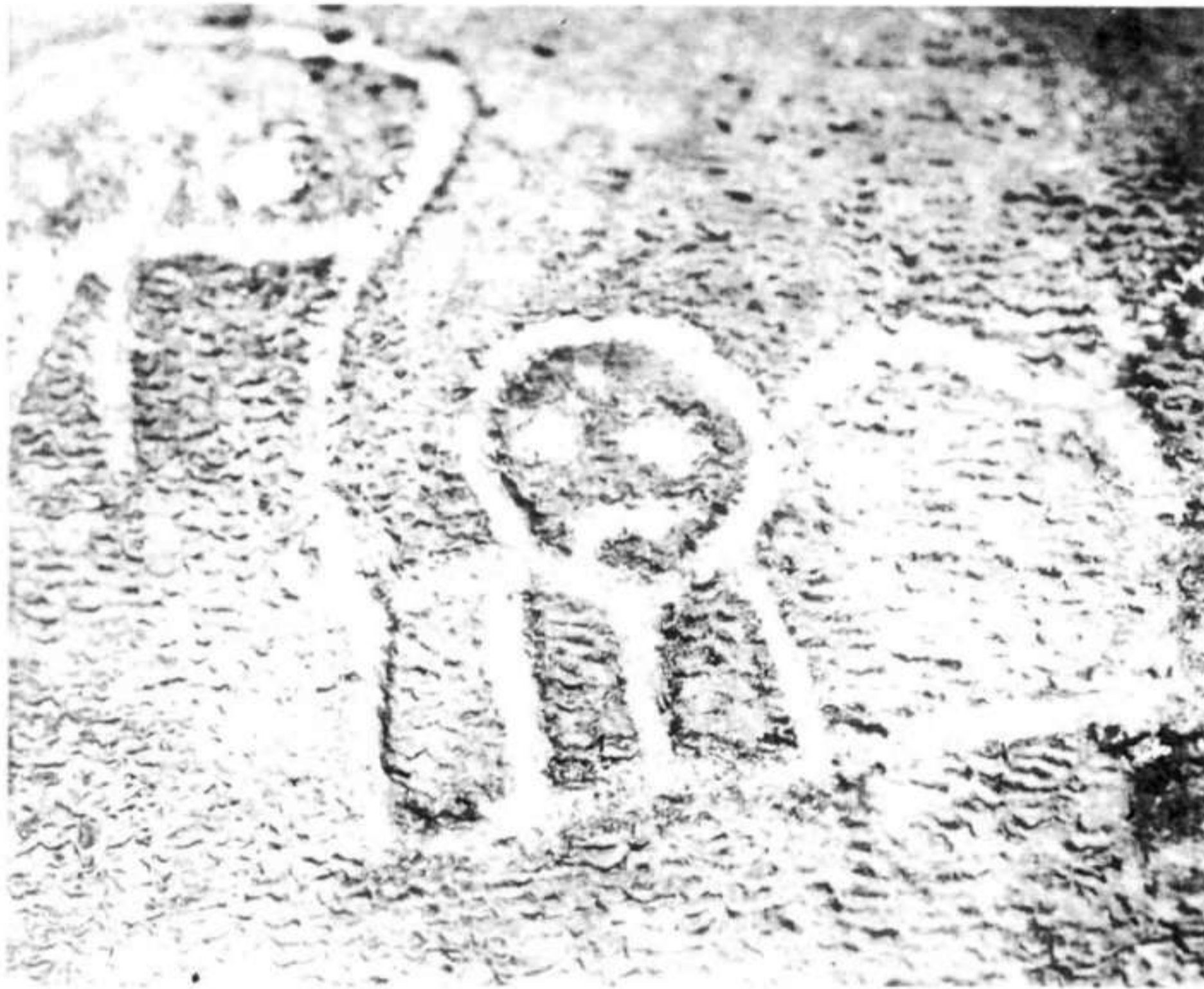


Fig. 11: Petroglifo típico del figurativo esquemático y geométrico (EF) del taíno o agroalfarero. Las caras, al parecer humanas, aparecen junto a rectángulos y otras formas geométricas. Cueva de la Patana, provincia de Oriente, Cuba.

Pané (1974), es el de José Juan Arrom (1975). Al mismo tiempo, y en la República Dominicana, los numerosos libros y artículos de Dato Pagán Perdomo han llevado la reducida información, que se dispone sobre mitología taína, al mundo del arte rupestre, tan rico en ese país. A los efectos de acercarnos a la comprensión de las manifestaciones pictográficas y petroglíficas de este hombre, y siguiendo pautas trazadas por los anteriores autores, vamos a tratar una idea fundamental:

*La mitología y su relación con las artes plásticas apuntan al animismo como clave para la interpretación de estas últimas.*

Los ídolos o cemíes "son de diversas hechuras", dice fray Ramón (1974, p. 41), "Los de madera se hacen de este modo: cuando alguno va de camino dice que ve un árbol, el cual mueve la raíz; el hombre con gran miedo se detiene y le pregunta quién es. Y él le responde: llámame a un behique y él te dirá quién soy. Y el hechicero o brujo corre enseguida a ver el árbol (...) y le pregunta: Dime quién eres y qué haces aquí, y qué quieres de mí y porqué me has hecho llamar. Dime si quieres que te corte, o si quieres venir conmigo, y cómo quieres que te lleve (...) Entonces aquel árbol o cemí, hecho ídolo o diablo, le responde diciéndole la forma en que quiere que lo haga"... (Subrayado EMS).

Se trata quizás de la única muestra literaria sobre cómo se seleccionaba el material y qué pasos se seguían para la conversión de dicho material en ídolo. Hecho de singular importancia, si creemos, como Sven Loven (1935, p. 578), que "Teniendo en cuenta que sólo los cemíes eran considerados en sus ritos, consultados para consejos, concedores del porvenir, puede decirse que el cemiismo constituye el elemento fundamental de la religión taína".

De la cita de Pané es necesario atender a dos aspectos fundamentales. El primero, el que se refiere a la latencia y al reconocimiento de la divinidad existiendo bajo la forma de un elemento natural, el árbol, que una vez cortado es luego tallado para que el dios adquiriera singularidad. El segundo, que la forma específica del dios le es referida al hechicero por la propia deidad.

Sin dudas, primeramente se subraya una concepción animista, al concebir, mágicamente, la presencia de vida -más aun, de la vida de un ser superior- en elementos naturales que son parte esencial e inseparable de la cotidianidad de este hombre. Adolfo de Hostos (1491, p. 99) lo confirma, si bien a partir del estudio de los ornamentos, cuando dice: "La ausencia de motivos y decoraciones de orden vegetal, a pesar de la maravillosa flora tropical, se debe a que se concebía el espíritu de las plantas viviendo en las formas humanas o animales". Esto explica el estrecho vínculo entre los ídolos antropo o zoomorfos, o antropozoomorfos, y las fuerzas de la naturaleza que ellos incorporan y representan, **teniendo como soporte o medio para este vínculo el material a partir del cual han sido concebidos.**

A la manera de las columnas griegas clásicas, **mutatis mutandi**, en las que Zeus habita porque son estancias que tienen su origen remoto en el tronco del árbol sagrado y fulminado por el rayo, algunos cemíes, como el conocido Idolo del Tabaco (**FIGURA 12**) son verdaderos ejemplos de comunión de la materia prima con el objeto de culto (de arte). Así, la pieza terminada concuerda en justa medida con el pensamiento animista que primero la ha prefigurado y luego la ha creado. No en vano Pané, en la cita referida, habla indistintamente de *árbol* o *cemí*. En el mencionado Idolo del Tabaco está vivo, y es perceptible, el espíritu o *goeíza* del árbol. Y está vivo, no sólo porque la imagen general de cerca de un metro de longitud respeta la forma del tronco sino, y esto es de especial importancia para el arte rupestre, la cara, los brazos, las piernas y la columna vertebral del cemí no se relacionan entre sí, más que en su distribución sobre la superficie general del tronco tallado. Se "pegan" a él, dentro de una composición cerrada.

Esta falta de relación "visible" y anatómica, entre las partes del cuerpo, explica el sentido que tenía el taíno de la integración de los elementos singulares al todo (materia prima); también la síntesis, el esquematismo, al que llega el arte rupestre, al punto de "parecer" inconcluso; ayuda, al mismo tiempo, a entender la tan frecuente composición cerrada, dentro de la cual cobra sentido la concepción animista totalizadora.

El arte rupestre taíno, y en especial los petroglifos, no pueden entenderse fuera de lo antes dicho, pues son la expresión más acabada de una tendencia general de la plástica de este grupo humano: la simplificación de la forma puesta en función del valor simbólico, del mensaje. Esto último explica porqué a tanta perfección formal en otros útiles de su cultura (duhos, hachas, colgantes, vasos, etc.) corresponde un arte rupestre en apariencias rudimentario. Por lo que sabemos, sólo en apariencias, pues en él se integran de manera compleja y armónica el reflejo de estos útiles de su vida material a los de su mundo espiritual. En este caso, la simplificación de las formas representadas responde a la emisión de ese mensaje, que va más allá de los elementos aislados que comprende.



Fig. 12: Cemí llamado "Idolo del tabaco". Madera de Guayacán. De casi un metro de alto y excavado interiormente hasta la altura del ombligo, se supone haya sido urna funeraria o contenedor de polvos alucinógenos. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana, Cuba.

Veamos un ejemplo en donde lo anteriormente expresado, la mitología y la lengua aruaca pueden proponer una posible interpretación a uno de los motivos más frecuentes y enigmáticos de los petroglifos taínos, los círculos concéntricos.

La preocupación por quién fue el primer hombre y cuál su descendencia es tema de la mitología amazónica en general, y de la antillana en particular.

Sven Loven (1935, pp. 565 y 566) afirma que en el "caribe" insular, rama etnolingüística del tronco aruaco, el primogénito fue Luquo, quien descendió del cielo e hizo salir a su pueblo de su gran ombligo. Este Luquo "no es otro que el aruaco *lukku*, que significa hombre (...) palabra que también se encuentra en lengua taína, en lucayos, que significa hombres de las islas". (Tr. EMS).

Recogida en "lokono" o aruaco hablado en Surinam y en la Guyana Británica como *loko*, su aparición en *lukayo* pudiera aludir a la cualidad mágica que por excelencia, distingue a Luquo: en el **An Arawak-English Dictionary, with an English Word-list** (Georgetown, 1989, p. 52 y 64) se refiere "ombligo" como *koyo* o *koyohii*, de donde *lucayo/lucayo* pudiera equivaler a "el ombligo del hombre" o "el ombligo de Luquo". La posibilidad de *Koyo* como "ombligo" en el léxico aruaco se refuerza si la comparamos con un sinónimo recogido en el **Vocabulario para la lengua aruaca** (Colombia, 1765, publicado en 1826), *daccuyu*, compuesta por *dac-* (referida como *day*, *daca* con el significado de "yo") y el lexema *-cuyo*, que bien pudiera alternar con *kaya/koyo*.

La inclusión de la palabra caribe *Luquo*, en el léxico taíno, es evidencia no ya de los contactos físicos entre estos grupos humanos, conocidos históricamente, sino de préstamos lingüísticos y, en este caso, no de un simple préstamo periférico: el término "hombre" forma parte del léxico básico de toda lengua (Taylor, 1977, p. 131-132). Este préstamo es, por tanto, expresión de una fuerte y antigua relación cultural, que se remonta al tronco lingüístico común. Por tales razones, no debe extrañarnos un vínculo entre el mito caribe y la mitología taína y su repercusión en manifestaciones de la plástica, cosa que se verá después.

Volviendo a Luquo, ¿cuál es su mencionada cualidad mágica por excelencia?: "Luquo fue el primer hombre y el primer caribe; no fue hecho de nadie, sino que descendió del Cielo aquí abajo, en donde vivió largo tiempo. Tenía un gran ombligo de donde hizo salir a los primeros hombres, así como de su pierna, haciéndose una incisión (...) Hizo los peces de raeduras y pequeños trozos de mandioca que tiró al mar; y el más grande de los grandes disparates: resucitó al tercer día después de su muerte y volvió al cielo. Los animales terrestres vinieron después, pero ellos no saben de donde." (Robiou L., 1988, p. 200. Sic).

La cita anterior bien valdría la pena un artículo por sus referencias a la yuca (mandioca), principal alimento de este hombre, y por su posible paralelismo(?) con la cultura cristiana. Pero seguiremos en dirección al arte rupestre.

La referencia al ombligo en la mitología taína es realmente mínima, pero en ella también está asociada a un principio de nacimiento y vida: "De la forma que dicen tener los muertos.

Dicen que durante el día están reclusos, y por la noche salen a pasearse, y que comen de un cierto fruto, que se llama guayaba, que tiene sabor de membrillo, que de día son... y por la noche se convertían en fruta, y que hacen fiesta, y van juntos con los vivos. *Y para conocerlos observan esta regla: que con la mano les tocan el vientre, y si no les encuentran el ombligo, dicen que es operito, que quiere decir muerto: por esto dicen que los muertos no tienen ombligo.*" (Pané, 1974, p.32. Subrayado, EMS. Sic).

El ombligo, como punto focal generador de vida, se subraya por su omisión en las opías, espíritus que vagan y que prefieren como alimento el fruto de la guayaba. Por esta preferencia numerosos autores han asociado a los murciélagos con las opías y han encontrado en el arte taíno motivos sobrados para hablar de ellos (Herrera, 1950; Suró, 1966; Roget, 1975; Vega, 1976; García Arévalo, 1977 y 1984; entre otros).

García Arévalo (1984, p. 49 y siguientes) afirma: "Otro testimonio del alto sentido iconográfico que vincula al murciélago con el mundo de los ausentes lo constituye a nuestro modo de ver, el hoyuelo, generalmente circular o arqueado, que muestran en su parte central muchas de las representaciones quiropteriformes taínas, especialmente las modeladas en las asas cerámicas" (Sic). Y destaca el carácter dicotómico de los símbolos ombligo/murciélago: "El agujero, independientemente a su posible función utilitaria de servir para colgar el recipiente, podría ser interpretado dentro del carácter expresionista y esquemático de la decoración taína como un símbolo mítico que sugiere la ausencia del ombligo, rasgo distintivo que en su panteón anímico diferenciaba a las opías de las personas vivas" (idem, sic). La fusión de símbolos contrarios en una misma pieza no debe sorprendernos pues es común en el pensamiento mágico primitivo.

Entonces, tenemos un ídolo como el colgante (no. 96) del Museo Antropológico Montané de la Universidad de La Habana (**FIGURA 13**) en el que una cara, que impresiona como murciélago, aparece sobre un disco que, en bandas concéntricas de alto y bajo relieve, muestra en su centro una depresión a manera de un gran ombligo en cuenco circular. Si realmente se asocian en esta ocasión el símbolo de la muerte (murciélago) con el de la vida (ombligo), se trata de un ejemplo más de esta relación. Pero si se explica este ídolo como formado por una cabeza que emerge de unos círculos concéntricos (ombligo), lo que no invalida la anterior interpretación, tal vez estemos ante una representación plástica que alude al mito del nacimiento (creación) del hombre. No hay que olvidar que la sustitución de ombligo por seno materno (paterno) o cueva es frecuente en el pensamiento mágico primitivo (Tibón, 1983); y en el taíno, especialmente, el sentido de ser sinónimo de vida. De esta forma estamos vinculando este ídolo con el dios paridor, Luquo, y su depresión central con "el gran ombligo del dios".



Fig. 13: Idolillo colgante de piedra del tipo discoidal. Sobre el disco de motivos concéntricos aparece una cabeza antropozoomorfa, esquemática, y con rasgos típicos del murciélago (nariz y patas-orejeras). Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana, Cuba.

A estas conclusiones puede llegarse, no sólo, lo que es bastante, por las características realmente excepcionales de los ídolos discoidales (Maciques, 1992), dentro de las cuales resalta la contraposición de una cabeza a todas luces figurativa, a un cuerpo totalmente circular y en nada realista; sino también por la presencia de contrastes muy semejantes en otras manifestaciones del arte taíno, como la cerámica y el rupestre.

Encontramos juntos la maternidad y los círculos concéntricos en una vasija de República Dominicana, de factura taína (**FIGURA 14**). ¿Acaso son los mencionados círculos la impronta masculina del héroe Luquo en el estado de gestación de esta figura femenina? A partir de estas relaciones, nos ha sido imposible no suponer una alusión al mito de Luquo en los petroglifos de Piedra de los Indios, Padre Las Casas, República Dominicana, en donde figuras esquemáticas antropomorfas emergen de motivos geométricos, de líneas concéntricas (**FIGURA 15**).

No sólo la vinculación de círculos concéntricos y elementos figurativos, ya vista, sino estas interpretaciones de los petroglifos taínos son incompatibles con fenómenos semejantes, sólo apreciables en las pictografías, del estilo de líneas concéntricas, aquí referidas en IV, ELC.



Fig. 14: Potiza o botella chicoide, taína. Mujer en estado de gestación con motivos de círculos concéntricos sobre su vientre. Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo, República Dominicana.

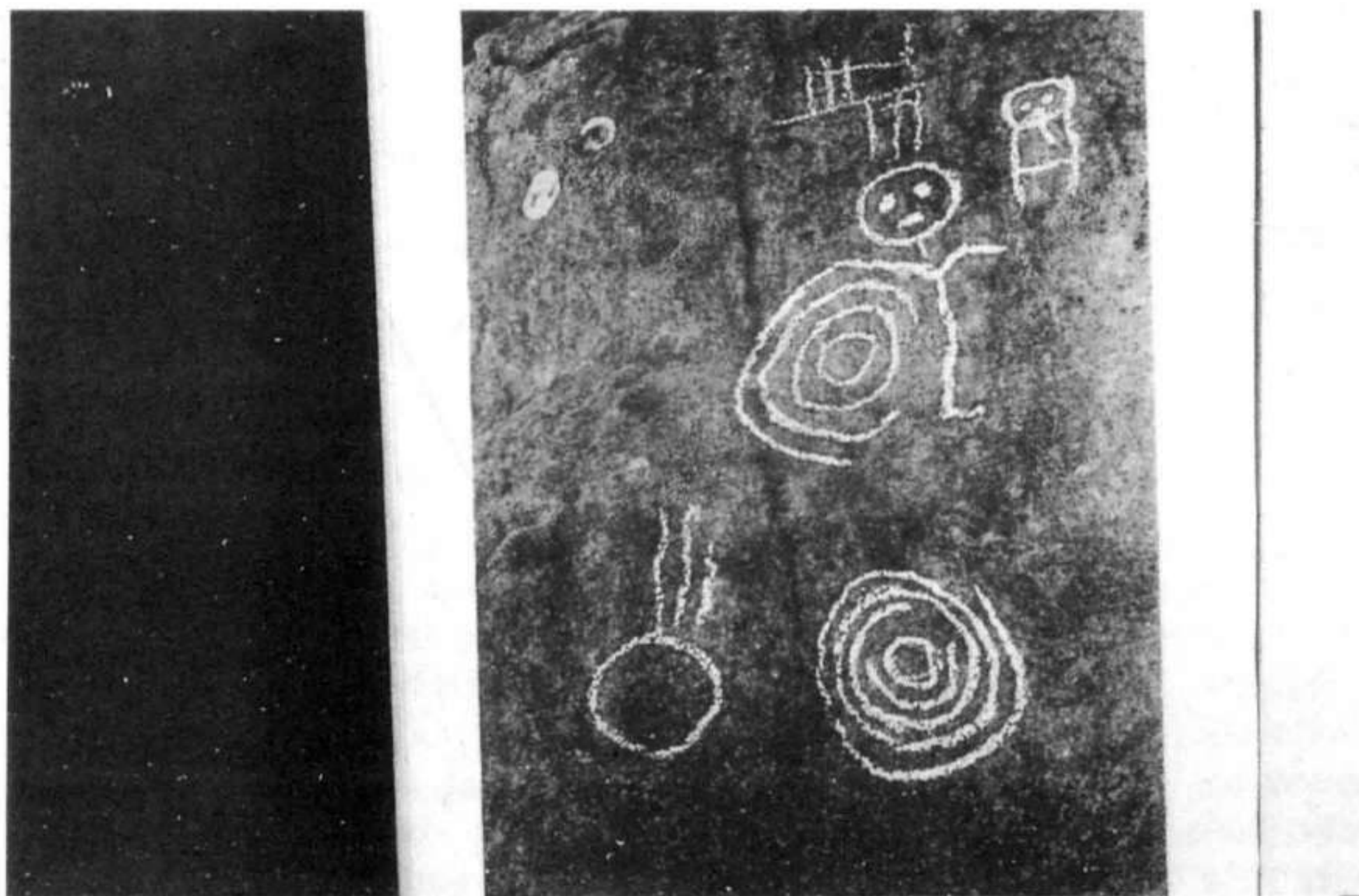
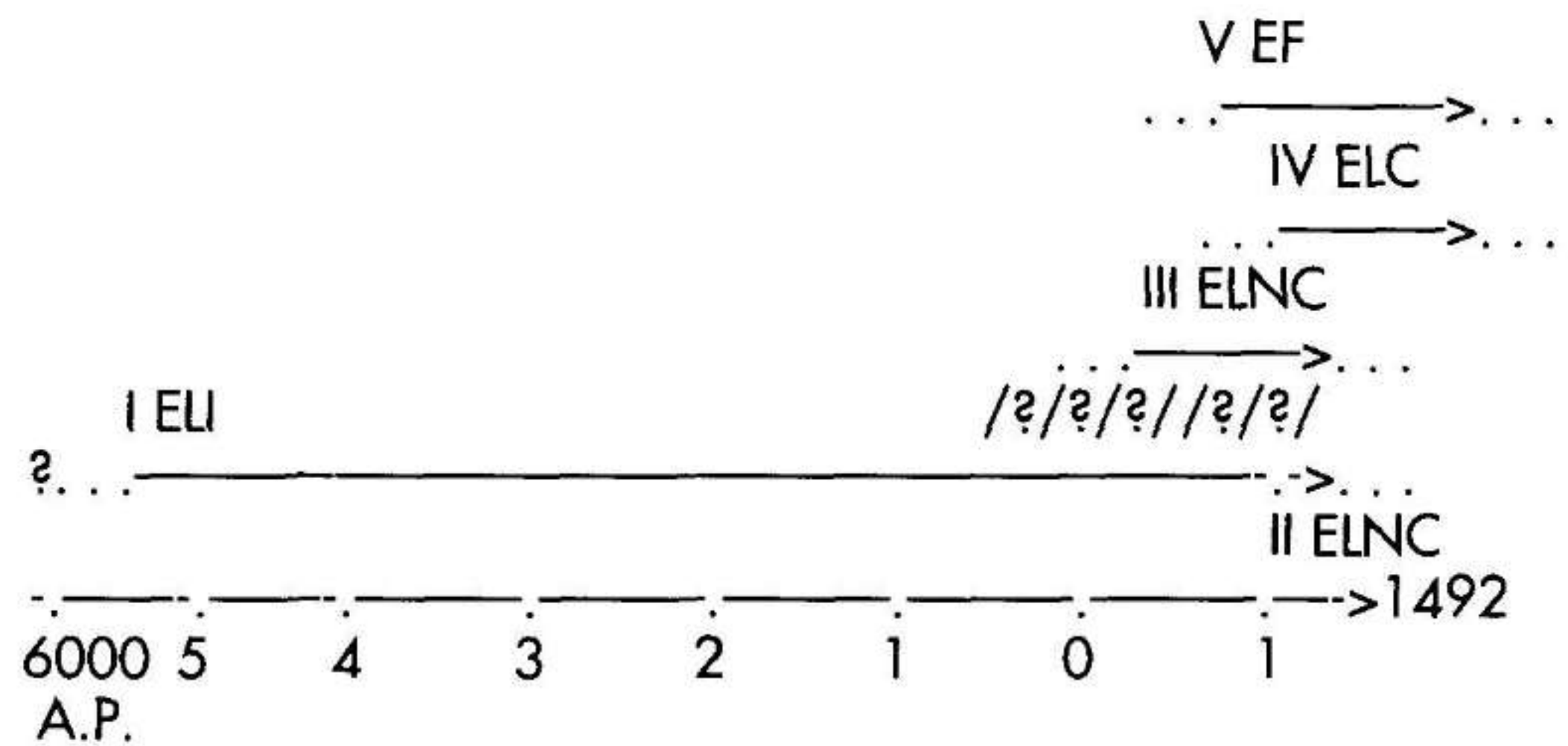


Fig. 15: Petroglifos propios del figurativo esquemático y geométrico (EF) en donde se relacionan estrechamente la figura humana con círculos concéntricos. Piedra de los Indios, Padre Las Casas, República Dominicana.

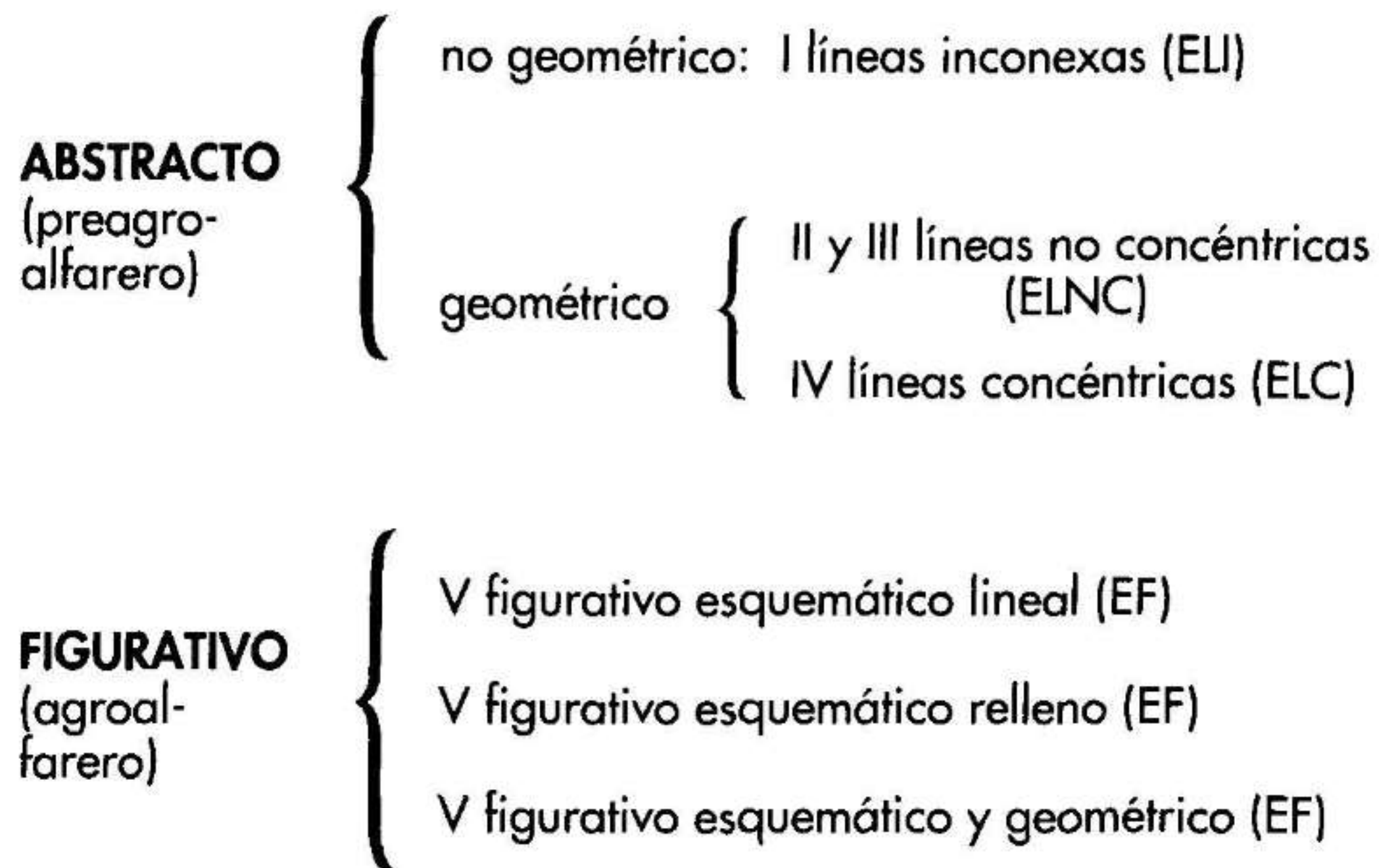
CRONOLOGIA Y ESTILO.

A manera de resumen:

Cronología:



Estilos:



El anterior cuadro de relaciones entre los estilos pictográficos y el tiempo no pretende, en modo alguno, ser definitivo, ni organizar todo el arte rupestre conocido de las Antillas. Es un punto de partida que deberá enriquecerse y modificarse. Sólo refleja tendencias hasta cierto punto reconocibles, y discrimina, con toda intención, un abundante material que queda en "tierra de nadie", que "contamina" o se superpone. Quizás la clave para futuros estudios esté en el poblamiento no taíno del Caribe, insular y continental, el de esos grupos tempranos llamados preagroalfareros o ciboneyes. Mientras tanto, quedan en pie las muchas interrogaciones que formula el arte rupestre, junto a tantas otras de la cultura material de estos hombres.

- ALONSO, José Ramón (1991): *El arte mural indígena de Punta del Este, Cuba: estética y símbolo, estructura y análisis* (inédito). Tesina. Facultad de Artes y Letras. Universidad de La Habana.
- An Arawak-English Dictionary with an English Word-list*, George Town, 1989.
- ARROM, José Juan (1967): *El mundo mítico de los taínos. Notas sobre el ser supremo*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- ARROM, José Juan (1975): *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, México.
- BELTRÁN, Antonio (1987): "El arte rupestre europeo y su relación con el resto del mundo y especialmente con el de América". En: *Actas del VIII Simposium Internacional de Arte Rupestre Americano*. Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo. República Dominicana. pp 239-254.
- CABRERA, J. y FUNES R. (1979): "Las pinturas rupestres de los agroalfareros en las cuevas de la Sierra de Cubitas, Camagüey". En: *III Reunión Científica de Ciencias Sociales*. ACC.
- DACAL, R. y RIVERO Manuel (1986): *Arqueología aborigen de Cuba*, ed. Gente Nueva, La Habana.
- DUBELAAR, C. N. (1985): "Petroglyphs in the Lesser Antillas". En: *Latin American Indian Literatures Journal*, 1 (2). Geneva College, Beaver Falls, USA. pp. 163-173.
- DUBELAAR, C. N. (1987): "Somme comments with a survey of Lesser Antilles petroglyphs". En: *Actas del VIII Simposium Internacional de Arte Rupestre Americano*, Museo del Hombre Dominicano, República Dominicana.
- FEYLES, J. y RIVES Alexis: *Descubrimiento de nuevas pictografías en las cuevas de Seboruco, Mayarí, Holguín* (inédito).
- FRAZER, J. (1972): *La rama dorada*, ed. Ciencias Sociales, La Habana.
- GARCÍA ARÉVALO, Manuel (1977): *El arte taíno de la República Dominicana*, Barcelona, Museo del Hombre Dominicano.
- GARCÍA ARÉVALO, Manuel (1984): "El murciélago en la mitología y el arte taíno". En: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Año XII, n° 19, 1984, Santo Domingo, República Dominicana.
- GUARCH, José M. (1980): "Consideraciones acerca de la morfología y el desarrollo de los pictogramas cubanos". En: *Cuba Arqueológica II*, ed. Oriente, Santiago de Cuba.
- GUERRERO, José G. y LUNA CALDERÓN Fernando (1980): "Informe de viaje a Padre Las Casas, Provincia de Azúa". En: *Boletín del Hombre Dominicano*, no. 14, Santo Domingo. República Dominicana.
- HERRERA FRITOT, René (1938): "Informe sobre una exploración arqueológica a Punta del Este, Isla de Pinos, realizada por el Museo Antropológico Montané de la Universidad de La Habana. Localización y estudio de una cueva con pictografías y restos de un ajuar aborigen". En: *Revista de la Universidad de La Habana*, año III, no. 20-21. La Habana, Cuba, pp. 25-59.
- DE HOSTOS, Adolfo (1941): *Anthropological papers, Bureau of Supplies, Printing and Transportation*, San Juan, Puerto Rico.
- KASSE, Rafael y MORBAN LAUCER F. (1970): "Pinturas rupestres de las Cuevas de Las Maravillas". En: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no. 5, Instituto de Antropología, Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes (1985): *El mito taíno: Levi-Strauss en las Antillas*, ed. Huracán, Puerto Rico.
- LOVEN, Sven (1935): *Origins of the tainan culture, West Indies, Goteborg*.
- MACIQUES SÁNCHEZ, Esteban (1983): "El estilo de círculos concéntricos: contraposición de dos estilos pictográficos en Punta del Este." (inédito) Presentado en la *V Jornada Nacional de Arqueología*, Baracoa, Cuba.
- MACIQUES SÁNCHEZ, Esteban (1988): "El arte rupestre de Matanzas". En: *Revista Museo*, Año I, 2ª Epoca, junio de 1988, Matanzas, Cuba.
- MACIQUES SÁNCHEZ, Esteban (1991): "La variante de líneas inconexas en el ordenamiento estilístico del arte rupestre cubano". (inédito). Presentado en la *II Reunión de Espeleólogos*, Mérida, Yucatán, México.
- MACIQUES SÁNCHEZ, Esteban (1992): *Idolillos colgantes de piedra en la cultura taína (Cuba)*. Inédito (146 pp.)
- MARTÍNEZ, Aida et al. (1991): *Historia de la provincia de Matanzas. Las comunidades aborígenes*. (inédito).
- MONTÁS, Onorio (1983): *Arte taíno*, Banco Central de la República Dominicana, República Dominicana.
- MORBÁN LAUCER, Fernando (1986): "El arte rupestre en las Antillas". *Actas del I Simposium Mundial de Arte Rupestre*, La Habana, Cuba.
- MOSQUERA; Gerardo (1980): "El arte abstracto de los aborígenes preagroalfareros cubanos". En: *Santiago*, no. 37, marzo.
- MOSQUERA; Gerardo (1983): *Exploración en la plástica cubana*, ed. Letras Cubanas, La Habana.
- Núñez Jiménez, Antonio (1967): *Cuevas y pictografías. Estudios espeleológicos y arqueológicos*, La Habana, Cuba.
- MOSQUERA; Gerardo (1970): "Caguanes pictográfico". Academia de C. de Cuba. Serie espeleológica y carsológica. La Habana, Cuba.
- MOSQUERA; Gerardo (1975): *Cuba: dibujos rupestres*, ed. Ciencias Sociales, La Habana, Industria Gráfica S.A., Lima, Perú.
- MOSQUERA; Gerardo (1985): *El arte rupestre cubano y su comparación con el de otras áreas de América*. Proyecto Regional de Patrimonio Cultural y Desarrollo. Primer Simposium Mundial de Arte Rupestre, La Habana.
- PAGÁN PERDOMO, Dato (1978): *Nuevas pictografías en la isla de Santo Domingo. Las cuevas de Borbón*, ed. Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo, República Dominicana.
- PAGÁN PERDOMO, Dato (1980): "Aspectos zooarqueológicos y geográficos en el arte rupestre de Santo Domingo". En: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Año IX, n° 13, S. D., República Dominicana.
- PAGÁN PERDOMO, Dato (1984): "Apuntes sobre el arte rupestre pre-hispánico de Santo Domingo". En: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, S. D., República Dominicana.
- PAGÁN PERDOMO, Dato y GARCÍA ARÉVALO, Manuel (1980): "Notas sobre las pictografías y petroglifos de Las Guácaras de Comedero Arriba y el Hoyo de Sanabe, República Dominicana". En: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, n° 14, año IX, p. 13.
- PANÉ, Fray Ramón (1974): *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, ed. Siglo XXI, México.
- ROBIOU LAMARCHE, Sebastián (1987): "Posibles símbolos astronómicos en el arte rupestre antillano". En: *Actas del VIII Simposium Internacional de Arte Rupestre Americano*, Museo del Hombre Dominicano, S. D., República Dominicana, pp. 405-429.
- ROUSE, Irving (1948): "The arawak". En: *Handbook of South American Indians*, Bulletin 143, vol. 4, p. 507-546, pls. 86-92, Washington.



- ROUSE, Irving (1985): "Arawakan Phylogeny, Caribbean chronology, and their implications for the study of population movement". En: *Antropológica*, 63-64, 9-21.
- STEWART (1946-59): *Handbook of South American Indians*, ed. by Julian H. Steward.
- TAYLOR, Douglas (1977): *Languages of the West Indies*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, London.
- TIBÓN, Gutierre (1983): *El ombligo, como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Varios (1984-88): *Historia Universal del Arte*, T. I, Barcelona.
- Varios (1989): *La cultura taína*, ed. Turner, España.
- Varios (1991): *Arqueología de Cuba y de otras áreas antillanas*, ed. Academia, La Habana.
- Varios (1994): *L'art taïno*, Musée du Petit Palais, Paris.
- VEGA BOYRIE, Bernardo (1976): "Pictografías". En: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Santo Domingo, República Dominicana.
- VELOZ MAGGIOLO, M. (1975): *Cayo Cofresí: un sitio precerámico de Puerto Rico*, Publicación n° 1, Ediciones de Taller, S. D., República Dominicana.
- VELOZ MAGGIOLO, M. et al. (1971-1972): "El quehacer rupestre antillano: modos de realización y patrones aplicables al estudio de su ubicación en el tiempo." En: *Revista Dominicana de Arqueología y Antropología*, 2, p. 3
- Vocabulario para la lengua aruaca*, Colombia, 1765. Publicado en 1826.
- VOGT, Evon Z. (1970): *Los zinacantecos, un grupo maya en el siglo XX*, ed. Sep/setentas, México.
- WISSLER, Clark (1938): *The american indian*, Oxford University Press, New York.

## LA COSTA DE MICHOACAN, MEJICO, EN EL SIGLO XVI

Roberto Novella

Instituto de Arqueología, UCL, Londres

La información que se presenta a continuación forma parte de un proyecto para el reconocimiento arqueológico de la zona costera de Michoacán, Méjico, comprendida entre los estados de Colima y Guerrero. Esta zona, una de las áreas menos conocidas de Méjico, incluye toda el área michoacana a lo largo de la costa Pacífica, desde la Boca de Apiza, salida al mar del río Coahuayana en el noroeste, hasta la Boca de San Francisco, situada al este de el delta del río Balsas en el sureste, limítrofe con los estados de Colima y de Guerrero respectivamente. Hacia el interior, esta franja costera está delimitada por la Sierra Madre del Sur, o Sierra de Coalcomán, que interrumpe por momentos sus angostas planicies. La longitud total de este área es de 212 kms aproximadamente (ver mapa).

Los objetivos de este proyecto consisten en localizar y registrar los sitios arqueológicos a lo largo de esta franja costera y en establecer una cronología aproximada en base al material analizado. Desde el punto de vista arqueológico, esta región, particularmente la zona noroeste, es escasamente conocida y existen pocos datos que puedan aportar información sobre los rasgos culturales de sus habitantes.

La primera etapa de este proyecto, que tuvo lugar en mayo y junio 1994, ha sido avalada académicamente por el "Institute of Archaeology", UCL, Universidad de Londres, y por El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán. Los fondos para la elaboración de los trabajos de campo han sido proporcionados en Gran Bretaña por "The British Academy", "the Royal Geographical Society" y "the Robert Kiln Charitable Fund", y en Méjico por la Secretaría de Relaciones Exteriores, colaborando en campo por parte del INAH - adscrita a la Dirección de Salvamento Arqueológico - la Arqueóloga Maria Antonieta Moguel Cos.

Poco se sabe de los antiguos habitantes que vivían en la región de Motines, que hoy forma parte del litoral de Michoacán, y de las zonas que la rodean. Existen escasos datos referentes a la costa de Michoacán en la época prehispánica y en los primeros tiempos de la conquista. No se encuentra ninguna referencia a esta zona en la Relación de Michoacán, salvo unas citas que mencionan la población de *Zacatula* (hoy día Lázaro Cárdenas), localizada sobre el delta del río Balsas: se sabe que el *calzontzin Tzitzispandáquare* "tuvo su conquista hacia ... *Zacatula* y otros pueblos" (Cabrero 1989: 190) y sobre la expedición de Don Pedro, gobernador de Michoacán, a *Zacatula* con un séquito de mil seiscientos hombres y dos españoles (*ibid*: 281-282).

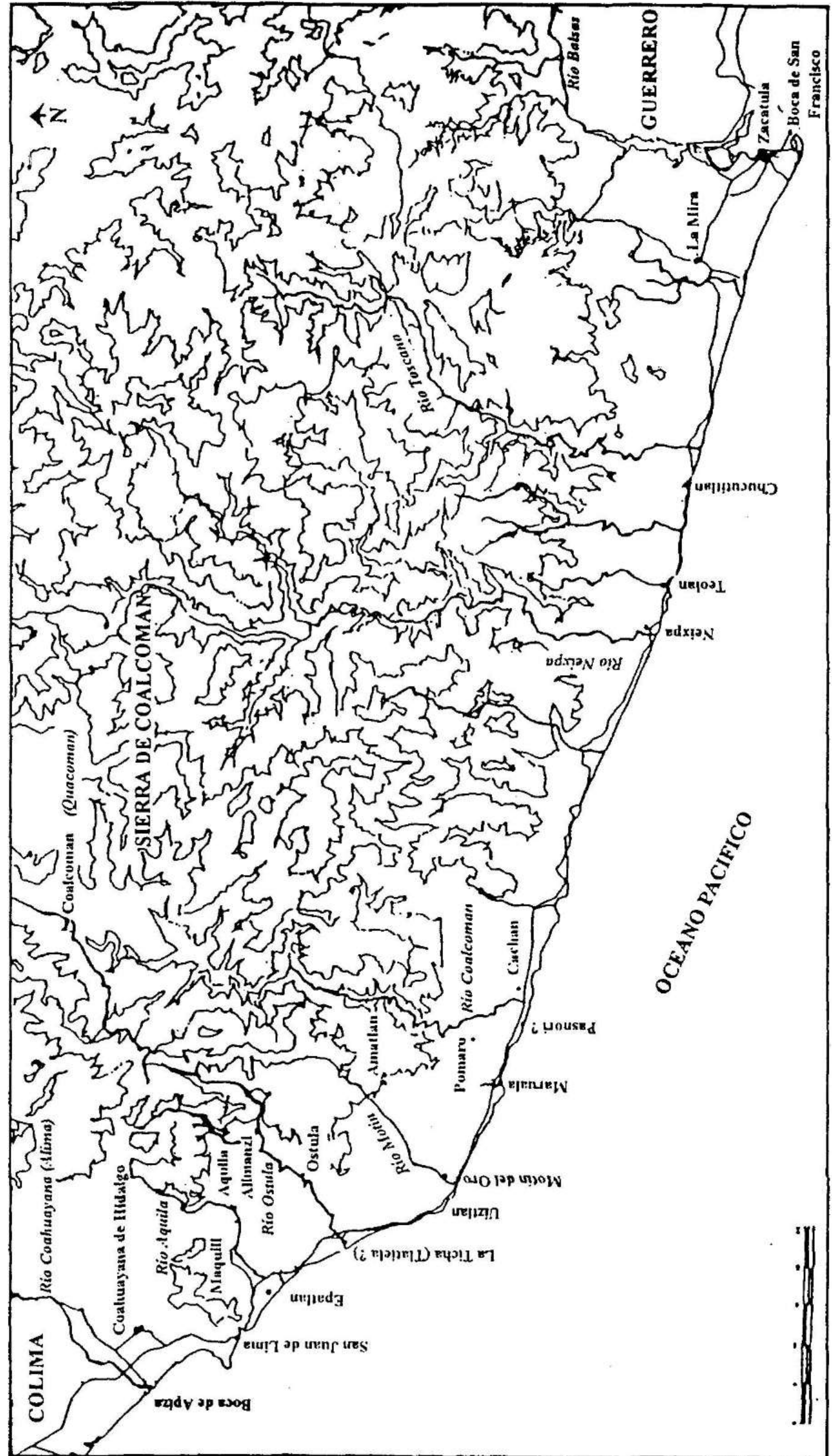


Fig.-1: Costa de Michoacán

Sin embargo, a partir del siglo XVI en adelante, se cuenta con más amplia información. Quizás la más valiosa de esta sean las dos Relaciones Geográficas que se refieren a la costa de Michoacán. La primera, y la más valiosa para el propósito de esta investigación, es la "Relación de la Provincia de Motines", escrita en 1580 por Baltazar Dávila Quiñones, alcalde mayor de minas de la Provincia de Motines, cuya residencia estaba en *Quacomán*, por Sebastián Romano y por Juan Alcalde de Rueda, ambos hacendados. Esta Relación se compone de tres manuscritos: el primero, de Baltazar Dávila Quiñones, bajo el título de "Relación de *Quacomán*, anónimo encontrado por don Francisco de Paso y Troncoso" (Acuña 1987: 135); el segundo, de Sebastián Romano, bajo el título de "Relación de *Alimanzi, Cuzcaquauhtla y Epatlán*" (*ibid*: 143); el tercer informe, la "Relación de parte de la Provincia de Motín" incluye la regiones de Motín y de Pómaro (*ibid*: 156). La segunda fuente de información, la "Relación de la Provincia de *Zacatula*", con fecha 1581, es obra de Melchor de Vargas y ofrece un menor interés que la precedente en lo que se refiere a los datos sobre las culturas prehispánicas de esta zona.

El territorio que cubren estas relaciones puede trazarse, siguiendo la costa, desde la punta de San Juan de Lima hasta el río Balsas. Hacia el interior, cubre la sierra de Maquili hasta *Quacomán*, hoy día Coalcomán (Acuña 1987: 128). Desgraciadamente no existe, hasta la fecha, ningún mapa histórico que describa las antiguas divisiones políticas de este área, y el mapa de Brand (1960) no registra la ubicación de muchos de los pueblos mencionados en las Relaciones.

Las Relaciones Geográficas contienen información específica sobre las costumbres de los antiguos habitantes de la costa y describen la región de Motín y toda esta área mencionada anteriormente como una zona montañosa, cortada profundamente por cañones, con estribaciones equilibradas en acantilados y playas limitadas, formadas en las bocas de los valles, encerrando lagunas saladas. Señalan que pequeños suelos de aluvión forman valiosas tierras para la agricultura, pero de muy reducida extensión. Se refieren a la lista de cultivos nativos, que es notable por su variedad, y a las pequeñas huertas de los indígenas, donde estos cultivaban maíz, frijoles, calabazas, chile y cacao, que fue luego remplazado por el aguacate (Sauer 1990: 94). También mencionan las huertas de plátanos (Acuña 1987: 151, 167, 168), los cacahuatales (*ibid*: 163, 174) y el sistema de riego que practicaban los nativos, utilizando, en tiempo de seca, una o varias acequias del agua procedente del río (*ibid*: 167, 169).

Se sabe igualmente que para completar su dieta los nativos no solamente se sustentaban de venado que mataban por los montes (Acuña 1987: 140) y de frutas silvestres (*ibid*: 152), sino que en los ríos criaban truchas en abundancia (*ibid*: 141) y que en el litoral se aprovechaban del pescado, del marisco y de "otras cosas que de la mar se sacan" (*ibid*: 164), así como yerbas marinas (*ibid*: 171). Solían en algunos pueblos beber "pinoles", o maíz tostado batido en agua (*ibid*: 167), y un tipo de vino hecho con maguey y ciruela (*ibid*: 158).

Las Relaciones se refieren a dos animales domesticados: a unos "pájaros nativos", que "eran más grandes que los pavos", y que podrían ser una referencia a los "guajolotes" y a una raza de perros comestibles,

que tenían el pelo muy corto y crecían gordos con poca alimentación; los criaban en chiqueros y, cuando estaban gordos, eran sacrificados y comidos en festines (Sauer 1990: 94). Notas sobre la fauna revelan una plaga de murciélagos y de agresivos caimanes que atacaban a aquellos que tenían que atravesar las corrientes, en particular el río Motín. En las montañas, cazaban venados, puercos salvajes, aves de menor tamaño y "faisanes grandes, negros" (*ibid*: 95).

Ríos y mar proveían de una variedad de pescados, camarones de río y cangrejos. Otras referencias mencionan la colecta de perlas que solían sacar los indígenas del mar, pero que ha sido abandonada "porque dicen que son muertos los que lo sabían sacar" (Acuña 1987: 175).

Igualmente se obtienen referencias de la producción agrícola: del algodón, que cultivaban en abundancia a los lados del río Motín, y cuyos árboles siempre daban fruto (Acuña 1987: 172) y de la miel silvestre, que era recolectada, pero las abejas no eran domésticas (*ibid*: 142, 172). Existen igualmente relatos sobre la preparación de la comida, como la de los tejones que solían preparar "enhornados, cuyas carnes les sabían muy bien, cocidas con su chile y pipián" (*ibid*: 167). Utilizaban el brasil, un árbol silvestre, para hacer cuentas de collares, y su goma para teñir sus *huipiles*, y el maguey para hacer hamacas, cordeles, costales de red y delgadas tiras de caña para la fabricación de canastos (*ibid*: 173).

También encontramos información sobre otros aspectos de la economía, como la producción de sal y la producción minera. La Relación de la Provincia de Motín se refiere a la producción de sal hecha de agua de mar, que fue un importante producto de la economía de la costa. La manera de su obtención fue descrita con algún detalle:

Hacen sal, y en poca cantidad y con alguna dificultad, regando primeramente la playa con cántaros con agua de la mar... amontonan aquella arena regada... toman dos ollas o tinajas y, puesta una sobre otra, la de encima tiene en el suelo unos agujeros... y distila esta agua a la tinaja de abajo. Y esta agua distilada está salobrisima, y esta apartan en sus cántaros, y la llevan a sus casas a cocer, dándole furgo hasta que se cuaja y convierte en sal. Este es el arte y modo de hacer sal que en este pueblo tienen, y en el de *Motín, Maruata, Pasnori y Cachán* ... (Acuña 1987: 171).

En algunos pueblos, como *Epatlán*, donde igualmente se encuentran salinas, se solía vender la producción de sal (*ibid*: 152).

En cuanto a la producción minera, se sabe que la sierra costera de Michoacán y Colima era la fuente más importante de abastecimiento de metales preciosos del imperio Tarasco (Martínez 1989: 34). A través de Fray Pablo Beaumont (1985, T. I: 435), tenemos conocimiento de que cuando Cortés, en 1520, le preguntó a Moctezuma en qué parte de su imperio estaban las minas de oro, este le respondió que "en cuanto a las minas, tenía noticia, que donde más le solían traer oro y plata era de la provincia de *Zacatula*, hacia el sur". Las Relaciones mencionan minas de oro en *Ihuítlan*, cerca de *Quacomán*, en *Copala*, "donde se sacó mucho oro" (Acuña 1987: 142) y en *Catagui*, ahora Sierra Mancira, cerca de *Tlatlactla* (*ibid*: 168, nota 96, 178).

Las zonas noroeste y sudeste de la costa estaban densamente pobladas durante el Postclásico Tardío. Lebrón de Quiñones (1988: 38) señala 32 pueblos solamente para la Provincia de Motín, mientras Gerhard (1986: 200) sugiere que posiblemente hubiera más de un centenar de asentamientos principales antes que la población indígena disminuyera por causa de la enfermedad y los malos tratos. El pueblo de *Alimanzi*, por ejemplo, tenía más de trescientos indios, el de *Cuzcaquauhtla* más de cuatrocientos y el de *Epatlán* más de quinientos (Acuña 1987: 146).

Las Relaciones dejan información de como esta población se vestía y donde vivía. Con la planta del maguey, solían hacer hilo, con el cual fabricaban mantas para cubrirse (Acuña 1987: 141); con el algodón, se confeccionaban mantas cuadradas, camisas, "zaragüeles", o calzones, sayos (*ibid*: 149) y *ichcaxicoli*, o chalecos, para protegerse en tiempo de guerra (*ibid*: 166). Y utilizaban el brasil para teñir los *huipiles*, el "vestido de las indias" (*ibid*: 151). En algunas localidades, como Motín y Pomaro, llevaban el cabello crecido y se lo trenzaban, y "todo lo demás de su persona descubierto, con un hilito en la cintura, en el cual ataban el miembro genital por el pico y capullo" (*ibid*: 165).

La madera de los árboles se utilizaba para construir las viviendas, como en *Quacomán* (Acuña 1987: 141, 151). Estas estaban hechas con horcones de madera encima de los cuales armaban palos atados con cuerdas hechas con la hoja del plátano (*ibid*: 170) o con la corteza de árboles (*ibid*: 178) y que cubrían de barro, mientras que los techos estaban cubiertos de paja (*ibid*: 153).

Respecto a las lenguas naturales de esta región, los autores de las Relaciones dan descripciones muy vagas. Se menciona que los habitantes de la costa hablaban muchas lenguas, pero parece ser que la que utilizaban más es la mexicana, hablada en algunos casos de manera "corrupta" (Acuña 1987: 159). En *Quacomán* y en *Alimanzi*, por ejemplo, "todos hablaban la lengua mexicana y la entendían" (*ibid*: 137, 147). En la región de *Tlatictla*, sin embargo, hablaban tres o cuatro maneras de lenguas (*ibid*: 159), mientras que en *Ihuítlan* se hablaba *Puhuhuari*, una lengua no identificada (*ibid*: 167).

Brand (1960: 129-30) considera que antes de la conquista existían varios idiomas locales no clasificados, los cuales identifica como sigue: *cuauhcomeca* (tierra adentro), *epateca*, *aquila*, *motintla*, *maquila* y *huahua*. Estos cinco últimos se hablaban a lo largo de la costa (Gerhard 1986: Mapa 3). El uso del *nahua* parece haberse extendido en la región de Motines por conducto de los indios que acompañaban al conquistador europeo. Acuña (1987: 132) piensa que su introducción debe datar de hacia 1521, y en 1580 muchos naturales de esta provincia entendían y hablaban una especie de *nahua* al que llaman los autores de las Relaciones "mexicano corrupto". Sin embargo, Guerrero Y Castillo (1948: 128) piensan que este dialecto ya se hablaba desde tiempos prehispánicos en esta región. Es interesante añadir que en la costa de Michoacán hay una preponderancia de nombres no *nahuas*, tales como *Aquila*, *Maquili*, *Alimanzi*, *Motín*, *Maruata*, *Coyre*, *Pomaro*, *Cachán*, etc. (Sauer 1990: 92).

Juan Alcalde de Rueda, en su Relación de la Provincia de Motín (Acuña 1987: 131) menciona que los *epatecos*, es decir los naturales de

*Epatlán*, eran oriundos de la "provincia de los tarascos", e implica que posiblemente estos hablaban una lengua distinta a la de los otros pueblos, tal vez el *purepecha*. Esto supondría una influencia tarasca en algunos puntos de la costa, cuyos orígenes pueden haber consistido en relaciones comerciales, en conquista del interior hacia la costa o en desplazamientos humanos. Desgraciadamente no se tienen hasta la fecha datos precisos sobre la influencia *purepecha* en la costa de Michoacán.

Brand (1980: 423) opina que en los años 1460 los Tarascos, bajo el reino de *Tzitzic Pandacuare*, conquistaron la costa pacífica, desde Colima hasta el río Balsas, y añade que todas estas conquistas se perdieron bajo el reino de su hijo, *Zuanga*, entre los años 1480 y 1520. El mapa del cronista Beaumont (Leon 1979: lámina I), que incluye la costa de Michoacán dentro de los territorios del reino Tarasco, puede corresponder a la época de esta conquista. Gerhard (1986: 198), sin embargo, que se apoya sobre la Relación de *Quacomán* (Acuña 1987: 140), considera que el poder tarasco se extendía solamente hasta *Quacomán*, estado tributario del *calzontzin*, y que la costa era visitada por comerciantes tarascos. De todos modos, como lo indica Commons (1970), los límites del reino de Michoacán eran fluctuantes y estaban sujetos a las conquistas que realizaban. Se sabe sin embargo que *Zacatula* se encontraba, antes de la conquista, en la frontera con el imperio mexicana (Cabrera V. & al. 1991: 33). Hacia el este, los pueblos de *Quacomán*, *Tequantepac* y *Huilontlan* formaron la frontera con la llamada, después de la conquista española, "Provincia de los Motines de Colima" (*ibid*: 38).

La desembocadura del río Balsas, que no incluía la costa de Michoacán, era controlada por el señor de *Zacatula* y formaba parte del imperio mexicana (Barlow 1949: 12), el cual recibía tributos en forma de "bastimentos, armas y algún oro" (Acuña 1987: 456). Al parecer, los Tarascos tenían solamente una pequeña colonia en la costa. Las Relaciones de Motines hablan de una colonia de inmigrantes en la costa, que había venido del área tarasca y que guerreaban con la gente del valle de *Tlatictla* pero no se sabe hasta que punto se pueda considerar como parte del imperio Tarasco. De las provincias que ciertamente estaban sujetas al monarca tarasco, la más próxima a la costa era *Quacomán* (*ibid*: 140).

Sabemos que algunos de estos pueblos pagaban tributos, como *Quacomán*, por ejemplo, que pagaba su tributo al *calzontzin* (Acuña 1987: 140). Existen varias referencias en las Relaciones acerca de estos tributos que se pagaban en forma de mantas y maíz (*ibid*: 179), oro (*ibid*: 142) y gomas de árboles (*ibid*: 151), pero desgraciadamente no sabemos a quienes se les pagaba.

Se tiene noticia de que los habitantes de la región de Motines solían entrar en guerra con los tarascos que "les entraban y cautivaban, mataban y comían" (Acuña 1987: 166). También entraban en guerra entre ellos, como los habitantes de *Cuzcaquauhtla*, que guerreaban con los de los pueblos de *Maquili*, *Aquila*, y *Tlatictla* (*ibid*: 149). Para defenderse utilizaban lanzas hechas de palos, con puntas de fuego al final, arcos y flechas, rodela hechas de caña que llamaban *otlates* y chalecos de algodón, o *ichcaxicoli* (*ibid*: 166).

Se desconoce la organización política que regía a los habitantes de la costa. Gerhard (1986: 198) sugiere que existían por lo menos una docena de unidades políticas, y quizás muchas más, que eran bastante independientes entre sí. Sabemos a través las Relaciones que estos pueblos, con la excepción de *Quacomán*, nunca fueron sujetos "a ningún señor natural" y que en la región de Motines "no había caciques ni señores y, al que respetaban por cacique era el que mejor maña se daba a sembrar gran sementera" (Acuña 1987: 165).

En cuanto a los dioses, ritos y ceremonias de estos pueblos, tenemos algunos elementos dispersos. En *Ihuítlan* y *Oztutla*, por ejemplo, aparecía un ídolo envuelto en plumas, al cual se hacía anualmente unas fiestas donde se celebraban banquetes. En el transcurso de estas fiestas se mataba a un cautivo y se le ofrecía la sangre y el corazón a este ídolo, junto con perfumes de copal (Acuña 1987: 165). En Motín, que quiere decir "lugar de cenizas", se solían hacer grandes fuegos al ídolo local de facciones humanas, hecho de piedra labrada (*ibid*: 174). Un informe atribuido a Fray Pedro Garrobillas nos informa que los pueblos de *Zacatula* y de Motín tuvieron más ídolos y más sacrificios humanos que ninguna otra parte del reino de Michoacán (Brand 1952: 59). La Relaciones nos indican que se practicaba varias formas de autosacrificio, como "sacarse sangre de las orejas y de otras partes" (Acuña 1987: 149).

A través Fray Isidro Felix de Espinosa (1945: 182) sabemos que estos habitantes practicaban la costumbre de sacrificios humanos:

Costó inmenso trabajo reducirlos a que no sacrificasen sangre humana al demonio que estaba tan sediente de ellos, porque en esta tierra caliente de Los Motines y *Zacatula* concuerdan las historias de que eran tan frecuentes y tan horribles los sacrificios de gente humana.

La Relación de *Alimanzi*, *Cuzcaquauhtla* y *Epatlán* describe una ceremonia religiosa que consiste en una procesión de veinticinco caciques que junto con un tropel de guerreros suben al cerro con el propósito de fumar tabaco mientras se quema un árbol (Acuña 1987: 148). Baus (1987: 239) sugiere que esta ceremonia puede haber sido una petición de lluvias, y que, de todos los ritos del ciclo agrícola, éste era el que mayor importancia revestía, ya que el logro de las cosechas dependía de la oportuna llegada y retirada de las aguas. También propone que, aunque no se pueda identificar con seguridad a que deidad se dirigía la oración, es probable que el dios en cuestión fuese *Tlaloc*. Destaca el hecho de que dentro de este grupo de caciques, sólo uno, que puede ser el más importante - el de *Epatlán* - es llevado en un equipal, el símbolo que identifica al jefe. Consecuentemente se puede deducir que la Provincia de Motines estaba unida políticamente en una especie de formación compuesta de varios cacicazgos. El cacique de *Epatlán* aparentemente era la máxima autoridad de la provincia en la cumbre de la jerarquía social.

Desafortunadamente no se conoce ninguna referencia bibliográfica acerca de los contactos comerciales de estos pueblos ni entre ellos, ni con las áreas vecinas. Sin embargo, se cuenta con evidencia histórica de contactos marítimos regulares entre *Zacatula* y las tierras costeras más al sur, que podría implicar una posible comunicación de esta área con Su-



damérica y/o América Central. Esta consiste en una carta del contador Rodrigo de Albornoz, escrita en 1525 a su Majestad.

Los dos navios que se hacían en *Zacatula* y un bergantín están acabados ... y hay nuevas de indios que dicen que en el camino hay islas ricas de perlas y piedras, y siendo a la parte del Sur, ha de haber, según razón, oro en abundancia ... de cierto en cierto tiempo solían venir a aquella costa indios de ciertas islas hacia el Sur que señalan, y que venían en unas grandes piraguas y les traían allí cosas gentiles de rescate y llevaban ellos otras de la tierra ... (Torres de Mendoza 1864-84:13, ref.63-64)

Aunque no se pueda averiguar con exactitud la procedencia de estos navegantes, se sabe que viajaban en "grandes piraguas" y que traían mercancía de intercambio comercial. West (1961: 133) sugiere dos procedencias: 1) la costa Pacífica del Panamá, y posiblemente las "Pearl Islands", donde vivían los indígenas de la cultura Coclé que utilizaban canoas que podían contener entre 50 y 60 personas; 2) los indígenas Manteño de la costa de Ecuador, que son conocidos por ser buenos navegantes y comerciantes.

La conquista de la costa michoacana tuvo lugar en varias etapas. Hubo varias expediciones en la parte sur. Al final de 1522, Cortés, que había tenido noticias de las ricas minas de *Zacatula*, dió ordenes a Cristóbal de Olid para que emprendiera una expedición a este lugar, y la villa fue formalmente establecida en 1523 para instalar un astillero y como una base para exploraciones marítimas (Sauer 1990: 13, 121/ Beaumont 1985, T. II: 35, 92-5/). A principios de 1523, Juan Rodríguez de Villafuerte y sus hombres pasaron por *Quacomán* y *Apatzingán*, eludiendo el difícil camino costero, y llegaron también a salvo a *Zacatula*, donde fundaron la Villa de la Concepción de *Zacatula*, con 123 vecinos (*ibid*: 94). Por último Antonio de Carvajal, en 1523 y 1524, hizo el recorrido desde *Tzintzuntzan* hasta *Zacatula*, pasando por *Huétamo*, *Zirandaro* y *Churumuco*.

En 1523, Cortés mandó a Gonzalo de Sandoval a conquistar Colima, lo cual menciona en su cuarta carta (Pagden 1971: 297-8, 444). Este fue el primero en recorrer la costa michoacana, partiendo de *Zacatula* hasta la Provincia de Colima, desconociéndose el itinerario exacto de esta expedición (Brand 1960: 58/ Beaumont 1985, T. II: 93). Visitó los pueblos nativos de la costa e hizo una lista de ellos, que luego Cortés repartió en encomiendas (Warren 1977: 75). Encontró en esta zona una densa población de agricultores extremadamente fragmentada en lo lingüístico, étnico y político, e independiente de los imperios purépecha y mexica. Muchos de los indios rebeldes encontrados durante esta expedición fueron esclavizados para trabajar en las minas (Martínez 1989: 31).

Sin embargo el nombre que parece más frecuentemente relacionado con la conquista y la pacificación de Motín es el de Pedro Sanchez Farfán, cuya campaña tuvo lugar entre 1526 y 1528 (Warren 1977: 162/ Brand 1960: 60). Este último, que era encomendero de *Tepaltepec*, uno de los pueblos de dominio tarasco más cerca de Motín, fue nombrado por Alonso de Estrada, gobernador después de la muerte de Aguilar, como capitán para conquistar Motín. Pero sabemos muy poco acerca del

tamaño o composición de esta expedición. Los principales beneficios de esta campaña consistieron en abrir el comercio y la comunicación entre *Zacatula* y Colima y en descubrir las minas de oro de la región (Warren 1977:164).

En 1534, Cortés estuvo en la Provincia de Motines donde "arribó una nao que echó en tierra algunos heridos, y a dos frailes franciscanos". En la Crónica de Michoacán, Fray Pablo Beaumont (1985: T.II: 234) se refiere varias veces a la llegada de religiosos en la zona de Motín donde "por aquel tiempo fueron en estas regiones varios capitanes a reconocer las costas del Mar del Sur,...., y a formar poblaciones por orden del Marqués del Valle, y era natural que fuesen en su compañía uno u otro de los religiosos franciscanos que había en la tierra". Estos religiosos franciscanos se dedicaban a la conversión de los indígenas para "predicarles y darles a conocer el Dios verdadero". Sabemos por ejemplo que Fray Francisco Villafuerte ejerció su labor apostólica en la región de Motines - que en la segunda mitad del siglo XVI abarcaba *Tepaltepec, Pintzándaro, Pómaro, Maquili* y Colima - donde fundó varias capillas (Ruiz 1986: 109).

En el año 1537 llegaron los religiosos de San Agustín y recorrieron la Costa de Michoacán, pasando por Motines y *Zacatula* (*ibid*: 383). La Relación de *Quacomán*, sin embargo, contradice estos datos y afirma que los agustinos entraron en esta región hacia el año 1538, abandonándola hacia 1550, cuando entraron los franciscanos (Acuña 1987: 137, nota 7).

Cortés repartió los pueblos de Michoacán en encomiendas, ateniéndose al censo (inspección y descripción de los pueblos) de Antonio de Carvajal, que fue enviado a título de "visitador" entre octubre de 1523 y julio de 1524. Con esta descripción de las poblaciones y caceríos tributarios, Cortés inició la repartición de encomiendas a numerosos españoles, concediéndose para sí mismo las mejores, particularmente *Tzintzuntzan* y los ricos pueblos mineros de *Tamazula, Tuxpan, Amula* y *Zapotlán* (Martínez 1989: 39/ Paredes Martínez 1984: 26). Sabemos que algunos pueblos en la Provincia de Motín pertenecieron a encomenderos, como *Uiztlan*, sobre la costa, *Amatlan* y *Motenpacoya*, arriba en la Sierra, y *Girona*, en el lejano lado de la sierra (Sauer 1990: 75).

Sin embargo los conquistadores-encomenderos no constituyeron la primera población española que ocupó el territorio michoacano. Esta estuvo integrada más bien por un grupo relativamente amplio de españoles poco acaudalados y educados que habían tenido escasa participación de los beneficios inmediatos de la conquista; eran buscadores de minas que recorrían el territorio, administradores de las encomiendas y estancias de los españoles y cobradores de tributos, los odiados "calpisques". Muchos de ellos establecieron a su vez su propia estancia, participaron en compañías y lograron enriquecerse (Martínez 1989: 45).

Cortés fue dueño de las minas de Motines de Oro y de otras minas, que en 1531 eran explotadas por los españoles, y seguramente lo fueron en tiempos prehispánicos. En estas trabajaban seis cuadrillas de esclavos-indios que se dedicaban a extraer oro, y para alimentarlos obtenía el maíz de *Uichichila*. Esta condición existía a pesar de que a los in-

dios teóricamente se les consideró vasales libres de la corona española. Según un testimonio de la época, sacaban cada ocho días "ochocientos tamemes (cargador indio) cargados de dicho bastimiento". Otro testigo refiere que cada cuadrilla sacaba, al término de un año, mil pesos de oro y que cada esclavo valía diez pesos de oro común (Paredes Martínez 1984: 302). Sin embargo, la explotación del oro se suspendió, o casi se abandonó, en 1550 (Acuña 1987: 128).

En los primeros tiempos de la Conquista, las Relaciones indican que tan tarde como en 1536 *Alima* (Coahuayana) y *Uepantitlán*, cerca de la boca del mismo río, en el Valle de *Alima*, así como *Aguila* y otros lugares en el Motín estuvieron pagando tributo anual a Su Majestad tanto en oro en polvo como fundido (Acuña 1987: 142). Para la región de Motín - la provincia "donde las minas de oro están" - se conoce, por ejemplo, que Hernández de Alvor fue un minero que incluyó en su petición satisfacer la pérdida de siervos, esclavos en el Motín, y que Juan de Sámano declaró que durante la administración de Estrada (ca. 1525), indígenas fueron cargados con maíz y caminaron más de cuarenta leguas a las minas de Motín.

Existe en el litigio de Cortés en 1531, una referencia a Motín "donde los esclavos del marqués fueron ocupados a acarrear oro". La Relación menciona lo siguiente sobre estas minas:

En tiempo que esta tierra se descubrió, se descubrieron minas de oro ... en el cerro que tengo escrito que llaman *Catagui* ... en donde muchos conquistadores y antiguos pobladores se aprovecharon de oro fino y bueno: con la abundancia de esclavos y servicios que en aquellos tiempos había, se sacaba (*ibid*).

A pesar de que Cortés había prohibido que los indios de encomienda prestaran servicio en las minas, se forzó a los indios esclavos a trabajar en las insalubres minas, como las de Motín y *Zacatula* (Martínez 1989: 41). Se conservan en el Archivo de Notarías de la Ciudad de México varios contratos para sacar oro de las minas de Michoacán y *Zacatula*, que nos aportan información sobre la organización al mismo tiempo feudal, esclavista y mercantil (*ibid*: 43).

Esta información sobre los primeros tiempos después de la Conquista indica los datos siguientes:

1) hubo una distribución original de la actividad minera a lo largo de la costa de Michoacán, al menos desde Cihuatlán, Guerrero, hasta las minas de Motín;

2) pronto se extendió la actividad tierra adentro, arriba de la desembocadura del río *Alima*;

3) el oro fue obtenido de las arenas de los arroyos y por la excavación en las laderas de las colinas;

4) el colapso de la minería de oro en los primeros tiempos de la colonia fue debido a la libertad de los esclavos y a la pérdida de los servicios de los indígenas (Brand 1990: 123-5).

Durante los primeros años de la Conquista, el sistema tributario de la Nueva España, que se debía entregar al encomendero y al rey, aprovechó las instituciones indígenas, procediendo a introducir cambios graduales (Rojas 1990: 11), y fue integrado a la institución de la encomienda. Este sistema tributario supuso la reunión de una serie de elementos económicos, políticos e administrativos ligados entre sí, que funcionaban con el fin de extraer de una manera sistemática el producto excedente de las distintas comunidades indígenas encomendadas (Paredes Martínez 1984: 52). En algunos casos, este tributo se pagaba a través el "servicio personal", que consistía en la obligación laboral que tenían los indígenas encomendados con su encomendero, además de sus obligaciones tributarias (*ibid*: 59). Igualmente, a medida que se va unificando el pago del tributo después de los años 1560, este se pagó con dinero y maíz en algunas encomiendas (*ibid*: 60/ Rojas 1990: 15), o con trigo (Acuña 1987: 137). Los encomenderos acostumbraban a pagar a los indígenas con mantas y cacao, es decir con moneda de la tierra. En *Aquila*, por ejemplo, se producían "mantas de algodón" (Rojas 1990: 14).

Desgraciadamente, después de la Conquista hubo una disminución de la población indígena, debido, según las fuentes, a las "enfermedades de calenturas" (Acuña 1987: 140), a la "pestilencia" (*ibid*: 146), al "contagio de llagas" (*ibid*: 150) y a los desplazamientos de pueblos que tuvo lugar en varios lugares (*ibid*: 158). Los datos coinciden en que hubo una marcada disminución de esta población en los años después de la Conquista. Lebrón de Quiñones (1988: 20) señala que:

Hallé los naturales de aquellas provincias muy perdidos, pobres, fatigados, disminuidos, asolados, en tanto número y grado, que a lo que fui informado, no hay la centésima parte de gente que cuando fueron conquistados... Si la visita de los pueblos que yo visité, se dilatara seis años más, no quedara gente que poder visitarse, porque muchos pueblos que ahora quince o veinte años tenían a diez mil indios y más, no se hallan ahora cuarenta o cincuenta.

En el siglo XVI, la Costa de Michoacán pertenecía al Reino de la Nueva España y se situaba dentro de la "Provincia Mayor de Michoacán", que se estableció a partir de 1531 (Ruiz 1986: 121). Todos estos pueblos mencionados anteriormente pertenecían al Obispado de *Mechuacan* (Acuña 1987: 142, 153, 179, 460/ ver mapa en Mazín Gómez 1986), con la capital en Valladolid, la actual Morelia. Esta "Provincia Mayor de Michoacán" estaba dividida geográficamente en instituciones regionales que incluían las numerosas Encomiendas, Corregimientos, Alcaldías Mayores, Municipios (administradas políticamente por sus respectivos Ayuntamientos) y las "Repúblicas de Indios". Estas últimas estaban integradas por varios pueblos grandes, como *Cuanajo*, *Zacapu*, *Huiramba*, *Undameo*, etc., y administradas por gobernadores indígenas y por ayuntamientos designados siempre entre sus antiguos señores principales (Ruiz 1986: 123).

Sería preciso añadir que la zona costera que pertenece a esta investigación incluía, en la época colonial, la Costa, o Valle de Alima, que correspondía a la cuenca del río del mismo nombre, hoy día el río Coahuayana, la Provincia de Motín (Lebrón de Quiñones 1988: 38) y la

Provincia de *Zacatula*, hasta la desembocadura del río Balsas. Existían dos provincias denominadas *Motines* en el siglo XVI: *Motines de Colima* (Acuña 1987: 127) y *Motines de Zacatula* (*ibid.*: 455). La definición geográfica de estas zonas es algo vaga, aunque se pueda decir que en la primera década posterior a la Conquista se aplicaba en un sentido general a la región montañosa adyacente a la costa del Pacífico, entre Colima y *Zacatula* (Warren 1977:162). Su importancia jerárquica, sin embargo, no era la misma. Solamente la primera era una alcaldía mayor, menos por la importancia y magnitud de sus pueblos que por existir en su territorio minas de oro.

Hay que señalar que los datos históricos se contradicen y algunas fuentes localizan esta zona costera en la Provincia de Colima (Sevilla del Río 1986: 64). Los mapas existentes de la primera época de la colonia, basados sobre conocimientos imprecisos, el curso y la posición de los ríos, así como el de muchos de sus pueblos, son inciertos. Se sabe que el pueblo de Motín, por ejemplo, estaba situado "en los bancos del tercer río", abajo de Alima. Perteneció a la Corona, junto con otros cinco pueblos, listados en la Suma, situados en las barrancas o sobre los flancos de la montaña, en la sierra principal de Motín (Sauer 1990: 75).

Para concluir, podemos adelantar que a la llegada de los españoles, las comunidades indígenas que poblaban la costa de Michoacán gozaban de un nivel de desarrollo comparable al de otras comunidades vecinas de la costa pacífica. Este nivel se puede comprobar no solamente a través de los datos históricos mencionados anteriormente, sino también a través de las evidencias arqueológicas localizadas a lo largo de esta zona, que cuenta con un patrón de asentamientos (centros habitacionales y ceremoniales y zonas de cementerio) propio de una sociedad desarrollada (Novella s.f.: 60). Estos pueblos, organizados en señoríos independientes con una cultura relacionada con la de Colima, tenían una economía mixta basada sobre la agricultura, la pesca y la minería.

Después de la Conquista, se puede adelantar que la base económica, religiosa y social de estos pueblos indígenas se derrumbó, y que su población decayó. Sin embargo el nuevo sistema económico implantado por los nuevos habitantes de esta zona estableció sus bases sobre el mismo sistema económico, basado sobre la agricultura, la producción minera y el tributo, introduciendo nuevos productos y ciertos cambios.

- ACUÑA, R. (ed.). (1987): "Relación de la Provincia de Motines". En *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, No. 9: 121-180. UNAM. México D.F.
- ACUÑA, R. (ed.). (1987): "Relación de la Villa de Zacatula". En *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, No. 9: 437-472. UNAM. México D.F.
- BARLOW, R.H. (1949): "The extent of the empire of the Colhua-Mexica". *Ibero-Americana*, 48.
- BAUS DE CZITROM, C. (1987): "Una ceremonia de petición de lluvias en la Antigua Provincia de Colima". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XXXIII (1): 235-242. INAH. México D.F.
- BEAUMONT, Fray Pablo de la Purísima Concepción. (1985/87/1565): *Crónica de Michoacán*. T. 1 y 2 (1985), T. 3 (1987). Balsas Ediciones. Morelia.
- BRAND, D.D. (1952): "Bosquejo histórico de la geografía y la antropología en la región tarasca". *Anales del Museo Michoacano*, 2da. época (5): 49-163. Morelia.
- BRAND, D.D. (1960): *Coalcoman and Motines de Oro*. The Institute of Latin American Studies. University of Texas: Austin, Texas.
- BRAND, D.D. (1980): "A persistent myth in the ethnohistory of Western Mexico". *Tlalocan*, 7: 419-436.
- CABRERA V., M.R., y Pérez González, B. (1991): *El Estado Purhepecha y sus fronteras en el siglo XVI*. Instituto Mexicano de Cultura. Morelia.
- CABRERO, L. (ed.). (1989/1541): *Relación de Michoacán*. Crónicas de América, 52. Historia 16. Madrid.
- COMMONS, A. (1970): "Extensión Territorial del Reino de Michoacán". *Boletín del Instituto de Geografía*, 3. UNAM. México D.F.
- ESPINOSA, Fray Isidro Felix de. (1945): *Crónica de la Provincia Franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*. Editorial Santiago. México D.F.
- GERHARD, P. (1986): *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. UNAM. México D.F.
- GORENSTEIN, S., y POLLARD, H.P. (1983): "The Tarascan civilization: a late prehispanic cultural system". *Vanderbilt Publications in Anthropology*, 28. Nashville, Tennessee.
- GUERRERO, R.G., y DEL CASTILLO, I.M. (1948): "Etnografía y lingüística de la Costa de Michoacán". En *El Occidente de México*. Mesa Redonda IV: 127-128. INAH. México D.F.
- LEBRÓN DE QUIÑONES, L. (1988/1554): *Relación sumaria de la visita que hizo en Nueva España el Lic. Lebrón de Quiñones*. Biblioteca Básica de Colima. Colima.
- LEÓN, N. (1979): *Los Tarascos*. Editorial Innovación. México D.F.
- MARTÍNEZ, R. (1989): "Los inicios de la colonización/ La Conquista". *Historia General de Michoacán*: 31-45. Instituto Michoacano de la Cultura. Morelia.
- (La) *Matrícula de Tributos*. (1980): Edición facsimilar. Akademische Druck und Verlagsanstalt. Gratz, Austria.
- MAZÍN GÓMEZ, O. (1986). *El gran Michoacán*. El Colegio de Michoacán. Zamora.
- NOVELLA, R. (s.f.): "Proyecto Arqueológico de la Zona Costera de Michoacán: primera temporada". (sin publicar).
- PAGDEN, A. (1971): *Hernán Cortés: letters from Mexico*. Yale University Press. London & New Haven.
- PAREDES MARTÍNEZ, C. S. (1984): *Michoacán en el siglo XVI*. Colección Estudios Michoacanos, VII. Morelia.
- (La) *Relación de Michoacán*. (1977/1541): Reproducción facsimilar del Ms.c. IV.5 de El Escorial. Balsas Ediciones. Morelia.
- ROJAS, J. L. de. (1990): "Consideraciones sobre el tributo en Michoacán en el siglo XVI". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XI (44): 7-31. El Colegio de Michoacán. Zamora.
- RUIZ, J. F. (1986): *Tribuna histórica michoacana: siglo XVI*. Omega. Morelia.
- SAUER, C. (1990/1948): *Colima de la Nueva España en el siglo XVI*. Universidad de Colima. Colima.
- SEVILLA DEL RÍO. (1986): *Breve estudio sobre la Conquista y Fundación de Colimán*. Biblioteca Básica de Colima. Colima.
- TORRES DE MENDOZA, L. (ed.). (1864-84): *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del Reino, y muy especialmente de las Indias*. 42 vols. (13, ref.63-64). Madrid.
- WARREN, J.B. (1977): *La Conquista de Michoacán, 1521-1530*. Colección Estudios Michoacanos, VI. Fimas. Morelia.
- WEST, R.C. (1961): "Aboriginal sea navigation between Middle and South America". *American Anthropologist*, 63: 133-35.



# LA MONARQUIA INDIANA DE FRAY JUAN DE TORQUEMADA Y LA HISTORIA PRE-AZTECA DEL VALLE DE MEXICO

Félix Jiménez Villalba  
Museo de América

## 1. LA MONARQUIA INDIANA

El franciscano fray Juan de Torquemada fue discípulo de fray Juan Bautista. Nombrado Provincial de su Orden, recibió el encargo de componer una obra que, tras veintiún años de elaboración, fue publicada en Sevilla, en 1615, bajo el título "Los veinte i un libros rituales i monarquía indiana, con el origen i guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, del descubrimiento, conquista, etcétera." La extensión del título original ha hecho que sea conocida familiarmente como "La Monarquía Indiana".

La obra de Torquemada no fue fruto de un contacto directo con la cultura indígena poco después de la Conquista, pero reúne una serie de factores que la hacen muy adecuada para el trabajo que estamos planteando. En primer lugar se trata de una obra humanista y erudita cuyo afán principal es "entroncar con la Historia Universal la exótica historia del Nuevo Mundo, y aunque no pueda llevar a cabo su empeño con la precisión con que un historiador moderno lo haría, se esfuerza denodadamente en trazar comparaciones entre aztecas, judíos y grecorromanos" (Esteve Barba, 1964: 180). Su intento puede resultar pueril pero muestra un gran interés por integrar la historia prehispánica mexicana dentro de la Historia Universal y, lo que es más importante, abre un camino que posteriores investigadores como Clavijero utilizarán con excelentes resultados.

La Monarquía Indiana aparece cuando la euforia de los años posteriores a la Conquista ha ido declinando y es concebida desde una perspectiva ecléctica inspirada en numerosos trabajos anteriores. La visión que nos proporciona de las culturas pre-aztecas es más reposada que las realizadas inmediatamente después del Contacto, quizá porque la idea que los españoles se habían ido formando sobre el mundo indígena estaba más elaborada y ya comenzaba a existir un cierto interés por presentar una visión global de los acontecimientos del pasado. El interés del autor por la historia anterior a los aztecas queda perfectamente atestiguado cuando afirma: "ya tengo dicho en muchas partes de estos libros, cómo los que han escrito sobre el origen de estas gentes no se han preocupado de más que de dar noticia de cómo estos mexicanos vinieron. Y porque los unos autores toman de los otros, por eso dicen todos una misma cosa y no hacen mención de otras gentes que antes haya habido." (1975, vol. I: 75).

Utiliza todos los trabajos anteriores de Olmos, Motolinia y Mendieta, y gracias a ser el último de su generación dispuso también de los



escritos de algunos compañeros de Orden como Muñoz Camargo y Antonio Pimentel Ixtlilxochitl. El mismo reconoce haber manejado "La vida de fray Martín de Valencia" y hace referencias a Sahagún y Mendieta. A simple vista se puede apreciar que tomó gran cantidad de material de la "Historia Eclesiástica de Mendieta", pero como sólo afecta al período de la evangelización no atañe a este trabajo. Se inspira también en Herrera y por tanto, de una forma indirecta, en Cervantes de Salazar y López de Gómara. Además recurre continuamente a las propias fuentes indígenas: "se debe comenzar la historia de ellos, lo cual hago yo, habiendo buscado su origen, en libros que los naturales tenían guardados y escondidos, por el grande miedo que a los principios de su conversión cobraron a los ministros evangélicos." (1975, Vol. I: 75). Miguel León Portilla (1978: XII-XIII) nos relata cómo Torquemada, llevado por su interés hacia el pasado indígena, llevó a cabo una "inspección arqueológica" de lo que él llamaba "principal asiento y población de los hulmecas" cerca de Tlaxcala y cómo hizo tomar varias medidas del mismo. La obra de fray Juan de Torquemada es quizá la que proporciona una imagen más reposada sobre la idea que tenían los españoles acerca de la historia pre-azteca del valle de México, aunque nunca debemos olvidar que esa visión era la de los propios aztecas de quienes recogieron la información. En México, como en todas partes, la historia era reinterpretada por los vencedores.

Torquemada participa de un concepto de historia muy al gusto de las corrientes humanísticas de su época y engloba su narración sobre los antiguos mexicanos dentro de una concepción general donde incluye factores geográficos, climáticos, etc. Las coordenadas de su pensamiento podrían definirse ateniéndonos a los conceptos de universalismo y orden. Citándonos a Aristóteles nos dice que "el mundo es un orden y concierto de todas las cosas, es una disposición muy agradable, la cual de los dioses y por los dioses se conserva y guarda." (1975, vol. I: 7).

La importancia de la obra de Torquemada no ha sido debidamente reconocida por parte de los especialistas, pero aquellos que la han estudiado en profundidad coinciden en hacer una valoración muy positiva. Alfredo López Austin considera que "el mérito de su obra consiste en que es un gran intento de integración de la historia del Viejo Mundo y el Nuevo en una sola y Universal, haciendo a la segunda complemento de la ya conocida." (1973: 19).

La intención de este breve trabajo es reunir la gran cantidad de información que proporciona Torquemada sobre la historia del valle de México antes de la llegada de los aztecas, contrastándola con las evidencias arqueológicas de ese pasado y las opiniones vertidas sobre ese tema por antropólogos y etnohistoriadores.

## 2. LOS PRIMEROS POBLADORES: GIGANTES Y TEOTIHUACANOS

El problema inicial que se plantea Torquemada es el del origen del hombre americano. Desde el principio se opone a la idea -muy difundida en su época- de que la población indígena americana descendía de una de las tribus de Israel: "...y así me parece que debieron de ser alguna gente antiquísima, de quella que se repartió y dividió, luego después del Diluvio; porque a ser de tiempos más modernos pienso que fue-

ra muy posible que hubiera quien tratara de ella." (1975, vol. I: 36). Piensa que la población es autóctona, y lo que es más importante, que

"...los más de los primeros pobladores de este Nuevo Mundo vinieron a él por tierra, y que sus partes, así las del norte como las del sur, deben estar tan cerca de las otras tierras que se comunican y que los estrechos y brazos de mar que hay de por medio son de poco trecho y de manera que se pueden pasar fácilmente." (1975, vol. I: 45).

Hoy tenemos la certeza de que esta hipótesis de Torquemada está muy cerca de la realidad y que las primeras corrientes del poblamiento americano proceden, sin duda alguna, de Asia. Pedro Bosch Gimpera (1975: 45) piensa que hubo tres posibles rutas de penetración en el Continente. La más conocida es el Bering seco; corredor libre de aguas por efecto de las glaciaciones que comunicaría Asia y América sin necesidad de recurrir a la navegación. La segunda posibilidad se refiere a otro corredor, pero esta vez situado entre el casquete glacial y los glaciares de las Montañas Rocosas, que debió abrirse en el interestadial Tazewell-Cary, permitiendo el paso hacia la región de las grandes praderas y el norte de Canadá. La tercera posibilidad es la hipotética mayor anchura de las costas americanas del Pacífico, lo que permitiría la llegada de pobladores hasta Vancouver, y de allí, la penetración hacia la gran Cuenca y el Sudoeste de los Estados Unidos.

Los primeros habitantes de aquella tierra fueron los **quinametin** (gigantes) "cuyos cuerpos han aparecido en muchas partes de la tierra cavando por diversos lugares de ella." (Torquemada, 1975, vol. I: 52). En uno de los cuatro soles anteriores a los aztecas, sobre el que las fuentes no parecen ponerse de acuerdo, vivieron los **quinametin**. Su existencia está atestiguada por los huesos encontrados en los terrenos sedimentarios de la Cuenca de México, y su estatura fue estimada en el siglo XVI por el doctor Francisco Hernández en unos cinco metros (Armillas, 1950: 38). Estos huesos de gigante han sido estudiados por paleontólogos e identificados como pertenecientes a elefantes (*Archidiscodon Imperator*), *Bison Antiquus* y otros mamíferos del Pleistoceno. Torquemada considera verosímil la existencia de estos gigantes e incluso lo adorna con citas de Olastro, San Agustín y Amiano. La tradición indígena atribuye a los **quinametin** gran cantidad de prodigios y, sobre todo, los relaciona con la construcción de los grandes edificios de Teotihuacán. "Dicen que aquellos gigantes vinieron por mar y que hicieron guerra a los de la tierra y que edificaron edificios soberbios" (Torquemada, 1975, vol III: 381). Xelhuá, uno de los pocos gigantes teotihuacanos que escaparon a la hecatombe, marchó a **Cholula**, donde dice la tradición que edificó el **Tzacualli**, la gran pirámide, que según han probado las excavaciones (Armillas, 1950: 40) corresponde a la época más floreciente de la cultura teotihuacana.

La gran ciudad clásica ejerció una gran fascinación para los aztecas (allí situaron la creación del Quinto Sol), pero parece que el Postclásico Tardío había sido relegada a un lugar secundario por la mítica **Tollán** de los toltecas. Cuando los aztecas llegaron al valle de México teotihuacán era un montón de ruinas desde hacía muchos siglos, por lo muy posiblemente nunca llegaron a conocer las denominaciones originales: "los nombres que dieron a la ciudad muerta y a los principales monu-

mentos representan conceptos puramente mexicanos, reflejo de sus mitos, cuya correspondencia con las denominaciones originales no puede asegurarse." (Armillas, 1950: 37). Aunque pueda parecer un contrasentido la ciudad más grande de la América precolombina es también la que tiene una historia más insegura y confusa. La arqueología ha sido indispensable para llevar a cabo una evaluación objetiva de la gran metrópoli clásica.

Jiménez Moreno (1974: 3) basándose en crónicas indígenas identifica a los habitantes de Teotihuacán con los **quinametin** y a los **no-noalcas** con los teotihuacanos epigonales, pero sabemos muy poco sobre su origen étnico y su lengua. Lo que sí ha podido constatar la arqueología (Sanders, 1976) es el vertiginoso crecimiento de la ciudad. A partir del siglo II a.C., la población del valle de Teotihuacán comienza a crecer rápidamente y en los siglos IV y V d.C., puede ser estimada en unos ciento cincuenta mil habitantes. En el siglo VII comienza a disminuir y a finales del IX ha quedado reducida a una tercera parte. Según la cronología establecida por René Millon (1976) Teotihuacán abarca un período de unos novecientos años y comprende seis etapas: **Patlaquiche, Tzacualli, Miccaotli, Tlamilolpa, Xolalpan y Metepec**. La ciudad está planificada de acuerdo con un patrón previo y esto puede obedecer al estricto control de los sacerdotes que dirigieron los trabajos de construcción. Se distribuye en torno a una gran avenida, **Miccaotli** que cruza el centro ceremonial de sur a norte, y a las grandiosas pirámides del Sol y la Luna. Edificios religiosos, políticos y administrativos aparecen a ambos lados de la avenida y todos ellos están orientados unos 15 grados al este del norte. En el período clásico teotihuacano (300-650 d.C.) la ciudad se extiende rápidamente y son construidos nuevos barrios (**Atetelco, Yahuala, Xolalpan, Tlamilolpa**, etc.) y centros residenciales. Del análisis de estas construcciones se deduce que la organización social de los teotihuacanos era muy compleja. Posiblemente las castas constituían la base de la organización y podemos detectar la existencia de nobles y plebeyos, e incluso de guerreros, comerciantes y artesanos. Sin lugar a dudas la religión ocupaba un lugar preponderante en su escala de valores y era la expresión ideológica del Estado. Que Teotihuacán era una ciudad y no un centro ceremonial es una afirmación que cuenta con el respaldo de 32 kilómetros cuadrados de urbanización. La división del trabajo y la importancia del comercio están atestiguadas por la existencia de zonas habitadas por artesanos e incluso por individuos procedentes de áreas muy alejadas.

En cuanto a la organización política de la ciudad no contamos con pruebas definitivas. En teotihuacán existen muy pocos indicios materiales que nos permitan afirmar que se trataba de un estado militarista. No existen fortificaciones ni escenas de batallas, y las pocas pinturas en las que se representan guerreros son muy tardías. Por el contrario hay una gran abundancia de templos y representaciones de sacerdotes, siendo muy corrientes las escenas religiosas, de dioses y de objetos de culto. Estas consideraciones hicieron pensar en un principio que nos encontraríamos frente a una ciudad teocrática cuyo influjo se había extendido "espiritualmente" por todos los confines de Mesoamérica. Esta interpretación del poderío teotihuacano fue perdiendo adeptos poco a poco a medida que se comprobó la existencia de algunos indicios (estela 31 de Tikal) que permitieron pensar lo inexacto de esa suposición. Ignacio Bernal

(1965: 35) opina que el militarismo teotihuacano bien pudo ser latente, que los militares eran los propios sacerdotes y que esta función sacerdotal, al menos desde el punto de vista de la representación artística, era la que predominaba. Sea como fuere, lo cierto es que "...si Teotihuacán se hubiera mantenido cuanto menos ochocientos años como ciudad predominante sin ningún poderío militar, esta Pax Augusta sería un caso de tal manera único en la historia, que es difícil creer que haya sucedido." (Bernal, 1966: 108). Es muy posible que la fuerza implícita en la propia ciudad hicieran innecesario cualquier alarde belicista. Las cosas debieron cambiar cuando en los últimos años de decadencia la situación fue volviéndose cada vez más incierta. Como en otras muchas civilizaciones el guerrero se hizo indispensable y Teotihuacán dejó de exportar la imagen reposada de sus sacerdotes para sustituirla por la más inquietante, pero efectiva, de sus soldados.

Las excavaciones efectuadas en Teotihuacán han mostrado la gran importancia que esa inmensa ciudad tuvo para el posterior desarrollo cultural mesoamericano. "Así por ejemplo en la arquitectura, sus pirámides con su orientación específica, sus plazas y palacios, son como el paradigma implícito de ulteriores creaciones." (León-Portilla, 1972: 27). Esta influencia se hace notoria en otras muchas manifestaciones artísticas, sus trabajos en obsidiana, su cerámica de gran calidad, o sus magníficas pinturas murales. Las huellas de la presencia teotihuacana se extienden a todo lo largo y ancho de Mesoamérica. En Oaxaca (Monte Albán IIIa) se reproducen los cánones artísticos de la gran Metrópoli. Al este, en Cerro las Mesas y Tres Zapotes y, al noroeste, el Tajín. En el Área Maya encontramos pruebas de esta influencia en **Kaminaljuyú** (fase Esperanza), **Uaxactún** (fases **Tzakol** y **Holmul**) donde lo más significativo es quizá la Estructura E-VII-sub. En **Tikal** (Estela 31). En Belice (San José II) y en la época antigua de la Acrópolis de **Copán**.

Torquemada sitúa el nacimiento del Quinto Sol en la ciudad de Teotihuacán (1976, vol. III: 122) y con ello reproduce fielmente las tradiciones mexicanas recogidas en otras muchas crónicas indígenas. No es de extrañar que los aztecas se refirieran a la gran ciudad sagrada como el lugar donde comenzó su mundo, pues sin lugar a dudas, en ella se encuentra la base más antigua del arte, el pensamiento religioso y la forma de vida que más tarde caracterizarían las culturas postclásicas del valle de México.

### 3. TULA Y LOS TOLTECAS

Entre los siglos VII y VIII de nuestra Era, y encontrándose en pleno apogeo de su expansión, la ciudad de Teotihuacán desaparece para siempre de las páginas de la historia. La arqueología ha podido comprobar la existencia de signos inequívocos de incendio y destrucción asociados con cerámica **coyotlatelco**. Las causas de la destrucción no han sido debidamente aclaradas. Probablemente su desaparición no se debe a un solo motivo, sino que es el resultado de combinar varios factores distintos. La paulatina deforestación del valle pudo acarrear cambios climáticos, con el consecuente empobrecimiento de los recursos agrícolas y agravamiento de la crisis. Las incursiones cada vez más frecuentes de los pueblos del norte dieron a los guerreros un papel preeminente que debió en-

trar en contradicción con los postulados básicos de los teotihuacanos. Abandonada la ciudad se inicia una diáspora y parte de la población se instala en **Azcapotzalco** y **Xochicalco**, que se convierten en el refugio de las élites, de la tradición religiosa y, a la postre, de la cultura teotihuacana.

“los tultecas (según historias antiguas) fueron segundos pobladores de estas tierras después de los gigantes ...en especial en este rincón y parte que se llama Nueva España.” (Torquemada, 1975, vol. I: 55). De esta forma tan escueta el cronista nos da la noticia de un acontecimiento histórico que transformó Mesoamérica: la invasión de los pueblos **chichimecas**. Eric Wolf (1980: 111) piensa que los acontecimientos que tuvieron lugar después de su llegada modificaron sustancialmente la organización política, religiosa y social de toda Mesoamérica. La teocracia y el comercio dejaron de ser la base de la cohesión social, y la guerra, la expansión militar, la agricultura intensiva y la apropiación de excedentes en forma de tributos, se convirtieron en los rasgos más característicos de este período. Las nuevas potencias aglutinaron varios grupos lingüísticos y culturales diferentes. Las leyendas mesoamericanas nos hablan de los toltecas, los chichimecas y los tolteca-chichimeca, multiétnicidad que en la actualidad parece reforzarse.

Torquemada nos dice que “fueron los tultecas gente crecida de cuerpo y dispuesta (como las historias de los aculhuas cuentan). Andaban vestidos de unas túnicas blancas largas. Eran poco guerreros y más dados al arte de labrar piedras (que esto quiere decir tulteca como ya hemos dicho) que a otro arte alguno.” (1975, vol I: 56). Como veremos más adelante la información recogida por Torquemada sobre los toltecas entra en contradicción con los datos que nos proporciona la arqueología.

Parece increíble que una ciudad como teotihuacán, que tanta importancia alcanzara en los siglos anteriores, sea tan poco mencionada en las crónicas españolas e indígenas. Tula, sin embargo, aparece como la ciudad origen de todo y cuna de la civilización, cuando en realidad es mucho más modesta y solo reproduce a pequeña escala los grandes avances teotihuacanos. Llevados por este desconcierto Manuel Gamio (1922) sitúa en Teotihuacán la mítica Tula de las tradiciones indígenas. Piensa que sus habitantes abandonaron la ciudad por causas todavía desconocidas y, conservando sus rasgos característicos, deambularon algún tiempo por diversas regiones. Después de varios siglos se establecieron en algún lugar del estado de Hidalgo al que pusieron el nombre de Tula en recuerdo de su antigua metrópoli.

En 1941 los antropólogos mexicanos votaron una resolución, mediante la cual, la mítica capital de **Quetzalcóatl** dejaba de ser teotihuacán. La nueva candidata a tal honor era **Tula-Xicotitlán**, a unos 70 kilómetros al noroeste de Ciudad de México. Este cambio de ubicación de la capital de los toltecas se ajustaba más a la información proporcionada por las crónicas. El propio Torquemada nos dice que “...la primera ciudad que fundaron fue Tula, doce leguas de esta de México, a la parte del norte.” (1975, vol. I: 55).

El principal artífice del traslado fue Wigberto Jiménez Moreno (1941) que argumentó este cambio basándose en la correspondencia

existente entre los datos (fundamentalmente topográficos) que proporcionan las crónicas indígenas y los topónimos de los alrededores de Tula-Xicotitlán. Aunque al parecer los resultados de esta mesa redonda, organizada por la Sociedad Mexicana de Antropología, fueron bien acogidos por la mayor parte de los especialistas, algunos mantuvieron sus dudas. A medida que las excavaciones fueron sacando a la luz la flamante capital de los toltecas se comprobó que se trataba de un sitio arqueológico de segunda categoría que no justificaba, de ninguna manera, la gloria y grandeza que las crónicas indígenas atribuían a la espléndida capital de **Quetzalcóatl**. Esta es la razón de que algunos arqueólogos como Lorette Séjourné (1957) mantuvieran sus reservas sobre la oportunidad del traslado. Para el mundo **nahuatl** que conocieron los españoles decir **tolteca** equivalía a decir perfección técnica e intelectual, y es inconcebible que **Tula-Xicotitlán** pudiera suscitar tanta admiración. "Tulteca quiere decir artífice, porque los de esta nación fueron grandes artífices, como hoy día se ve en muchas partes de esta Nueva España." (Torquemada, 1975, vol. I: 55). Eran arquitectos, escultores, orfebres y pintores de primerísima calidad y, sin embargo, lo que ha quedado de la ciudad de Tula no es fiel reflejo de estas afirmaciones. Algunos rasgos son innovadores, sobre todo en lo que respecta a los temas y a la ordenación del espacio arquitectónico, pero en los aspectos técnicos Teotihuacán es, sin duda, la ciudad de los artistas.

A pesar de todo **Tula-Xicotitlán** se ha impuesto como capital de los toltecas. Pedro Armillas (1950: 66) considera que las excavaciones en Tula han permitido identificar las ruinas del Cerro del Tesoro con los palacios y templos del señorío de **Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl**, el personaje más importante y controvertido de este período.

**Quetzalcóatl**, hijo de **Mixcóatl** y **Chimalman**, "según historias verdaderas, fue gran sacerdote de la ciudad de Tula" (Torquemada, 1975, vol. III: 81). Además de sacerdote y señor de los toltecas es un importante dios creador (uno de los cuatro **Tezcatlipocas**) y el gran héroe mesoamericano por excelencia. Aparece mencionado en todas las crónicas, pero desgraciadamente "las fuentes indígenas ... parecen haber sido elaboradas con una delectación malévolamente para confundir a los futuros historiadores: no sólo son muchas las que nos hablan de **Ce Acatl**, sino detalladas; no sólo detalladas, sino contradictorias" (López Austin, 1973: 9). Torquemada, recogiendo la tradición indígena se refiere a él como a un gran hombre, maestro de toda sabiduría y arte. Es, sin duda, el héroe cultural por antonomasia, sabio entre los sabios, inventor de las artes y de las más elevadas doctrinas religiosas. Según León-Portilla (1968: 13) reúne en sí todas las connotaciones positivas del término "**Toltecayotl**", el conjunto de las grandes manifestaciones de los toltecas.

Torquemada (1975, vol. III: 83) da una versión del mito muy similar a la que aparece en los "Anales de Cuauhtitlán", **Quetzalcóatl**, sacerdote virtuoso, es tentado por el nigromántico **Tezcatlipoca** que "le enseña su rostro" y consigue que cometa incesto con su hermana. Derrotado inicia una larga marcha hacia **Tlilán Tlapalan** (la tierra del rojo y el negro), donde, después de pronosticar su vuelta, se sacrifica, convirtiéndose el planeta Venus. El análisis histórico del mito nos muestra la existencia en Tula de dos grupos étnicos distintos: los **nonoalcas** y los propiamente toltecas (**chichimecas**). **Quetzalcóatl** simboliza la ideología

de las culturas clásicas mesoamericanas (oposición a los sacrificios humanos) y **Tezcatlipoca** es el exponente del pensamiento militarista de los pueblos del norte. Se establece una oposición nonoalcas/toltecas-chichimecas, e incluso se puede llegar a pensar que compartieron un poder organizado de forma dual. El mismo Torquemada nos dice "y así fue, que aunque en lo temporal era el que gobernaba un señor llamado **Huemac**, en lo espiritual y eclesiástico este Quetzalcohuatl era supremo y como pontífice máximo" (1975, vol. 3: 81). Sobre lo que no parece haber dudas es que **Quetzalcóatl** fue derrotado y con él las antiguas concepciones religiosas del período clásico. La arqueología nos muestra la importancia de los cambios habidos desde la caída de Teotihuacán. En Tula el espíritu militarista y el culto astral habían destronado al antiguo poder teocrático. La mejor prueba de esta afirmación la tenemos en el **Tlahuizcalpantecuh-tli** o Edificio B. En él observamos cómo en la parte más importante y significativa del complejo (el templo superior) aparecen cuatro colosales figuras de piedra representando guerreros. Hasta Tula los militares se habían mantenido en las sombras, pero en el Postclásico se convertirán en los auténticos protagonistas. La guerra tendrá sentido en sí misma.

En la interpretación histórica del mito de **Quetzalcóatl** hay muchas piezas que no encajan. Si **Tezcatlipoca** venció a **Quetzalcóatl** ¿por qué un cambio de orientación ideológica de esa magnitud no dejó huellas en Tula? Con un simple análisis superficial de las ruinas comprobamos que **Quetzalcóatl** siguió siendo el alma de Tula hasta su destrucción. Las fuentes históricas nos refieren cómo el gran sacerdote, representante a ultranza de los valores teocráticos clásicos, se dirigió hacia Tabasco y Yucatán y, sin embargo, a su paso, sólo encontramos exaltación del militarismo, **tzompantlis** y un notable incremento de los sacrificios humanos.

Quizá una de las cuestiones más espinosas en este período es la de los **nonoalcas**. Jiménez Moreno (1974: 5), guiándose por algunas fuentes indígenas piensa que se trataba de un grupo de estirpe teotihuacana y, por lo tanto, originarios del altiplano. Román Piña Chan (1980), por el contrario, piensa que procedían de las tierras bajas, con lo que Tula pasaría a ser una colonia y Chichén Itzá la capital de los toltecas. En este caso es posible que lo más sensato sea una solución intermedia. Dado que los teotihuacanos habían mantenido colonias en la región sur de Campeche desde muy antiguo, los nonoalcas podían ser el resultado de la fusión de rasgos característicos del Altiplano Central con elementos culturales de los mayas de las Tierras Bajas. Esta hipótesis es muy atractiva pero debemos reconocer que, si bien aclara algunos interrogantes de vital importancia, da lugar a otros de difícil solución. De ser así habría una zona en el Golfo de México, entre Tabasco y Campeche, donde los nonoalcas desarrollaron una cultura que luego exportaron al Altiplano y a Yucatán, pero hasta la fecha no han aparecido restos materiales que permitan mantener esa hipótesis.

En el siglo X se produce la escisión en Tula y el grupo perdedor es expulsado dirigiéndose primero al Golfo de México y luego a Yucatán, donde las pruebas de la presencia tolteca son evidentes. Chichén Itzá es el lugar donde podemos apreciar el cambio con más claridad. Los edificios de la primera época -**Akab Dzib**, la Iglesia, el Templo de los Tres Dinteles, etc. se ajustan perfectamente a los estilos **Chenes** y **Puuc** utilizados por los mayas, pero con la supuesta llegada de los **Itzáes** en el siglo

X el panorama sufre un cambio radical. Según Piña Chan (1980: 33) eran gentes de habla maya-chontal asentadas en la región comprendida entre **Xicalango** y **Champotón** (tierras de **Zuyúa**) que tenían una cultura híbrida, mezcla de rasgos maya-chontales, veracruzanos y del Altiplano Central. Thompson (1977: 43) piensa que provienen de la misma zona geográfica y los llama **putunes**. Esta región de **Zuyúa** pudo ser el hogar y punto de partida de los **iztáes**, **xiues**, **quichés**, y **cakchiqueles**, lo que explicaría las continuas referencias a **Quetzalcóatl** (**Gugumatx**, **Tohil**) y la insistencia con que algunos grupos tan alejados entre sí dicen descender de la mítica **Tollán**.

Torquemada recoge noticias de que "los de Yucatán veneraron y reverenciaron a este dios Quetzalcohuatl y le llamaron Kukulcán; y decían haber llegado allí de las partes del poniente" (1975, vol. III: 87). La nueva religión llegó acompañada del militarismo, la guerra y las conquistas. Hubo muchos cambios en Chichén Itzá que avalan el triunfo de una nueva forma de pensar, de organizar la sociedad y de concebir nuevos espacios arquitectónicos. En el Juego de Pelota, El Caracol, el Templo del Hombre Barbado, etc., aparecen elementos muy significativos: el **Chac Mool**, las columnas serpentiformes, los frisos con jaguares y las representaciones de **Kukulcán**. Las similitudes con la ciudad de Tula son muy claras. En el Templo de los Atlantes de Chichén Itzá aparecen dos figuras de guerreros sosteniendo el dintel sobre el que descansa la techumbre. El Templo de los Guerreros tiene cuerpos escalonados formados por talud y tablero-cornisa, decorados estos últimos con bajorrelieves en los que aparecen guerreros, águilas y jaguares devorando corazones. Hay grandes espacios cubiertos -Columnata del Templo de los Guerreros, grupo de las Mil Columnas- donde la techumbre descansa sobre columnas formando grandes salas hipóstilas, lo que supone un cambio sustancial en la concepción de los espacios civiles y religiosos. En estas salas cubiertas hay banquetas corridas decoradas con relieves de serpientes y guerreros donde, posiblemente, se celebraban las asambleas. Aparecen los **Tzompantli**, plataformas rectangulares compuestas por un talud bajo y un tablero formado por dos molduras y una faja central decorada por calaveras que corren en tres hileras horizontales. Todos estos elementos son típicamente "toltecas" y los encontramos tanto en Tula como en Chichén Itzá, pero la arquitectura tolteca de Tula es de "...una concepción majestuosa pero de realización mediocre. Esto se debe, en parte, a la prisa con que fueron levantados los monumentos y, en parte, a la defectuosa técnica de construcción utilizada." (Acosta, 1956: 76). El sistema empleado era el de núcleos de piedra sin tierra y se iban alternando capas de piedras grandes y pequeñas. Lo único construido en barro son los muros externos de contención.

Las contradicciones que antes observábamos en el mito de **Quetzalcóatl** se deben a que tratamos de unificar dos figuras muy distintas e incluso irreconciliables: el héroe mítico y el personaje histórico. La derrota espiritual del virtuoso sacerdote se refiere, sin duda, a la confrontación de dos tendencias ideológicas contrapuestas y al triunfo de la orientación secular y militarista sobre la teocrática, mientras que las huellas materiales que dejó el **Quetzalcóatl** histórico a su paso son, precisamente, un fiel exponente del triunfo del militarismo. Aunque se trata de una evidente contradicción "hemos de reconocer que el mundo de las ideas y creencias cuyo símbolo fue la serpiente emplumada continúa siendo evocación de espiritualismo y creación cultural" (León-Portilla, 1968: 36).



Fuera cual fuese la población de Tula no podemos negar su importancia en el desarrollo posterior de la política del Valle de México. El tener alguna relación -aunque fuera mítica- con los legendarios toltecas "vino a ser la condición sine quanon de la legitimidad política; al carecer de ella, la pretensión a una descendencia real era falsa, y el ejercicio del poder político, ilegítimo" (Wolf, 1980: 112).

#### 4. LA FRONTERA NORTE DE MESOAMÉRICA Y LOS PUEBLOS CHICHIMECAS.

Parece ser que entre los siglos VI al X de nuestra Era la frontera agrícola, al norte del altiplano central de México, avanzó a lo largo de la Sierra Madre Occidental hasta el Estado de Durango. Esta expansión civilizadora hacia el norte terminó por colapsarse y entre los siglos XII al XV un éxodo masivo de pueblos irrumpió en el Valle de México. Según Torquemada estos grupos venían con la sana intención de "vengar injurias antiguas que su padre, abuelos y antepasados habían recibido de las naciones que habitaban la tierra hacia las partes del sur y mediodía (en contra de las que hasta entonces los chichimecas habitaban y poseían) los cuales se les ponían de ordinario en fronteras y los inquietaban y molestaban, con continuas guerras" (1975, vol. I: 59). Las fricciones entre pueblos civilizados (agrícolas) y las tribus nómadas (cazadoras y recolectoras) debieron originarse desde los inicios del período Clásico. La existencia de sitios-fortaleza en Querétaro, las Ranas y Toluquilla "pudieron ser interpretadas como corolario de invasión violenta, de conquista de nuevos territorios por pueblos civilizados, consolidadas mediante asentamientos en los confines de grupos de colonos organizados militarmente" (Armillas, 1964: 69). El establecimiento de estas avanzadillas norteñas por parte de teotihuacanos y toltecas cubrían un doble objetivo; por un lado poner en explotación nuevas tierras tratando de solucionar los problemas originados por el crecimiento demográfico, y por otro, frenar las incursiones de las tribus del norte que, en ocasiones, hacían peligrar las cosechas y la economía de las poblaciones sedentarias.

La frontera norte mesoamericana es una zona de gran fluctuación climática con precipitaciones muy irregulares y, por tanto, el margen de garantía para los agricultores sedentarios siempre fue muy precario. Los avances y retrocesos en la frontera estaban condicionados por la cuantía de las precipitaciones. A períodos de alta pluviosidad corresponderían los avances colonizadores y a los de baja los retrocesos. Esta frontera no era una línea simple e invariable que separaba de un lado los campos cultivados y del otro los secos matorrales, sino más bien "una zona grande y cambiante dominada unas veces por los recolectores y otras por los cazadores" (Wolf, 1980: 108). Hay indicios de que en determinadas épocas los cultivos se extendieron muy al norte y una estrecha franja agrícola atravesaba Zacatecas y Durango hasta los límites actuales del Estado de Chihuahua. El eje de esta área parece que era el centro fortificado de La Quemada, al suroeste de la ciudad de Zacatecas. Allí se ha podido constatar la existencia de un templo fortificado con pirámides, un juego de pelota y un patio rodeado por muros. Según Eric Wolf en Loma de San Gabriel (en la frontera entre Chihuahua e Hidalgo) encontramos una réplica de La Quemada.

El límite de la agricultura sedentaria marcaba los límites de Mesoamérica. La zona árida pertenecía a los grupos de cazadores recolectores y la que gozaba de precipitaciones suficientes para la práctica agrícola estaba ocupada por poblaciones sedentarias. La disparidad cultural entre los grupos de un lado y otro de la divisoria se correspondía con las diferencias ambientales. Según Armillas estos establecimientos agrícolas en la parte septentrional se debieron iniciar en la época de Teotihuacán. La organización pudo parecerse, salvando las distancias, a los asentamientos fronterizos de la antigua Roma. Como hemos visto en La Quemada, se reproducían modestamente y a pequeña escala los patrones arquitectónicos de los centros ceremoniales originarios y los colonos instalados debían caracterizarse por su doble faceta de militar-agricultor. En la época anterior al siglo XIII la existencia de sitios arqueológicos en toda la comarca del Bajío, en las sierras del norte de Guanajuato y de Querétaro y en el sur del Estado de San Luis Potosí, nos indica que los pueblos agrícolas se extendieron por todo el Altiplano Central de México, muy al norte del río Lerma, hasta territorios que hoy en día constituyen grandes extensiones desoladas y estériles.

Parece que entre el 900 y el 1350 los asentamientos norteños recibieron influencias toltecas, aunque "sin excluir un origen mucho más antiguo, hasta la época en que floreció Teotihuacán" (Wolf, 1980: 108). No cabe duda que Tula desempeñó un papel fundamental en la consolidación y mantenimiento de estos centros fronterizos. Su propia situación en los límites de la civilización hacía preciso un control efectivo sobre las poblaciones situadas al norte de su capital. Muy posiblemente cuando Tula cayó estos asentamientos se perdieron para siempre.

Armillas piensa que los cambios climáticos y la paulatina desertización de la zona septentrional del Valle de México fueron factores decisivos en la caída del Imperio Tolteca. La crisis de Tula trajo consigo la ruptura del equilibrio en la frontera. Después se inició un éxodo general de pueblos chichimecas situados al norte del "limes", que irrumpieron violentamente provocando un repliegue hacia el sur de las comunidades sedentarias.

En el siglo XIII varias tribus chichimecas descendieron hacia el sur. Eran "gente desnuda de ropa de lana, algodón, ni otra cosa que sea de paño o lienzo, pero vestida de pieles de animales; su sustento ordinario es la caza, que siempre siguen y matan; y su habitación en lugares cavernosos, porque como el principal ejercicio de su vida es montar, no les queda tiempo para edificar casas" (Torquemada, 1975, vol. I: 58). Esta descripción es buena muestra de la versión oficial que recogieron los españoles, según la cual, la confrontación entre chichimecas y toltecas fue un enfrentamiento entre dos formas opuestas de vivir. Sin embargo, es evidente que los chichimecas, aun siendo pueblos más atrasados -sobre todo si los comparamos con otros de tradición clásica- no desconocían las formas de vida complejas y refinadas. Su proceso de aculturación debió ser bastante rápido y su presencia en la cuenca central de México, no sólo no acabó con las altas culturas en decadencia, sino que gracias a ellos tuvo lugar un renacimiento cultural que supuso el último gran episodio de las grandes civilizaciones prehispánicas. La imagen del chichimeca salvaje, flechador, errante y vestido con pieles de animales la tenemos muy bien descrita, con todo lujo de detalles, en las pinturas de la "Historia Tolteca-Chichimeca", pero se trata, sin duda, de la versión histórica oficial.

A juzgar por la información indígena que poseemos estos grupos chichimecas, que Armillas considera de filiación **Pame**, contaban, a su llegada a la Cuenca de México, con muchos rasgos característicos de los pueblos mesoamericanos: estratificación social, templos, dioses, sacerdotes, etc. "Cuando estas gentes llegaron a las arruinadas provincias centrales del Imperio, cinco años después de la destrucción de Tollán, ya había entre ellos señores y vasayos, nobles y plebeyos" (Armillas, 1964: 74). Cuando irrumpieron en la Cuenca Central al mando del caudillo **Xólotl** es muy posible que ya estuvieran bastante aculturados, e incluso que practicaran la agricultura. Su llegada en los siglos XIII y XIV supuso un retroceso en la frontera norte, donde numerosas tierras fueron abandonadas. Esto hace pensar que al ir empeorando las condiciones favorables para la agricultura, los pueblos del norte cayeron sobre la zona central. Es muy posible que estos grupos chichimecas hubieran ido aculturándose poco a poco en su contacto con las avanzadillas de la civilización en la frontera septentrional y que sus movimientos migratorios obedecieran a la necesidad de buscar nuevas tierras más productivas.

Torquemada nos cuenta cómo **Xólotl**, preocupado por la inactividad de los toltecas, envió mensajeros a averiguar lo ocurrido. Sus espías encontraron abandonada y despoblada la tierra antes dominada por los toltecas, y el caudillo, una vez informado de ello, decidió entrar con su gente para repoblar aquella zona. "De allí pasaron al sitio (donde ahora es el pueblo de Tula, doce leguas desta ciudad de México) en el cual lugar y sitio hallaron muchas ruinas de edificios y casas antiguas, que daban a entender haber sido habitadas de otras gentes antecesoras" (1975, vol. I: 62). Considera que los chichimecas no fueron los causantes de la ruina de Tula ya que sus habitantes, presionados por sus dioses, habían abandonado voluntariamente las tierras. Pero la arqueología nos muestra que la ciudad de Tula "fue arrasada por un gran incendio y luego sufrió un saqueo desenfrenado. Por todas partes se encontraron restos de carbón, ceniza y madera a medio quemar" (Acosta, 1956: 75). Los adobes de los muros, debido al intenso calor del fuego, se convirtieron en ladrillos. Todo parece indicar que Tula fue destruida de forma intencionada y es muy posible que las gentes que fabricaban la cerámica **Tenayuca**, o **Azteca II** tuvieran alguna relación con el hecho.

No cabe duda que **Xólotl** no era tan bárbaro como los aztecas y tezcocanos le han hecho aparecer. Quizás "sabiendo a **Xólotl** chichimeca, le adjudicaban el género de vida y el aspecto que tenían los cazadores nómadas que todavía recorrían las estepas del norte." (caso, 1966: 148). De hecho, estaba casado con una señora huasteca (**Tomí Yauh**) lo que nos indica que antes de la conquista de Tula ya estaba familiarizado con las altas culturas y, desde luego, su hijo **Nopaltzin** debe ser considerado como un príncipe de cultura mesoamericana.

Después de explorar el Valle de México y "habiendo dicho unos y otros las condiciones de los sitios y tierras que habían andado y visto, quedó entre todos decretado que la de Tenayucan era por entonces mejor y más acomodada" (Torquemada, 1975, vol. I: 64). Bajo el Reinado de **Xólotl** se instalaron en **Tenayuca** "donde existían ya diversas edificaciones, entre ellas una célebre pirámide, que en tiempos posteriores sería ampliada con nuevas estructuras superpuestas" (León-Portilla, 1967: 69), y se dispusieron a reconocer el Valle de México. En **Culhuacán** y **Cholula**

entraron en contacto con los restos de la **Toltecayotl** y fueron adaptándose a las condiciones del lugar donde se habían asentado.

La pirámide de Tenayuca es el único vestigio que tenemos de la presencia de los chichimecas de **Xólotl**. Fue excavada y restaurada por Ignacio Marquina entre 1925 y 1928. Se encontraron cinco subestructuras en buen estado de conservación y se obtuvo cerámica suficiente para realizar un buen trabajo comparativo de cada una de las fases constructivas, pero el material se mezcló y el análisis resultó imposible. En 1963 Jorge Acosta llevó a cabo nuevos trabajos en el interior de la pirámide y basándose en un total de 5.179 **tepalcates** (1965: 126) llegó a las siguientes conclusiones:

— La estructura I fue construida por un grupo de toltecas (**coyotlatelco**) entre los siglos X y XI d.C.

— Las estructuras II, III y IV fueron levantadas por gentes que fabricaban la cerámica Azteca II, muy posiblemente la de los chichimecas que conquistaron el Valle de México a mediados del siglo XII.

— La estructura IV sigue en la línea de Azteca II, aunque algunos ejemplares muestran una evolución hacia Azteca III, pudiendo tratarse de un período de transición.

Estas investigaciones pusieron de manifiesto que en un principio **Tenayuca** fue poblada por los teotihuacanos. Los toltecas dejaron abundantes restos cerámicos y existen vestigios de una pirámide en la Estructura I. Años más tarde llegaron otros "toltecas" (Mazapán), se mezclaron y siguieron utilizando la Estructura I hasta la llegada de los chichimecas, que fueron los constructores de las Estructuras II, III y IV. Hay algunos elementos chichimecas en **Tenayuca** que luego fueron utilizados por los aztecas, como las dos escalinatas que dan acceso a los templos gemelos, en un intento de vincular tradiciones antiguas y nuevas que culminará más tarde con **Tláloc** y **Huitzilopochtli** en el Templo Mayor de **Tenochtitlán**.

Estos grupos chichimecas no eran de filiación lingüística **nahuatl** y el aprendizaje de este idioma, el más prestigioso de la zona, aceleró su proceso de aculturación. Los intereses estratégicos de **Xólotl** le llevaron a establecer un nuevo asentamiento en **Tezcoco**, ciudad que tendría una gran relevancia en los años venideros.

Las tribus del norte seguían llegando al Valle de México y el gran **Xólotl** decidió repartir sus tierras y delegar su autoridad del siguiente modo: "Acolhua, que era el mayor de los tres hermanos le dio la población de Azcapotzalco; y el segundo llamado Chiconcuahutli le hizo señor de Xaltocan, que era otro señorío que cae delante de Azcapotzalco ...y al tercero llamado Tzontecomatl le señaló el señorío de Cohuatlichán" (Torquemada, 1975, Vol. I: 79). A partir de ese momento el territorio quedó dividido en varias "ciudades-estado" que disputaban el control absoluto entre sí. Torquemada da fe, al menos, de tres guerras: El rey **culhua** de **Azcapotzalco** contra **Chalchiuhcua** de **Tepetzotlán**; **Huetzin** de **Coatlichán** contra **Yacazozotl** de **Tepetlaoztoc**, y **Nopaltzin** contra los de **Tolantzingo**. Al margen de algunas imprecisiones -los **acolhuas** estaban en **Coatlichán** y los tepanecas en Azcapotzalco. Torquemada refleja muy

bien la inseguridad política que caracterizó este momento. Tratando de contrarrestar este caos se inició una política de alianzas entre diversas ciudades, pero los continuos enfrentamientos impidieron llegar a un acuerdo definitivo, haciendo que cualquier pacto resultara efímero y transitorio. Muerto **Xólotl**, los "caciques" comenzaron a rivalizar entre sí y "este cuerpo místico de la república estaba tan lleno de ronchas de ambición y tan hinchado que a cualquier ocasión por leve que fuese, mostraban el deseo y bullicio grande que tenía de reventar y salir manchado la obediencia que a su monarca debían" (Torquemada, 1975, vol. I: 89). Hacia el año 1399 **Xaltocan** es conquistada por los tepanecas y esto marca el ocaso de los príncipes herederos de **Xólotl**. El nuevo reino de **Azcapotzalco**, con **Tezcoco** al frente, se extiende fuera del valle, por el norte a **Meztitlán**, por el sur a Guerrero, por el poniente a **Toluca** y por el oriente hasta **Tlaxcala** y **Huejotzingo**.

En esta época los aztecas, un insignificante grupo de recién llegados, pugnaban por hacerse un lugar bajo el sol. Pronto comprendieron que en un medio tan hostil lo más importante era permanecer unidos y aprovechar las pocas oportunidades que surgieran. Aprendieron todo lo que les pudiera ser de utilidad trabajando como mercenarios para varias potencias del valle y comenzaron una vertiginosa carrera que, en poco más de cien años, les situó en la cumbre del poder.

## 5. CONCLUSIONES

Hemos ido viendo como la comparación entre las crónicas -Torquemada en este caso- y las evidencias arqueológicas es muy difícil de realizar. No debemos olvidar que la mayor parte de la información que recoge en su obra se deriva, en última instancia, de los datos proporcionados por los propios indígenas, ya sea a través de sus fuentes escritas originales (códices) o mediante la transcripción en **nahuatl** (con alfabeto latino) de sus viejos relatos de tradición oral. León-Portilla piensa que "la imagen de México Antiguo que ofrecen los documentos indígenas no siempre coincidirá con la versión oficial de la arqueología. En muchos casos será más bien una especie de narración maravillosa, fusión de mitos y realidades" (1972: 13). Esto es evidente, sobre todo, en las referencias a teotihuacanos y toltecas. La historia del Valle de México es larga y azarosa. Los pueblos que fueron llegando sucesivamente hicieron su propia interpretación de las culturas que les habían precedido. No era tan importante lo que encontraban como las distintas significaciones que le atribuían. Los aztecas no podían ignorar la existencia de unas ruinas de la magnitud de **Teotihuacán** pero, sin embargo, como no tenían la menor idea sobre su historia, desarrollaron una interpretación mitológica que se ajustara a sus necesidades. El caso de Tula es diferente. No cabe duda que parte de los acontecimientos que han llegado hasta nosotros tienen una base histórica, aunque fue alterada posteriormente de tal forma que cualquier intento de análisis objetivo choca con una lógica indígena que, muy a pesar nuestro, sigue resultándonos bastante ilógica.

La arqueología nos muestra que Teotihuacán y Tula fueron dos ciudades distintas capaces de imponer su hegemonía política, militar y económica sobre sus vecinos. La tradición indígena considera Teotihuacán como el lugar donde se originó su mundo y a Tula como el punto de

referencia de todos sus logros en la ciencia, la religión, la cultura y las artes. De hecho estas dos visiones de una misma realidad son bastante distintas, como si se tratara de dos líneas paralelas que corren por un mismo camino sin posibilidad alguna de comunicación. Afortunadamente no es así y en muchas ocasiones la arqueología y la información histórica se complementan mutuamente.

A partir del siglo XIII la calidad de la información mejora notablemente y, al margen de la imprecisión de las fechas, los hechos se corresponden mucho mejor con el registro arqueológico. Mientras que muchos especialistas han puesto en duda la existencia real de **Mixcóatl** o **Quetzalcóatl**, nadie ha osado hacerlo con personajes como **Tezozomoc**, **Nezahualcóyotl** o **Itzcóatl**.

La historia del valle de México durante el postclásico medio y tardío se ha ido configurando como una de corte occidental. Antes de la llegada de los aztecas las ciudades-estado se dividían en dos bloques: por un lado aquellas que habían sobrevivido al ocaso de Tula (**Xochicalco**, **Culhuacán**) y seguían conservando parte de los rasgos de esta cultura y, por otro, las fundadas por tribus venidas del norte (**Azcapotzalco**, **Tezcoaco**). Para Jacques Soustelle (1982: 32) los primeros hacían descender sus monarquías de los propios toltecas y los segundos trataban de entroncar, por todos los medios, con esta tradición. Quizá el triunfo de los aztecas se encuentre, precisamente, en su capacidad para hacer compatibles ambas tradiciones, unificando por las armas algo que, de otra manera, no hubiera sido posible.

- ACOSTA, Jorge (1956): "Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XIV: 75-87. México.
- ACOSTA, Jorge (1963): *Tenayuca, exploraciones de 1963*. Anales del I.N.A.H., tomo XVII. México.
- ANALES de Cuauhtitlán (1975): *Códice Chimalpopoca*. Instituto de Investigaciones Históricas. México.
- ARMILLAS, Pedro (1950): "Teotihuacán, Tula y los toltecas". *Runa* III: 37-70. Buenos Aires.
- ARMILLAS, Pedro (1964): "Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica". *Homenaje a Fernando Márquez-Miranda*. Seminario de Estudios Americanistas y Seminario de Antropología Americana. Madrid.
- BERNAL, Ignacio (1965): "Notas preliminares sobre el posible Imperio Teotihuacano". *Estudios de Cultura Náhuatl*, V: 31-38. México.
- BERNAL, Ignacio (1966): "Teotihuacán ¿Capital de Imperio?". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. XX: 95-116. México.
- BOSCH GIMPERA, Pedro (1975): *La América Prehispánica*. Ariel, Barcelona.
- CASO, Alfonso (1966): "La época de los Señoríos Independientes 1232-1427". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XX: 147-152. México.
- ESTEVE BARBA, Francisco (1964): *Historiografía Indiana*. Editorial Gredos. Madrid.
- HISTORIA *Tolteca-Chichimeca* (1976): Ver Kirchhoff, 1976.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (1941): "Tula y los Toltecas según las fuentes históricas". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. V: 79-83. México.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (1974): "Los portadores de la cultura teotihuacana". *Historia Mexicana*, vol. XXIV, 1: 1-12. Colegio de México.
- KIRCHHOFF, Paul; REYES, Luis, y GÜEMES Lina (1976): *Historia Tolteca-Chichimeca*. CIS/INAH. México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1967): "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl". *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. VII: 59-86.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1968): *Quetzalcóatl*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1971): *De Teotihuacán a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. UNAM. México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1972): *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1978): "Prólogo", pag: VII-XLI. En *La Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada. UNAM. México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1973): *Hombres-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM. México.
- MILLON, Rene (1976): "Chronological and Developmental Terminology: Wy they Must be Divorced". *The Valley of Mexico. Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. (Wolf Edit.) pp: 101-159. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- PLIÑA CHAN, Román (1980): *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*. Fondo de Cultura Económica. México.
- SANDERS, William T (1976): "The Agricultural History of de Basin of Mexico". *The Valley of Mexico. Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. (Wolf Edit.) pp: 101-159. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- SEJOURNE, Laurette (1957): *Pensamiento y religión en el México Antiguo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- SOUSTELLE, Jacques (1982): *El Universo de los Aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- THOMPSON, J. Eric (1977): *Historia y Religión de los Mayas*. Siglo XXI. México.
- TORQUEMADA, fray Juan de (1975): *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Vol. I y III. UNAM. México.
- WOLF, Eric (1980): *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*. Era. México.

## ILUSTRACION Y ANTROPOLOGIA: LA CATALOGACION DEL INDIGENA AMERICANO (1)

Marisa González Montero de Espinosa  
Universidad de Alcalá de Henares

### PREÁMBULO

Hace ya tiempo que se ha desechado historiográficamente una visión unilateral, esquemática, del siglo XVIII, o de la Ilustración para ser más exactos, como época de reformas, de actitudes críticas y racionalistas generalizadas y, en definitiva, como período de profundas transformaciones sociales, políticas y culturales que en algún momento llegaron a ser tildadas de revolucionarias (Hazard, 1975: XI; Herr, 1964). La Ilustración es eso, evidentemente, pero también mucho más que eso: un período convulso, contradictorio, en muchas facetas insuficientemente conocido; simplificando, un siglo que tiene mucho de revolucionario, pero que es también un hontanar inagotable del que se nutrirán las corrientes más reaccionarias del pensamiento contemporáneo.

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto DGICYT PB94-0060.

Por encima de todo, la Ilustración se nos presenta como período de fuertes contrastes en los más variados órdenes. Abundando en los matices que acabamos de señalar, algunos autores (Peset, 1978: 123) subrayan que pese a los continuos esfuerzos de una nueva dinastía, racionalista y uniformadora, la España que aspiraba a constituirse como nación moderna, en lo político y en lo económico, continuó siendo un país de máximas paradojas. Así, la dualidad revolución-reacción alimentaba cada uno de sus términos o componentes, ora uno, ora el otro, en un proceso que los acontecimientos del fin de siglo no hacen más que acelerar. El triunfo (relativo) de los esfuerzos ilustrados, de la "revolución" si se quiere, significó también la revitalización de las fuerzas más reaccionarias, hasta en el mismo gobierno. El pánico de Floridablanca y otros ministros cortó en seco la lenta evolución modernizadora: todo olía a galicanismo y herejía, todo era peligroso. La misma Inquisición se revitalizó.

Se olvida además con frecuencia que los esfuerzos ilustrados no cubren, ni mucho menos, la totalidad del siglo, prácticamente en ningún país. Menos todavía en España. La equiparación entre siglo XVIII e Ilustración carece de sentido. Aún podríamos decir más: toda la primera mitad del siglo, *grosso modo*, desconoce en España el más mínimo intento de renovación en ningún orden; por el contrario, como consecuencia de la guerra de Sucesión, del mal gobierno y de la profundización de la crisis española, que venía de muy atrás, la situación social era lamentable.

Hay que partir de ahí precisamente, de ese lamentable estado de prostración para entender qué significa exactamente el esfuerzo ilustrado. España ha pasado a ser, desde la Paz de Utrech (1713), una nación secundaria, que tiene que estar siempre, o casi siempre, a remolque



de los intereses de su vecino del norte. España es, como mucho, una potencia desplazada, a la que le quedan unas inmensas posesiones coloniales -una de sus mejores bazas-, pero que ha sido marginada del juego político europeo, o mejor dicho, del control de ese juego.

Esa situación de inferioridad -política, pero también cultural en el sentido más amplio- es la que espolea a determinadas capas intelectuales. "Los españoles conscientes se dan cuenta de que España ha seguido desde la Contrarreforma un camino diferente al del resto de Europa, y que esto nos ha colocado en una situación de inferioridad" (Abellán, 1981 (3): 477). Esos "españoles conscientes" se ven forzados a hacer difíciles equilibrios en dos frentes complementarios: la apertura a los aires renovadores del extranjero (sin que parezcan antipatriotas) y la lucha contra la tradición (sin que puedan ser acusados de herejes).

Los perfiles de esa lucha nos pueden dar cabal idea de los problemas y dificultades que se presentaban en el camino de esos bienintencionados reformadores: la religión, la Iglesia, las órdenes religiosas, la Inquisición, la tradición, el patriotismo estrecho y convencional, todas las fuerzas del pasado en definitiva se aliarán formando un ejército temible, con miles de recursos, desde la censura de libros a la persecución física, para derrotar cualquier intento de apertura. Sólo a la luz de estas enormes dificultades puede calibrarse con justicia la labor de los reformadores.

Ello explica en última instancia que la Ilustración española quedara finalmente en un intento fallido, en un meritorio ensayo de actualización del país en todos los órdenes que, por razones estructurales y coyunturales, estaba condenado al fracaso. En efecto, dejando ahora al margen el ya aludido pánico que provocan al final de la centuria los acontecimientos franceses, ¿qué podían hacer los ilustrados? ¿Quiénes son los ilustrados sino una exigua minoría de la clase dirigente? Por debajo de ellos, todo sigue igual: rutina, ignorancia, superstición, miseria, en el medio rural y en el urbano, en el pueblo y en la aristocracia, en los gremios, las Universidades, el clero... La España de la Ilustración sigue siendo, en más de un noventa por ciento, un país pobre, atrasado, donde reina el hambre y donde las epidemias hacen estragos.

Hemos querido hacer hincapié en esas premisas, tener presente esos rasgos como punto de partida, para compensar el tono de las páginas que siguen. Como nosotros vamos a trazar un panorama de las realizaciones en el campo antropológico, necesariamente hemos de subrayar los logros, los aciertos, los avances, y ese cuadro puede dar una falsa impresión de modernidad, desarrollo científico y apertura intelectual. Ello es así no porque silenciemos las insuficiencias, los titubeos y contradicciones, sino debido a que el conjunto de la labor ilustrada en el campo antropológico arroja un balance positivo, pese a todo. Lo que pasa es que ese avance constituye tan sólo un pequeño paso y, lo que es más importante desde una perspectiva de conjunto, las investigaciones en el campo de la "Historia Natural" no se vieron acompañadas por un desarrollo semejante en el resto de las actividades científicas e intelectuales.

Porque, en definitiva, no se produjo el tan ansiado despegue de la ciencia española (que no era más que una importante faceta del des-

pegue general del país que ansiaban los ilustrados). Podría decirse con respecto al conjunto de la Ilustración en cualquiera de sus campos, desde el político hasta el económico o intelectual: época de reformas, sí, desde luego, pero... a la postre, reformas fallidas (Sarrailh, 1957). Es el claroscuro del siglo del que antes hablábamos... Así, las decepciones finiseculares sólo pueden entenderse en relación con las esperanzas (frustradas) que habían despertado tantos proyectos (abortados). Ello es particularmente patente en el campo de la ciencia, que es el terreno que al fin y al cabo más nos interesa.

¿Por qué no llegó a cuajar una comunidad científica hispana, pese a tantos intentos, pese a la aportación de tantos destacados científicos extranjeros -de Proust a Loeffling, pasando por Chavaneau, Bowles, y tantos otros-, pese a la buena disposición regia, etc.? En el fondo, como han señalado diversos autores, por las mismas razones por las que fracasó el proyecto renovador en su conjunto. La ciencia en España estaba constituida, pese a tantos esfuerzos, como una actividad ajena a las necesidades del país; faltaba además una política científica sostenida y coherente; tenía que soportar los embates de sus poderosos enemigos... En resumidas cuentas, fracasó una vez más o, como mínimo, insatisfacción a la hora de hacer balance general.

Hay que tener en cuenta que lo que se engloba bajo la etiqueta de Ilustración es un fenómeno extraordinariamente complejo, que abarca a muy diversos campos de la expresión humana, desde la filosofía a las costumbres, pasando por las artes, las ciencias, la literatura, el periodismo, las actividades políticas, etc. No todas las instituciones, ni mucho menos, están a la altura del empeño: tal es el caso de las Universidades, instituciones anquilosadas que sólo sirven de lastre al desarrollo científico (Peset, 1974 y 1983; Blanco White, 1972: 103). El empeño de renovación se ve permanentemente obligado a seguir por otros derroteros, como el cauce de las "Sociedades económicas de Amigos del País". Es decir, en casi todos los campos nos encontramos esa pugna tenaz entre lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo revolucionario, la Religión y la ciencia, lo establecido y lo moderno...

Quizás en esta tensión -latente a veces, violenta muchas más- está el espíritu más característico del siglo. No tiene sentido hablar de reformas, de proyectos renovadores, de esperanzas, de fe en la razón y en el hombre, de progreso, etc., como características del siglo, sin la contrapartida de resistencias "corporativas", conformismo, intereses mezquinos, dogmatismo, intolerancia religiosa, etc. Todo ello se hace patente, como no podía ser menos, en el campo de la Antropología en el que ahora vamos a entrar.

## LAS FUENTES DE LA ANTROPOLOGÍA

Existen claras discrepancias respecto al momento en el que hunden sus raíces los estudios antropológicos; algunos autores (Aranzadi y Hoyos Sáinz, 1893 (1):7) los localizan en la especulación filosófica de la antigua Grecia, y otros como Rowe (1965) los encuentran en la época renacentista. Por otro lado, no pueden olvidarse aquéllos que citan como precedente remoto la obra de Vesalio -*La estructura del cuerpo humano*-

con su refutación de la anatomía de Galeno, o los que señalan como aportación fundamental la de Tyson; efectivamente, los trabajos de este médico londinense marcaron un hito fundamental, ya que además de comparar la anatomía del pigmeo con la del mono, el antropoide y el hombre, demostró que el llamado *Homo sylvestris* era en realidad un mono.

Quizá lo más acertado sea buscar los orígenes de la Antropología en la segunda mitad del siglo XVIII; evidentemente la palabra como tal aparece en varias obras de centurias precedentes, pero con un significado sustancialmente distinto al que hoy empleamos (Mercier, 1969: 30). En el siglo de las luces el concepto de Antropología se convierte en sinónimo de "descripción del cuerpo y alma del hombre"; dicho término se generaliza en el lenguaje filosófico y en el conjunto de la cultura alemana: Kant imparte un curso de Antropología en Königsberg; Platner publica su *Antropología médica y filosófica*, y Mass saca a la luz sus investigaciones sobre *Antropología fisionómica*.

Otro germano, Blumembach, en el prefacio a la tercera edición de su obra *De generis humani varietate nativa*, cita el vocablo dándole sobre todo el significado de Antropología física tal y como hoy se entiende. Por otro lado, es necesario recordar que el concepto aparece también en la más importante obra de divulgación de la época, la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert, con el significado de "tratado acerca del hombre".

A finales del ochocientos, con las aportaciones, entre otros, de los grandes naturalistas del momento -Linneo, Buffon y Blumembach- puede decirse que están puestas las bases para el desarrollo de la ciencia antropológica: están delimitadas sus partes esenciales, esbozada su metodología específica y planteados sus problemas fundamentales (Aranzadi y Hoyos Sáinz, 1893, (1): 50). No obstante lo que domina en la Ilustración es la reflexión de orden teórico, es decir, la llamada Antropología filosófica; por ello es importante que aunque sea superficialmente nos adentremos en los más importantes filósofos del siglo y en su generalizado optimismo antropológico.

En principio es importante destacar que no existe una concepción antropológica propia de dicha centuria, sino más bien todo lo contrario, ya que cada pensador tiene su propia visión del ser humano; ello no es óbice para señalar que hay coincidencias significativas entre algunos de ellos, lo que nos permite hablar de corrientes filosóficas diversas, que van desde el materialismo mecanicista de La Mettrie al espiritualismo absoluto del sistema de Berkeley, por citar dos casos extremos. Pero a su vez, entre ellas, caben determinadas posiciones antitéticas como las de Voltaire y Rousseau, sin olvidar la influencia del dualismo cartesiano y sus seguidores racionalistas, el aire fresco del empirismo inglés e incluso los estudios experimentales de muchos otros autores (Laín Entralgo y López Piñero, 1963: 249).

Descartado Rousseau -con su insistencia en la degeneración del hombre civilizado-, una mayoría de los pensadores de la Ilustración coinciden sobre todo en una consideración optimista, incluso complaciente, del hombre moderno. Quizás Condorcet, más que ningún otro, pone de

relieve esa cualidad: con un planteamiento puramente eurocéntrico (más acentuado de lo que era normal en la época), este autor sostiene que el hombre ilustrado es la cima absoluta, la cumbre indiscutible del progreso humano. Todos estos planteamientos de tipo teórico -propios de la Filosofía- van desembocando o por lo menos abriendo paso a estudios más concretos, de tipo científico y experimental. Como parte de este proceso, los propios filósofos se van dejando influir por esas otras investigaciones, más modestas a primera vista, pero que resultarían decisivas para instaurar la ciencia de la Antropología. El caso de Kant es paradigmático en este sentido.

A pesar de que el pensador alemán se movió siempre en un terreno teórico -especulación en su más puro sentido-, mostró un creciente interés por los estudios experimentales: así en 1771 publicó una recensión de la obra de Moscati sobre la diferente estructura de los animales y el hombre; también conocía el *Compendio de la Historia Natural de la especie humana* de C. F. Ludwig, e incluso acusaba las influencias de Linneo, Camper, Blumembach, Zimmerman, etc. (Kant, 1935: 198, 222). En concreto con Blumembach parece que tenía una estrecha relación intelectual y de admiración mutua.

Por otro lado, no hay que olvidar el papel que en el mismo sentido desempeñó Voltaire. Este autor conocía la *Historia Natural* de su compatriota Buffon, y era consciente de su importancia, hasta el punto de que evitaba siempre que podía la confrontación directa con el naturalista, pese a que sus concepciones eran en muchos campos bien distintas (Duchet, 1975). Pero, sobre todo, Voltaire refunda y populariza las más diversas ideas y teorías, contribuyendo de esta manera -de modo indirecto naturalmente- al conocimiento de los estudios experimentales (Honigsheim, 1945: 116). Además, Voltaire, en contraposición al eurocentrismo de otros autores, como por ejemplo Hume -en su obra *Of national characters* insinuaba la inferioridad de los habitantes de las zonas tropicales-, parecía complacerse en justificar, en todos los sentidos, al hombre "primitivo", al "salvaje", integrándose de este modo en esa corriente -por otra parte tan característica de la centuria que estamos analizando- de interés científico y simpatía sentimental hacia otros pueblos. Recordemos que en su artículo "Antropófagos" (Voltaire, 1966) se pone bien de manifiesto todo ello: ¿qué tiene de aterradora y abominable la antropofagia?, se preguntaba. Lo aterrador es matar al vecino con el menor pretexto, como hacen los "civilizados"; una vez muerto, ¿qué más da ser comido por un cuervo, un perro o un soldado? Evidentemente todo lo expuesto anteriormente contribuyó a multiplicar los estudios etnológicos.

Otra de las vías que colaboró en el fomento de los estudios antropológicos fue el materialismo filosófico de autores como La Mettrie, con su insistencia en comparar el hombre con otros animales: "De los animales al hombre la transición no es violenta", nos dice en su famosa obra *El hombre máquina*; incluso comparando los cerebros de unos y otro se llegaría a la misma conclusión: "la forma y composición del cerebro de los cuadrúpedos es poco más o menos la misma que en el hombre". El alma no pasaría de ser en este contexto "más que un principio de movimiento o una parte material sensible del cerebro" (La Mettrie, 1987).

Evidentemente no todos los autores llegaban tan lejos, pero hay que resaltar que persistía, no ya en países más atrasados como España, sino en la propia Francia, una potentísima corriente intelectual que examinaba la Naturaleza y el hombre desde la perspectiva más tradicional; sírvanos de ejemplo la "conclusión del tratado del hombre" (Pluche, 1758 (16): 383-394) en la que el abate hace una disquisición metafísico-religiosa del ser humano. Pero poco a poco se va imponiendo, otro enfoque, otra actitud: los filósofos se hacen hasta cierto punto más modestos, empiezan a tener en cuenta a Linneo, a Buffon y a tantos otros estudiosos de la Historia Natural (Lain Entralgo y López Piñero, 1963: 222).

En la segunda mitad del siglo XVIII comienzan los primeros estudios experimentales en Antropología, aunque sea prácticamente imposible -en ese momento histórico- trazar una frontera nítida con la Medicina. Dejando para un estudio más pormenorizado -que haremos seguidamente- las aportaciones de Linneo, Buffon y Blumembach, pasemos revista a los principales autores que empiezan a adentrarse en el campo de lo que muy pronto se llamará Antropología física.

En 1764, Daubenton publicó su memoria sobre las *Diferencias de la situación del agujero occipital en el hombre y en los animales*; además de comprobar que de todos los animales eran los monos los más parecidos a la especie humana, llegó a la conclusión de que la situación y la dirección del orificio occipital es la clave de la diferencia entre bípedos y cuadrúpedos. Efectivamente, en éstos últimos el orificio occipital ocupa una posición posterior -y consiguientemente la cabeza cae hacia delante-, mientras que en el hombre se encuentra en la base del craneo, de manera que la cabeza puede estar en equilibrio sin requerir esfuerzo de la columna (Nacente y Soler, 1892: 86)

Sommering señalaba en 1785, por vez primera, las diferencias corporales entre dos razas diferentes, la negra y la europea. Bien es verdad que otros científicos, como Camper y White, estaban investigando, casi por idénticas fechas, en la misma dirección, poniendo las bases de lo que luego será llamado Etnología. Habría que destacar sobre todo la labor de Camper; era discípulo del anatomista John Hunter -que le despertó el interés por la anatomía comparada-, se graduó en Medicina en 1746, y pronto estableció relaciones con los más importantes especialistas del momento como Buffon, Daubenton, Blumembach, etc. Escritor polifacético y versátil, entró en el campo de la Antropología con cuatro importantes trabajos: *Educación física del niño* (1761), *Origen y color del negro* (1764), *Orangután y otras especies de monos* (1778) y su memoria sobre *Las diferencias de fisonomía de los hombres de diferentes países y edades*, presentada en la Academia de Dibujo de Amsterdam en 1770.

De los estudios de Camper arrancan polémicas como la de la octava costilla verdadera -su existencia también fue descrita por Sommering-. Con Camper comienzan también los estudios craneométricos de diversas razas (antes de él sólo Daubenton había hecho algunas observaciones sobre el *foramen magnum*); dichos trabajos fueron seguidos por Blumembach y, bastantes años más tarde, por Retzius. Pero sobre todo Camper pasará a la historia por su definición del ángulo maxilar: el formado por el encuentro -en la punta de los incisivos- de dos

líneas rectas, una horizontal (del agujero occipital a la base de la nariz), y otra vertical que iba desde la frente a la parte más prominente de la mandíbula superior (Varela de Montes, 1844 (1): 109).

Camper observó -más en función del arte que de los estudios antropológicos propiamente dichos- que el ángulo maxilar en el hombre oscilaba de los 70 a los 100° según las razas, pasando a ser en el orangután inferior a 70. Las conclusiones que se extrajeron de este descubrimiento serían muy criticadas por la Antropología posterior: Blumembach, Lawrence, Prichard.

## LAS GRANDES APORTACIONES DEL XVIII: LINNEO, BUFFON Y BLUMEMBACH

Aunque los trabajos científicos de Linneo se apoyan en precedentes ilustres -Camerarius había establecido la sexualidad de las plantas en 1694; John Ray había fijado el concepto de especie en 1686 con su *Historia generalis plantarum* (Comas, 1958: 28)-, no cabe duda de que la aparición en 1735 del *Systema Naturae* (que conocería luego trece ediciones, casi todas ellas en vida de Linneo) marca un hito indiscutible en la historia de la Biología como disciplina científica (Babini, 1951).

Prototipo de científico absolutamente entregado a su labor -su vida fue "como un apéndice insignificante de sus libros" ha llegado a decir Em Radl (1931: 251)-, Linneo introdujo pequeñas pero significativas variaciones en las sucesivas ediciones de su obra magna, persiguiendo siempre el máximo rigor. En las nueve primeras ediciones del *Systema Naturae* distinguía cinco órdenes dentro de los Cuadrúpedos: *Antropomorpha*, *Ferae*, *Glires*, *Jumenta* y *Pecora*; a su vez, constaban los *Antropomorpha* de cuatro géneros: *Homo*, *Simia*, *Bradypus* y *Myrmecophaga*. Las especies del género *Homo* eran *europaeus*, *americanus*, *asiaticus* y *africanus*.

En la décima edición (1758) sustituía el término Cuadrúpedos por el de Mamíferos, estableciendo las variaciones y las correcciones correspondientes; así, de los siete órdenes que comprendía, el primero era el de los Primates subdividido en cuatro géneros: *Homo*, *Simia*, *Lemur* y *Quiropterus*. El género humano aparecía dividido en dos especies: *Homo sapiens* y *Homo sylvestris* o *troglodites*. Dentro del primero contemplaba seis variedades: *ferus*, *monstruosus*, *americanus*, *europaeus*, *asiaticus* y *asser* o africano.

Como puede apreciarse, el género *Homo* adolecía de unos límites imprecisos -en relación a otros géneros- y de una definición poco clara, en cuanto a su propia composición. De hecho el propio *Homo sapiens* aparecía estrechamente emparentado con el orangután, por no citar otras variedades aún más desdibujadas, como un supuesto *Homo nocturnus* cuya existencia sería combatida más tarde por Buffon (Andérez Alonso, 1956: 186). A su vez, la caracterización de cada una de las variedades señaladas resultaba más que discutible: el *Homo ferus* designaba el salvaje cubierto de pelo por todo el cuerpo, que habitaba los bosques europeos; el *monstruosus* incluía todos los "anómalos", desde enanos a gigantes; mientras que el *europaeus* era caracterizado restrictivamente co-

mo rubio, de ojos azules, fino e ingenioso, el *americanus* aparecía como bilioso, imberbe, de cabellos negros, terco y alegre. Los caracteres que distinguían, según Linneo, a los asiáticos y africanos no eran menos arbitrarios.

En la décimotercera edición, aparecida después de su muerte, el género humano -que formaba con los *Simia*, *Lemur* y *Vespertilio* el orden de los Primates- sólo comprendía el *Homo sapiens*, subdividido en *ferus*, *americanus*, *europaeus*, *asiaticus*, *afér* y *monstruosus* (Linneo, 1789: 21).

Si se atiende al conjunto general de su obra, hay que confesar que la atención que Linneo prestó al hombre fue muy reducida -comparada con sus investigaciones botánicas por ejemplo- aunque la trascendencia de los estudios del naturalista sueco en el campo antropológico es indiscutible. Por lo pronto, hay que tener en cuenta que el hombre aparecía en la obra linneana como un elemento más en el conjunto de la naturaleza; y no sólo eso, sino que Linneo señalaba explícitamente que no encontraba ningún carácter para diferenciar el hombre del mono, planteamiento que escandalizaría al propio Buffon: "solamente nos parecemos a los animales en nuestras más ínfimas facultades" escribía el gran naturalista francés (Buffon, 1773 (1): 12)

No es preciso insistir en el éxito, en la inmediata repercusión de las aportaciones de Linneo, potenciadas por la formación en 1788 de la "Sociedad Linneana" (Mason, 1985: 96). Linneo se había convertido, en la segunda mitad del siglo XVIII, en un punto de referencia indispensable para todo estudioso de la Naturaleza en general, y del ser humano en particular.

Pero frente a lo que Comas denomina "Escuela morfológica" de Linneo, a la que se encontrarían también adscritos Blumembach y Cuvier (Comas, 1958: 28), surge la orientación investigadora de Buffon -contraria a la sistemática excesivamente rígida de Linneo- más preocupada de las condiciones externas de la existencia de los seres vivos, de las relaciones entre ellos y de la evolución de las especies. Ya fuera por convencimiento, ya por rivalidad, Buffon no sólo critica la orientación global de la obra linneana, sino aspectos concretos de su clasificación, como por ejemplo, el incluir al hombre en la misma clase que los murciélagos, o la propia distinción entre *Homo sapiens* y *Homo nocturnus*, a la que antes aludíamos (Buffon 1791-1805 (11): 141).

Nos interesa subrayar la importancia de Buffon, indudablemente mayor que la de Linneo, en la génesis de la antropología científica. Buffon, han señalado diversos especialistas, "era más filósofo que naturalista" (Guyenot, 1956: 134); de hecho, para su *Historia Natural...* necesitó del concurso de Jean Marie Daubenton y en menor medida de otros estudiosos, como Montbellaird y Bexon (A[lea], 1797: 29). Pero, independientemente de las repercusiones filosóficas de su obra, Buffon fue también, y sobre todo, un gran científico, un gran naturalista, que puso las bases de la Antropología moderna.

Puede decirse que el rasgo más distintivo de la concepción buffoniana del hombre es su insistencia en la superioridad, en todos los sentidos, del género humano con respecto al resto de los seres vivos. Ya de

por sí, quizás por temperamento, como sugiere Gerbi (1982: 26), sentía el naturalista francés una predisposición hacia el estudio de los "animales grandes" paralelo a la casi aversión hacia los pequeños. Pero dejando a un lado este anecdótico rasgo de su personalidad, lo cierto es que Buffon marca continuamente las distancias, al contrario que Linneo, entre el hombre y los animales que más pueden parecersele, como los monos.

Aparentemente, afirma Buffon, hay semejanza entre el aspecto material del hombre y los animales; cuerpo, sentidos, organización interna..., pero son semejanzas externas, superficiales, porque en el fondo la naturaleza humana no sólo es superior, sino cualitativamente diferente de la animal: bastaría sólo con fijarse en el don del lenguaje, que marca una barrera insalvable entre unos y otros (Buffon, 1791-1805 (4): 13).

Evidentemente la concepción buffoniana del hombre desborda el planteamiento meramente biológico, presentando implicaciones filosóficas que habría que enmarcar en el optimismo antropológico del Siglo de las Luces: el hombre, en efecto, para el investigador francés, sale "completo", acabado, casi perfecto de las manos del Creador, hasta el punto de que gracias a su capacidad de raciocinio, dispone de una superioridad absoluta sobre toda la naturaleza; concepción que, por supuesto, no era compartida por todos, ni siquiera entre los propios ilustrados de su país. Así, por ejemplo, en su *Traité des animaux* hace Condillac referencias críticas a Buffon, distanciándose del excesivo relieve que da este último al hombre, en comparación con el resto de los animales (Marías, 1943: 304).

Aún más claramente, la antropología rousseauiana se opone frontalmente a la de Buffon, dado que postula un "estado de la naturaleza" (el hombre aislado sin sociedad alguna) anterior a todo tipo de agrupación humana. En palabras de Duchet, "para Buffon y Diderot un instinto gregario empuja a los hombres a reunirse en manadas, como hacen la mayoría de los animales, y este instinto es la expresión de las necesidades inmediatas de la especie, que no podría sobrevivir sin esta sociedad primera e inmediata. Rousseau por el contrario (...) se imagina una larga sucesión de siglos durante los cuales los hombres pudieran conservarse y reproducirse, sin salir del estado de aislamiento" (Duchet, 1975: 284).

Y es que Buffon no sólo cree, como la mayoría de sus contemporáneos, en la perfectibilidad de la especie humana; además de eso, piensa que el hombre es ya, por su esencia, por el simple hecho de ser hombre, la criatura más feliz que ha salido de la naturaleza. El choque de Buffon con la ortodoxia católica no vino por ese énfasis en la naturaleza humana, sino por su hipótesis acerca de la formación de la tierra, que contradecía la versión del Génesis (Buffon, 1791-1805 (1): LXXIII). Buffon no tuvo inconveniente en retractarse, dejando bien claro que daba satisfacción superficial a sus críticos, pero en el fondo seguía manteniendo los mismos planteamientos.

El papel de Buffon en el desarrollo de la antropología científica se vio incuestionablemente reforzado por el éxito fulgurante y la difusión tanto dentro (Sánchez Blanco, 1987) como fuera de España (Hazard, 1985: 128) de los escritos del naturalista galo, de tal modo que Buffon quedará para muchos especialistas como padre de la Antropología en



detrimento de la obra y de las aportaciones de otros importantes estudiosos, como el caso de Hervás y Panduro en España (González Montero de Espinosa, 1994).

Según H. Shapiro los "progenitores" de la Antropología física fueron la Anatomía, la Zoología y la Medicina, más que la Antropología cultural propiamente dicha; así, según este autor, el padre indiscutible de la Antropología física sería Blumembach, un anatomista que se dedicó sobre todo al problema de la identificación racial, clasificación étnica y algunos aspectos de anatomía comparada (Shapiro, 1959 (61): 373).

Pero sea cual sea el criterio que sigamos, la deuda de Blumembach con los grandes autores antes citados es incuestionable. Incluso cuando en Francia estaba en algunas clasificaciones superado Linneo, Blumembach aún continuaba adoptando los criterios del naturalista sueco, al que por otro lado elogiaba abiertamente en alguno de sus libros: "*Vir ingenio plane singulari et quo vix sui parem habuit, ad characteres rerum distinctivos primo intuitu agnoscendos, eosque felicissime ordinandos, et pauculis verbis summa cum perspicuitate consignandos (...)*" (Blumembach, 1786: 402)

Por otra parte, la obra de Blumembach se benefició del camino abierto por Buffon -sin olvidar las aportaciones de otros autores, como Camper-, aunque no obstante, hay que reconocer que fue el científico alemán el que primero trabajó sistemáticamente en el terreno antropológico (Nordenskiöld, 1949: 351). En este sentido una de sus obras más importantes fue indudablemente *De generis humani varietate nativa* aparecida en 1775. La cuestión fundamental que en ella se plantea es la de si el género humano está compuesto de especies o de simples variedades. Blumembach se inclina claramente a favor de esta segunda opción, manteniendo un criterio evolucionista: a partir de una unidad original se han formado cinco variedades o razas distintas, la caucásica o blanca, la mongólica o amarilla, la etiópica o negra, la americana o cobriza y la malaya o parda.

El criterio de clasificación se basaba en el color, estructura del cuerpo y forma del cráneo. No obstante Blumembach señalaba explícitamente que esas variaciones -en la piel, en la talla, en las proporciones del cuerpo- no tenían un valor absoluto, en el sentido de que los límites eran muchas veces difusos (existen múltiples gradaciones, recordaba), y por tanto, la propia clasificación en razas era en cierto modo arbitraria. Lo que Blumembach sí pretendía dejar claro, como valor absoluto, es -como hemos dicho- la unidad y superioridad de la especie humana; este criterio se pone aún más claramente de manifiesto en el examen comparado con otras especies animales y, en particular, con los monos.

Blumembach no aprobaba la primitiva clasificación linneana de la especie humana en el grupo de los Cuadrúpedos, por cuanto suponía colocar al hombre en el mismo escalón que al mono. Aunque admitía que éste era más parecido al ser humano que cualquier otro animal, consideraba que toda su conformación física era distinta (Blumembach, 1803 (1): 81). En este sentido, apoyándose en Camper, hacía observar Blumembach que el orangután era físicamente incapaz de hablar como el hombre y de caminar naturalmente sobre sus patas traseras.

Pero quizás por encima de todo ello, lo que ha llevado a muchos autores a considerar a Blumembach como padre de la Antropología ha sido su labor como investigador en la rama que hoy llamamos craneología. El científico alemán no fue desde luego el primero en hacer ese tipo de estudios, pero sí fue pionero en realizarlos de un modo científico y sistemático. De hecho atesoró una enorme colección de cráneos, hasta el punto de que resultaba obligada para cualquier científico de la época la visita a su Museo.

En resumen, puede decirse que con las aportaciones de Linneo, Buffon y Blumembach -tan distintas entre sí por otro lado- están puestas las bases para el desarrollo científico de la Antropología moderna. El balance europeo en cuanto al conocimiento físico de la especie humana era pues a finales del siglo más que notable, indudablemente brillante. Se habían realizado grandes progresos en ese sentido en apenas algo más de una centuria. La situación en España no presentaba sin embargo, como veremos a continuación, un panorama tan esperanzador, aunque algunos ilustrados estaban realizando de manera aislada un gran esfuerzo para poner a nuestro país al nivel europeo.

## LA PREOCUPACIÓN ANTROPOLÓGICA EN ESPAÑA

El conocimiento del hombre de carne y hueso -no el ser creado a imagen y semejanza de Dios que dictamina la Religión- avanza a pesar de la ignorancia, los prejuicios y la intransigencia durante el siglo ilustrado. Uno de los frentes de ese avance vendría dado por el progreso de los estudios anatómicos. Pero además hay que señalar que los principales eruditos, divulgadores o ilustrados españoles -como Feijoo y Hervás y Panduro, por señalar los más destacados- dedicaban parte de sus reflexiones a analizar al ser humano. A todo ello habría que añadir el conocimiento de la obra de Buffon, cuyos trabajos se publicaron en España, sorteando casi milagrosamente las barreras de la censura inquisitorial.

Feijoo se aproxima a los temas antropológicos con el mismo espíritu racionalista y desmitificador que acompaña a toda su obra. Señala por ejemplo las características diferenciales entre hombres y brutos, y entre el cerebro humano y el de los animales, con afán de refutar creencias vulgares, fantasías y supersticiones (Feijoo, 1742-1760 (5): cartas 2 y 6). Trata también del color negro de los etíopes, que atribuye al clima de la región en que viven, y combate la hipótesis -muy extendida en determinados ambientes científicos de la época- acerca de una supuesta degradación o deterioro de la especie humana (Feijoo, 1726-1740 (1 y 7); en esta misma obra sostiene que el entendimiento de las mujeres no es inferior al de los hombres, y que el llamado sexo débil no es imperfecto ni monstruoso.

Precisamente una parte importante de sus escritos, dentro de esa línea desmitificadora, está dedicado a negar que existan o hayan existido seres monstruosos o gigantes. Junto a ello, estudió diversos aspectos antropológicos que preocupaban a las mentes más lúcidas de la época como la diversidad mental (cultural) entre los hombres de las diversas naciones del globo, que enfocó con realismo y espíritu abierto. Dio también su opinión sobre el poblamiento de América -cuestión candente del momento, como más adelante veremos- y analizó las cualidades de los indios americanos. No pretendemos decir con todo ello que Feijoo fuera

un "antropólogo" en sentido moderno, ni mucho menos, ni siquiera un precursor, sino que, debido al interés que suscitó en la época ilustrada el tema del hombre, el erudito orensano se mostró a su vez receptivo ante todas las cuestiones que tuvieran como centro al ser humano.

Sí que en cambio podríamos reservar tal honor de precursor al jesuita conquense Lorenzo Hervás y Panduro, pues su obra antropológica constituye el tratado más completo que se escribió sobre ese tema, no ya sólo en España, sino en el conjunto de la Europa ilustrada. Estudió al ser humano desde gran número de perspectivas, analizando en especial sus etapas vitales, desde la infancia hasta la vejez, pasando por la juventud y madurez. Defendió con vehemencia la tesis de que el hombre es igual en todos los lugares del mundo, pues para él las diferencias externas eran sólo meros accidentes. Esta idea, tan normal hoy en día, resultaba entonces revolucionaria, absolutamente inusual, dada la extendida creencia, incluso entre los científicos, de la inferioridad del aborígen americano respecto al europeo.

No sólo llegó Hervás a eso, sino a mucho más, pues su fascinación por la constitución humana le lleva a una exaltación reiterada de la misma, incluso de su naturaleza material (Hervás y Panduro, 1789-99). Estudió también los caracteres distintivos de nuestra especie, o sea, se aproximó a lo que hoy llamamos Antropología física: así, analizó las diferencias físicas entre hombres y mujeres, o se detuvo en lo que llamaba plenitud del cuerpo humano, es decir, el momento en que tanto el cuerpo masculino como el femenino alcanzan sus máximas potencialidades físicas.

Basándose en los estudios artísticos y en los experimentos anatómicos del momento, estableció Hervás una serie de criterios sobre la relación entre las distintas regiones del cuerpo, las proporciones humanas y las medidas de las diferentes partes del hombre. Cuestiones como la estatura, el color de la piel y sus posibles causas, la unidad o diversidad de la especie humana y la constitución anatómica, tampoco pasaron desapercibidas para él, que llegó incluso a plantearse la cuestión de la "simetría maravillosa" del cuerpo, estableciendo el centro de gravedad en función de la postura del individuo. De la minuciosidad de las proporciones a la descripción casi poética del cuerpo humano, nada escapó a la curiosidad del jesuita español: incluso hizo incursiones en los nacientes estudios de craneología para hallar las causas de la mudez y sordera.

Cabe considerar sin exageración que los estudios antropológicos de Hervás fueron tan completos como profundos y originales, y desde luego resultan sorprendentes para el medio y la época que le tocó vivir. En la búsqueda de un mejor conocimiento del hombre, analizó la diversidad de temperamentos y las diferentes costumbres de los grupos humanos, esquematizando también sus causas: leyes, espíritu de las religiones y educación civil de cada país. Todos estos planteamientos, para ser valorados en su justa medida, han de ser situados en el contexto de un medio cultural baldío, dominado por la intolerancia religiosa -que miraba con lupa toda disquisición sobre la naturaleza humana- y en un país con un atraso científico notable en relación con sus vecinos europeos (González Montero de Espinosa, 1994: 21-71)

Por todo ello la obra de Hervás resiste la comparación con las grandes figuras de la época: ni siquiera Buffon, por ejemplo, examinó con tanta precisión y detenimiento al ser humano, pues para el naturalista galo el estudio del hombre era una parte importante, pero secundaria en el conjunto de su obra. En cambio, para Hervás, pese a su dedicación a otras parcelas del saber, el ser humano constituye un punto central de reflexión, como muestra el hecho de que lo estudiara desde todas las perspectivas posibles y que incluso elaborara un diccionario de Anatomía (Hervás, 1800). Y sin embargo, Hervás sufrió el mismo destino que tantos otros esforzados españoles de la época: en contraposición al citado Buffon y otras figuras extranjeras, el jesuita fue ignorado por propios y extraños, y sus escritos antropológicos permanecieron prácticamente desconocidos en nuestro país, a pesar de que un examen detenido de los mismos nos lleva a comprender que estamos ante el más importante autor en este campo de la España ilustrada.

Digamos por último unas palabras en torno a la influencia en España del ineludible científico francés que tanto hemos mencionado en las líneas anteriores. Ya hemos subrayado su importancia en la historia de la Antropología, a pesar de que Buffon no era estrictamente antropólogo, sino un estudioso de la Naturaleza en general. Dijimos también que Buffon, al contrario que Linneo, prestó poca atención a las plantas o animales inferiores, para centrarse sobre todo en el hombre y en las variedades de la especie humana. Por eso, en oposición al científico sueco, su obra no es homogénea, ni se atiene a la sistematización rigurosa. Esta característica, unida a la vastedad de su campo de estudio, propició la aparición de diversas traducciones de parcelas de su obra con los títulos más variados.

En 1773 se publicaban en Madrid dos tomos de la *Historia Natural del hombre*, en traducción castellana de D. Alonso Ruiz de la Peña. El propio traductor había considerado prudente autocensurarse, según reconocía en el prólogo, para evitar males mayores. Hay que tener en cuenta que en esta obra se adentraba Buffon, por ejemplo, en el resbaladizo terreno de la distinción entre el alma humana y la de los animales: ésta, decía, debe ser única para toda la especie, en contraposición al alma humana individual, específica de cada uno. El principio espiritual, decía el naturalista, aparece y se desarrolla en el ser humano más tarde que el elemento material; afirmaciones como ésta y en general toda la "filosofía de la Naturaleza" de Buffon, rebajaban la supuesta dignidad del hombre como "rey de la creación". Insistía además el científico francés en la gran influencia del medio social y cultural sobre el ser humano. De ahí podría deducirse que la única diferencia entre el "salvaje" y el "civilizado" estaba en que este último había podido acceder a las ventajas de la educación.

En 1791 comenzaba a publicarse la que sería versión clásica de la obra buffoniana: la traducción de Clavijo y Fajardo en 21 volúmenes, respetando la distribución que había hecho de su obra el propio autor, e incluso con las adiciones, notas y correcciones posteriores. Esta vez no hubo problemas con la censura, a pesar de que la obra contenía afirmaciones difícilmente defendibles desde la ortodoxia católica: sin ir más lejos, Buffon presentaba al hombre explícitamente como un animal más. En cualquier caso, esta tolerancia tuvo una repercusión altamente positiva, al

posibilitar que los planteamientos buffonianos fuesen ampliamente conocidos en los círculos ilustrados. Las obras de Buffon desplazaron en España a las de Pluche y Nollet; se prepararon extractos de sus escritos para que sirvieran de manuales en los más avanzados centros de estudios, como el Seminario de Vergara. La huella de Buffon es reconocible en los estudios de algunos ilustrados de finales del XVIII. Buffon se convirtió a pesar de las resistencias conservadoras en la autoridad suprema en el campo de la Historia Natural.

## EL DESEO DE CONOCER AL INDÍGENA AMERICANO

América constituyó durante el periodo ilustrado una fuente de curiosidad permanente para los europeos. Efectivamente, el Nuevo Mundo -bastante ignorado en los dos siglos anteriores- se convirtió en el lugar propicio para ubicar toda serie de mitos y leyendas fabulosas; asimismo aquellas lejanas tierras escondían en su suelo riquezas supuestas o reales que eran ambicionadas por algunas naciones de la Europa occidental.

Es indudable que ese interés del llamado "mundo civilizado" hacia el nuevo continente era en primer término una expresión de la rapacidad colonial, pues lo que se pretendía -como siempre, pero ahora en un nuevo contexto internacional- era el dominio comercial y administrativo (político en definitiva) de aquellos extensos territorios. Pero también existía un interés hacia aquellas lejanas tierras que iba más allá del mero provecho mercantil o de la pura estrategia política; nos referimos, por supuesto, a esa tendencia a explorar aquellos lejanos lugares en todas sus manifestaciones: su flora, su fauna, los aborígenes y sus formas de vida, tan supuestamente distintas a las del Viejo Mundo. Al mismo tiempo, Europa estaba tomando conciencia de sí misma, estaba analizando su propia cultura, pero para ello necesitaba ampliar sus horizontes y profundizar en el conocimiento de otros pueblos.

Dentro de este contexto se encuadra la preocupación de los ilustrados por esos "otros seres" tan alejados de ellos, de los que se contaban relatos increíbles, y a los que se admiraba por su apasionamiento vital al margen de todo progreso (la autenticidad de la vida natural en contraposición al convencionalismo del hombre civilizado). Podemos resaltar tres polémicas -vigentes a lo largo de la Ilustración- en ese marco de curiosidad antropológica hacia las Indias: el problema del poblamiento de América, la discusión sobre la supuesta inferioridad del hombre americano y el mito del gigantismo (González Montero de Espinosa, 1992).

En la primera cuestión nos limitaremos a reseñar que este problema no tiene su origen en el siglo XVIII, ya que este tema fue tratado por el P. Acosta (no olvidemos que fue el primero que estableció la hipótesis de que el paso tuvo lugar a través del estrecho de Bering), y analizado en profundidad en el siglo XVII por Gregorio García, que recopiló todas las teorías existentes hasta el momento en su obra *Origen de los indios del nuevo mundo e Indias occidentales*. Durante la centuria dieciochesca la discusión sobre el poblamiento de las Indias se polarizaba en nuestro país en torno a dos aspectos fundamentales, el origen del hombre -¿monogenismo o poligenismo?- y, en función de la respuesta que se diera a ese

primer punto, el paso del Viejo al Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, es necesario resaltar que las diversas hipótesis venían siempre condicionadas por la lectura que se hiciese de las Sagradas Escrituras; en estos libros sagrados se apoyaban las posturas de Feijoo (1726-1740 (5): discurso 15), González de la Rasilla (1794), Juan Bautista Muñoz (1793) y un largo etcétera.

Con respecto a la segunda polémica, es necesario destacar que, desde el punto de vista ideológico, dos tendencias estaban vigentes en la Europa ilustrada: los que sostenían que las condiciones de América eran poco apropiadas para el idóneo desarrollo de los seres vivos, y los que pensaban que las Indias eran una parte de la Tierra igual o superior al resto del planeta. Es obvio decir que esta última postura era sustentada sobre todo por los escritores americanos: Clavigero, 1826 (2); Alzate, 1831 (1), pero no sólo por ellos, ya que por ejemplo Azara (1969) o Hervás y Panduro (1789-1799) defendían también este planteamiento.

Sin embargo otros autores muy relevantes como De Pauw, Robertson, Raynal o Buffon eran conocidos por sus continuos desprecios hacia la naturaleza del nuevo continente. Los polémicos escritos del primero de ellos -contaba con gran número de seguidores y detractores- sostenían que los indígenas eran unos seres irracionales, brutos, vagos, enclenques y débiles (De Pauw, 1772). Incluso caía en exageraciones, a veces caricaturescas, al afirmar que los varones tenían leche en los pechos, y las mujeres presentaban menstruaciones mínimas. De Pauw mantenía también que los aborígenes americanos estaban situados filogenéticamente entre el mono y el hombre, es decir que eran el llamado "eslabon perdido" (no olvidemos, dicho sea de paso, que otras de las cuestiones candentes en el siglo XVIII era encontrar la criatura intermedia entre la escala zoológica y la especie humana).

Buffon, por su parte, afirmaba tajantemente que determinados factores como el clima, la calidad del suelo o la humedad, habían producido una especie de inmadurez de la naturaleza americana; el naturalista francés hizo extensiva esta hipótesis a los indígenas, considerándolos animales de primera clase, con escaso desarrollo de los genitales, incapaces de labrar la tierra y de domesticar animales (Buffon, 1791-1805). Poco a poco el ilustrado galo fue matizando sus planteamientos, aunque es importante destacar que tanto él como De Pauw no pisaron jamás el continente americano.

El problema de la supuesta existencia de gigantes no nació en el periodo que estamos analizando. Su origen se pierde en la noche de los tiempos, pues hasta las Sagradas Escrituras hacen referencia a seres humanos de estatura desmedida. La pervivencia de este mito en la Europa moderna se apoya fundamentalmente en tres factores (Gandía, 1929: 37): las propias tradiciones indígenas, el descubrimiento de huesos de gran tamaño y las continuas referencias a pueblos gigantes que habitaban en el Nuevo Mundo. Esta leyenda no podía ya pervivir durante mucho tiempo debido al espíritu racionalista propio del ochocientos, que estaba presente tanto en los viajeros como en los científicos y naturalistas.

El interés de los ilustrados españoles por conocer la procedencia, características físicas, religión, costumbres o forma de vida de los autó-

tonos americanos era sencillamente la continuación de una actitud presente en la época misma de la conquista de América. Es una especie de atracción hacia lo desconocido que da lugar a la "literatura" crítica de los grandes autores españoles del siglo XVI (desde Bartolomé de las Casas al Padre Acosta, pasando por Fernández de Oviedo, y tantos otros): son ellos, mucho antes de la leyenda negra, los que critican el régimen colonial español, los que sobresalen en las denuncias de los abusos y los que en última instancia muestran una gran preocupación, a veces casi una gran simpatía, por los aborígenes americanos. De modo que cuando los ilustrados del XVIII retoman, en otra época, en otro contexto distinto, el interés hacia los indígenas, encontrarán en esos "historiadores de Indias" una base de partida, un punto de referencia y por encima de todo una sensibilidad parecida.

Dentro de este interés antropológico se encuadran las expediciones científicas españolas a América. No era, desde luego, el componente científico el único que impulsaba estas exploraciones; no podemos olvidar los intereses comerciales y políticos que movían a las naciones de Europa occidental, no sólo las más pragmáticas como Inglaterra, o Francia, sino hasta la misma España. Pero junto a ello existía también un sincero deseo de ampliar la comprensión del hombre americano en el contexto de un mejor conocimiento de la naturaleza de aquellas tierras en general (de ahí los estudios especializados de índole zoológica, botánica, mineralógica, astronómica, geográfica, etc.)

Repasemos muy brevemente las expediciones españolas a América que se realizaron durante el siglo XVIII: en 1735, la Academia de Ciencias de París nombró una comisión científica, dirigida por Lacondamine, para estudiar la forma de la tierra; Luis XV solicitó la autorización y apoyo de Felipe V, quien accedió y dispuso que se agregasen a este viaje Jorge Juan (1982) y Antonio de Ulloa (1978). Entre las comisiones para determinar la demarcación de los límites hispano-portugueses, destacaremos la del Río de la Plata (1781) dirigida por Félix de Azara; describió a todos los aborígenes de aquellas regiones, ya que este naturalista opinaba que el análisis antropológico era el principal y el más interesante en la descripción de cualquier país (Azara, 1969). Criticó en su obra el trato de que eran objeto los indígenas y los medios empleados por los conquistadores en general y por los jesuitas en particular para someterlos y reducirlos.

En el último cuarto del Siglo de las Luces se llevaron a cabo tres importantes expediciones encaminadas a conocer la flora americana. La de 1777 -cuyo destino era Perú y Chile-, llevaba como expertos en el estudio de la naturaleza a los españoles Hipólito Ruiz y José Pavón, así como al francés Dombey. Más tarde (1786) se llevó a cabo la dirigida por José Celestino Mutis cuyo destino era Nueva Granada. Un año después partió la tercera -bajo el mando de Martín Sessé- hacia Nueva España, contando con los naturalistas Vicente Cervantes, José Mariano Moziño y José Maldonado. En estos tres viajes, cuyo objetivo principal era de índole botánica, se ocuparon también los expedicionarios de la descripción de los naturales. Así, Ruiz y Pavón estudiaron las costumbres de los aborígenes de Perú y Chile (Ruiz, 1931), y reunieron una amplia colección etnográfica. Igualmente Moziño observó a los naturales de Nootka y elaboró un diccionario de su lengua (Moziño, 1913).

Posteriormente, tuvieron lugar cinco expediciones sumamente importantes. La primera, en 1785, al mando de Antonio de Córdoba, partió hacia el estrecho de Magallanes en la fragata "Santa María de la Cabeza"; esta misión, que llevaba como naturalistas a Luis Sánchez y Bartolomé de la Riva, trajo importantes noticias sobre los "gigantes" que habitaban en la Patagonia (Relación, 1788). La segunda, una de las circunnavegaciones más ambiciosas, fue la dirigida por Alejandro Malaspina, que recorrió las costas de América, Asia y Oceanía (Novo y Colson, 1885); contaba con importantes especialistas en el campo de la Historia Natural (el español Antonio de Pineda, el francés Luis Née y el checo Tadeo Haenke) que estudiaron a los autóctonos de Puerto Deseado en Argentina, archipiélago de Chiloé en Chile, Puerto Mulgrave en Alaska, isla de Nootka en Canadá e isla de Vavao en Oceanía (González Montero de Espinosa, 1991 y 1992)

La tercera, que partió en 1795, fue encabezada por Cristian y Conrad Heuland y pretendía estudiar -principalmente desde el punto de vista mineralógico- los reinos de Perú y Chile; estos hermanos narraron en su diario (Heuland, 1929) noticias curiosas sobre los indígenas y *recopilaron también objetos muy diversos procedentes de los nativos*. La cuarta, efectuada en 1796, fue comandada por el conde de Mopox, se encaminó hacia la isla de Cuba y se dedicó casi exclusivamente a estudios de tipo zoológico, botánico y mineralógico. Por último tuvo lugar, en 1799, el viaje de Alejandro Humboldt y del botánico francés Aimé Bonpland hacia las regiones equinocciales de América; en él se hicieron importantes observaciones en el campo de la etnografía (Humboldt, 1982).

La información que proporcionaron las expediciones acerca de los naturales americanos fue la base de la que se nutrieron los grandes antropólogos del XVIII (Buffon, Blumembach, Hervás y Panduro en España) para elaborar sus teorías sobre la especie humana. Por ejemplo se puede señalar el vínculo entre la obra buffoniana y los viajes científicos, en la medida en que al naturalista francés le resultaba imprescindible disponer de la información de los viajeros para profundizar en el conocimiento de las diferentes razas humanas. Pero a su vez esta relación se manifiesta en un doble sentido: por un lado, Buffon fue sin duda el hombre de su siglo que mejor supo nutrirse de las observaciones antropológicas de los viajeros; por otra parte, el prestigio de la obra del científico galo era en España tan grande que muchos expedicionarios tuvieron buen cuidado de estudiar y copiar, antes del viaje, la parte de la obra de Buffon referente al hombre.

Basta esta pequeña referencia para poder afirmar sin género de dudas que las expediciones científicas organizadas en nuestro país incentivaron el desarrollo de un gran número de disciplinas científicas, entre las que la Antropología ocupaba, como no podía ser menos, un lugar fundamental. Por ello, es muy evidente la interpretación que algunos antropólogos -entre ellos señaladamente Manuel Antón (1892)- hicieron en el siglo XIX de las exploraciones españolas en América, considerando que las descripciones de los indígenas realizadas por esos viajeros constituyen la primera gran aportación de la que se nutre la Antropología moderna.



- ABELLÁN, J.L. (1981): *Historia crítica del pensamiento español*, vol. III. Madrid.
- A[LEA], J. M. (1797): *Vida del Conde de Buffon*. Madrid.
- ALZATE RAMÍREZ, J. A. (1831): *Gacetas de literatura de México*. 4 vols. Puebla.
- ANDÉREZ ALONSO, V. (1956): *Hacia el origen del hombre*. Santander.
- ANTÓN Y FERRÁNDIZ, M. (1892): *Conferencias de Antropología*. Madrid.
- ARANZADI, T. y HOYOS SAINZ, L. (1893): *Lecciones de Antropología ajustadas al programa y explicaciones del profesor de la asignatura D. Manuel Antón*. 3 vols. Madrid.
- AZARA, F. (1969): *Viajes por la América meridional*. Madrid.
- BABINI, J. (1951): *Historia sucinta de la ciencia*. Buenos Aires.
- BLANCO WHITE J. (1972): *Cartas de España*, Madrid.
- BLUMEMBACH, J. F. (1786): *Introductio in historiam medicinae litterariam*. Goettingae.
- BLUMEMBACH, J. F. (1803): *Manuel d'histoire naturelle*. 2 vols. París.
- BUFFON (1773): *Historia natural del hombre*. 2 vols. Madrid.
- BUFFON (1791-1805): *Historia natural, general y particular*. 21 vols. Madrid.
- CLAVIGERO, F. (1826): *Historia antigua de Méjico*. 2 vols. Londres.
- COMAS, J. (1958): "Buffon precursor de la Antropología física". *Cuadernos del Instituto de Historia*. México.
- DE PAUW, C. (1772): *Recherches philosophiques sur les américains ou mémoires intéressants pour servir a l'histoire de l'espece humaine*. 2 vols. París.
- DUCHET, M. (1975): *Antropología e Historia en el siglo de las luces*. Buenos Aires.
- FEIJOO, B. J. (1726-1740): *Teatro crítico universal*. 9 vols. Madrid.
- FEIJOO, B. J. (1742-1760): *Cartas eruditas y curiosas*. 5 vols. Madrid.
- GANDÍA, E. (1929): *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*. Madrid.
- GERBI, A. (1982): *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México.
- GONZÁLEZ DE LA RASILLA, V. (1794): *Disertación sobre el origen de los indios del Nuevo Mundo*. Sevilla.
- GONZÁLEZ MONTERO DE ESPINOSA, M. (1991): "Expedición Malaspina: la Antropología". *La ciencia española en ultramar*. Aranjuez.
- GONZÁLEZ MONTERO DE ESPINOSA, M. (1992): *La Ilustración y el hombre americano*. Madrid.
- GONZÁLEZ MONTERO DE ESPINOSA, M. (1994): *Lorenzo Hervás y Panduro: el gran olvidado de la Ilustración española*. Madrid.
- GUYENOT, E. (1956): *La evolución del pensamiento científico. Las ciencias de la vida en los siglos XVII y XVIII. El concepto de evolución*. México.
- HAZARD, P. (1975): *La crisis de la conciencia europea*. Madrid.
- HAZARD, P. (1985): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid.
- HERR, R. (1964): *España y la revolución del s. XVIII*. Madrid.
- HERVÁS Y PANDURO, L. (1789-1799): *Historia de la vida del hombre*. 7 vols. Madrid.
- HERVÁS Y PANDURO, L. (1800): *El hombre físico*. 2 vols. Madrid.
- HEULAND, C. (1929): *El viaje científico de Conrado y Cristian Heuland a Chile y Perú*. Madrid.
- HONIGSHEIM, P. (1945): "Voltaire as anthropologist". *American Anthropologist*, 47 (1): 104-118.
- HUMBOLDT, A. (1982): *Del Orinoco al Amazonas*. Barcelona.
- JUAN, J. y ULLOA, A. (1982): *Noticias secretas de América*. 2 vols. Madrid.
- KANT, M. (1935): *Antropología en sentido pragmático*. Madrid.
- LA METTRIE (1987): *El hombre máquina*. Madrid.
- LAÍN ENTRALGO, P. y LÓPEZ PIÑERO, J. M. (1963): *Panorama histórico de la ciencia moderna*. Madrid.
- LINNEO, C. (1789): *Sistema Naturae*. 13ª edic.
- MARIAS, J. (1943): *El tema del hombre*. Madrid.
- MASON, S. (1985): *Historia de las ciencias: la ciencia del siglo XVIII*. Madrid.
- MERCIER, P. (1969): *Historia de la Antropología*. Barcelona.
- MOZIÑO Y SUÁREZ DE FIGUEROA, M. (1913): *Noticias de Nutka. Diccionario de la lengua de los nutkenses y descripción del volcán de Tlaxla*. México.
- MUÑOZ, J. B. (1793): *Historia del Nuevo Mundo*, vol. I. Madrid.
- NACENTE Y SOLER, F. (1892): *Antropología*. Barcelona.
- NORDENSKIOLD, A. E. (1949): *Evolución histórica de las ciencias biológicas*. Buenos Aires.
- NOVO Y COLSON, P. (1885): *Viaje político y científico alrededor del mundo por las corbetas "Descubierta y Atrevida"*. Madrid.
- PESET, M. y J. L. (1974): *La Universidad española (Siglos XVIII y XIX)*. Madrid.
- PESET, M. y J. L. (1978): "La educación". En "La Ilustración", *Historia* 16. Madrid.
- PESET, M. y J. L. (1983): *Carlos IV y la Universidad de Salamanca*. Madrid.
- PLUCHE, M. (1758): *Espectáculo de la Naturaleza o conversaciones acerca de las particularidades de la Historia Natural*. 16 vols. Madrid.
- RADL, E. (1931): *Historia de las teorías biológicas*. Madrid. *Relación del último viaje al estrecho de Magallanes de la fragata de S.M. Sta. M.ª de la Cabeza en los años 1785 y 1786*. (1788). Madrid.
- ROWE, J. H. (1965): "Los orígenes renacentista de la Antropología". *American Anthropologist* 67: 1-20.
- RUIZ, H. (1931): *Relación del viaje hecho a los reinos de Perú y Chile*. Madrid.
- SÁNCHEZ BLANCO, F. (1987): "La repercusión en España de la historia natural del hombre del conde de Buffon". *Asclepio* (39): 73-93. Madrid.
- SARRAILH, J. (1957): *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid.
- SHAPIRO, H. (1959): "The Hystory and development of physical Antropology". *American Antropologist* (61): 371-379.
- ULLOA, A. y JUAN, J. (1978): *Relación histórica del viaje a la América meridional*. 3 vols. Madrid.
- VARELA DE MONTES, J. (1844): *Ensayo de Antropología, o sea historia fisiológica del hombre en sus relaciones con las ciencias sociales y especialmente con la patología y la higiene*. 4 vols. Madrid.
- VOLTAIRE (1966): *Diccionario filosófico*. Madrid.

## HERMANO MAR. UN PASEO A TRAVES DEL SISTEMA DE CREENCIAS POLINESIO

María de la Cerca González Enríquez

Desde que el hombre aprendió a vivir en sociedad su espíritu de superación frente a las otras especies animales le llevó a cuestionarse el mundo que le rodeaba. A partir de entonces un sin fin de preguntas sin respuesta sólo se vieron aclaradas gracias al mundo de la magia y a los sistemas de creencias que han existido desde los primeros tiempos. Respuestas sencillas dieron lugar a las primeras formas simples de sistemas religiosos tornándose más complejas según el grado de desarrollo de las sociedades que las creaban.

Las fuerzas de la naturaleza, los astros, la tierra, el agua y el fuego se convirtieron en seres sobrenaturales imposibles de dominar para el hombre. Fueron sacralizados con el fin de preservarse de ellos y en su entorno, surgieron los primeros rituales y ceremonias sagradas. El medio ambiente donde se formaron las sociedades polinesias es un claro ejemplo de esta sacralización de lo natural. El Océano Pacífico, sus tempestades, su fauna y sus tierras hicieron desarrollar a sus habitantes un sistema religioso en claro equilibrio con las fuerzas de la naturaleza. Con el fin de aplacar sus iras, la clase sacerdotal inventó un elaborado sistema de rituales y ceremonias que contentaban a los dioses de un tierra rodeada de agua por todas partes y que convertían al Gran Océano en fuente de vida y de muerte al mismo tiempo. Sus dioses personificaban en sí mismos la dualidad bien/mal; de ellos los humanos obtenían el favor o el castigo, igual que el Océano que les condujo en su éxodo, desde las lejanas tierras del Sureste asiático, hasta las islas polinesias.

Los antepasados de los polinesios trajeron una herencia cultural de tradición neolítica bastante desarrollada. En el triángulo de las Tonga-Samoa-Fidji, constituyeron el núcleo de una de las Jefaturas más desarrolladas que han existido y lo que es más importante, alrededor de un hábitat muy limitado como es el oceánico. La falta de arcilla en los atolones e islas hicieron que abandonaran esta práctica tan determinante en el desarrollo de los pueblos; la domesticación de animales tampoco fue posible, al igual que una agricultura intensiva y extensiva. Esto les llevó a tener que desarrollar un sistema económico y de desarrollo muy simple aprovechando al máximo los recursos naturales de que disponían. Pero esta falta de recursos no les impidió desarrollar un sistema ideológico muy desarrollado basado en dos conceptos de claro origen polinesio, el **TAPU** y el **MANA**, que convendría explicar antes de desarrollar en profundidad el tema que nos ocupa.

La sociedad tradicional se caracterizaba por una fuerte estratificación. No hay que olvidar que es en las Jefaturas donde aparecen las

clases sociales. En todos los archipiélagos polinesios existía una fuerte estratificación social que marcaba las pautas en las relaciones cotidianas de los isleños. Existía una clase socialmente superior, la aristocracia, apareciendo en algunas islas una familia real por encima de ella. Por debajo existían dos estamentos más, los libres y los esclavos.

Pues bien esta pirámide social veía legitimada sus posiciones más superiores, es decir, las de la realeza donde la hubiera y las de la aristocracia, por dos poderes sagrados, el Tapu y el Mana, quienes les equiparaban con los dioses, pues eran sus descendientes directos y por lo tanto, les rodeaban de prohibiciones mágicas para el común de los mortales tanto para con su persona como para con sus propiedades o pertenencias.

Estos términos polinesios, designan unas fuerzas impersonales muy extendidas en el mundo oceánico. El Mana es una fuerza impersonal y sobrenatural que en las creencias animistas se encuentra en todos los seres, personas o cosas, lo que las hace ser consideradas Tabú, término que indica las prohibiciones de orden mágico. Estos poderes sagrados que rodeaban a la familia real y a la aristocracia, se veían a menudo incrementados, como en Tonga, por la tradición que remontaba la genealogía real a la divinidad, pues los primeros reyes tonganos descendieron del cielo, circunstancia que junto con el tabú y el mana fomentaba su sacralidad y mantenía su separación con respecto al resto de la sociedad. De esta manera dos conceptos sagrados legitimaban leyes sociales creando las pautas de conducta que cada individuo debía seguir de acuerdo a su linaje de nacimiento, creándose el puente necesario entre lo sagrado y lo profano que aparece en todas las sociedades. Pero para ello, necesitaron crear unos especialistas religiosos a tiempo completo que se preocuparan de mantener, fomentar y alentar la comunicación con lo sagrado, apareciendo la clase sacerdotal tan vinculada en el mundo polinesio con la aristocracia y la realeza.

Los Tohungas o sacerdotes eran también los depositarios de las tradiciones mitológicas e históricas (1) y los interpretadores de presagios. Ocupaban una posición muy destacada dentro de la sociedad debido a su relación con lo divino, lo que les hacía disponer así mismo del tabú y del mana. Ello se materializaba en una indumentaria y adorno personal que, como en el caso de la aristocracia, se diferenciaba de la usada por el resto de la población siendo de su uso exclusivo. La elección del sacerdote recaía en la persona de un caudillo o pariente del mismo, y su cargo solía ser hereditario. En algunas islas los conocimientos sobrenaturales y medicinales recaían en la misma persona, pero en otras existían dos cargos bien diferenciados. Era el encargado de presidir los ritos funerarios. Debía velar porque el alma del difunto recorriera el camino hacia las divinidades sin encontrar ningún obstáculo. Esto lo realizaba por medio de cánticos y de plegarias, si bien sólo podía hacerlo delante de aquellos que hubieran estado a bien con los dioses en vida, absteniéndose de hacerlo con aquellos que se habían mantenido apartados, condenándolos a ser espíritus maléficos que vagaban por la noche en forma de espectros.

Partiendo de estos conceptos, la sociedad tradicional polinesia aunó dos formas de creencias religiosas que convivían armónicamente ocupando cada una su puesto dentro del sistema de creencias

<sup>1</sup> No hay que olvidar que cuando en la isla de Pascua se produjo el secuestro de la población para trabajar los campos de guano, en el S.XIX, murieron los sacerdotes desapareciendo con ellos la memoria histórica del pueblo pascuense, siendo uno de los motivos por los cuales nadie sabía leer las tablillas Rongo-rongo.

de la misma forma que en nuestra sociedad occidental, de clara tradición del catolicismo mediterráneo, lo forman la religión oficial y la popular.

La sociedad polinesia, al igual que sus vecinas oceánicas micronesia y melanesia, se basaba en unas creencias apoyadas en el animismo y en el culto a los antepasados. La creencia de que todo lo que se mueve tiene un alma se plasmaba en una profusión de espíritus, generalmente invisibles, pero que podían manifestarse a los hombres haciéndose presentes en ciertos elementos naturales como las piedras o los árboles. En la vecina Micronesia, estos recibían una atención privilegiada en sus mitos, sobre todo en las islas Gilbert, como centros de origen de la humanidad. De ellos, los más grandes eran los lugares preferidos por los ancianos, pues se veían próximos a convertirse en espíritus a los que se rendiría culto.

El culto a los antepasados, materializado en la conservación en las casas de la calavera de los mismos, fue sin duda la creencia más arraigada y extendida por todo el Pacífico, y que incluso ha pervivido hasta nuestros días a pesar de todos los siglos de evangelización a que se han visto sometidos los isleños. La dualidad bien/mal, tan manifiesta en las creencias animistas, se reflejaba en todos los aspectos de la vida cotidiana, existiendo mecanismos de protección contra el mal como son los amuletos, y desembocando directamente en el culto a los antepasados, de acuerdo a la suerte que corriera el alma del difunto una vez muerto el individuo y después de haberse separado del cuerpo. El espíritu del antepasado podía ser bienhechor u hostil para con el grupo de acuerdo a su conducta en vida o a su forma de muerte.

El saber acumulado en vida de los ancianos y el heredado de sus antepasados constituían los factores principales que inducían a considerar a los mayores como personas prontas a convertirse en espíritus, y por lo tanto a rodearlas de ciertas prerrogativas. A su muerte, se materializarían en los cráneos conservados en las casas y a los que acudirían los familiares ante cualquier necesidad o desgracia, puesto que a ellos se atribuía el poder de curación, la protección contra los huracanes y la abundancia en la recolección o la pesca. Los que se convertían en espíritus benéficos, salían al cuarto día de su muerte y erraban visibles por la tierra; los espíritus maléficos, aparecían por la noche sedientos de venganza, sin cabeza, asustando a la gente y acechando a los solitarios.

Una de las creencias que los misioneros no han podido erradicar del todo ha sido la de los espíritus de los muertos trágicamente. Se les describía como seres terroríficos a los que se les asignaba ciertos lugares de residencia, como playas, árboles y ríos. Representaban un peligro para las mujeres embarazadas y para los recién nacidos. Sus actos se confundían a veces con los de unos duendes que en las Hawaii aparecían representados como enanos que robaban a los niños encantándolos y matándolos.

Posiblemente todos estos espíritus puedan englobarse dentro de una misma categoría, condición que queda marcada como veíamos antes, de acuerdo a los tabúes infligidos en vida o a su tipo de muerte.

De esta forma, como ocurría en la apartada isla de Pascua, los Aku-Aku se clasificaban en varias categorías atendiendo a lo antes expuesto: los pecadores de grandes tabúes habitaban en sitios poco frecuentados y se aparecían de noche en los caminos adoptando formas terroríficas; los pecadores de tabúes menores, se asemejaban a los antiguos dioses tutelares, manes o lares, que protegían a la familia. Con la introducción del Cristianismo en los archipiélagos, la creencia en estos espíritus se transformó. Perdieron su categoría benéfica o jocosa, sobreviviendo tan solo la maléfica, transformándose en los Tatane o demonios hawaianos.

De todos los archipiélagos del Pacífico tan solo en Polinesia se superpuso a estas creencias la existencia de un panteón de dioses en el más perfecto estilo clásico. Las ideas cosmogónicas polinesias partían de un caos transformado en orden por la figura de un dios creador. A partir del mundo ya ordenado, aparecieron los seres humanos gracias a la unión del Cielo, RANGI, como elemento masculino, y a Tierra, PAPA, o elemento femenino. De ambos nacieron los principales dioses a los que se rendía culto, como TANGAROA, dios creador de los dioses y de los hombres; personificación de la fuerza creadora de lo bueno y de lo malo, dios del mar, de la luz y de la vida. Aparece representado sobre todo por una imaginería en bulto redondo, en madera, con figuras humanas emergiendo de todo su cuerpo. LONO, dios de la agricultura y de la paz. KU, dios de la guerra y de las luchas intergrupales (2). Además de estos dioses mayores existían patrones profesionales de carpinteros, constructores de canoas etc... .

El culto a estas divinidades que, por supuesto no eran las únicas ni tenían la misma categoría (3), se realizaba en recintos especiales, los MARAE, lugares sagrados a modo de plataformas pétreas donde solían sacrificar víctimas humanas y cuyo acceso estaba prohibido a las mujeres. Su camino de acceso estaba flanqueado por estatuas, los TIKIS, realizadas en madera o piedra. Dichas estatuas no se consideraban divinidades en sí mismas, sino habitáculos temporales de las mismas. La mayor parte de dichas estatuas, como los Kii hawaianos, sólo podían ser venerados una vez que el Tohunga los había consagrado por medio de plegarias y sacrificios. El tamaño y la forma de la imaginería polinesia variaba mucho ya que dependía de su destino o utilización; así nos encontramos las grandes estatuas pétreas de los Marae y en el polo opuesto los pequeños ídolos de madera envueltos en trapos. La colocación estaba en función de la proximidad, es decir, se colocaban en los lugares donde su auxilio llegara antes: templos, encrucijadas de caminos, en las casas, como depositarios de los espíritus familiares etc...

Hemos visto cómo las creencias polinesias eran un reflejo del sistema social existiendo la misma jerarquía en lo divino que en la sociedad humana, y cómo el perfecto equilibrio con el medio ambiente donde desarrollaron su cultura les llevó a la creación de la sociedad compleja que los europeos de la Ilustración conocieron. La ruptura de este equilibrio llevada a cabo a raíz del proceso de cambio cultural que se ha producido en este siglo, ha supuesto la disolución de la sociedad tradicional y de su sistema de valores y creencias que no encuentran cabida ya en el mundo actual.

2 En las islas Hawaii, el carácter sagrado otorgado a la cabeza, hizo que se prestara especial importancia a las formas de elaboración de los cascos de los guerreros. Como bien explica A. Kaeppler (Kaeppler, a. 1993), los cascos representan la materialización de la complementariedad del pensamiento polinesio. Cabeza y espalda, partes sagradas del cuerpo, quedaban protegidas y representadas respectivamente de forma artificial por los penachos emplumados, la genealogía representada por la columna se asociaba al dios de la familia, Lono, y al estar expuesto en un casco bélico a Ku el dios de la guerra, obteniéndose así el equilibrio necesario

3 Sólo de Hiro, el dios del mar, se conocen aproximadamente unos veinte personajes sagrados.

- BARROW, T. (1979) *The art of Tahiti and the neighbourh Society. Austral and Cook Island*. Tames and Hudson. london.
- BUCK, P. (1964) *Arts and crafts of Hawaii. XI Religion*. Bernice Bishop Museum special piblication. Bishop Museum Press. Honolulu.
- ENGLERT, S. (1988) *La tierra de Hotu Matu'a*. Ed. Universitaria. santiago de Chile.
- HYND, G. (1975) "Taotamona: a funtional belief among the chamorro people". *GUAM RECORDER*. MARC. Univ. of Guam. Vol 5, n.º 2.
- HUERA, C. (1995) "Arte y cultura de los Mares del Sur". *ELS MOAI DE L'ILLA DE PASQUA*. Pag.91-120. Fundació La Caixa. Barcelona.
- JOPPIEN, R. (1985) *The art of Captain Cook voyages*. Yale University Press and Australian Academy of the Humanities. London.
- KAEPLER, A. (1993) *L'art océanien. Citadelles et Macenod*. Paris.
- MASON, L. (1968) *Peoples and cultures of the Pacific*. American Museum of Natural History. The natural History Press. New York.
- VALLE, T. (1979) *Social and cultural change in the community of Umatac, Southern Guam*. MARC. Univ. of Guam .



# AMERICANISMO, CIENCIA E IDEOLOGIA: LA ACTIVIDAD AMERICANISTA ESPAÑOLA A TRAVES DE LA HISTORIA

Sandra Rebok  
Universidad de Heidelberg

## 1. INTRODUCCION

En el presente trabajo se parte de una tesis conocida: las Ciencias Sociales en general dependen en gran medida de las circunstancias y condiciones de la sociedad en la que se desarrollan, tanto en el aspecto político como intelectual. Esta cuestión se aprecia con mayor intensidad en el caso de la antropología por ser una ciencia del hombre. Hay que mencionar dos factores que influyen notablemente en el desarrollo de esta disciplina:

— Las ideologías, planteamientos actuales y corrientes filosóficas que marcan la conciencia de los investigadores y su manera de acercarse al objeto de estudio, modifican el enfoque de investigación y dirigen el tema de su interés.

— Las circunstancias políticas deciden sobre qué temas se debería investigar, lo que se puede publicar y qué estudios son los que se van a subvencionar (de lo que posiblemente depende su realización).

Mi intención consiste en comprobar la incidencia de estas cuestiones en la evolución de la antropología americanista en España. ¿Porqué esta atención por el americanismo español? Sin duda es un excelente ejemplo por su especial importancia y por el significado que el americanismo ha tenido y tiene para la antropología española. España ha sido pionera tanto en el descubrimiento como en la investigación del mundo americano, por eso existen fuertes vínculos históricos, culturales y tradicionales entre ambos territorios. De allí también vienen las posibilidades extraordinarias que España ha tenido y sigue teniendo en la investigación en este campo de la antropología, por las que se puede considerar América como un singular laboratorio antropológico para España.

He tratado de aproximarme al conocimiento de América desde España, a lo que se llama americanismo, considerando que no se trata de un planteamiento estático, sino bastante variado y dinámicamente modificado durante su historia. Así he dividido este proceso en una serie de fases para poner mejor de relieve lo característico de cada etapa y señalar los cambios entre una y otra. El enfoque no trata de mencionar en cada apartado todo lo que se ha hecho desde España en el campo del americanismo, sino más bien mostrar los intereses de investigación principales que caracterizan el tipo de estudio que se estaba haciendo en cada época.



Por lo tanto, el tema central de mi trabajo está basado en la descripción de los planteamientos teóricos y científicos que se encuentran detrás de los trabajos y proyectos realizados en América, y la explicación de las modificaciones de los métodos de trabajo utilizados durante las diversas fases.

Este enfoque de investigación se puede concebir a través de varias fuentes: las obras de los investigadores (libros, textos, diarios), sus temas (¿qué tipo de estudios interesaron en cada tiempo? ¿cuáles recibían subvenciones y estipendios?), los objetivos de las instituciones antropológicas creadas según sus estatutos, y más tarde, las materias y cursos que predominaban en las reuniones o congresos americanistas, instituciones de enseñanza o seminarios antropológicos, así como su tendencia.

No es posible presentar la historia del pensamiento americanista en España, sin empezar por precisar el objeto de esta disciplina, ya que hay cierta confusión sobre sus contenidos, límites, etc.,. Como definición más general se puede constatar que la antropología, que etimológicamente significa "estudio o tratado del hombre", es la ciencia social que estudia el funcionamiento y la evolución de las sociedades, primordialmente aquéllas que han tenido un desarrollo diferente y desigual al del mundo occidental (1). Se trata de un planteamiento holístico, que abarca todos los aspectos de la vida, ya que el hombre es miembro de una sociedad y está inmerso en una cultura y hay que estudiar las diferentes facetas de cada sociedad para comprenderla mejor.

Inevitablemente de esta manera se llega al concepto de cultura, cuya definición comportará un tipo u otro de antropología. Una consecuencia importante del enfoque cultural es que el ser humano no debe ser estudiado desde la perspectiva de la naturaleza humana universal, sino desde la perspectiva de su propia cultura, que lo ha modelado en el proceso de socialización incluso al nivel más inconsciente (2).

Después de haber definido el concepto de antropología se impone hacer lo propio con el término americanismo, que representa una rama regional de la antropología general. La definición de americanismo que se emplea en el siguiente estudio, comprende el conocimiento y la investigación de lo americano, es decir, todo el ambiente que rodea y el conjunto de personas e instituciones que tienen como actividad fundamental el estudio y la interpretación de las culturas americanas, tanto en su aspecto meramente teórico como práctico.

De hecho, el americanismo abarca una compleja agregación de disciplinas e intereses, unidos por el único pero suficiente vínculo de lo americano como concepto primordialmente geográfico. Por eso quiero manifestar que es sobre todo el aspecto etnográfico nuestro objeto de estudio - aunque en algunos momentos también otros aspectos, como por ejemplo la arqueología americana, habrán de recibir la atención pertinente-

## 2.1. FASE DE CONTACTO Y DESCUBRIMIENTO : 1492 - 1600

Antes de describir el planteamiento teórico, las expectativas y las curiosidades de las investigaciones realizadas en esta fase inicial de lo

1. Marzal, 1993: 16.

2. Marzal, 1993: 25.

que más tarde se llamará americanismo español, quiero mencionar en pocas palabras la polémica que existe al darle un nombre a los hechos ocurridos en aquel tiempo. Es cierto que se produce cierta dificultad al tratar de encontrar el término más apropiado -¿será *descubrimiento*, *contacto*, o *encuentro entre dos mundos*?- Si, se puede decir que en el año 1492 había un contacto o un encuentro entre dos mundos: el Viejo Mundo, portador de la llamada cultura cristiana occidental, y el Nuevo Mundo, con una gran riqueza de culturas diferentes situadas en niveles de desarrollo muy dispares. Pero como no fue ningún contacto entre iguales, sino un encuentro violento y agresivo, el término *encuentro* en realidad resulta demasiado eufemístico. Viéndolo de esta manera, sería más oportuno hablar de un *choque cultural*.

A pesar de esto, desde el punto de vista que adoptamos sí había un *descubrimiento*, el descubrimiento científico de América. Se trata de un proceso que se desata en el año 1492 y que consiste en el comienzo del conocimiento intelectual de este continente nuevo, de esa parte del mundo ignorada hasta entonces por la conciencia de los europeos. Este enfoque del descubrimiento será nuestro punto de partida, ya que gracias a este interés que podemos llamar científico supuso una aportación importante de obras y tratados con un valor inestimable para el conocimiento de las culturas prehispánicas.

La primera fase del desarrollo del americanismo la podríamos denominar naturalista, ya que se caracteriza por un marcado interés por el medio natural en su sentido más amplio. Los europeos se enfrentaban con un nuevo mundo, que puso en duda una gran parte de su conocimiento o de sus ideas adquiridas sobre la geografía, la biología, la fauna y flora y sobre la propia naturaleza del hombre. Si bien la riqueza natural era tan copiosa, tanto en la variedad de plantas y animales como en culturas diferentes, siempre fue vista y contemplada desde la perspectiva del Viejo Mundo. Inevitablemente iba a ser comparada con lo conocido hasta entonces. Un primer intento de clasificar el conjunto de nuevos conocimientos -seguido por la mayoría de los autores- era dividirlo en dos grandes categorías: lo *natural* (la geografía, la flora y la fauna) y lo *moral o cultural* (los hombres y sus culturas).

Los numerosos europeos que en esta etapa se dedicaron a hacer estudios o investigaciones en América tenían un interés en común: conocer las sociedades indígenas. Pero detrás de todo esto había intenciones muy distintas. Principalmente se pueden diferenciar tres grupos: los militares, los misioneros y los oficiales reales. Mientras que los soldados buscaban informaciones sobre las culturas indígenas por motivos militares o por curiosidad propia, los misioneros dependían de ese conocimiento para su labor de convertir a los indios al cristianismo, y los oficiales necesitaban informaciones sobre estas sociedades para administrarlas mejor. El grupo del que nos han llegado más información y cuyo método de trabajo se acerca más a lo que hoy hace un antropólogo moderno, son sin duda los misioneros.

¿Cuáles fueron los intereses y las motivaciones de estos primeros cronistas? ¿Qué aspectos llamaron más la atención de aquellos investigadores? Uno de los primeros y principales intereses de los misioneros fue el estudio del funcionamiento y el origen de las religiones americanas. La mayoría de los misioneros que escribían sobre las culturas autóctonas re-

3. Marzal, 1993: 20.

conocen que es imprescindible conocer los principios de las religiones indígenas antes de proceder a su evangelización. Así, en este período, se producen una gran cantidad de descripciones de los sistemas religiosos encontrados: sus divinidades, los intermediarios sagrados y los espíritus dañinos, con sus formulaciones míticas; sus ritos imprecatorios, satisfactorios, festivos y de transición; sus formas de organización religiosa y las diferentes clases de sacerdocio y chamanismo, así como las normas éticas, que son parte integrante de la religión o que se legitiman por esa vía (3).

Asociada con el interés por convertir los indígenas al cristianismo estaba la labor lingüística de los misioneros. Al principio dominaba la intención de enseñar el castellano para una mejor comunicación con los indios, pero por la experiencia obtenida los misioneros se dejaban convencer de que iban a tener un acceso más fácil a la gente si ellos aprendían su idioma. Así muchos misioneros se dedicaron a estudiar las lenguas indígenas, anotaron las informaciones obtenidas y escribieron los primeros diccionarios.

4. Marzal, 1993: 21.

Otro tema importante, eje de la reflexión antropológica de ese tiempo, fue el funcionamiento y la legitimidad de las sociedades indígenas. La reflexión sobre este tema ha estado muy condicionada por la política española hacia la población indígena, por el interés de los españoles de conseguir informaciones que pudieran facilitar la administración de las nuevas colonias. Se trataba de conocer el modo de gobierno autóctono y lo que trajo consigo la aparición de muchas descripciones sobre los sistemas políticos y culturales de las sociedades indígenas. También en relación con la polémica que se desencadenó por el reconocimiento de los justos méritos adquiridos mediante la conquista se quiso conocer la legitimidad de estas sociedades y se planteó la problemática de la "capacidad del indio". Hubo otro interesante tema que se generó en este contexto: "(...) el proceso de aculturación de la población indígena que se realizó en las mismas comunidades (...) y en las propias ciudades fundadas por los españoles, a las que se fueron incorporando progresivamente los indios para ir formando la naciente sociedad mestiza" (4).

Una parte de las primeras investigaciones tenía como motivo fundamental la defensa de los indios. Había un movimiento intelectual en el siglo XVI y XVII llamado *indigenista* o *criticista*, que criticaba el comportamiento español en la colonialización de América. Los primeros que protestaban públicamente sobre el trato que se daba a los indígenas eran los misioneros. Así un gran número de ellos se dedicaban a escribir sobre las culturas americanas con la intención de encontrar motivos para defenderles, tanto frente a la agresión de los militares españoles, como del sistema de encomiendas, de la esclavitud, el trabajo minero y otros modos de desarticular el orden cultural previo a la llegada de los españoles.

5. Alcina Franch, 1988: 41.

Sin duda el representante más notorio entre ellos fue fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566), cuyos *tratados* hoy se consideran como una "obra indigenista" imprescindible. Una de las preocupaciones que tuvo durante toda su vida fue definir con precisión y claridad el contenido cultural del indio americano. Cuando trató de defenderlo frente a sus agresores, le consideró como uno y único, no le importaba cuáles podían ser las diferencias entre las diversas culturas (5). Para Las Casas los indios son seres humanos iguales a nosotros en todo salvo en sus creencias -un punto de vista que resultaba chocante para muchos de sus contempo-

raneos -y se puede decir que, aunque su lenguaje no era el de un antropólogo moderno, sus conceptos en muchos aspectos sí.

Con la descripción de la labor del padre Las Casas ya he mencionado otro de los temas principales de las obras de estos primeros cronistas: el estudio comparativo de lo nuevo con lo ya conocido. Una forma de describir las curiosidades de este Nuevo Mundo, tanto la naturaleza como las culturas, era compararlo con lo que ya se conocía en Europa; por un lado para que los mismos investigadores tuvieran un punto de referencia para sus estudios, y por otro para que los lectores de estas obras en España pudieran más fácilmente imaginar lo que leían.

Otro tema que ha sido una constante en la bibliografía americanista fue el origen del indio americano. Desde el descubrimiento hasta la actualidad se han divulgado todo tipo de especulaciones y teorías: al lado de las más absurdas y descabelladas se encuentran otras que se plantean la cuestión con rigor y acierto y que utilizan depuradas metodologías científicas. Manuel M. Marzal afirma que este tema ya en la primera fase de estudios se había planteado de una manera más teórica, "(...) sin implicaciones directas en la praxis de la evangelización o de funcionarios de la administración colonial. El tema interesa porque responde a la pregunta de cómo se vincula el hombre americano con el viejo mundo, y para responder, se utiliza el método comparativo entre rasgos culturales e instituciones de las culturas euro-afro-asiáticas y americanas. (...) Junto a este tema hay que considerar también las primeras formulaciones del evolucionismo cultural" (6).

6. Marzal, 1993: 21-22.

Entre los numerosos investigadores y autores de aquella época destaca la labor de fray Bernardino de Sahagún, a quien por los métodos de trabajo que emplea podríamos considerarle como el primer etnógrafo resueltamente científico. Su famosa obra *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, que escribió entre 1570 y 1580, se considera como un verdadero tratado de Etnografía del pueblo azteca en el cual estudia minuciosamente la realidad cultural de su mundo.

Otra persona que tuvo mucha influencia en el pensamiento y el planteamiento de los cronistas a finales del siglo XVI, era el padre José de Acosta cuya obra *Paradigmática Historia natural y moral de las Indias* (...) se publicó por primera vez en el año 1590. "El tratamiento que hace Acosta de la realidad americana podría ser calificado, en el más amplio sentido de la palabra, como "científico" o, si se quiere, de "sistemático". Acosta ha escrito un tratado de lo americano, analizando sistemáticamente aquella realidad como si se tratase de una *Historia Natural*, en la que tienen un valor equivalente el clima, la geografía, la fauna, la flora y el hombre, si bien este último es tratado de manera especial, en la medida en que, por ser creador de cultura, o portador de valores morales, escapa al modelo "natural", para convertirse en algo diferente (7)."

7. Alcina Franch, 1988: 189-190.

Aparte de las obras de estos primeros investigadores había dos importantes fuentes más de información etnológica. Una son las *Leyes de Indias*, promulgados por Felipe II en 1580, un compendio de disposiciones legales para organizar la vida en las colonias españolas. Parte de ellas eran las llamadas *Relaciones geográficas*, mediante las cuales, con la ayuda de cuestionarios detallados, se trataba de recoger informacio-

nes concretas sobre los diferentes pueblos y territorios. Otro medio que permitía obtener y guardar muchas informaciones de carácter antropológico era la *Probanza de Méritos*, sistema de acreditar derechos privados o comunales ante la Corona que suelen incluir datos relevantes para el conocimiento del mundo indígena.

Sin duda, lo que da una importancia única e insustituible a las informaciones recogidas en la primera parte del siglo XVI, es el hecho que las culturas estaban todavía vivas, sin apenas influencia europea. Así se pudieron recoger y registrar observaciones de una realidad antropológica que estaba en vías de extinción debido a las secuelas del descubrimiento y la conquista.

Resumiendo se puede decir que esta primera etapa estuvo caracterizada de una parte por una falta de conocimiento correcto y exacto de la realidad americana, y de otra por una búsqueda amplia de la información precisa para aclarar los misterios del Nuevo Mundo. Aparte de esta curiosidad científica, el interés por el continente se derivaba principalmente por su futura explotación económica. En esta fase también el estudio de las culturas desconocidas en última instancia se realizó con el fin de utilizar estas informaciones para una administración mejor y más rentable del Imperio Español. Así, en este contexto, se puede considerar a la etnología, en sus comienzos, como un arma de conocimiento para la explotación de las colonias.

## 2.2. FASE DE RECOPIACION: 1600-1750

Esta etapa se puede considerar como una fase de revisión y reorganización de las informaciones que se habían conseguido en el siglo anterior. Ya no había tantas cosas desconocidas como antes, ya se tenía cierta idea de las culturas americanas. Así los estudiosos de aquel tiempo se dedicaron, principalmente, a leer las obras de los primeros cronistas, a hacer recopilaciones sobre lo que se había averiguado anteriormente y a escribir sobre los cambios que se habían producido desde entonces. Destacan los trabajos de Clavijero y los de Garcilaso de la Vega. Ya en el año 1511 se había creado un puesto oficial bajo la denominación "Cronista de Indias del Rey" cuyo trabajo se puede comparar con el de un bibliotecario de hoy.

Otro motivo para reestudiar los datos ya conocidos era escribir las primeras historias de regiones concretas o de América en general. Para esto el siglo XVII fue muy fructífero, ya que el nuevo continente no parecía tan misterioso como antes y se intentaba utilizar el conocimiento adquirido para ponerlo en su contexto. Algunos de estos historiadores escribieron solamente desde España, utilizando las fuentes escritas, otros las combinaron con investigaciones en América. Uno de los ejemplos más conocidos es la obra *Historia del Nuevo Mundo*, del padre Bernabé Cobo (1625-1653?). Esta obra, que quedó incompleta, era concebida en tres partes, tratando en la primera de la *historia natural* y en las dos últimas de la *historia moral*, ocupando una el área del Perú y la otra la de la Nueva España. En los diferentes libros de su obra Cobo escribe sobre la cosmografía, los minerales, la botánica, la zoología y la etnología.

Otro ejemplo es Fray Juan de Torquemada (1564?-1624), quien fue nombrado cronista de la Orden de San Francisco de Nueva España para escribir una historia de la labor misionera franciscana y para recoger también lo más notable de las tradiciones indígenas. El escribió varias obras, pero es conocido sobre todo por su *Monarquía Indiana*, que había terminado en el año 1613. Para esta gran empresa utilizó varias fuentes: Códices pictográficos antiguos o confeccionados en el momento de la conquista, relaciones indígenas escritas principalmente en lengua náhuatl y caracteres latinos e incluso informaciones orales proporcionados por los propios indios (8). También hay que mencionar a Felipe Huamán Poma de Ayala y al padre Murúa, quienes se habían dedicado a escribir la historia de Perú.

8. Alcina Franch, 1988: 63.

Aparte de esta revisión de las grandes obras del siglo XVI, había otro interés antropológico, o más bien filosófico, que ya preocupaba a los estudiosos: La polémica sobre la "naturaleza" de los indios. No solamente en España, sino más tarde también en las otras naciones colonias, este tema provocó muchos discursos filosóficos sobre "el buen salvaje" o "el mal salvaje". Los pueblos americanos suscitaban diferentes imágenes en los españoles, atraían más o menos simpatías. Así por ejemplo se asociaba a los araucanos la valentía y la independencia, mientras a los patogones se les describía como un pueblo miserable y "cuasianimal" (9). El pueblo más controvertido eran los jíbaros, en los cuales los españoles veían la "manifestación más meridiana del "mal salvaje", que se concretaba en la anarquía social, la misantropía y su indiferencia religiosa" (10). Sobre todo lo último pesaba mucho y así no sorprende que los españoles rechazaran a los jíbaros partiendo de su ideal católico.

9. Gonzalez Alcantud, 1992: 10.

10. Gonzalez Alcantud, 1992: 9.

Entre los pocos trabajos de investigación realizados en esa época se encuentra la labor de algunos misioneros. La obra de fray Jacinto de Carvajal (1648), que hizo expediciones por los ríos Santo Domingo, Apúre y Orinoco, describe tanto la geografía, la fauna, la flora y la etnografía de los Llanos. El desarrolla largas listas de "naciones" o grupos étnicos, con su localización más o menos precisa, junto a excelentes descripciones de tradiciones, rituales y costumbres diversas (11). El padre José Gumilla escribió en 1741 un libro que tenía como objetivo fundamental la acción misionera, pero a pesar de esto trata en él con igual interés los aspectos relativos a las lenguas, la apariencia física y la cultura de los grupos indios que se encontraban en ambas orillas del río Orinoco (12). El último ejemplo es el de Miguel del Barco, que describió en su obra *Historia natural y crónica de la antigua California* (1757) primero los animales montaraces, los insectos y reptiles, las aves, luego los árboles, los arbustos, trigo y mezcales, los peces, los minerales, salinas y piedras, y por último los temas de carácter etnológico (lenguas y culturas indígenas de California). En la segunda parte de su obra, en lo que llama *crónica*, y lo que en cierta manera es un añadido que tiene poco que ver con el planteamiento previo de la *Historia natural*, habla de la acción española en esa región y especialmente de la acción misionera (13).

11. Alcina Franch, 1988: 192.

12. Alcina Franch, 1988: 192.

13. Alcina Franch, 1988: 193.

Estos tres casos mencionados pertenecen a lo que se puede considerar como "naturalismo tardío", una fase que enlaza los descubrimientos del siglo XVI con los llamados "viajes científicos" a finales del siglo XVIII. En la primera mitad del siglo XVIII "(...) se observa una confluencia de dos tradiciones: la representada por lo que hemos llamado el *naturalismo* de

los siglos XVI-XVII, típica de la labor de los intelectuales de esos dos siglos en tierras americanas y la mucho más reciente, de carácter "científico", que procedía de Europa y que tenía entonces, más que nunca, un específico interés por las tierras del Nuevo Mundo, interés que era de una parte político y siempre, en el fondo, de carácter económico, ya que el capitalismo naciente, que va a alcanzar su plenitud en la segunda mitad de ese siglo necesitaba a la vez: materias primas, lugares para experimentación de cultivos y mercados para la expansión de la Europa Occidental" (14).

14. Alcina Franch, 1988: 195.

Con este enfoque y refiriéndose al americanismo español, se puede considerar el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII como una fase de transición, en la cual no hay nada muy novedoso, pero donde se establece la base para lo que vendría después.

### 2.3. FASE DE LOS GRANDES VIAJES CIENTIFICOS: 1750-1862

Con la Ilustración comenzó a partir de la segunda mitad del siglo XVIII un gran proyecto de modernización del país. Los ministros de Carlos III intentaron corregir el Antiguo Régimen -desde el Antiguo Régimen- y esto se materializaba en su oposición al aislacionismo de España, a la Inquisición y a los privilegios exagerados de la aristocracia, los cuales veía como un obstáculo para el progreso del país. Además, los Borbones ilustrados tuvieron un mayor interés cultural, lo que se manifestaba entre otras cosas por una gran cantidad de expediciones científicas enviadas hacia diferentes regiones de América. Estos viajes, promovidos y patrocinados por la Corona o por diversas instituciones, dieron un significativo avance al conocimiento del Nuevo Mundo.

¿Cuáles fueron los intereses de aquellas expediciones? ¿Qué temas llamaron la atención de estos viajeros? Eran viajes con propósitos muy diferentes: botánicos, geológicos, zoológicos, culturales o de interés general. Varias de estas expediciones se llamaban "viajes de vacunación", que tenían como fin la protección de los indios contra enfermedades como por ejemplo la viruela. "Resulta difícil de hacer una clara tipología de esas expediciones científicas, porque en todas ellas, por más que el interés se centre en un determinado campo, sea la minería, la botánica, o los problemas de límites, no deja de prestarse atención a otros temas colaterales, e incluso a problemas igualmente de valor científico, pero más restringidos o de menor valor universal, como la etnología y la arqueología" (15).

15. Alcina Franch, 1988: 196.

Lo que sí se puede decir es, que en esta época no había ninguna predilección por el elemento humano, y éste se concebía más bien como sólo una parte dentro del conjunto de las Ciencias Naturales. El siglo XVIII representa el despegue de las ciencias biológicas y de la naturaleza y por lo tanto no estraña que un buen número de las expediciones científicas españolas de la época tenían un interés principalmente botánico y zoológico. Expediciones importantes en un contexto más antropológico han sido las de Alejandro Malaspina y de Guillermo Dupaix, por lo que mencionaremos sus principales rasgos como ejemplos representativos.

La gran expedición de Alejandro Malaspina a lo largo de las costas americanas y asiáticas del Océano Pacífico se realizó desde el año

1789 a 1794 y ha sido uno de los mayores esfuerzos económicos, científicos y logísticos realizados por un país de Europa en esa fecunda segunda mitad del siglo XVIII (16), lo cual muestra el esfuerzo del Estado español para el desarrollo de una empresa "científica". El grupo de investigadores dirigido por Malaspina tenían un interés principal por "(...) los temas que se refieren a la geografía, especialmente al perfeccionamiento de la cartografía costera de todo el recorrido de esta magna expedición, o a los temas que se ocupan de la fauna y la flora de las regiones recorridas" (17). En lo que se refiere a temas de carácter más estrictamente antropológico, se puede decir que prácticamente no se ocuparon del tema arqueológico; pero que sin embargo, desde el punto de vista etnográfico se considera la expedición de Malaspina como una de las más importantes de su época. En su recorrido de sur a norte, a lo largo de las costas americanas del Pacífico, recogió datos sobre grupos indígenas, tanto por lo que se refiere a tipos humanos, como a instrumentos, vestidos, ornamentos e incluso fiestas, costumbres funerarias etc. (18). Estas informaciones son extremadamente valiosas desde el punto de vista antropológico, por lo tanto, esta expedición se puede considerar como uno de los momentos más importantes en el proceso de constitución de lo que se llama americanismo moderno.

Guillermo Dupaix, por lo contrario, con sus viajes por México entre 1805 y 1808, se considera como uno de los pioneros de la ciencia arqueológica. "Si por una parte, (...), los viajes de Dupaix pueden ser considerados como la culminación de una actitud de curiosidad arqueológica en las postrimerías del siglo XVIII, Dupaix es, por otra parte, el primero de una larga serie de lo que hemos llamado "arqueólogos viajeros" (19). Sus descubrimientos en México los comparaba constantemente con lo que había leído sobre las obras de arte de egipcios, griegos y romanos. Muy pronto se percató de algunos defectos de los primeros planteamientos arqueológicos de su época y tendió gradualmente hacia métodos que podríamos calificar como estrictamente científicos.

Pero lo verdaderamente innovador de su planteamiento es el interés antropológico que tiene desde el enfoque de un arqueólogo, enseñando el vínculo entre las culturas que él encontró con los constructores de las obras que describe. "Cuando, durante todo el siglo XIX y en ocasiones hasta bien entrado el siglo XX muchos arqueólogos no llegan más allá de la interpretación estética o estilística de los objetos, y a la pura clasificación de los *cacharros*, Dupaix, adivinando cuál va a ser el verdadero contenido de la ciencia arqueológica, nos dice que el interés mayor no reside en los objetos mismos, sino en tanto que son el indicio evidente para comprender el complejo cultural del que son una muestra materializada" (20).

Estos viajes científicos coincidían con un nuevo espíritu en la sociedad española: el exotismo -cierta fascinación por lo extraño y lejano-. La nación ilustrada vuelve a interesarse por los pueblos americanos, pero ahora desde otro punto de vista: se generó una multitud de obras en derredor del buensalvaje, sobre todo dramas con un trasfondo romántico-filosófico. En ellas también se manifiesta la idea ilustrada "(...) de que hubiese sido preferible civilizar a los indios antes que destruirlos como habían hecho los conquistadores españoles" (21). Este exotismo se materializaba en una pasión por las curiosidades traídas de América por aquellos viajeros y, como consecuencia, en el coleccionismo de estas rarezas.

16. Sarrailh, 1957, cit. en: Alcina Franch, 1988: 206.

17. Alcina Franch, 1988: 198.

18. Alcina Franch, 1988: 199.

19. Alcina Franch, 1988: 223.

20. Alcina Franch, 1988: 229.

21. Gonzalez Alcantud, 1992: 14.



Un papel muy importante en este aspecto tuvo Carlos III, pues durante su reinado el coleccionismo alcanzó su mejor momento. Teniendo un interés especial por los objetos procedentes del Nuevo Mundo, dio instrucciones a las colonias americanas para recoger una muestra seleccionada de todo tipo de materiales. Así varias expediciones fueron enviadas con el fin de remitir a la Península materiales pertenecientes tanto al mundo de las ciencias naturales como sociales. Para exponer estos numerosos objetos remitidos desde los más apartados rincones de América, se creó en el año 1771 el *Real Gabinete de Historia Natural*, que fue abierto oficialmente en 1776 bajo la dirección de Pedro Franco Dávila. Este *Gabinete* fue estructurado de acuerdo con la concepción amplia que el enciclopedismo otorgaba a la ciencia, y en él se confeccionó el primer catálogo de las piezas americanas y el propio director elaboró unas instrucciones para la recogida de materiales en ultramar (22). Esto demuestra que el interés etnográfico-etnológico de aquella fase tenía una componente museográfica o coleccionista muy importante, ya que en *Real Gabinete de Historia Natural* las colecciones arqueológicas y etnográficas tenían casi tanta importancia como las de carácter naturalista estricto.

22. Jiménez Villalba, 1995:3.

Aparte de estas colecciones, Carlos III mostrará un gran interés por las antigüedades americanas, por lo que "(...) viene a constituirse en el espíritu protector de la arqueología y en su primer impulsor, papel que su sucesor Carlos IV asumirá y desarrollará hasta el final de su reinado" (23). Así, gracias al empeño de Carlos III, se produjo el nacimiento de la arqueología como ciencia, con las primeras excavaciones realizadas en las ruinas mayas de Palenque en 1785 y 1787, las cuales tuvieron una gran trascendencia como punta de arranque para el estudio de las antiguas culturas.

23. Alcina Franch, 1988: 257.

El siglo XVIII no solamente fue una gran época de viajeros y coleccionistas, sino que también como resultado de esto, nació el interés en clasificar lo adquirido. "La idea de la clasificación surgió de la necesidad de ordenar las plantas en los jardines botánicos, las colecciones en los gabinetes y, tal vez más todavía, de preparar e imprimir los catálogos" (24). Destaca la labor de creación de Carl Linneo (1707-1778), de un sistema taxonómico de valor universal que permitía a los naturalistas de todo el mundo entenderse entre sí y que hacía posible acumular de una manera racional el conocimiento que se iba teniendo de la naturaleza, de tal manera que se pudiese comparar entre sí informaciones procedentes de lugares muy distintos.

24. Bernal, 1979, cit. en: Alcina Franch, 1988: 261.

Otro acontecimiento importante que resultaba de la llegada de la gran cantidad de informaciones procedentes del Nuevo Mundo en aquel tiempo, fue la creación del *Archivo de las Indias* en 1785 por Juan Bautista Muñoz, donde quería recoger todos los documentos y toda la correspondencia oficial entre España y las colonias americanas. Simultáneamente Muñoz iniciaba una *Historia de las Indias* con cuantiosas e importantes informaciones sobre los pueblos indígenas, que nunca llegó a terminar, pero de la cual quedan todos los documentos preparatorios.

Así los viajes científicos del siglo XVIII y los primeros años del siglo XIX con todas sus consecuencias correspondientes, directas o indirectas, constituyeron una buena base para el comienzo del americanismo científico en la segunda mitad del siguiente siglo. Pero antes hubo un hecho decisivo que produjo una ruptura en este desarrollo por bastante

tiempo: la Independencia de las colonias americanas como resultado de la Guerra de Independencia. Este gran cambio se produjo en casi todo el ámbito hispanoamericano aproximadamente al mismo tiempo, y provocó un corte radical en las relaciones de las antiguas colonias con su Metrópoli. Hasta principios de los años 60, España se negó a admitir esta independencia y quiso recuperar las colonias. A partir de la independencia, disminuyó también el interés científico español por estos territorios, interrumpiéndose las expediciones e investigaciones en el Nuevo Mundo.

Otra consecuencia de la independencia de los países americanos era la ruptura del severo régimen de clausura establecido por los españoles en sus colonias, que impedía las investigaciones científicas de otros europeos. Así las expediciones patrocinadas por la Corona española fueron sustituidas por viajes, misiones o expediciones de otros países, casi siempre europeos, pero progresivamente más y más norteamericanos. En este contexto se puede hablar de un re-descubrimiento de América como resultado de la caída del imperio español: estos científicos ya no tenían que conformarse con lo que les dijeran los escritores españoles, dado que ellos podían hacer sus investigaciones bajo sus propios planteamientos.

Hasta el año 1862 no se puede hablar de la realización de un trabajo de envergadura en América, pero sin embargo había cierto progreso de la ciencia antropológica en España, lo cual también tenía su repercusión en el desarrollo teórico del americanismo español. Se publicaron las primeras obras antropológicas de carácter general, como por ejemplo un tratado filosófico-moral de Vicente Adam llamado *Lecciones de Antropología ético-político-religiosa; o sea, sobre el hombre considerado como ser sociable, religioso y moral* (1833) o la obra de F. Fabra titulada *Filosofía de la legislación natural, fundada en la Antropología o en el conocimiento de la naturaleza del hombre y sus relaciones con los demás* (1838).

La mayor parte de estos primeros cultivadores de la Antropología al principio del siglo XIX eran médicos. Su incentivo para ampliar sus estudios en este terreno era su preocupación por categorizar el hombre, lo que poco más tarde se convirtió en uno de los temas favoritos de discusión en los Ateneos nacionales. Además estos médicos se dieron cuenta "(...) de la necesidad del conocimiento antropológico, es decir, completo, del hombre, para poder remediar sus achaques y dolencias" (25).

25. Lisón Tolosana, 1971: 100-101.

En general se puede decir sobre la época descrita, que el interés por América ya no estaba inspirado por ser algo mágico, susceptible de numerosas interpretaciones, sino por ser algo conocido y abarcable por el hombre. Como contraste con los siglos anteriores, ahora el racionalismo se convirtió en el fundamento de las manifestaciones del americanismo. Un aspecto de aquel nuevo espíritu fue reestablecer y redefinir el orden en el mundo, integrando a las culturas americanas dentro de la Historia General del Hombre.

#### 2.4. FASE DE FORMACION: 1862-1928

A partir de los años 60 del siglo pasado España hubo de reconocer la imposibilidad de recuperar sus colonias y lo manifestó en un cam-

26. Miller, 1983: 20.

bio de su política hacia dichos países. Así se establecieron de nuevo relaciones con estas repúblicas independientes, pero ya bajo otro concepto: no de metrópoli-colonia, sino con igualdad entre gobiernos soberanos. Prueba de esta actitud modificada fue el envío de una nueva expedición científica a América en el año 1862: la Expedición Científica española al Pacífico (CCP) bajo la dirección de Marcos Jiménez de la Espada. La idea para aquel proyecto ya había nacido en 1860 ante la carencia de muestras del Nuevo Mundo para las universidades y museos (26), y dos años después finalmente se aprovechó la salida de una escuadra naval de "buena voluntad" a las costas sudamericanas, enviada por el Gobierno español, para incluir una comisión de varios científicos, encargados de realizar un estudio en profundidad de la geografía, la fauna, la flora, etc. Entre esta comisión compuesta de especialistas en diferentes materias, también se encontraba el antropólogo-etnólogo Manuel Almagro y Vega, que fue el responsable de investigar las culturas indígenas como el primer antropólogo español -con esa denominación académica- que realizó estudios en América.

Hasta su regreso en 1866 los miembros de dicha Comisión pasaron casi cuatro años viajando por muchos países de América, a veces dividiéndose en grupos pequeños para trabajar más efectivamente, estudiando detalladamente la realidad de este mundo y recolectando un gran número de objetos de valor diverso. Estos datos y materiales mandados a España eran recibidos por una Comisión especial, que se había creado para catalogar y ordenar las colecciones hasta el regreso de los expedicionarios.

Poco tiempo después de la vuelta de la expedición, en Mayo de 1866, este material recogido fue mostrado al público en la gran exposición que se realizó en el Real Jardín Botánico de Madrid. Lamentablemente los problemas políticos y económicos que afrontó España en este momento, impidieron que el estudio de las colecciones se produjera en la medida que se había previsto, y así fueron adscritas al Museo Nacional de Ciencias Naturales de Madrid, de donde pasaron después a otros sitios, entre ellos el Museo de América y el Museo Nacional de Etnología en Madrid.

Esta expedición se puede considerar como el gran acontecimiento para el desarrollo del americanismo español en la segunda mitad del siglo XIX, ya que con ella también se modificó el enfoque bajo el cual se estudiaba América: por primera vez el continente americano era visto como una región autónoma. Allí surgía una nueva generación de investigadores científicos, que ven América como algo ajeno de España, donde los españoles nada más eran observadores neutrales.

Salvo de la CCP, en el sector de las expediciones científicas hubo muy poca actividad española en América en esta etapa -en realidad se puede decir que este fue el último gran viaje que realizaron los españoles en América y que había que esperar casi un siglo hasta que se volvió a llevar a cabo un proyecto pluridisciplinar- mientras los viajeros y científicos de otros países investigaban afanosamente.

Por el contrario, en esos mismos años, el desarrollo de la institucionalización de la antropología en España estaba dando grandes saltos a

través de la creación de museos, sociedades antropológicas, laboratorios para la investigación e instituciones parecidas. Una personalidad muy importante en este proceso fue el Dr. Pedro Gonzalez Velasco, aunque médico de formación profesional, uno de los primeros antropólogos modernos en España. En 1865 creó la *Sociedad Antropológica Española*, que tuvo dos publicaciones: la *Revista de Antropología* (1874), y *La Antropología moderna* (1883). Además de esta actividad editorial, la Sociedad promovió un ambiente favorable a la enseñanza y al debate de cuestiones científicas contemporáneas, así por ejemplo se discutía intensamente la teoría evolucionista de Darwin y sobre la clasificación de las razas, las variedades de la especie humana, sobre su origen etc. (27). Otro mérito de esta institución era el estudio de problemas etnográficos utilizando como base la amplia información de los escritores del siglo XVI-XVII (Gómara, Fernández de Oviedo, Diaz de Castillo, Francisco de Xerez, Cieza de León, etc.) (28).

27. Lisón Tolosana, 1971: 104.

28. Lisón Tolosana, 1971: 108.

En 1867 se fundó el Museo Arqueológico Nacional, al que pasaron todas las colecciones históricas, es decir, las antigüedades y curiosidades del Museo de Ciencias (el anterior Real Gabinete de Historia Natural). Los objetos de procedencia americana se establecieron en sus cuatro secciones -siendo la cuarta la de Etnografía- que se componían en su gran mayoría de objetos arqueológicos y etnográficos y en una pequeña parte de arte colonial (29).

29. Cabello Carro, 1989: 37.

También debido a la iniciativa personal del doctor Velasco, en 1875 se creó el Museo Nacional de Etnología como primer museo de carácter antropológico en España. A lo largo de su historia ha pasado diferentes etapas, ha recibido nuevos nombres, ha cambiado su situación institucional y sus correspondientes concepciones científicas. Pero este museo no ha sido mero sitio para la exposición de objetos, sino que ha iniciado y/o ha colaborado estrechamente con otras instituciones. Así por ejemplo fue el primer director del museo, Manuel Antón Ferrándiz, quien logró implantar los estudios antropológicos en la Universidad española en el año 1892. Había comenzado dando lecciones en el laboratorio que él mismo había creado en el museo, donde inauguró en 1885 una cátedra libre. Por fin en 1892 obtiene la creación de una cátedra de Antropología en la Facultad de Ciencias de la Universidad Central de Madrid (30).

30. Tejada, 1992: 17-18.

En 1921 se fundó en el Museo la *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, que tuvo sobre todo hasta 1936 una fuerte unión con él y una gran importancia en la vida académica española. En cierto sentido esta Sociedad era una continuación de la primera, creada por Velasco, y así una parte considerable de sus publicaciones estaban dedicadas a la Antropología física, a la Prehistoria y a la Arqueología, mientras el Folclore y la Etnografía estaban representados en menor proporción.

Al mismo tiempo que el desarrollo de la antropología en España se manifestaba con la creación de las instituciones mencionadas, los planteamientos teóricos que las sustentaban estaban influidos notablemente por la llegada de corrientes antropológicas americanas y europeas, fundamentalmente a través de la obra de Morgan y Tylor. De este modo destaca la repercusión que ha tenido el evolucionismo, dominando durante varias décadas la reflexión antropológica, ya que esta teoría también servía como justificación de la política colonial del mundo occidental.

Tanto el contenido de la antropología en general, como la validez de las diferentes teorías y corrientes en concreto, se ha convertido más y más en un tema de debate apreciado en los discursos de los Ateneos, en cursos académicos y en los congresos que se convocaron para este fin. Lo que preocupaba a los estudiosos era el origen e idiosincrasia del hombre, su adscripción o independencia de la Naturaleza y, en relación al estudio en concreto de otras culturas, sus "costumbres, género de vida, alimentación, medios de ataque y defensa, creencias, desarrollo industrial y desenvolvimiento material y moral" (31).

31. Lisón Tolosana, 1971: 116.

Con motivo del IV Congreso Internacional de Americanistas de 1881 se realizó la Exposición Americanista, la segunda exhibición de objetos procedentes del Nuevo Continente después de la que se había organizado en el Real Jardín Botánico de Madrid. Pero por varias dificultades y por "(...) el escaso conocimiento que entonces se tenía sobre la historia antigua de América y la casi imposibilidad de asignar los objetos a culturas o a pueblos debido a la carencia de información gráfica que permitiese las comparaciones con otras piezas ya clasificadas en otros museos, hicieron que la exposición fuera un cúmulo poco organizado de materiales" (32).

32. Cabello Carro, 1993: 15.

Otro acontecimiento importante de aquel tiempo relacionado con el americanismo fue la primera celebración histórica del Descubrimiento americano: el IV Centenario de 1892. En ella participaron también muchos países de América Latina con numerosos objetos, tanto de propiedad estatal como de coleccionistas privados. Un resultado de aquello sería el aumento de las colecciones americanas, ya que varias de las colecciones expuestas por los gobiernos de países americanos fueron donadas. Las reacciones provocadas en la sociedad española por este Centenario reflejaban la actitud de la gente hacia América: "los más lo acogieron de forma nacionalista y racial frente al afrancesamiento de unos pocos. (...) a pesar de celebración y los esfuerzos intelectuales y políticos por retomar sobre nuevas bases la cuestión americana, el exotismo finisecular resbaló sobre las conciencias de los españoles, que seguían viendo en América un problema político y no un área cultural asimilable; lo vemos en la Exposición histórico natural y etnográfica que se realiza con motivo del Centenario, cuyas importantes colecciones sólo fueron apreciadas por un grupo de intelectuales (...)" (33).

33. Gonzalez Alcantud, 1992: 19.

En pleno desarrollo de este proceso de la institucionalización del americanismo científico había un hecho político decisivo que producía un gran cambio en la autoestima nacional de España: la pérdida de las últimas colonias (Cuba, Puerto Rico y las Filipinas). Por esta causa la sociedad española experimentó un dolido desinterés hacia América. Los intelectuales, los escritores del país, creaban lo que después se llamará "Generación del 98", un movimiento crítico que buscaba en la sociedad española la causa de esta decadencia colonial en plena época de los grandes imperialismos inglés y francés.

Una consecuencia de este acontecimiento político era la dualidad del interés científico en América a partir de 1898: Una parte, lo que vendría a ser la izquierda del país, se avergonzaba de lo que había pasado en las ex-colonias y deseaba olvidarlo, y la otra parte, la derecha, seguía viendo América como algo glorioso, donde destacaban los méritos de Es-

paña. Sea como sea, en los años siguientes, y sobre todo con la Primera Guerra Mundial, se intensificaría esta dualidad, resultando que en España no habría ningún progreso en la antropología americana hasta finales de los años 20.

Viendo este panorama de actividades y problemas relacionados con el desarrollo de la antropología y, más concretamente del americanismo en la segunda mitad del siglo XIX, surge una pregunta relacionada con lo característico de aquel proceso: ¿cual ha sido la aportación de dicha época a los planteamientos de esta ciencia? Ciertamente es, que los años transcurridos entre 1862 y 1928 ha sido uno de los periodos más inestables en la política española, y que este hecho por supuesto tuvo su repercusión en las ciencias en general -y más todavía en las ciencias sociales-. Esto se manifestó en una incapacidad para la programación científica adecuada. Pero a pesar de esto, durante estos años se pusieron los cimientos de la antropología española moderna. El referido conjunto de expediciones, viajes, exposiciones, congresos, creación de instituciones, etc., permitió que en la segunda mitad del siglo pasado surgiera lo que se llama nacimiento de la antropología como ciencia moderna. Los objetos recogidos en los viajes anteriores no solamente sirvieron para enriquecer colecciones privadas, sino que fueron estudiados detalladamente en los centros de investigación de los museos, en las universidades y/o fueron mostradas en varias exposiciones. En relación con esto se constituyó el americanismo científico, el cual se distinguía de los anteriores viajes científicos por un fondo más teórico, relacionado con planteamientos y corrientes concretos.

## II.5. FASE DE CONSOLIDACION: 1929-1939

Después de varios años sin progreso notable en el campo del americanismo, el primer acontecimiento relevante en el siglo XX sería la Exposición Ibero-Americana que se celebró en Sevilla en el año 1929. Era una exposición sobre el descubrimiento y la colonización de América, en la cual participaron la mayoría de los países latinoamericanos. Con ella se cerró la etapa de las grandes exposiciones de carácter universalizante.

Una nueva fase muy prometedora para el desarrollo de la antropología americana comenzó en abril de 1931, coincidiendo con el advenimiento de la Segunda República. Por primera vez se volvía a retomar la orientación, el punto de vista de la ciencia, que se había tenido en la segunda mitad del siglo XIX, más concretamente que se había adoptado en relación con la Expedición al Pacífico en 1862. Se caracterizaba por ser una aproximación al estudio del mundo americano sin ningún prejuicio, una fase que se puede concebir como intento de llegar a una ciencia objetiva.

Muestra de esta reanudación del interés en América eran varios acontecimientos, vinculados entre sí, que se realizaron a mediados de los años 30. Con motivo del XXVI Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Sevilla en 1935, en mayo del mismo año se inauguró en la Biblioteca Nacional de Madrid una exposición sobre el "Arte Inca" con la numerosa colección de objetos procedentes de esta civilización que había

reunido Juan Larrea en su reciente estancia en Cuzco. Esta exposición, que poco tiempo antes se había mostrado con éxito en el Museo del Hombre en París, por varios motivos tuvo una importancia especial para el progreso del americanismo español.

Después de todas estas exposiciones universales que se habían realizado hasta entonces, era la primera vez que una exposición se centraba en un aspecto concreto del mundo americano. Lo extraordinario de su concepto también era el hecho que allí por primera vez unos objetos indígenas -los primeros en ser así valorados son precolombinos- que fueron calificados como arte, ya que "(...) no es sino hasta bien avanzado el siglo XX cuando se empieza a apreciarse como tal el arte americano indígena; a sistematizarlo a raíz de estudiar los objetos excavados y ordenarlos en diferentes culturas y, por tanto, a codificar sus normas estéticas (...)" (34).

34. Cabello Carro, 1993: 17.

En la inauguración de dicha exposición el catedrático Rafael Altamira dió un discurso en el cual expuso un programa de realizaciones que pusiera remedio a los vacíos todavía existentes en la historia y arqueología americana, proponiendo entre otras cosas "crear el Museo Americano con toda la amplitud y riqueza de contenido que exige el papel desempeñado por España en América y los deberes que a ésta le unen" (35). En el Congreso Internacional de Americanistas del mismo año se volvió a debatir este asunto, con la consecuencia de que se acordó apoyar esta idea. Así se solicitó del gobierno republicano la creación de un museo americano. Gracias a la importancia del legado Juan Larrea, que había decidido donar toda su colección de antigüedades incaicas, y a la presión científica internacional sobre la calidad de las piezas, se pudo lograr que dos años más tarde, en 1937, el Gobierno publicara un decreto, por el se creaba el Museo-Biblioteca de Indias. Este museo se basaba en la misma idea que el Archivo General de Indias en Sevilla, o sea facilitar los estudios americanos, ya que "todos los americanistas lamentaban que para la más ligera investigación bibliográfica o arqueológica, tuvieran que hacerse múltiples y repetidos viajes a varias ciudades poseedoras de colecciones más o menos importantes, pero de necesaria consulta" (36). Lamentablemente, la evolución de la Guerra Civil y la caída de la República impidió que este proyecto se llevara a cabo bajo la concepción prevista.

35. *Exposición 1935*, cit. en: Cabello Carro, 1989: 46.

36. *Rodriguez, 1936*, cit. en: Cabello Carro, 1989: 47.

De esta época también merece mención el afianzamiento de escuelas autóctonas en el País Vasco, en Cataluña y en Madrid, ya que de aquí salieron los antropólogos españoles más importantes de la primera mitad del siglo XX, como por ejemplo Luis de Hoyos Sáinz y Telesforo de Aranzadi.

A través de todos aquellos acontecimientos descritos se consolidó en estos años un proceso que, enraizado en el siglo XIX, condujo la modernización de los métodos de trabajo de campo dentro del auge de las corrientes ideográficas.

Con el comienzo de la Guerra Civil en 1936, también surgieron ciertas dificultades para el progreso del americanismo, pero a pesar de estas circunstancias desfavorables, se puede decir que la misma tendencia del enfoque antropológico siguió hasta la derrota del gobierno repu-

blicano en 1939. El régimen dictatorial puso un fin radical a esta etapa breve, pero muy fructífera para el americanismo español.

## 2.6. FASE DE DIVISION: 1940-1965.

Con el fin de la Guerra Civil y el establecimiento de la dictadura franquista ya no se puede hablar del proceso de la antropología española como algo convergente. Por las nuevas circunstancias se produjo una separación en este desarrollo, una división en dos corrientes diferentes: un número importante de los antropólogos de la fase fecunda anterior -como muchos de la elite intelectual española en general- no veían ninguna posibilidad de seguir trabajando en su línea bajo el nuevo régimen político español y preferieron salir del país. Gran parte de ellos encontraron una nueva patria y posibilidades de ejercer su profesión en México, donde recibieron el apoyo del gobierno y posibilidades para una libre investigación. Al contrario, los que se quedaron en España se tenían que enfrentar con el dogmatismo de la dictadura, que indicaba rígidamente el camino para la antropología en general, y por los vínculos históricos todavía más infiltrados ideológicamente para el americanismo en concreto. Vamos a ver con más detalle lo que se hizo en esta etapa de la historia española en el campo del americanismo, tanto en España como en México por parte de los antropólogos españoles.

Gracias a la ayuda y las facilidades prestadas por el gobierno mexicano, allí se pudieron crear dos grandes escuelas antropológicas latinoamericanas, en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) y en la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia). Estas instituciones tuvieron un gran éxito, ya que por un lado facilitaron a los científicos españoles sus estudios antropológicos y por otro lado ayudaron al desarrollo de la vida académica mexicana introduciendo el pensamiento y el conocimiento antropológico alcanzado en España hasta entonces.

En este proceso de investigación antropológica en México, destacan entre otros Pedro Bosch-Gimpera, Juan Comas Camps, Angel Palerm Vich, Pedro Carrasco Pisana y Luis Pericot. Pedro Bosch-Gimpera comenzó su dedicación al americanismo después de llegar a México. Tenía un interés especial por este tema desde el enfoque histórico, y así se dedicó a estudiar la pintura rupestre y sostuvo la tesis de otorgar una antigüedad mayor a los poblamientos primitivos del Nuevo Mundo de lo que hacían los eruditos norteamericanos (37). Los estudios americanistas de Juan Comas Camps al contrario destacaban por su interés por los etnólogos españoles de la América colonial (Sahagún, Acosta, Torquemada, Zurita, Las Casas y otros), de manera que se puede decir que "(...) en cierto modo la obra de Comas continúa y consolida la espléndida tradición antropológica española del siglo XVI (...)" (38). Comas puso mucha pasión en la defensa del indio americano, tanto el histórico como el actual, y seguía la corriente mexicana de una antropología comprometida con la praxis social, que tiene como objetivo último la mejora de las condiciones vitales de los indios en general y en particular de los niños de las comunidades indígenas (39).

37. Ortega y Medina, 1982: 311.

38. Ortega y Medina, 1982: 325.

39. Ortega y Medina, 1982: 326.

Al mismo tiempo el desarrollo del americanismo en España pudo recibir un empuje importante a través de la decisión del régimen franquista



de retomar la idea de crear un museo americano, del decreto en 1937. Sin duda esta idea fue utilizada en función de sus intereses ideológicos, de tal manera que en el nuevo decreto por el que se creaba el Museo de América, publicado en 1941, no se hacía ninguna referencia al precedente republicano, a pesar del hecho que se trataba del mismo proyecto museístico y de las mismas colecciones que se iban a exponer anteriormente. Según la línea ideológica del momento el objetivo del museo era patentizar el descubrimiento de América, por lo tanto en el decreto de fundación -que refleja muy bien este planteamiento- se hablaba en un retórico lenguaje de la "cultura católica", "la gesta heroica del descubrimiento", de crear un Museo de América "donde se puedan estudiar a la vez que las pretéritas civilizaciones de los países hispanoamericanos, el espléndido arte colonial -suma amorosa de lo indígena e hispánico-, y nuestra obra misional, única en el mundo. Descubridores y cronistas, conquistadores y jurisconsultos han de dejar en las salas del Museo la estela de su esfuerzo". Además, "el Museo de América debe servir de aliento a los españoles en cada instante, con el testimonio de tantos hechos extraordinarios, y dar justa satisfacción a los pueblos americanos, estudiando y valorando sus culturas (40).

Mientras se estaba construyendo un edificio propio para este nuevo museo, en 1944 se decidió instalar las colecciones en un ala del Museo Arqueológico Nacional. En 1962 se inició el traslado de estos objetos al actual edificio, donde oficialmente el Museo de América se inauguró en 1965, coincidiendo con la celebración de un Congreso Internacional de Americanistas.

Otro suceso relevante para un cimiento más profundo del americanismo en España fue la creación de las Secciones de *Historia de América* en las Facultades de Filosofía y Letras de las Universidades de Madrid y Sevilla con la promulgación de la Ley de Ordenación Universitaria en 1944. Hasta esta fecha no se podían realizar estudios específicos de carácter antropológico americanista, si bien ya por lo menos se habían incluido por primera vez dos materias de carácter antropológico: *Historia de América Prehispánica* y *Lenguas indígenas de América*. En 1952 se hizo una reforma de este plan académico, y así los estudios en las Facultades de Madrid y Sevilla comenzaron a diferenciarse. Mientras en Madrid se ofrecieron las materias *Historia de América Prehispánica*, *Arqueología americana*, *Antropología y Etnología de América* y *Religiones Indígenas de América*, en Sevilla nada más de podía estudiar dos materias relacionadas con el americanismo: *Historia de América Prehispánica* y *Arqueología americana* y *Antropología y Etnología de América* (41).

Resulta obvio que este plan de estudios seguía siendo bastante incompleto. Lo que se había logrado no fue más que ofrecer la posibilidad de integrar algún conocimiento sobre el americanismo en los estudios, pero el programa todavía estaba muy lejos de poder preparar profesionales en este campo. En resumen, esta fase se caracteriza por ser bastante conservadora, y los estudios oficiales estaban orientados a mayor énfasis de la "gloria nacional". Se puede decir que se retomó la postura nacionalista de principios del siglo, que quería hacer resaltar el "mérito" de España en América.

La diáspora de un número tan grande de intelectuales españoles por América indudablemente tenía un impacto relevante en la sociedad española de entonces. Se notaba la falta de todas estas capacidades, tanto en el

40. Ramos y Blasco, 1979, cit. en: Cabello Carro, 1989: 49-50.

41. Alcina Franch, 1972: 21-22.

desarrollo del americanismo como en las otras ciencias sociales, y junto con la situación represiva causada por el franquismo, podríamos explicar, por qué estos años han sido un obstáculo para la continuación del progreso del americanismo español tal como se había consolidado en la fase anterior.

## 2.7. FASE DE RENOVACION: 1965-1992

A partir del año 1965 se produjo un "renacimiento" del americanismo español, una nueva y muy productiva fase, cuyo planteamiento teórico e interés científico se distinguía notablemente de las épocas anteriores. Por primera vez existe en España un interés antropológico hacia América independiente de la dualidad "orgullo" o "vergüenza" que anteriormente siempre acompañaba en cierto sentido las investigaciones o los estudios sobre este terreno. Desaparece el sentimiento de culpabilidad hacia América, la sensación de estar de manera negativa todavía envuelto en su historia, lo cual se sustituyó por una actitud meramente científica. Este enfrentamiento verdaderamente científico se manifestó tanto en la creación de numerosas instituciones, asociaciones, escuelas como en la realización de congresos, seminarios etc.

Uno de estos acontecimientos importantes para el desarrollo de dicho planteamiento innovador, fue en 1965 la ya mencionada inauguración del Museo de América en Madrid. La idea, que se había consolidado casi 30 años antes, por fin había cuajado. Tres años después hubo un cambio de dirección que produjo ciertas modificaciones en la orientación del Museo. Posteriormente, en 1981 éste se cerró para efectuar obras de reforma y recuperar el espacio que se había cedido a otras instituciones (Escuela de Restauración, Museo de Reproducciones Artísticas, etc.). Finalmente, en Octubre del 1994 se reabrió el Museo en su forma actual.

También muy relevante para el "segundo inicio" de la antropología americanista en España fue, en 1965, la creación de la Escuela de Estudios Antropológicos, dependientes del entonces Instituto de Cultura Hispánica, bajo la dirección del profesor Claudio Esteva Fabregat. El reconocimiento de que las posibilidades de realizar estudios en el campo del americanismo era bastante incompleto hasta entonces, provocó la aparición de esta escuela, y así, gracias a ella, por primera vez en España se formaron antropólogos mediante estudios especializados. Un aspecto del planteamiento que tomaba cuerpo con la fundación de esta escuela era "(...) la consideración de la antropología como ámbito de encuentro de diferentes técnicas disciplinarias, más relacionados con la historia que con la sociología" (42). Así allí se enseñaba a licenciados de diferentes facultades una serie de materias que hasta entonces no habían tenido la posibilidad de entrar en los planes de estudio universitarios, tales como: *Etnología, Antropología Social, Lingüística, Lingüística Estructural, Problemas de población, Etnohistoria, Antropología Física, Estadística, Etnología Americana* y otras, más específicas, aunque siempre con un marcado énfasis americanista (43).

Incluidas en el plan de estudios había prácticas obligatorias: prácticas de trabajo de campo, de antropología física y de museografía etnográfica. Especialmente el estímulo de hacer investigaciones de campo y el entrenamiento en la elaboración científica eran un aspecto innova-

42. Caravantes Garcia, 1985: 336.

43. Esteva Fabregat, 1969, cit. en: Alcina Franch, 1972: 22.

dor, que antes en ninguna institución habían sido considerados como imprescindible para esta formación profesional. Desgraciadamente, la Escuela de Estudios Antropológicos duró sólo tres años, hasta 1968, pero a pesar de esta corta vida ha tenido una importancia muy grande, ya que una parte relevante de los antropólogos españoles que actualmente trabajan como tales, proceden de ella.

Mención especial merece José Alcina Franch, que ha tenido y sigue teniendo una importancia destacada en el desarrollo de la antropología y arqueología americana. El renacimiento de esta disciplina en España está estrechamente vinculado con sus numerosas actividades profesionales después de su regreso de Inglaterra. Uno de sus méritos, junto con Manuel Ballesteros Gabrois, fue la creación del Departamento de Historia de América II (Antropología y Etnología de América) en la Universidad Complutense de Madrid, que ha significado uno de los acontecimientos más relevantes para el americanismo español en esta última etapa.

Pero no solamente destacan grandes logros de esta fase en el campo de la antropología, sino al mismo tiempo también en la arqueología americana. España no había vuelto a organizar una expedición científica al continente americano desde la CCP en 1862. Después de ella por las circunstancias ya descritas, se abandonó el campo de investigación, hasta que a finales de los años 60 se retomaron estas expediciones. Vinculados con esta reanudación tuvieron lugar numerosos eventos importantes para las investigaciones arqueológicas.

Como un momento significativo se puede considerar la constitución del Comité de Cooperación, Estudio y Conservación del Patrimonio artístico y cultural de Hispanoamérica y Filipinas, ya que, como escribe Alcina Franch, "(...) a partir de ese momento, la posibilidad de hacer trabajo de campo en América, se hace realidad, y por consiguiente, la arqueología americanista que a partir de entonces se puede planear, es muy distinta de la que se había practicado hasta ese momento. En efecto, antes de esa fecha, la investigación sobre la América prehispánica se había reducido al manejo de materiales de segunda mano, en colecciones de Museo" (44).

Otro de los acontecimientos más importantes para la arqueología americanista ha sido la creación de la Misión Científica Española en Hispanoamérica, gestada en 1968 por el Ministerio de Asuntos Exteriores de España. Esta institución fue especialmente trascendental para los estudios de arqueología, porque a partir de este momento se comenzaron a realizar programas de investigación completos, que incluían tanto el trabajo de campo, como el desarrollo de técnicas de análisis y la elaboración entera de los datos obtenidos.

Inmediatamente en 1968 se iniciaron los trabajos de campo en América con un proyecto multidisciplinar sobre Chinchero, en Cuzco (Perú), que duró hasta 1971 y que fue realizado bajo la dirección de Manuel Ballesteros, José Alcina Franch, Claudio Esteva Fabregat y Enrique Marco Dorta (45). Los trabajos durante este proyecto no se limitaron a los aspectos de estudio y restauración de los lugares prehispánicos, sino que abarcaron una amplia investigación de antropología social, lingüística, etnohistoria y la preparación de un meticuloso informe de las riquezas coloniales de Chinchero.

44. Alcina Franch, 1972: 38.

45. Alcina Franch, 1970.

La experiencia acumulada en estos años de trabajo en Perú, ayudó a elaborar un plan de investigación mucho más meditado y maduro para el "Proyecto Esmeraldas", que se desarrolló entre 1970 y 1975 en Ecuador (46). También esta investigación ha contenido un carácter multiinterpretativo - historicista y ecológico cultural- e incluía la programación del empleo de técnicas diferentes en cuanto a la obtención de datos primarios. Poco después de terminar este proyecto, una parte de la Misión Española se trasladó a Mesoamérica, donde llevó a cabo el proyecto "Cambio Cultural en el Occidente de Guatemala" en los años 1976 hasta 1980, cuyo objetivo fundamental fue analizar los procesos ecológico-funcionales e histórico-culturales desarrollados por las poblaciones establecidas en torno a la cuenca del río Samalá (47). Mención también merecen el "Proyecto Oxkintok", que tuvo lugar entre 1986 y 1991 en Yucatán, México, y el "Proyecto Champoton" realizado en Campeche, México, en 1983 - 1985. A estas investigaciones arqueológicas mencionadas hasta hoy han seguido varias excavaciones y prospecciones en América Latina, que fueron dirigidos por americanistas españoles.

Pero no solamente en Madrid, sino también en otras ciudades en España, se producían acontecimientos que favorecían el progreso del americanismo español un su camino hacia su nueva forma moderna y científica. A partir de 1968 también en la Universidad de Barcelona se han ampliado e intensificado los estudios de Antropología americana con diversas materias, como por ejemplo: *Etnología de América, Cultura Azteca, Cultura Andina, Arqueología de América, Arte Precolombino, Antropología Cultural, Etnología de los Pueblos Primitivos y Antropología para lingüistas* (48). Además se creó allí el Departamento de Antropología Cultural, que logró situar la asignatura de Antropología Cultural como materia obligatoria en los estudios del primer ciclo del plan de estudios de la Facultad de Geografía e Historia, a la que pertenecía.

Aparte de las innovaciones en el sector universitario, la necesidad de canalizar los esfuerzos individuales e intercambiar los conocimientos para crear cierta convergencia en el campo americanista condujo a la iniciativa de realizar reuniones y congresos en España. Así en 1973 se convocó en Sevilla la primera reunión, cuyo propósito era "(...) ofrecer la ocasión de que todos los que nos ocupamos y preocupamos por la antropología (como ciencia general y en cualquiera de sus ramas), podamos plantearnos y discutir la problemática más actual que afecta a nuestra ciencia, tanto en el orden teórico y metodológico como en los aspectos más prácticos y profesionales, y siempre desde nuestra perspectiva de investigadores y docentes españoles (49). Un año después se celebró en Segovia la II Reunión de Antropólogos Españoles, y en 1977 tuvo lugar el I Congreso Español de Antropología en Barcelona.

A estas reuniones siguieron muchas otras, se crearon más centros de estudio y de investigación, se realizaron amplios trabajos de campo, se ofrecieron seminarios, etc. Estas instituciones han proporcionado la base para la organización y el desarrollo no sólo de investigaciones individuales, sino de carácter colectivo e interdisciplinario, permitiendo de esta manera, que se estableciese un constante fluir de estudiantes y americanistas profesionales que se han dedicado a la investigación y a la enseñanza en la universidad.

El resultado de todo este movimiento ha sido la publicación de numerosos libros y artículos y la formación de varios especialistas que re-

46. Alcina Franch y Rivera Dorado, 1971.

47. Jiménez Villalba, 1995: 9.

48. Alcina Franch, 1972: 23.

49. cit. en: Rivera Dorado, 1977: 12.

alizaron su tesis doctoral, encaminados a resolver problemas teóricos planteados por la antropología americanista. Además se han establecido estrechas relaciones internacionales: Se formó un contacto más regular y continuo de los americanistas españoles con los centros de investigación en el extranjero y se intensificaron las visitas de profesores americanos y europeos. Todo ello ha influido en el desarrollo de la antropología americana en España de tal manera, que se ha situado en una posición de un constante y a veces íntimo contacto con los enfoques y orientaciones del americanismo actual en el mundo. Por otra parte, tanto la asistencia a congresos y reuniones científicas como los trabajos realizados en América en estos años, han permitido que la mayor parte de los profesores y numerosos estudiantes hayan tomado contacto directo con la realidad americana a través de estancias más o menos prolongadas en diversas regiones del continente americano (50).

50. Alcina Franch, 1972: 34.

También cabe citar el interés o enfoque de investigación que si bien había surgido ya a finales de los años 50, fue sobre todo en esta etapa final cuando culminó como una nueva rama de la antropología. Se trata de la Etnohistoria, la cual se interesa por la interpretación antropológica de los datos históricos que nos proporcionan las antiguas fuentes clásicas o la documentación, y que por lo tanto se considera como un puente de unión entre la historia y la antropología para una mejor interpretación del pasado y del presente de América. Con el tiempo se ha reconocido más y más su importancia y las posibilidades únicas que tiene España en este campo: entre ellas destacan la larga tradición americanista española, la enorme masa documental acumulada en archivos en España, la ventaja del dominio del idioma y la más adecuada preparación cultural para explicar e interpretar los fenómenos de aculturación a partir de lo hispano. Por estos motivos se comenzó a ver el campo de la etnohistoria como el futuro del americanismo español, ya que es allí que pueden los antropólogos españoles hacer unas amplias y sugestivas aportaciones tanto a la antropología en general, como al americanismo en particular.

Tratando de analizar el interés científico que se manifestaba en aquel época, se puede decir que entre 1968 y 1981 han existido dos sectores en el americanismo español: un sector renovador que estaba luchando por abrir nuevos caminos; y un sector oficial, representado por las cátedras de Historia de América. Con el nuevo gobierno socialista después del fin de la dictadura franquista comenzó en 1981 una nueva fase que se ha caracterizado por el apoyo de este gobierno a la tendencia "científica", sobre todo en forma de ayuda financiera para realizar estudios e investigaciones bajo este enfoque.

A partir de 1985 se daba una nueva dirección al interés americanista: la preparación de la Conmemoración del V Centenario del Encuentro entre Culturas en 1992. En relación con este acontecimiento surgió un gran movimiento en el campo del americanismo; el Gobierno concedió bastantes fondos para llevar a cabo diferentes proyectos de investigación en América, para publicar libros y disfrutar de becas para realizar estudios vinculados con este tema. También vinculado con esta conmemoración, surge la fundación de la Casa de América en Madrid en 1991, cuyo fin, según su propia definición, es "dotar a la ciudad de Madrid y al conjunto del Estado español de un centro permanente de investi-

gación, debate, difusión y diálogo entre todos los países que forman la Comunidad Iberoamericana de Naciones" (51).

Después de esta conmemoración se nota cierto retroceso en la antropología americanista en España. Cabe suponer que los políticos ahora no ven la rentabilidad de financiar los estudios americanistas, ya que a partir de 1992 comienzan los recortes de presupuesto.

### 3. POLÉMICA SOBRE EL COMIENZO DEL AMERICANISMO

Después de haber ofrecido un resumen histórico, este capítulo se dedica a esta polémica, ya que la investigación sobre el tema del americanismo español permite advertir que los puntos de vista existentes difieren bastante en relación a las siguientes preguntas: ¿A partir de cuando se puede hablar del nacimiento del americanismo? ¿Qué acontecimientos constituyen cada planteamiento como punto de partida de esta ciencia? ¿Qué se entiende por americanismo científico? Y la pregunta clave que surge: ¿Se pueden incluir los primeros cronistas españoles en lo que llamamos antropología americanista?

Como ya dicho existen reflexiones y opiniones muy diferentes sobre estas cuestiones. De hecho, se suele considerar como nacimiento oficial del americanismo las primeras sociedades y congresos americanistas gestados por los franceses a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En efecto, fue la *Société Américaine de France*, fundada hacia 1855, que era el más directo antecedente de la *Société des Américanistes* de París, la cual tuvo la idea y iniciativa de convocar y organizar el *Primer Congreso Internacional de Americanistas*, que finalmente se reunió en Nancy en 1875 (52). Así se inició una de las instituciones americanistas más genuinas y perdurables, que indudablemente tenía un significado relevante para el subsiguiente desarrollo de la antropología americanista no solamente en Europa, sino en el mundo entero.

Otro punto de vista, que se defiende cada vez más en la literatura antropológica de autores españoles, considera los misioneros y primeros cronistas españoles del siglo XVI como principio de las actividades americanistas. Según este planteamiento las reflexiones sobre las sociedades indígenas de la época colonial sin duda pueden ser calificadas como antropología americanista.

Con esta interpretación no están de acuerdo muchos antropólogos ingleses, porque para ellos la ciencia antropológica no nace hasta la segunda mitad del siglo XIX. Además la ven como una ciencia fundamentalmente anglosajona, ya que - según ellos - fue gracias a las teorías y corrientes antropológicas extendidas principalmente por ellos en esta época, que las investigaciones hechas anteriormente consiguieron por fin un carácter y una forma científica - moderna y con ello el nombre de antropología. Un ejemplo representativo de esta opinión y que muestra muy bien los argumentos que critican el planteamiento opuesto, pertenece a Clyde Kluckhohn, quien escribe en su difundida introducción a la *Antropología* (1949): "Por útiles que sean los escritos de este período (...) no pueden considerarse como documentos científicos. Con frecuencia fantásticos, se escribieron para divertir o con fines prácticos. Las relaciones mi-

51. Información obtenida del folleto de información editado por la Casa de América.

52. Alcina Franch, 1988: 184.

nuciosas de observadores de primera mano se mezclaban con anécdotas embellecidas y a menudo de segunda procedencia. Ni los autores, ni los observadores tenían una instrucción especial para registrar e interpretar lo que veían. Contemplaban a otros pueblos y sus costumbres a través de lentes toscos y deformadores, fabricados con todos los prejuicios y todas las ideas preconcebidas de los europeos cristianos. No fue sino a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando empezó a desarrollarse esa antropología científica" (53).

53. cit. en: Marzal, 1993: 17-18.

No hay una contestación correcta a estas preguntas y por lo tanto tampoco una opinión acertada o falsa, ya que se trata más bien de interpretaciones de los hechos. Por un lado, la conclusión a la que se puede llegar, depende de la propia definición de antropología. Pero yo diría que más todavía depende de la intención y del interés político que está detrás de cada punto de vista. No se puede ignorar la dimensión política que tiene la cuestión de incluir o excluir en la historia del americanismo los méritos de los primeros investigadores españoles de los siglos XVI y XVII. O cuáles pueden ser los motivos por los que los anglosajones se quieren atribuir la fama de haber iniciado y establecido la antropología como ciencia en el siglo XIX. Por lo tanto esta polémica obtiene cierto significado político, que incluso permite llegar a cuestionar si ignorar el mérito español en este campo puede ser considerado como un resto de los resentimientos contra "lo español", surgido ya en el siglo XV, lo que se vino a llamar Leyenda Negra.

A mi juicio, el americanismo nace como ciencia, o por lo menos como campo de conocimiento, cuando Europa se pone en contacto con el continente americano y cuando se comienzan a estudiar sus culturas y sociedades. " Si es cierto que el contexto ideológico de ese período no permitía el desarrollo de una ciencia autónoma, pues entonces la ciencia estaba bastante mediatizada por la filosofía y la teología imperantes, también es cierto que hubo una descripción y una explicación de los fenómenos sociales que son propios de la verdadera ciencia" (54). Por definición se entiende por antropología el estudio de sociedades diferentes y exactamente esto es lo que se estaba haciendo, aunque todavía no se utilizara este término. Además, entre el sinfín de hombres con interés y preocupación por el conocimiento de la realidad más auténtica de América, también había numerosos investigadores cuya labor cuadra perfectamente en lo que hoy definimos por antropología. Allí destaca el ejemplo del ya mencionado franciscano Bernadino de Sahagún, quien llevó a cabo un estudio etnográfico sobre la cultura azteca, que cumple plenamente nuestras exigencias científicas.

54. Marzal, 1993: 17.

Con esto no quiero decir que haya que considerar como antropología americana toda la producción descriptiva sobre los pueblos de América en los tiempos coloniales. Por supuesto una considerable parte de estos documentos cabe en otras categorías. Lo que sí quiero afirmar, es que no se puede negar o ignorar el valor antropológico de estas investigaciones por medirlas con nuestra propia definición de "científico". Al fin y al cabo, el término "científico" es algo objetivo, que siempre va evolucionando con el pensamiento de cada época.

Por lo tanto resulta más eficaz no buscar el posible punto de partida del americanismo, sino la manera adecuada de dividir este proceso

en sus diferentes fases. El americanismo se desarrolla "(...) como un *continuum* en el que sólo cabe establecer etapas más o menos arbitrarias para comprender el cambio, pero en el que, sobre todo, hay ideas que se perpetúan y llegan hasta nuestros días, conectando el interés de los primeros escritores de Indias con el de los modernos científicos sociales centrados en el estudio del caso americano" (55).

55. Alcina Franch, 1988: 187.

Un modelo que clasifica la historia del americanismo en tres etapas y que me parece muy útil, fue elaborado por Manuel M. Marzal. Según él, en la primera etapa (a partir de la segunda mitad del siglo XVI), se describen las culturas o se reflexiona sobre la transformación de las mismas en la praxis social; en la segunda (a partir de la segunda mitad del siglo XIX) se ve la comprensión de las otras culturas como tarea científica y se buscan las leyes del cambio social; y en la tercera (a partir del primer tercio del siglo XX) esta búsqueda se convierte en una actividad profesional cuando se institucionaliza la carrera de antropología en las universidades norteamericanas e inglesas (56).

56. Marzal, 1993: 18-19.

Viéndolo así, pierde su relevancia la discusión acerca de cuál puede ser el momento indicado para considerarlo como inicio de la antropología americana: el siglo XIX resulta más favorable para los anglosajones y el siglo XVI para los españoles. De hecho esta polémica contiene cierto "patriotismo" de escaso o nulo valor científico. Tanto las ideas, como las teorías en el campo del conocimiento representan una evolución, donde los hombres hacen aportaciones más o menos significativas y es eso lo que hace progresar a la ciencia y al pensamiento.

Aparte de eso, considerando la historia del americanismo como un proceso cambiante que se desarrolla a partir del descubrimiento de América, "(...) permite dar un sentido más iberoamericano a la historia de la antropología, liberándola del habitual enfoque anglosajón, que suele convertir a muchos excelentes cronistas coloniales en precursores más o menos lejanos de esta disciplina". (57).

57. Marzal, 1993: 10.

#### 4. CONCLUSIONES

Desde su contacto con el Mundo Occidental el continente americano se convirtió en un grandioso escenario donde bajo las circunstancias más variadas y en épocas muy diversas se han hecho grandes trabajos de investigación y estudio por parte de España. Debido al papel que España ha tenido en el proceso de conquista y descubrimiento científico de aquella tierra, el americanismo en sus facetas antropológicas o históricas es parte integrante de su propio pasado y no mero campo científico o erudito como lo pueda ser para otros países.

Por lo tanto la historia de la antropología americanista en España se debe investigar en función de los cambios, las luchas y vaivenes ideológicos de los últimos 500 años. Por eso en el presente trabajo se pretendía enseñar los vínculos entre el enfoque de estudio/investigación y el fondo filosófico contemporáneo de cada época.

Resumiendo se puede decir, que los estudios antropológicos más interesantes y también científicos en este sentido, se hicieron ya poco después



de la conquista, en los siglos XVI y XVII. Los motivos de estos investigadores para realizar sus actividades pueden haber sido la curiosidad, la ambición, el afán de aventura, el amor al prójimo o simplemente el cumplimiento con el deber, ya que muchos de ellos se habían dedicado a la labor misionera o trabajaban de otra manera en función del gobierno conquistador. Sea como fuere, de hecho fue allí como a través de las observaciones apuntadas detalladamente en sus obras, por el estudio de las lenguas, cuyo conocimiento permitía hacer los primeros diccionarios, por su interés en estudiar otras religiones y sociedades, y por el hecho de que vivían con los indios durante largo tiempo, sentaban las bases del moderno trabajo de campo.

Las actividades y la mentalidad del viajero español del siglo XVIII, por el contrario, no se puede comparar con la labor americanista realizada por los escritores del siglo XVI. Como ya se ha dicho eran sobre todo viajeros, que pasaban poco tiempo con las poblaciones que visitaban. Lo que les movía era más bien una curiosidad general por el mundo americano, no destacaba ningún interés especial por sus culturas, "ellos" son en realidad una parte más del paisaje, como los minerales y las plantas" (58). También en los Gabinetes, el indio no interesaba en su contexto cultural, se exponían sus pertenencias o productos más bien por curiosidad por lo ajeno y por el afán coleccionista que predominaba en aquella sociedad.

58. Sanchez Garrido, 1994: 220.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX resurgió con la CCP, por fin, un interés por las culturas americanas, que en cierto sentido se puede comparar con aquel de los primeros investigadores del siglo XVI, aunque en el diecinueve, por supuesto, según la tendencia general de esa época, había menos trasfondo especulativo y un planteamiento más científico.

El presente siglo sirve como muestra obvia para nuestra tesis de la dependencia del americanismo de las condiciones sociales y políticas en una sociedad. Había muchos cambios sustanciales en España en el aspecto político e incluyendo todo lo que esto arrastra, y como consecuencia, cambios en el planteamiento antropológico.

Un último ejemplo que revela claramente el vínculo entre el interés del Gobierno y las actividades realizadas en el campo del americanismo, es la cantidad de estudios subvencionados en relación con el V Centenario del Descubrimiento de América, y el hecho, que una vez pasada la Conmemoración, se recortan drásticamente los presupuestos concedidos para la investigación americanista.

Concluyendo se puede decir, que como fruto de todas estas investigaciones y estudios en el campo de la antropología americana desde el descubrimiento hasta hoy -sean cuales sean las intenciones concretas en cada época- el americanismo en España no solamente tiene una rica tradición, sino ha logrado tener hoy día una importancia significativa en el mundo. Sobre todo cuando a partir de los años 60 de este siglo, por fin se han ofrecido posibilidades modernas para que los estudios y el interés de investigación se puedan basar en una buena preparación profesional. El americanismo español ha dado un gran salto, de manera que hoy se encuentran una gran parte de españoles entre los mejores americanistas del mundo.

- ALCINA FRANCH, José, "Excavaciones en Chinchero (Cuzco): Temporadas 1968 y 1969", en: *Revista Española de Antropología Española*, vol. 5, pp. 99-121, Madrid, 1970.
- ALCINA FRANCH, José y Miguel Rivera Dorado, "Exploración arqueológica en la costa de Esmeraldas, Ecuador", en: *Revista Española de Antropología Española*, vol. 6, pp. 125-142, Madrid, 1971.
- ALCINA FRANCH, José, "La antropología americanista en España: 1950-1970", en: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, num. 1, pp. 17-58, Madrid, 1972.
- ALCINA FRANCH, José, *En torno a la antropología cultural*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1975.
- ALCINA FRANCH, José, *Los orígenes de América*, Madrid, Ediciones Alhambra, 1985.
- ALCINA FRANCH, José, *El descubrimiento científico de América*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, "El problema del americanismo en España", en: *Revista de la Universidad de Madrid*, vol. II, pp. 333-346, Madrid, 1953.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, "Actividades del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense de Madrid (1974-1978)", en: *Revista Española de Antropología Americana*, "Notas", pp. 237-243, Madrid, 1978.
- CABELLO CARRO, Paz, *Coleccionismo americano indígena en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989.
- CABELLO CARRO, Paz, "El Museo de América", en: *Anales I. Museo de América*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1993.
- CARAVANTES GARCÍA, Carlos M., "A los 20 años de la fundación de la escuela de estudios antropológicos: El "Renacimiento" de la antropología española", en: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 15, pp. 335-337, Madrid, 1985.
- CORTÉS ALONSO, Vicenta, "La antropología de América y los Archivos", en: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 149-177, Madrid, 1971.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio, "Actividades del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona, 1978", en: *Revista Española de Antropología Americana*, "Notas", pp. 235-237, Madrid, 1978.
- ESTEVE BARBA, Francisco, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, "América desde España: Entre el ideal heroico y el exitismo", en: *América: una reflexión antropológica*, Granada, Disputación provincial de Granada, 1992.
- JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo, "La antropología y la historia de América", en: *Revista de Indias*, nums. 107-108, pp. 59-87, Madrid, 1967.
- JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo, "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", en: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, num. 1, pp. 163-196, Madrid, 1972.
- JIMÉNEZ VILLALBA, Félix, "Antropólogos españoles en América", Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia, 1995.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Antropología social en España*, Madrid, Siglo 21 de España Editoriales, 1971.
- MARZAL, Manuel M., *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1993.
- MILLER, Robert Ryal, *Por la ciencia y la gloria nacional. La expedición científica española a América (1862-1866)*, Ediciones del Serbal, 1983.
- OLEACHEA LABAGÚN, Juan Bautista, *El descubrimiento persistente de América*, Granada, Caja General de Ahorros, 1989.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio, "Antropología", en: *El exilio español en México 1939-1982*, México, Fondo de cultura económica, Salvat, 1982.
- RIVERA DORADO, Miguel (ed.), *Antropología de España y América*, Madrid, Editorial Dosbe, 1977.
- RIVERA DORADO, Miguel, "La primera temporada de excavaciones en Salcajá (Guatemala)", en: *Revista Española de Antropología Americana*, pp. 111-125, Madrid, 1978.
- RIVERA DORADO, Miguel, "Prólogo", en: *Perspectivas de la antropología española*, Madrid, Akal Editor, 1978.
- ROMERO DE TEJADA, Pilar, *Un templo a la ciencia. Historia del Museo nacional de Etnología*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1992.
- SÁNCHEZ GARRIDO, Araceli, "Colecciones etnográficas del Museo de América - Coleccionismo accidental", en: *Bolín de la Asociación Española de Archiveros Bibliotecarios Museólogos y Documentalistas*, XLIV, Núm. 4, Madrid, 1994.
- ZAMORA ACOSTA, Elías, "Actividades del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla", en: *Revista Española de Antropología Americana*, "Notas", pp. 227-235, Madrid, 1978.



## ALGUNAS PIEZAS IDENTIFICADAS DE LA PLATERIA QUITENA DEL SIGLO XVIII

Jesús Paniagua Pérez

One of the most problematic features of silverware from Quito in Ecuador is the absence of hallmarks. This poses grave difficulties for research. As a consequence, this article undertakes the description of a number of eighteenth-century pieces for which the craftsman or the date of production is known. The intention is thereby to attempt to facilitate further research into the silversmith's art in the city in question, since activity in this artistic field in Quito would seem to have a good deal more extensive than what was assumed to be the case until quite recently.

Vamos a afrontar aquí el estudio de algunas de las obras de la rica platería quiteña del siglo XVIII, desconocida hasta el momento, salvo por el estudio de algunas de sus piezas, y en lo que nos hallamos empeñados. Por el momento ya se halla en proceso de publicación una obra referida de manera muy especial a los aspectos gremiales de carácter institucional más que a los meramente artísticos o propios de aspectos biográficos (Garzón y Paniagua 1995). Sin embargo, no acaban con ello las investigaciones, pues es mucha la riqueza documental de la ciudad del Pichincha y sólo de la centuria referida, cuando apenas se han revisado una pequeña parte de los libros de protocolos y los fondos de algunos archivos como el arzobispal y de algunos conventos en que la consulta ha sido posible, la nómina de plateros se eleva a más de 225, cifra que suponemos todavía muy corta. Todo ello se vería aún más ampliado con lo que conocemos de los siglos XVI y XVII.

Ahora nos vamos a referir sólo a algunas de las piezas cuyo año de ejecución o cuya autoría se ha podido identificar y que son un adelanto de trabajos posteriores. Aún así hemos obviado algunas por diferentes motivos, incluido el frontal de Santa Ana de la catedral de Quito, obra del platero Jacinto del Pino Olmedo, que trabajó a caballo entre los siglos XVII-XVIII y del que ya publicamos una de sus obras (Paniagua y Herráez 1989), aunque en la actualidad tenemos alguna noticia más de él, como que fue contraste, veedor y maestro mayor del gremio entre 1699-1701.

Los problemas que plantea la platería quiteña, lo mismo que otros centros plateros sudamericanos, siguen siendo los habituales, lo que nos ha llevado a realizar este artículo. Por un lado, las piezas aparecen sin marcar, lo que imposibilita casi siempre el adscribírselas a un determinado platero. Por otro lado, las que podríamos identificar documentalmente, muchas de ellas, incluso de las más llamativas, han desaparecido, como la primera custodia de plata que elaboró Sebastián Moreno para la Merced en 1581 (1), o la que tuvo la iglesia de San Agustín, cuya

1 UIBC/Q (UNIDAD DE INVESTIGACIONES DEL BANCO CENTRAL DE QUITO), ficha 33/342.

2 ASA/Q., (ARCHIVO DE SAN AGUSTIN DE QUITO), *Inventario del 28 de abril de 1797*, f. 1.

magnificencia nos es conocida por una descripción de 1797 (2); incluso cuando existe un documento, a veces éste no es lo suficientemente explícito como para permitirnos una identificación cierta y segura, aunque ya lo hemos intentado en alguna ocasión (Paniagua y Garzón 1994), ya que determinados objetos, como por ejemplo los cálices, no suelen ir acompañados de descripciones que permitan precisar cual de los varios que una iglesia puede tener de un momento determinado es el referido. Aún así, las piezas que hoy presentamos han podido ser identificadas por algún tipo de grabado o de documento.

## LA PLATERIA QUITEÑA EN EL SIGLO XVIII

El siglo XVIII se inicia con la exaltación del mundo barroco, que ya había encontrado cabida en la platería quiteña en las últimas décadas del siglo XVII. Contra lo que pueda pensarse, y a veces ha sido manifestado como una generalización para toda Hispanoamérica, el barroco pleno en la platería ya era un hecho en el último tercio del siglo, como nos lo prueba el atril del Museo de Santo Domingo de Quito, fechado en 1673, en el que la decoración se ejecuta con un repujado carnososo de ángeles y temas vegetales y el respaldo adquiere una gran sinuosidad de líneas, debido al recorte de la plata, todo lo cual le aleja de los modelos tardorrenacentistas que, por otro lado, se seguían realizando y mantendrían vigencia en el siglo XVIII, como lo prueba la custodia de la basílica de Nuestra Señora de las Angustias de Granada (Bertos:1991).

El espíritu barroco, sin embargo, es el que domina toda la diecioctava centuria. Ni siquiera la independencia logró relegarlo totalmente de la platería ni de las demás artes, pues como diría un autor ecuatoriano "el barroco es el estado natural del arte quiteño". Un buen ejemplo de esa pervivencia es la mitra e ínfulas de San Agustín, en el convento de su mismo nombre, en las que el repujado se ha vuelto algo menos carnososo y deja muchos espacios sin decorar, pero manteniendo siempre el espíritu propio de las obras en plata de las primeras décadas de la centuria, aunque la pieza se halla fechada en 1813.

La decoración de la mayor parte de los objetos barrocos utiliza una rica vegetación de tallos y florones de repujado carnososo, creando un rico efecto de luces y sombras y dando a la pieza un gran movimiento ornamental. A pesar de la rica decoración sigue habiendo una gran tendencia al geometrismo y a la compartimentación espacial, que siempre resultó bastante usual en las piezas de la platería quiteña. No faltan tampoco los elementos zoomorfos y antropomorfos, en forma de querubines, ángeles o pájaros, motivo este último que nos hace relacionar a menudo la orfebrería de los territorios de la Audiencia con los productos textiles orientales que llegaban en grandes cantidades a Quito a través de los puertos del Pacífico y, aunque ha sido un fenómeno poco estudiado, ya lo hemos apuntado en alguna otra ocasión (Paniagua 1991: 120). Esta influencia oriental no estaba ausente en la platería, pues sabemos que las desaparecidas andas de San Agustín se ornaban con tiboques chinos engastados en plata (3). La heráldica y los anagramas se mantuvieron, siguiendo una tradición ya arrastrada desde el siglo XVI y de lo que son buenos ejemplos algunas piezas como los frontales y los atriles, objetos de los que existe una gran riqueza y variedad en el Ecuador.

3 ASA/Q., *Inventario de alhajas de 8 de abril de 1797*, f. 1. Estas andas se habrían iniciado entre 1697 y 1701. ASA/Q., *Libro de gasto y recibo de 1676 a 1709*, f. 120.

Pero el barroco quiteño no se detuvo en la decoración para enriquecer las obras, sino que a menudo utilizó animales y arquitecturas para dar forma a las piezas, como prueban, por ejemplo, los sagrarios de plata que encontramos en La Concepción, La Merced, Santa Clara, San Francisco, la Reserva del Banco Central, etc.; también es un buen ejemplo la naveta en forma de paloma de San Agustín. Todo ello parece probar el intento que los plateros de la ciudad realizaron por enriquecer la herencia tradicional y salirse de la monotonía impuesta en las centurias precedentes.

Las piezas de astil sufrieron importantes variaciones en el siglo XVIII quiteño. Pervivieron en muchos casos las formas puristas, que tendieron a complicarse, elevando los pies, multiplicando las molduras de los astiles o haciéndolas más sinuosas, cuando no recurriendo a las secciones poligonales, de las que gustó sobremanera la platería en los territorios de la Audiencia quiteña en los pies y vástagos de algunas piezas, como por ejemplo uno de los múltiples cálices de la Merced de Quito (4), la ya citada naveta de San Agustín o el copón que más adelante reproducimos. En ocasiones, como sucede por ejemplo con uno de los candeleros del Museo del Banco Central de Quito, se mezcló una estructura muy purista con una decoración plenamente barroca en el pie (Paniagua 1991: 167).

La técnica más aplicada en el arte de la platería fue el repujado, ya que la plancha de plata fue el elemento esencial en la elaboración de muchas de las piezas. Esta técnica, que exigía un grosor mucho menor del metal que el que hasta entonces había predominado, permitió una profusa decoración en obras de gran tamaño y una vistosidad de las mismas pocas veces equiparada. Habitualmente, la decoración repujada se hacía sobre fondos planos y se complementaba con el buril. Cierto es que esto no hizo desaparecer técnicas como el fundido, el calado o el cincelado, pero éstas, relativamente, pasaron a un segundo plano.

Uno de los mayores problemas de la platería barroca quiteña del siglo XVIII pudo ser el de las continuas refacciones y transformaciones que sufrieron algunas piezas. En buena medida, esto era producto del poco grosor que solía tener la plata, como ya dijimos, lo que hacía que se deteriorase con cierta frecuencia, sobre todo en piezas de mucho uso o en aquellas que por su función estaban más expuesta a sufrir deterioros. De acuerdo con esto, no es de extrañar que en algunas obras se pueda encontrar la mano de varios artífices, como en las andas del Rosario, que luego veremos.

La segunda mitad del siglo XVIII corresponde a la gran eclosión de la decoración rococó en la platería quiteña. Parece que el éxito ornamental de aquella tendencia artística tuvo buena acogida, no solo entre los plateros, sino también entre el resto de los artistas. Bernardo de Legarda es probable que fuese uno de los maestros que más la desarrolló en las coronas de sus imágenes e, incluso, en las decoraciones en plata de sus retablos, si es que fueron ejecutadas por él.

De las piezas rococó más ricas que conocemos son algunos frontales y complementos de retablo de la iglesia de San Francisco, la custodia y los atriles de la Merced, algunos complementos de altar de San Agustín,

4 Traemos a colación este cáliz que consta con el nº 8 en la publicación de M. V. HERRAEZ ORTEGA y J. PANIAGUA PEREZ, "Hacia una tipología de los cálices quiteños: los cálices de la Merced de Quito", *Revista de Arte Colonial* 4, Madrid, 1988, pp. 112-114, porque en algún momento se ha escrito que los autores consideraban estos cálices como quiteños, M. C. HEREDIA MORENO, M. y A. DE ORBE SIVATTE, *Arte Hispánicoamericana...*, Pamplona, 1992, p. 77. Ciertamente, seguimos manteniendo que el siglo XVIII quiteño hay una clara tendencia al ochavamiento de las estructuras, como lo prueban múltiples ejemplos, aunque no se puedan documentar en un archivo; ahora bien, esta característica quiteña no consideramos en ningún momento que sea exclusiva de Quito, como manifestamos en el mismo trabajo en la p. 116; por tanto, es algo propio de algunas piezas quiteñas, aunque no se ha pretendido nunca mantener la exclusividad de esas formas para los centros plateros de los territorios de aquella Audiencia.

un frontal de la Catedral, algunas piezas litúrgicas del Museo del Banco Central del Ecuador, los portaviáticos del Carmen Bajo, etc. En fin, que cualquiera de las iglesias y conventos quiteños tuvieron y tienen una buena representación de obras en las que se aprecia el influjo rococó.

Las estructuras que encontramos ahora en las piezas quiteñas varían poco de las de la primera mitad del siglo. El mayor cambio se produce en los elementos ornamentales, donde la rocalla, las veneras y las flores y tornapuntas rocallosas adquieren su máximo esplendor. Proliferan además en las piezas del rococó quiteño las decoraciones reticulares de forma más o menos complicada, según la pieza de que se trate. Pero donde adquirió mayor valor estructural fue en las piezas de astil, puesto que se tendió a las desproporciones y a la continuidad entre las partes para crear en ellas un mayor sentido de inestabilidad; buen ejemplo de ello son un par de cálices del Museo del Banco Central del Ecuador, algunos otros de la Catedral, o la propia custodia ya citada de La Merced. La desproporción de la que hablamos en las piezas de astil se produce, sobre todo, entre el pie, que se eleva exageradamente, y la copa, que se reduce y se abullona, mientras el astil tiende a reducir su grosor e incluso su altura, que la cede al pie.

Los plateros quiteños que trabajaron piezas rococó, demostraron una destreza que en nada quedaba ensombrecida por las etapas anteriores, cuyos vestigios seguían teniendo vigencia. De hecho, las técnicas predominantes seguían siendo las anteriormente citadas, aunque ahora el calado vuelve a adquirir un papel relevante, sobre todo las piezas que servían de ornamento en los retablos.

Las décadas finales del siglo y las dos primeras del siglo XIX, que corresponden al periodo independentista, ven desarrollarse en Quito un peculiar neoclasicismo, que aún perduró tras la emancipación, ya que podríamos decir que ese movimiento se consagró como el de la Independencia, a imagen de lo que había sucedido en Francia, pero sin olvidar la importancia que en su expansión también tuvo la propia metrópoli española, puesto que la Academia de las Tres Nobles Artes ejerció una especie de dictadura de la que no se sustrajeron los territorios quiteños, y que debió afectar también a los plateros en cuanto a influencias, amén de que no nos cabe duda de que llegaron piezas hispanas de sabor neoclasicista a Quito (5) e incluso que allí trabajó algún platero francés (6).

Durante el periodo de desarrollo del neoclasicismo, las superficies volvieron a desnudarse de decoración y a dar importancia a las texturas que ofrecía el propio metal. Aunque el repujado como técnica esencial siguió manteniéndose en la decoración, el buril y el cincel volvieron a adquirir relevancia. Los temas ornamentales fueron esencialmente los de pabellones textiles y florales. Cuando se recurría a temas fitomorfos la palma y la láurea tendieron a desterrar a otros motivos, manteniéndose el acanto, pero dentro de una concepción mucho más clasicista. Descendieron entonces las representaciones zoomorfas y antropomorfas, aunque el águila y el pelícano aún pueden encontrarse con cierta frecuencia en algunas obras.

En las piezas de astil predominaron vástagos troncocónicos en sentido invertido y el nudo solía ser cilíndrico, más o menos desarro-

5 En Quito, hasta el presente, no hemos podido identificar ninguna, pero, por ejemplo, en la catedral de Cuenca, se halla una palmatoria con la marca del platero cordobés "MARTINEZ".

6 El caso que conocemos hasta ahora es el de Carlos Mogrón, natural de París y que tenía, en 1794, un taller en Quito con cuatro oficiales, AHN/Q. (ARCHIVO HISTORICO NACIONAL, QUITO), *Notaría 1*, caja 140, doc. del 3 de septiembre de 1794. Este dato ha sido reproducido también por G.M. GARZON MONTENEGRO y J. PANIAGUA PEREZ, *op. cit.*

llado. Quizá donde los plateros encontraron mayores dificultades para desarrollar el gusto neoclásico fue en las custodias, ya que la exaltación eucarística iba unida en la mentalidad quiteña a un barroquismo difícilmente superable, y un buen ejemplo de ello, aunque ya pertenezca al Ecuador independiente, es la del Carmen Bajo, que se conserva en el Banco Central del Ecuador (Paniagua 1993: 387-389).

Pero, a pesar de estas diferenciaciones que hemos hecho en cuanto a desarrollo formal en el siglo XVIII quiteño, las cosas no resultan tan claras en la realidad, pues la mezcla de las tendencias artísticas en la platería es evidente. No faltan piezas plenamente barrocas de finales del siglo XVIII o piezas en las que se mezclan dos o más tendencias artísticas, produciéndose a menudo objetos híbridos, lo que no quiere decir que descienda la calidad de los mismos.

### PIEZAS IDENTIFICADAS DEL SIGLO XVIII

A través de las piezas que a continuación vamos a describir se puede apreciar de alguna manera la evolución que sufrió la platería quiteña del siglo XVIII e, incluso, se nos permite conocer como era la forma de hacer de algunos plateros y de sus talleres a lo largo del siglo. Por ello sólo hemos considerado piezas de las que conocemos el autor o la fecha de su ejecución.

#### Atriles de Santa Clara

Se trata de dos piezas gemelas de 37 cm. de anchura por 33 cm. de altura y realizados con planchas de plata repujada sobre alma de madera. Fueron hechos en tiempo de la abadesa Sor María de Santa Elena por el platero Gutiérrez, que los acabó el 28 de marzo de 1714, según consta en una inscripción de los mismos.



Fig. -1: Respaldo de un atril de Santa Clara. Gutiérrez.



Estamos ante unas piezas de respaldo rectangular con el lado superior de borde sinuoso, debido al recorte de la decoración de la plata. En ese mismo respaldo, en una cartela flanqueada por tornapuntas y remarcada en el interior por un cordón franciscano, se encuentra una imagen de Santa Clara con báculo de abadesa y custodia en sus manos. El conjunto se flanquea con querubines que portan en sus manos cuernos de la abundancia repletos de frutas; en la parte inferior de dicho respaldo se recurre a las tornapuntas vegetales y hojas de acanto para cubrir la superficie; bordeando los laterales de dicho respaldo se ubican unas líneas de hojas de acanto entre cordones franciscanos. El faldón repite de forma más simple el motivo central, aunque en la cartela se ubica Santa Elena con el especial atributo de su gran Cruz, que hace referencia al descubrimiento de la misma y que se relaciona con el nombre de la Santa que la abadesa del convento de clarisas tenía en esos momentos en su estado religioso. De especial interés son los laterales de estos atriles, cuyo perfil presenta marcadas sinuosidades, ya que se forma con ángeles con la mitad inferior del cuerpo compuesta por tornapuntas de acantos que se curvan en el extremo inferior para dar lugar a un gran florón, semejante a otros que decoran esta parte de las piezas.

La obra podemos considerarla de buena ejecución, con una decoración cuidada que se utiliza para dar un gran movimiento a la pieza, amén de crear un interesante juego de luces y sombras. De gran interés son los ángeles de los laterales, que entran dentro de una tradición quiteña en el arte, que ya puede observarse en los marcos de los cuadros que Miguel de Santiago pintó para el claustro de San Agustín o los que se tallaron en 1747 en la mampara de la iglesia del Sagrario.

La iconografía de la pieza no presenta mayores complicaciones. El tema central, en el respaldo, es Santa Clara con sus atributos tradicionales, lo que unido a la decoración con cordón franciscano hace una clara referencia a la fundadora de la Orden y a San Francisco de Asís. Resulta más interesante la figura de la Santa Elena del faldón, que hace referencia al nombre en religión de la abadesa, que de esta manera dejaba constancia del tiempo en el que se había hecho la obra.

Sobre el platero Guerrero hasta el momento no tenemos más noticias de su actividad en Quito, aunque, a juzgar por la calidad de esta pieza, debió ser un artífice de cierto prestigio.

#### Atril de la exposición de Munich (Ribera y Schenone 1981: 127-128)

Se trata de una pieza que fue expuesta en 1981 en la exposición que sobre platería sudamericana se hizo en la ciudad alemana de Munich. Mide 32 cm. de largo por 24 cm. de alto. Esta realizado en plata repujada sobre armazón de hierro. Fue ejecutado en 1717 por el platero José Murillo y mandado hacer por el presidente de la Real Audiencia, el chileno Santiago de Larraín (1715-1718), según se desprende del grabado existente en el mismo.

Esta pieza se eleva ligeramente sobre unas bolas achatadas. El respaldo se remarca hacia el exterior por una línea helicoidal; el gran motivo de esta parte del atril es el escudo del donante, envuelto en role-

os de acantos. Una segunda línea de tornapuntas vegetales arranca de dos cuernos de la abundancia e invade los laterales del campo decorativo central, sobre el que se inserta el mencionado escudo; sobre esos tornapuntas no falta en esta decoración, tampoco, la presencia de aves y frutas. La línea decorativa exterior se diferencia en poco de lo anterior, lo mismo que los laterales triangulares y la franja que corresponde al faldón y que da vuelta a toda la pieza. El respaldo en sí nos ofrece un aspecto de rectángulos concéntricos que acentúan el geometrismo del atril.

Esta obra denota la calidad en el trabajo que demostraba el platero José Murillo, a pesar de los problemas que tuvo por el incumplimiento de sus contratos o por los fraudes de los que se le acusó. La decoración, plenamente barroca, contrasta con el escaso movimiento de su estructura en el que predominan las líneas rectas y los campos decorativos poligonales, dentro de un gusto muy quiteño en la platería.

La pieza, iconográficamente, recurre a la utilización del escudo del donante, en una tradición que tuvo mucho éxito en Quito, como ya vimos en el frontal de Santa Ana de la catedral (Paniagua y Herráez 1989) o en los atriles del Carmen de Cuenca (Paniagua 1989: 250-251). Era la vinculación de la memoria del donante con una obra pía dentro del espíritu barroco imperante.

Del autor de esta obra es de los que más noticias tenemos en la ciudad de Quito. José Murillo ocupó varias veces el cargo de maestro mayor del gremio entre 1722 y 1753. Fue veedor del mismo de 1729 a 1754, en que murió, también fue fundidor hasta 1750 (7). Ejerció como síndico de la cofradía de San Eloy desde 1722 hasta 1748, tras lo cual tuvo graves problemas con otro gran platero quiteño, José Albán y Palis (Paniagua 1988: 202-203). La obra que hoy presentamos es la primera que tenemos documentada, aunque el mismo artífice también colaboró en las andas de Santo Domingo (8), en un frontal de plata para la iglesia de Borja y otro para el altar de San Antonio en san Francisco (9). Hizo con su propio dinero las andas de San Eloy (10), hoy desaparecidas, y recibió un encargo del Carmen Alto para obras en la capilla de Nuestra Señora de los Angeles (11).

### Copón del Banco Central

Esta pieza se halla realizada en plata sobredorada y mide 25 cm. de altura por 13 cm. de diámetro de la base. Lleva la inscripción "El Señor Doctor Don Thomas Olais cura de esta iglesia iso este pisis // año de 1760".

Copón de pie circular elevado por ocho palmetas y un pie con tres zonas que se divide del astil por una arandela gallonada. El astil es de sección poligonal con nudo de dobles pirámides unidas por la base. La copa es hemisférica y dispone de una subcopa sobrepuesta con decoración vegetal calada y repujada; el borde de la copa y de la tapa llevan sendas arandelas con decoración de palmetas y cuerdas; la tapa tiene tres cuerpos que se rematan en una esfera achatada; los dos superiores repiten a menor escala la decoración de la subcopa.

7 Todos estos datos han sido obtenidos de los siguientes documentos del AHM/Q. (ARCHIVO HISTORICO MUNICIPAL. QUITO), *Actas de Cabildos* 00122, 00123, 00127 y del AHN/Q *Notaría* 3 caja 29, doc. del 16 de abril de 1750.

8 ASD/Q. (ARCHIVO DE SANTO DOMINGO. QUITO), *Libro de Gasto Extraordinario de 1724 a 1737*, leg. 98, ff. 6, 9 y 16v. Se cita en el informe del *Proyecto Ecuabel*, pp. 136-137.

9 ACA/Q. (ARCHIVO DE LA CURIA ARZOBISPAL. QUITO), *Juicios Civiles*, doc. del 2 de julio de 1729.

10 ACA/Q. *Cofradías* 2, doc. nº 4, f. 5v.

11 *Ibidem*.

Esta obra plantea alguna duda. Su fecha de ejecución es 1760, pero el modelo, salvo el astil, resulta más antiguo, por lo que hay que pensar que, o bien se trata de una refacción o de una de esas piezas arcaicas que se siguieron haciendo a lo largo de todo el siglo XVIII. Desgraciadamente no sabemos el platero que la ejecutó, aunque parece de un artífice de cierta categoría formado en los primeros decenios del siglo XVIII.

#### Atril de San Agustín

Esta pieza de plata repujada sobre alma de madera mide 24 cm de largo por 27 cm. de alto. Probablemente fue ejecutado por el maestro Manuel Barreiros entre 1757 y 1761, cuando era provincial Joaquín de Chiriboga (12).

12 ASA/Q., *Libro de gastos y recibo de bienes de 1729 a 1761*, f. 59v.

El respaldo, con su borde moldurado, destaca por la sinuosidad que presenta en la parte superior. Por lo demás, la única decoración que nos ofrece son los temas agustinianos del centro; el libro y, sobre él, el corazón y el sol enmarcado por las ínfulas que salen de un capelo. El faldón, de borde ondulado, presenta también elementos iconográficos relacionados con la figura de San Agustín, como la columna llameante, el libro con la mitra y el báculo, y la representación simbólica de la Ciudad de Dios.

Esta pieza, que estructuralmente presenta cierto parecido con otros muchos atriles quiteños, es mucho más pobre en su ejecución. De Manuel Barreiros no tenemos más noticias que el pago que la provincia agustiniana de San Miguel le hizo por este trabajo, que fue de 46 pesos y 6 reales (13). La riqueza decorativa también es mucho menor que aquella a la que nos tienen acostumbrados los plateros quiteños y que hemos podido percibir en las piezas anteriores.

13 *Ibidem.*



Fig. -2: Atril de San Agustín. Barreiros.

## Atril del Museo del Banco Central

Pieza de plata en su color sobre alma de madera, en la que también predomina la técnica de repujado. Mide 23 cm. de largo por 27 de alto. Obra del platero Tinoco, por el que se halla marcada la pieza, probablemente de mediados del siglo XVIII.

El respaldo, rectangular, se enmarca por una franja de veneras y de temas vegetales dispuestos simétricamente. El centro presenta otra gran venera, en la que se inscribe el corazón mariano de la Soledad, flanqueado por dos ángeles que sostienen una corona sobre el mismo y palmas en sus otras manos; este conjunto iconográfico central se limita por dos columnas panzudas de fuste con estrías helicoidales y de cuyo capitel brotan tornapuntas vegetales; la parte inferior del respaldo recurre al mismo tema decorativo de las tornapuntas vegetales. El faldón, de borde mixtilíneo, prolonga dos de sus ondulaciones para que sirvan de sostén a la pieza; esta parte se decora en el centro con el anagrama mariano y se flanquea por flores bordeadas de tornapuntas. Los laterales, con el borde inferior mixtilíneo, presentan una gran flor central envuelta de nuevo por tornapuntas vegetales.

Esta es la única pieza marcada que conocemos en Quito del siglo XVIII y pensamos que por el platero que la ejecutó, ya que conocemos las nóminas de cargos de platería y en ella no existe ningún Tinoco. Su respaldo, en cuanto a organización decorativa, presenta grandes semejanzas con el de José Murillo, aunque su faldón y laterales nos ponen más en contacto con el de San Agustín, del platero Barreiros y la línea ondulante del faldón es prácticamente igual en los dos. La decoración carnosa nos hace pensar en el barroco, aunque la calidad no es tanta como en los primeros atriles que describimos. No cabe duda, por su simbología, que esta pieza perteneció a un altar mariano, probablemente bajo la advocación de una Virgen de Pasión.



Fig. -3: Atril del Museo del Banco Central. Tinoco.

## Andas de Santo Domingo

Esta magnífica pieza de plata repujada sobre alma de madera tiene planta cuadrada de 87 cm. de lado y 1,51 m. de altura. Carece de marcas, aunque en el cuerpo superior consta una inscripción del platero Vicente López de Solís; la documentación, además, nos permite saber que intervinieron sucesivamente José Murillo y Mateo Ruiz. Ya en fechas cercanas a nosotros fueron restauradas y modificadas por el platero de Ibarra, Luis Ortiz.

Disponen en primer lugar de una repisa cuadrada que se decora con una sucesión repetitiva de flores bordeadas por tornapuntas espaldadas en forma de "S", que bien podría ser la parte que ejecutó el platero José Murillo. El primer cuerpo de las andas consta de un basamento, decorado con una doble línea de acantos y tornapuntas, y sobre él se eleva un volumen troncopiramidal ornado con flores y tornapuntas vegetales; sobre ese basamento se eleva una gran moldura de perfil cóncavo que se recubre de hojas radiocéntricas con aspecto de gallones. Se sobrepone a lo anterior un segundo cuerpo troncopiramidal de lados convexos que se recubre con cabezas de querubines y tornapuntas; esta parte es la que recientemente elaboró Luis Ortiz, lo mismo que las grandes asas del conjunto que debieron sustituir a otras anteriores muy deterioradas. La parte superior, de forma troncocónica invertida, se halla dividida en ocho campos por otras tantas volutas, es la que corresponde al platero Vicente López de Solís, que utilizó cada uno de los citados campos para introducir figuras alusivas a María y relacionadas con la consideración de la Virgen como *Tota Pulchra*; precisamente en la que corresponde al *Stella Maris* grabó el artífice su nombre; el borde superior de esta parte se decora con hojas de acanto, mientras que los símbolos mencionados se inscriben en cartelas de tornapuntas rematadas por veneras y envuelto todo ello en una fina y bien ejecutada rocalla.



Fig. -4: Detalle del primer cuerpo de las andas del Museo de Santo Domingo. Murillo (?).

Iconográficamente, esta pieza tiene su importancia. La parte superior, realizada por Solís es la que más interesa, puesto que en ella aparecen las siguientes representaciones de la *Tota Pulchra*: *Stella Maris*, *Scala Coeli*, *Stella Matutina*, *Electa ut Sol*, *Porta Coeli*, *Hortus Conclusus*, *Fons Hortorum* y *Turris Davirica*. Todos ellos son temas que encontramos con frecuencia en la pintura del mundo hispánico y, concretamente en Quito, a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

La ejecución de estas andas se había encargado en 1724 al maestro José Murillo, para lo que se le entregaron 71 marcos de plata, en parte comprada y en parte procedente de piezas ya viejas (14). El platero, lejos de ejecutar toda la obra, empeñó una pieza de plata, debido a ello la comunidad dominicana entabló un juicio contra él, por lo que probablemente nunca llegó a realizar partes importantes de la pieza, que debió abandonar tras haber elaborado el basamento. Estas andas fueron luego encargadas al maestro Mateo Ruiz, que cobró por ellas 600 pesos (15). El hijo de este platero, Xavier Ruiz ocupó importantes cargos en el gremio, como maestro mayor al menos en 1750, 1752 y 1762; compró el oficio de fundidor a José Murillo y trató de acaparar múltiples cargos, lo que le llevó al enfrentamiento con otros plateros (Garzón y Paniagua, 1995). Fue él quien manifestó en 1779 que fueron realizadas por su progenitor, para lo que compró considerable cantidad de plata (16). La pieza parece que fue agrandada en 1730 (17). Los problemas económicos por los que pasó la comunidad en 1778, por la llegada de un visitador desde España, dio lugar a que se vendiesen a la cofradía del Rosario por 2.800 pesos, que se recibieron por los frailes en 1781 (18). En 1779 intervino en ellas el maestro Vicente López de Solís, cuando ya pertenecían a la cofradía del Rosario, que decidió ampliarlas sobre las primitivas, de acuerdo con una iconografía que hacía referencia a la imagen a la que iban a ser destinadas. Posteriormente, y no hace muchos años, como hemos dicho, fueron sometidas a una nueva refacción (19).

Con todo estos avatares no es de extrañar que estas andas presenten problemas de filiación. No cabe duda de que la parte entre el basamento y el cuerpo troncopiramidal corresponde a la obra primitiva de Mateo Ruiz, con una decoración de tornapuntas vegetales carnosos, sin que descartemos -como ya hemos manifestado- el que a Murillo le pertenezca la parte inferior o basamento. El cuerpo troncopiramidal, aunque con espíritu barroco, ha sido sustituido más recientemente. Por último, el cuerpo cilíndrico superior fue añadido o rehecho por Vicente López Solís y en él consta su nombre. Este último, como platero de la segunda mitad del siglo XVIII recurrió a una decoración rocallosa muy bien ejecutada, que contrasta con el barroquismo de los cuerpos inferiores.

Vicente López de Solís es uno de los plateros mejor conocidos del siglo XVIII, incluso físicamente, pues fue el retratado por Bernardo Rodríguez en su cuadro sobre San Eloy. Había casado con la hija de otro platero, que aun no hemos identificado, y en 1767 era nombrado maestro mayor del gremio (20). La importancia de este platero hizo que participase activamente en todos los problemas institucionales del gremio; así, por ejemplo, en el duro enfrentamiento en la cofradía de San Eloy, en 1751 (Paniagua 1988); también firmó la carta para que se suspendiese la ejecución del reglamento por el que se ordenaba quintar las vajillas y alhajas de las tiendas de plateros y fue convocado por el Cabildo para que conociese de las *Ordenanzas de plateros de Guatemala*, que se enviaron a Quito (Garzón y Paniagua 1995).

14 ASD/Q., *Libro de gasto extraordinario de 1724 a 1737*, leg. 98, f. 1v. *Informe del proyecto Ecuabel*, pp. 136-137.

15 *Proyecto Ecuabel*, pp. 127 y 134.

16 AHN/Q., *Presidencia de la Real Audiencia*, año de 1779, v. 14-141, Expediente 4138, f. 159.

17 ASD/Q., *Libro de gasto extraordinario de 1724 a 1737*, leg. 98, f. 1v. *Informe del proyecto Ecuabel*, p. 137.

18 ASD/Q., *Libro de distribución de gasto de 1750-1780*, leg. 39, f. 68; *Libro de entrada de pensiones y contribuciones de 1754-1861*, leg. 38, f. 56. *Informe del proyecto Ecuabel*, p. 137.

19 Este dato referente a la refacción última nos lo facilitó el P. José María Vargas unos meses antes de su muerte.

20 AHM/Q. 00130, *Actas de Cabildos de 1767 a 1771*.

## MITRA DE SAN AGUSTIN

Esta pieza mide 42,5 cm. de altura por 25 cm. de ancho. En la ínfula que se conserva consta la inscripción "16 de agosto de 1813".

La mitra del Santo de Hipona se bordea por una línea de roleos que enmarcan un campo liso en el centro del cual se ubica el símbolo agustiniano del sol. Esta misma decoración de roleos vuelve a repetirse en la ínfula.

Es una obra de sencilla ejecución. Por la fecha tardía en la que se hizo, se ha recurrido a una mayor sencillez decorativa y a un repujado más suave que el que encontramos en las piezas del barroco pleno, aunque los motivos de roleos con florones presentan gran semejanza con otros del siglo XVIII, por lo que incluimos aquí esta obra como demostración de que el espíritu dieciochesco aún seguía vivo en el siglo XIX.

## BIBLIOTECA

- BERTOS HERRERA, M.P. (1991): *Los escultores de la plata y el oro. Monográfica Arte y Arqueología*, n. 11. Universidad de Granada. Granada.
- GARZÓN MONTENEGRO, G.M. y PANIAGUA PÉREZ, J. (1995): *Los gremios de plateros y de batihojas en la ciudad de Quito (siglo XVIII)*, Quito, 1995 (en prensa).
- HEREDIA MORENO, M.C. y ORBE SIBATTE M. y A. (1992): *Arte Hispanoamericano en Navarra. Plata, pintura y escultura*. Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura. Pamplona.
- HERRÁEZ ORTEGA, M.V. y PANIAGUA PÉREZ, J. (1988): "Hacia una tipología de los cálices quiteños: los cálices de la Merced de Quito", *Revista de Arte Colonial*, 4: 107-120.
- PANIAGUA PÉREZ, J. y HERRÁEZ ORTEGA, M.V. (1989): "El frontal de Santa Ana de la catedral de Quito", *Cuadernos de Arte Colonial*, 5: 115-123.
- PANIAGUA PÉREZ, J. (1989): *La plata labrada en la Audiencia de Quito (La provincia del Azuay). Siglos XVI-XIX*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de León. León.
- PANIAGUA PÉREZ, J. (1991): "Las pinturas murales del convento de la Concepción de Cuenca (Ecuador)", *Cuadernos de Arte Colonial*, 7: 109-128.
- PANIAGUA PÉREZ, J. (1991): "Nombreamiento de cargos por el Cabildo quiteño para el oficio de platería a mediados del siglo XVII", *Estudios Humanísticos*, 13: 155-167.
- PANIAGUA PÉREZ, J. (1993): "Algunas piezas de plata labrada de los conventos de Santa Catalina y el Carmen Bajo de Quito". En *El Monacato Femenino en España, Portugal y América I*: 383-392. Servicio de Publicaciones de la Universidad de León. León.
- PANIAGUA PÉREZ, J. y GARZÓN MONTENEGRO, G.M. (1994): "Algunas piezas de plata labrada de la Merced de Quito", *Revista Estudios*, 184: 49-69.
- RIBERA, L. y SCHENONE, H.H. (1981): *Silberschätze aus Südamerika. 1700-1900*. Hirmer Verlag München. Munich.

## EL ARBOL GENEALOGICO DE LAS ORDENES FRANCISCANA Y DOMINICA EN EL ARTE VIRREINAL

Jesús Pérez Morera

Departamento de Historia del Arte. Universidad La Laguna.  
Sta. Cruz. de Tenerife.

The period of prosperity of iconography art of the religious orders during XVII century made it possible the development of monumental epilogues through the mystic and symbolic figure of the tree. This subjects is originally linked to the tree of Jesse with which it si often mixed up. The printed picture effectively contributed to its spreading in the New World and a good proof of it is the pictures of the franciscan family found in the old viceroyalty in Peru, being inspired from an illustration printed and published in Antwerp in 1626. The common mendicant origins of both franciscans and dominicans contributed to increasing the spread of iconography examples whose main objective was to emphasize the parallelism between the two religious orders, blendign in the same tree. An exclusive dominican work is the blood family tree of the founder, iconography picture about the noble origins of Saint Dominic and his linking to the Kings of Castile.

El auge de la iconografía de las órdenes religiosas durante el siglo XVII propició el desarrollo, tanto en América como en Europa, de grandes ciclos de cuadros históricos, bien sobre la vida de los santos más preclaros de cada orden, bien de monumentales epílogos que exaltaban a la orden entera a través de la figura simbólica y mística del árbol. Durante este periodo, se dio un nuevo paso, al sustituir las composiciones murales del siglo anterior por grandes telas de pintura al óleo (Vargas Lugo 1975: 59), en las que la conjunción de la imagen y texto escrito -a través de letreros y leyendas- hizo de ellas un adecuado medio para la propaganda de las órdenes religiosas. Este método de captación de la persona, instrumentalizado por la ideología contrarreformista, propiciaba tanto una lectura histórica como retórica y mística. El tema encontró en las iglesias, claustros, refectorios, bibliotecas y salas capitulares los marcos adecuados para su exposición y "lectura" (Sebastián 1990: 289-290).

Se trata de composiciones cuyos numerosos personajes se distribuyen sobre las ramas del árbol espiritual, cuyo tronco parte comúnmente de la figura del santo fundador. Las ramas que salen del tronco se dividen a izquierda y derecha guardando simetría axial. Tal temática se encuentra en su origen ligada al árbol de Jessé, con el cual en ocasiones se confunde. Así, el fresco del árbol genealógico de los franciscanos en el exconvento de San Mateo en Atlatlahucán, en Morelos, constituye simplemente una adaptación iconográfica del árbol de Jessé a la orden franciscana. La estructura es la misma y se corresponde con la composición clásica formada por Jessé tendido sobre el suelo, sustituido aquí por un santo con hábito franciscano, que, a juzgar por sus atributos -mitra, báculo, libro y maqueta de iglesia- debe ser San Buenaventura. Colgado del árbol está su escudo y capelo cardenalicio, pues, según la leyenda -



reflejada en la pintura franciscana-, cuando le enviaron el capelo cardinalicio dijo a los enviados papales que lo colgaran de un árbol cercano. Del tronco surgen dos ramas que se extienden a derecha e izquierda. Los Reyes de Judá, antecesores de Jesús, son sustituidos por santos y santas de la orden, presentados, conforme a la iconografía del árbol de Jessé, de medio cuerpo y surgiendo de una especie de capullo de flor, encuadrados en roleos de tallos envolventes.

El origen oriental del árbol de Jessé ha sido defendido por Guerrero Lovillo, Watson y Baltrusaitis, que remonta su origen a la mitología indú, en la que Visnú ocupa el lugar de Jessé, en la base del árbol, y Brahma el de Jesús o la Virgen en la parte superior, surgiendo los personajes intermedios de flores. Santiago Sebastián opina, sin embargo, que el árbol de Jessé se halla dentro de la simbología general del árbol, común a muchas mitologías (Sanz 1989: 121). A partir del siglo XIII en adelante, el tema sufre algunas modificaciones en el arte cristiano occidental. La más apreciable es la sustitución de la figura de Cristo por la de la Virgen en el remate del árbol -rodeada de ráfagas de rayos-, de manera que Jesús pasa a ser el Niño en brazos de su Madre. La figura de la Virgen se mantendrá invariable en los árboles genealógicos de las órdenes franciscanas y dominicas, aunque de acuerdo con las devociones específicas de cada una: la Inmaculada Concepción o la Virgen del Rosario.

La iconografía del árbol de Jessé tiene, según María Jesús Sanz, carácter nórdico, especialmente flamenco y borgoñón (1989: 120). La difusión de estampas editadas en Amberes, como la grabada por los hermanos Wiericx (Mauquoy-Hendrickx 1979: 333), contribuyeron eficazmente a su divulgación en América. En el Nuevo Mundo el tema del árbol genealógico estuvo muy difundido, asumiendo numerosas variables, pero continuando su estructura fundamental, como lo demuestran ciertas adaptaciones iconográficas y pedagógicas.



Fig. 1. *Virgen de la Escalera*, escultura en madera policromada, siglo XVIII. Convento de Santa Clara, Quito.

De la versión dominica del árbol genealógico de la orden existen varios ejemplos, como la pintura mural del exconvento de Santiago Apóstol de Cuilapan, en Oaxaca, México, del siglo XVI, titulado "*TRIVMPHVS MARTYRVVM ORDINIS PRAEDICATORVM*". En Quito, el dominico fray Pedro Bedón (1556-1621) es autor de la llamada *Virgen de la Escalera*, gran pintura dispuesta sobre la pared correspondiente a la escalera principal de la recoleta de Santo Domingo, fundada en 1600. El sentido ascendente de la figura simbólica del árbol lo hizo un tema adecuado para decorar la escalera principal de los claustros monásticos, como en los antiguos conventos dominicos de Santa Cruz de Tenerife y Santa Cruz de la Palma, en las islas Canarias. En 1909, la *Virgen de la Escalera*, llamada así por su ubicación, fue hábilmente trasladada a una capilla de la iglesia de Santo Domingo. Como en Oaxaca, se trata de un viña, cuyo tronco arranca de la figura recostada de Santo Domingo, situada a los pies. Las ramas sostienen los bustos de seis santos de la orden dominica. María, representada como Virgen del Rosario -la devoción dominica por excelencia- lleva un rosario en la mano derecha y un cetro a la izquierda (Angulo 1950: 464, 467 y 468). Otra representación de la *Virgen de la Escalera* se conserva en la escalera principal del convento de Santa Clara de Quito, del siglo XVIII, singular versión escultórica de la pintura anterior. De nuevo, Santo Domingo aparece recostado, con la cabeza apoyada en una mano en la misma postura que Jessé. Como en aquél, el tronco sirve de pedestal a la Virgen del Rosario, que ocupa el centro de la composición. De él se desgajan ocho ramas decrecientes. Sobre ellas, seis santos dominicos representados de medio cuerpo y la Santísima Trinidad en el remate.

El común origen mendicante de franciscanos y dominicos, hizo surgir con el tiempo una nueva formulación iconográfica que tenía por objeto resaltar los paralelismos entre ambas órdenes, que se funden en este caso en un mismo árbol espiritual. Esta representación simétrica fue cultivada, al menos, por la escuela cuzqueña durante el siglo XVIII. La única obra que conocemos, hoy desaparecida, se encontraba en el convento de los franciscanos de Buenos Aires, en la cual "a manera de árbol genealógico, se aludía a las glorias de las familias religiosas fundadas por los santos Domingo y Francisco. De éstos brotaban dos ramas que se unían hasta convertirse en un rosal rematado por la Virgen del Rosario, y cuyas flores, repartidas simétricamente, establecían un paralelismo entre las figuras de Santos, Doctores y Santas que de ellas surgían" (Schenone 1983: 43-44).

## LA GENEALOGIA CARNAL DE SANTO DOMINGO

En el caso de los dominicos, el árbol espiritual se completa con el árbol carnal, una iconografía que expresaba el noble origen de su fundador y su vinculación con los reyes de Castilla. El ejemplo más interesante es sin duda el de la yesería policromada que decora el sotocoro de la iglesia de Santo Domingo de Oaxaca (México), obra de un maestro yesero poblano llegado al efecto en 1657 (Angulo 1950: 37). En este caso, el árbol espiritual se transforma en una frondosa viña, cargada de jugosos racimos de uvas. De sus sarmientos brotan, como flores masculinas y femeninas, caballeros armados, nobles, reyes y reinas, vestidos -en la parte superior- con amplias golillas, según la moda española del siglo XVII.



Fig. 2. *Genealogía de Santo Domingo*, yesería policromada, c. 1657. Sotocoro de la iglesia de Santo Domingo, Oaxaca (México)

Esta obra ha sido confundida con frecuencia con el árbol de Jessé y la genealogía de los reyes de Israel (Angulo 1950: 27 y 38; Cali 1961: 155; Baird 1962: 104; Toussaint 1967: 205; Sebastián 1990: 113-114; Bottineau 1990: 20). No faltan, por otro lado, representaciones en las que el árbol de Jessé y el de la genealogía de Santo Domingo se vinculan entre sí. En las pinturas murales de la sala capitular del convento de Santa Catalina de Cuzco, ejecutadas por Tadeo Escalante en el último tercio del siglo XVIII, ambos árboles se desarrollan a izquierda y derecha de la Virgen del Rosario, a cuyos pies están Santa Rosa de Lima, Santa Catalina y Santo Domingo (Mesa y Gisbert 1982: I, 252).

Fray Francisco de Burgoa, en su *Geográfica descripción* (1674), no deja dudas al respecto del verdadero significado de la yesería del templo oaxaqueño: "la descendencia y nobleza temporal de Nuestro Padre Santo Domingo, con don Félix de Guzmán yacente sobre la puerta de entrada, de cuyo pecho surge la ilustre parra" (Burgoa 1934: 205-206). Sin embargo, para Elizabeth Wilder resulta difícil aceptar esta interpretación, puesto que la Virgen María -en la cúspide del árbol- no podía ser descendiente de don Félix de Guzmán, padre de Santo Domingo. En su opinión se trataba del "old medieval Tree of Jesse", identificando la figura reclinada de la base con el "patriarchal Jesse, transformed with his issue, the Kings of Judah, into medieval royalty". Duda Wilder de la veracidad del testimonio de Burgoa, al que considera un fraile chismoso y empapado de informaciones infundadas (1950: 123). Al respecto supone que el religioso dominico escribía con algún diagrama semejante en su mente, citando como ejemplo el *Triumphus Martyrum Ordinis Predicatorum* existente en el monasterio en ruinas de Cuilapan, "where a similar tree, springing from St. Dominic, culminates, as here, in the Virgin. In this diagram, however, all the characters are Dominican friars" (Wilder 1950: 210).

En la iglesia del exconvento de Santo Domingo de La Laguna, en la isla de Tenerife (Canarias) existe una representación, la más explícita que conocemos sobre el tema, que confirma que Burgoa escribía con pleno conocimiento y que, además, conocía muy bien la historia de su orden. Se trata de un gigantesco cuadro -el más grande de la pintura canaria- con la representación de la *familia carnal y espiritual de Santo Domingo* (4,60 x 7 m. aproximadamente.), pintado en 1766 por Gerardo Núñez Villavicencio. Su lectura, clara y pormenorizada, no permite lugar para la duda.

La pintura, verdadero medio de propaganda religiosa y monárquica, pretende mostrar los lazos de sangre que unían a la orden dominica con las casas reinantes de Europa. Cada uno de los 87 personajes ocupa un lugar en el árbol genealógico del fundador de la orden de predicadores, que parte de sus abuelos, don Rodrigo Núñez de Guzmán y doña Godo González de Lara, e incluye a sus padres, don Félix de Guzmán y doña Juana de Aza y a sus tres hermanos beatos, Antonio, Conrado y Manés. En la cúspide, como es habitual, la Virgen del Rosario; a la izquierda, el árbol espiritual: mártires, santas y santos dominicos -42 figuras, desde la nº 7, San Pedro González Telmo, a la nº 49, Benedicto XIII- y a la derecha, el árbol carnal -con 38 figuras- que, a través de don Pedro Rodríguez de Guzmán, don Guillermo Pérez de Guzmán, don Pedro Guillén de Guzmán, don Roberto de Guzmán, don Alvaro de Guz-

2 En las islas Hawaii, el carácter sagrado otorgado a la cabeza, hizo que se prestara especial importancia a las formas de elaboración de los cascos de los guerreros. Como bien explica A. Kaeppler (Kaeppler, a. 1993), los cascos representan la materialización de la complementariedad del pensamiento polinesio. Cabeza y espalda, partes sagradas del cuerpo, quedaban protegidas y representadas respectivamente de forma artificial por los penachos emplumados. la genealogía representada por la columna se asociaba al dios de la familia, Lono, y al estar expuesto en un casco bélico a Ku el dios de la guerra, obteniéndose así el equilibrio necesario.

3 Sólo de Hiro, el dios del mar, se conocen aproximadamente unos veinte personajes sagrados.

mán, don Pedro Núñez de Guzmán y doña Leonor de Guzmán, esposa de Alonso XI de Castilla, llega hasta Carlos III, Luis XV de Francia y María Teresa de Austria. Los soberanos de Europa podían reclamar para sí la santidad del fundador y a su vez los *nobles guzmanes*, es decir, sus hijos espirituales, hacían valer el carácter *real* de la orden. Tal iconografía gozó de la predilección de la orden dominica, de manera que en el mismo siglo los frailes predicadores del convento de Santa Cruz de Tenerife cedieron la "media naranja" de la escalera principal del claustro a Sebastián Patricio Leal y María Logman Villavicencio para que en ella hicieran *altar y cuadro grande que sirva de retablo a la genealogía de Nuestro Padre Santo Domingo* (Cioranescu 1977: 285). Otra representación similar existe aún en la iglesia de Santo Domingo en la villa de La Orotava. Prueba de este interés por el tema es el libro del orotavense Pedro José de Mesa y Lugo, *Ascendencia esclarecida y progenie illustre de nuestro gran padre Santo Domingo fundador de la Orden de Predicadores*, que vio la luz en Madrid en 1737.

### EL ARBOL DE LA FAMILIA FRANCISCANA

Como ya apuntaron Mesa y Gisbert -sin más precisión-, el tema del árbol genealógico de la familia franciscana se inspira en un grabado flamenco que tuvo relativa circulación en el siglo XVII (Mesa y Gisbert 1982: I, 90). Sabida es la importancia que la estampa tuvo como fuente iconográfica en la pintura virreinal, especialmente las editadas en Amberes durante el último tercio del siglo XVI y primer tercio de la centuria siguiente. Llama la atención, sin embargo, el escaso número de láminas que se han conservado en el Nuevo Mundo, a pesar del intenso uso que se hicieron de ellas. En el caso que nos ocupa, la única versión que conocemos del grabado inspirador la hemos localizado en la iglesia de San Francisco de Santa Cruz de la Palma (Canarias). Lleva por título "*AEPILOCVS ORDINIS SERAPHICI S. FRANCISCI*" y si gigantescas son las dimensiones de los cuadros de la *familia espiritual franciscana* (el de la iglesia de San Francisco de Cuzco mide aproximadamente 10 x 10 m.) no menos monumental es el grabado inspirador (1,96 x 1,28 m). Está compuesto por doce grandes láminas, dispuestas pegadas con cola a un lienzo tensado por un bastidor y dispuestas a modo de un rompecabezas: tres en horizontal y cuatro en vertical. Impreso en *Antuerpiae*, la ciudad de Amberes, el gran centro editorial contrarreformista, está fechado en 1626, siendo gobernadora de los Países Bajos españoles doña Isabel Clara Eugenia, que figura representada en lugar visible. Consta la aprobación del arzobispo de Amberes, Joannes Maldervs, el 15 de abril de 1626, en una cartela situada bajo su escudo episcopal. La firma del grabador aparece bajo la figura de San Francisco: *Pe(roto) de Iode fecit et excudit*. Se trata del grabador y dibujante Peeter de Iode (1570-1634), probable alumno de Goltzius, miembro desde 1600 de la gilda de Amberes. Todas las figuras -cerca de unas 800- llevan sus correspondientes letreros, amén de las seis grandes cartelas elípticas con textos explicativos situadas en la parte inferior, separadas por cabezas de querubines y motivos de estirpe manierista.

Su iconografía es la siguiente: Junto al tronco del árbol espiritual, aparece el fundador, San Francisco de Asís, de pie y con la cabeza cu-

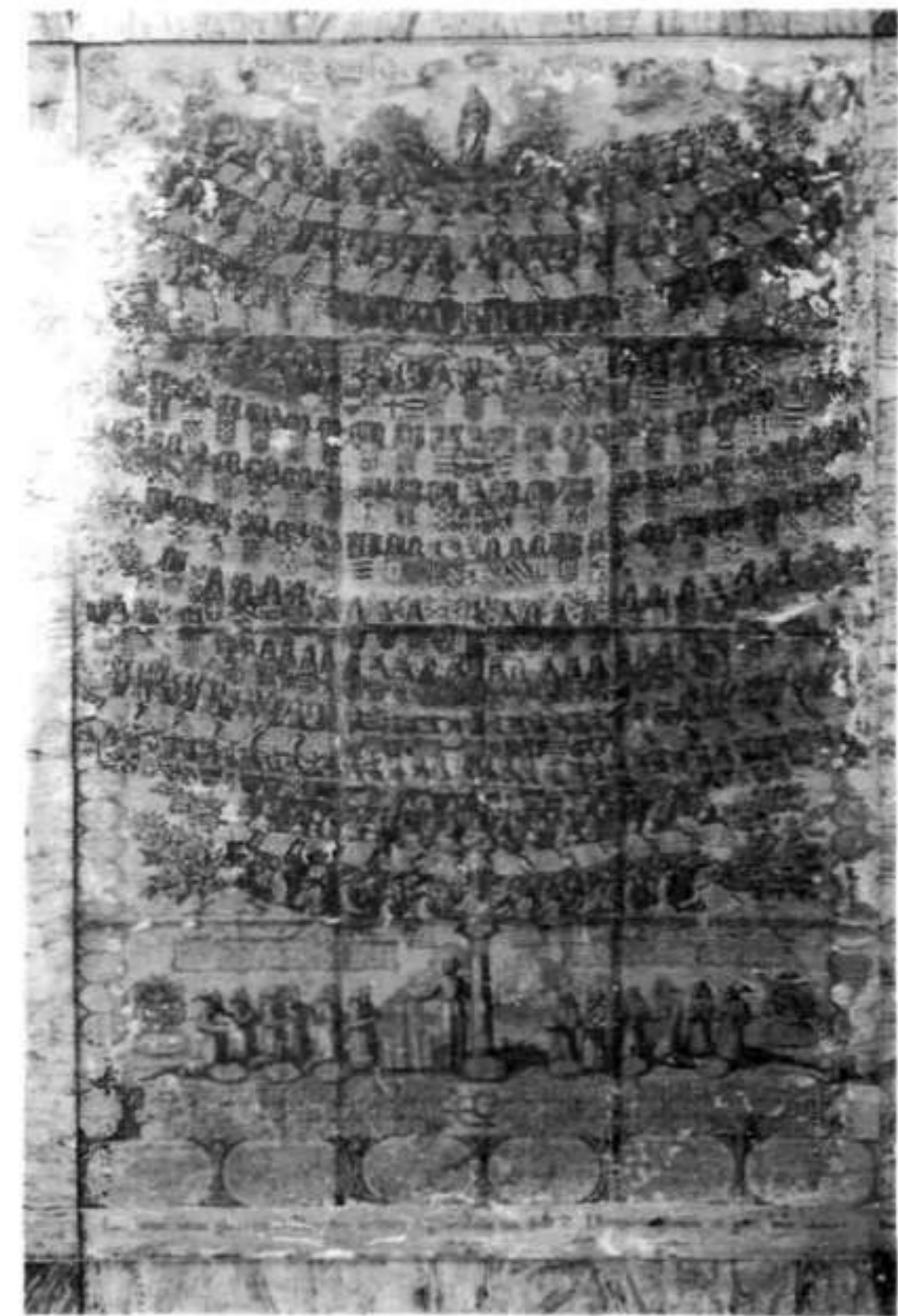


Fig. 3. P. Iode: Epílogo de la orden franciscana, grabado. Amberes, 1626.

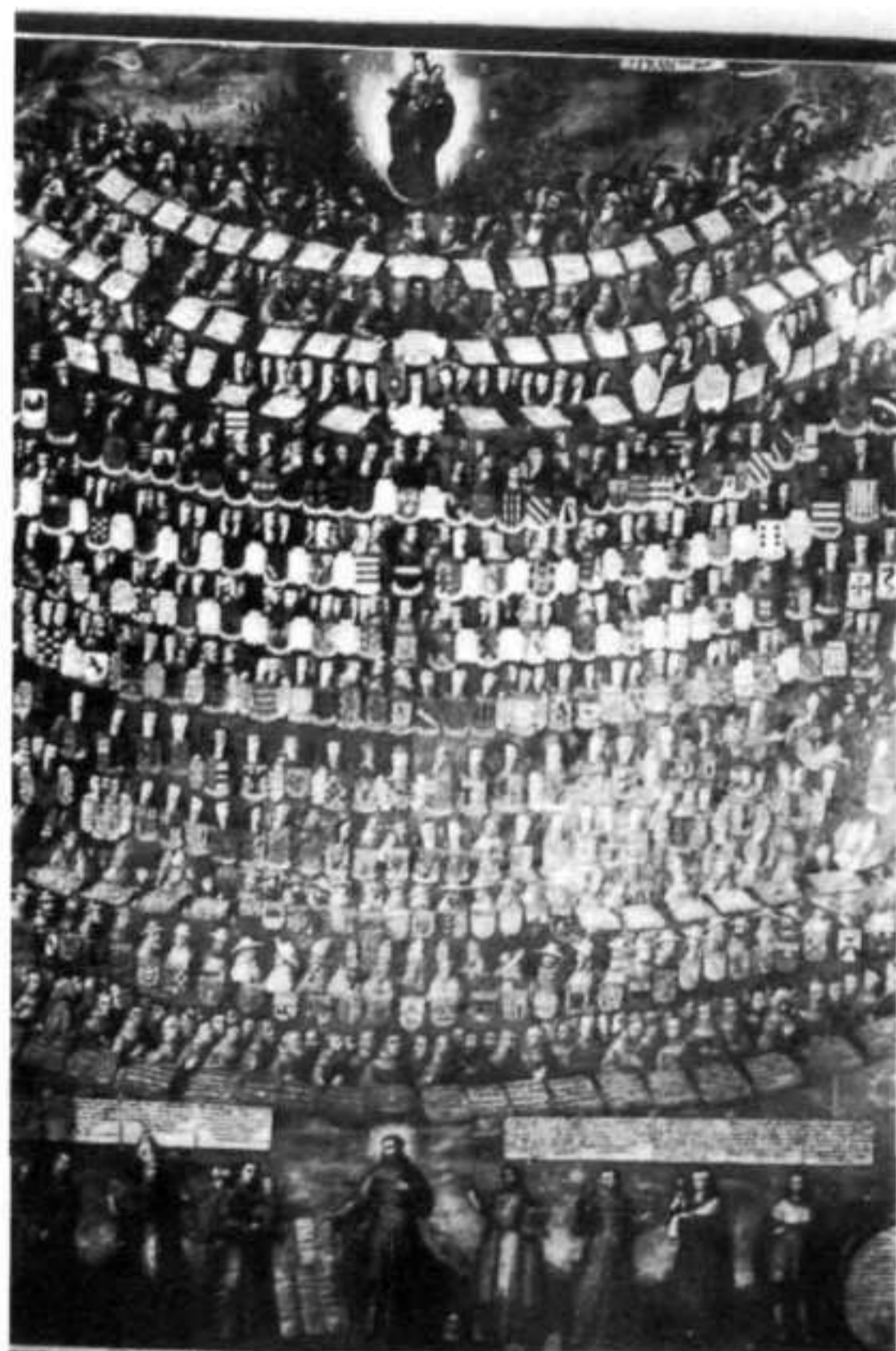


Fig. 4. J. Espinoza de los Monteros: *Epílogo de la orden franciscana*, pintura sobre lienzo, 1655. Iglesia de San Francisco, Cuzco.

bierta por la capucha franciscana. Sus pies están estigmatizados con las señales de la Pasión, y, a través del hábito, muestra la llaga del costado. A ambos lados del patriarca y postrados de rodillas, los doce primeros frailes de la orden, seis a cada lado: "frater Bernardus", "frater Petrus Cathaneus", "frater Aegydius Assysias", "frater Sabacianus", "frater Moricus", "frater Guillelmes Anglus", "frater Philippus Longas", "frater Iannes Constansiensis", "frater Barbarus", "frater Bernardus Vigilantiensis", "frater Angelus Ratensis" y "frater Sylvester Assisyas". Como su fundador, todos ellos llevan, colgando del cordón franciscano, el rosario de Nuestra Señora. El patriarca es el único que cubre su cabeza con la capucha y no tiene las largas barbas de sus hijos espirituales. Una leyenda latina indica que se trata de la "VERE EFFIGIES SERAPHICI P.S. FRANCISCI". Muestra tres libros abiertos, con la primera, segunda y tercera regla, la de los frailes menores; la de Santa Clara y la de la Orden Tercera. Al fondo se distingue una iglesia y un crucero de piedra sobre un montículo, en un paisaje de sabor flamenco.

El tronco del árbol espiritual se desgaja en 13 grandes ramas, con más de ochocientos personajes representados siguiendo un orden cronológico y jerárquico. En la primera y segunda, santos y mártires franciscanos de la primera orden, ocupando el primer lugar San Antonio de Padua, con el Niño Jesús sobre el libro y la vara de azucenas en la mano. Extrañamente a su tradicional iconografía juvenil y barbilampiña, se le representa barbado y aspecto de anciano. En la tercera y cuarta, papas, cardenales, patriarcas, obispos y arzobispos pertenecientes a la orden franciscana, acompañados de su escudo familiar. Entre los primeros figura Sixto IV, que instituyó la fiesta eclesiástica de la Inmaculada Concepción. En la quinta y sexta, emperadores, reyes, príncipes y reinas, acompañados igualmente de sus expresiones heráldicas. En el centro de la línea sexta, doña Isabel Clara Eugenia, infanta de España, gobernadora de los Países Bajos. En la séptima, octava, novena y décima, duques, marqueses y condes; frailes y sores; y hermanos terciarios de ambos sexos, pertenecientes a la nobleza española y europea, también con escudo de armas. En la undécima, las distintas ramas femeninas y de clausura de la orden franciscana y, en el extremo derecho, hermanos de la Orden Tercera de Penitencia de vida comunitaria, instituida por San Francisco en 1221. En lugar preminente, Santa Clara de Asís, portando la custodia, fundadora con San Francisco de Asís, en el 1212, de las monjas franciscanas o clarisas. A ambos lados, grupos de religiosas de su orden, acompañada de pergaminos que indican sus nombres. En el lado izquierdo, se desgajan, en primer lugar, las religiosas concepcionistas, instituidas en 1494 por doña Beatriz de Silva, cuya regla fue confirmada en 1511; a su lado, las monjas de la orden de la Anunciación, fundada en 1501 y aprobada por el papa Alejandro VI; las religiosas capuchinas y, por último, las hermanas terciarias de clausura. En la duodécima, frailes, beatos, santos, mártires y varones preclaros pertenecientes a las ramas de franciscanos reformados. En el centro, los observantes (1380); a la derecha, los recoletos, introducidos en España en 1484 y a la izquierda, los descalzos (1492), con fray Pedro de Alcántara a la cabeza. Por último, en la decimotercera, la última de las ramas masculinas de la orden, los capuchinos, nacidos en 1525, y, en el colofón, la imagen de la Inmaculada Concepción, cuyo dogma encontró en los franciscanos a sus principales defensores. Representada como Mujer del Apocalipsis, lleva la media luna, bajo sus pies, irradiando un sol de rayos flameantes y rectos. En los

ángulos superiores, se han pintado, en el lado derecho, el escudo de Castilla, alusivo al patronato regio que ostentaba el real convento de la Inmaculada Concepción de La Palma, y, en el izquierdo, las armas de San Francisco: las cinco llagas con los brazos cruzados, orlado con las alas seráficas y el cordón de la orden.

Este grabado, que circuló por los conventos franciscanos del Viejo y el Nuevo Mundo, sirvió de modelo al menos para tres grandes composiciones sobre el mismo tema existentes en el antiguo virreinato del Perú. La más antigua de ellas es el *Epílogo de toda la orden de nuestro seráfico Padre San Francisco* de la iglesia de San Francisco de Cuzco, firmada en 1655 por pintor Juan Espinoza de los Monteros. Fue encargada por los franciscanos con motivo de la reconstrucción de su convento después del terremoto de 1650. Esta monumental cuadro inició una costumbre que se repetirá en otros conventos: pintar en un lienzo todas las glorias de la orden. Espinoza hubo de realizar un esfuerzo considerable para pintar las cerca de ochocientas figuras que presenta, así como adecuados sistemas para ejecutar la obra (Mesa y Gisbert 1982: I, 89 y II, lam. 73). La copia no es ni mucho menos literal, de modo que se introducen algunas variaciones iconográficas respecto al modelo grabado. Así, los doce frailes que rodean a San Francisco en la estampa original son sustituidos por ocho destacados santos de la orden, especialmente venerados en el Nuevo Mundo, como San Antonio de Padua, San Diego de Alcalá, San Pascual Bailón, San Luis de Tolosa, San Buenaventura o Santa Clara de Asís. Igualmente, la Inmaculada Concepción del remate ha sido transformada en una Virgen con el Niño.

La sala capitular del convento franciscano de Arequipa (Perú) conserva otra versión de tamaño monumental. Igualmente, el convento de San Francisco en Santiago de Chile posee una réplica de menor tamaño del cuadro de Espinoza, realizada en el Cuzco por algunos de sus imitadores (Mesa y Gisbert 1982: I, 90).

- ANGULO IÑIGUEZ, D., MARCO DORTA, E., BUSCHIAZZO, M. (1950): *Historia del Arte Hispanoamericano*. T. II. Barcelona.
- BAIRD, J. (1962): *The Churches of Mexico*. Berkeley. University of California Press. Los Angeles.
- BOTTINEAU, Y. (1990): *El arte barroco*. Akal. Madrid.
- BURGOA, F. (1934): *Geográfica descripción*. Publicaciones del Archivo General de la Nación, n. 25-26. México.
- CALL, F. (1961): *The Art of the Conquistadors*. Londres.
- CIORANESCU, A. (1977): *Historia de Santa Cruz de Tenerife*. T. II. Santa Cruz de Tenerife.
- MAUQUOY-HENDRICKX, M. (1979): *Les estampes des Wierix*. Biblioteca Real Alberto. T. III. Bruselas.
- MESA, J. y GISBERT, T. (1982): *Historia de la pintura cuzqueña*. T. I y II. Lima.
- SANZ, M. J. (1989): "Algunas representaciones del árbol de Jessé, durante el siglo XVI, en Sevilla y su antiguo reino". *Cuadernos de Arte e Iconografía*, actas del primer coloquio de Iconografía. Fundación Universitaria Española. Madrid. T. II: 120-127.
- SCHENONE, H. (1983): "Pintura". En *Historia General del Arte en la Argentina*. Academia Nacional de Bellas Artes. T. II. Buenos Aires.
- SEBASTIÁN, S. (1990): *El Barroco Iberoamericano. Mensaje iconográfico*. Madrid.
- TOUSSAINT, M. (1967): *Colonial Art in Mexico*. Austin.
- VARGAS LUGO, E y DÍAZ, M. (1975): "Historia, leyenda y tradición de una serie franciscana". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 44. México.
- WILDER WEISMANN, E. (1950): *Mexico in sculpture 1521-1821*. Universidad de Oxford. Londres.

## LAS FACHADAS BARROCAS DE AYACUCHO

Antonio San Cristóbal Sebastián

La atribución del carácter barroco a determinadas manifestaciones de la arquitectura ayacuchana ha tropezado siempre con las reticencias de los historiadores y analistas de la arquitectura virreinal peruana. No me refiero en concreto a los retablos dorados en el interior de los templos de Ayacucho, puesto que he revalorizado la existencia de una auténtica escuela ayacuchana de retablos barrocos muy diferenciada de las restantes escuelas retablistas virreinales (1). Para formular la interpretación de los retablos de Ayacucho, no seguí la vía ordinaria de la descripción empirista que se concreta a la simple descripción de los elementos individuales de carácter ornamental, sino la consideración estructural del diseño que los configura, y de sus variantes evolutivas, pero tomando el diseño como una totalidad con sentido unitario. Se trata de aplicar ahora la misma metodología estructuralista para llegar a una comprensión de las fachadas eclesiásticas de Ayacucho, distinta de la que puede encontrarse en los historiadores clásicos del arte virreinal peruano que se ocupan del período barroco.

Tampoco ayuda en nada para la comprensión de las estructuras arquitectónicas la relación erudita de las fechas, los nombres de los alarifes y de los patrocinadores de las obras, la relación de los gastos económicos, y de otros datos similares, porque reincide en otro empirismo positivista ocupado en los detalles históricos externos a los conceptos estructurales arquitectónicos. Prescindimos ahora de esta metodología, y en todo caso nos remitimos a los estudios históricos anteriormente publicados.

A manera de información preliminar, recordemos que el historiador don Enrique Marco Dorta no hace ninguna mención de las iglesias de Ayacucho en su obra clásica sobre el barroco en la arquitectura virreinal peruana (2). Este silencio equivale a suponer que al terminar la etapa renacentista tan brillante en la ciudad, se hubiera dejado de hacer arquitectura en Ayacucho por el mismo tiempo en que otras escuelas arquitectónicas regionales del Perú permanecieron activas. Los esposos Mesa-Gisbert recuerdan las portadas renacentistas de Ayacucho en el tomo XXVIII de la obra colectiva *Summa Artis* (3); mientras que su referencia al barroco ayacuchano se limita a La Catedral y al Monasterio Carmelitano de Santa Teresa (4). Alguna mayor información encontramos en el largo capítulo sobre las artes virreinales en la nueva Historia del Perú, aunque sin descender a los análisis arquitectónicos y estructurales que ahora nos interesan (5). Otra fuente socorrida de información es la obra clásica de Wethey que profesa la metodología de la descripción empirista de los aspectos ornamentales de los monumentos (6).

1 A. SAN CRISTÓBAL, *Ayacucho o la pervivencia del barroco*, en Obispado de Ayacucho, *Simposio sobre la evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Lima, 1992, págs. 125-148.

2 E. MARCO DORTA, *La arquitectura barroca en el Perú*, C.S.I.C., Madrid, 1957.

3 S. SEBASTIÁN, J. de MESA-T. Gisbert, *Summa Artis*, t. XXVIII, Madrid, edit. España Calpe, págs. 352-355.

4 *Ibid.*, tomo XXIX, págs. 48-49.

5 L. E. WUFFARDEN, *Las artes*, en *Historia General del Perú*, editorial Brasa, Lima, 1993, tomo V, págs. 549-550.

6 H. E. WETHEY, *Colonial Architecture and sculpture in Peru*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1949.





Fig. -1: Monasterio de Santa Teresa: plazuela e iglesia.

Se hace necesario distinguir desde el comienzo de este trabajo entre *fachadas* y *portadas*; pues la no existencia de este segundo género en la arquitectura barroca de Ayacucho no prejuzga en nada la inexistencia del primer al que ahora nos referimos. Entendemos por *portada* el espacio circundante al vano de entrada que aparece decorado por alguna composición arquitectónica o con una simple ornamentación. El concepto de *fachada* designa el frente amplio de un edificio visible desde algún lugar exterior y que ofrece cierta organización entre los diversos elementos que lo integran. Se comprende de suyo que la portada puede ser uno de los elementos integrantes de la fachada; pero no es equivalente a esta ni en cuanto a su extensión, ni en lo que concierne a su composición arquitectónica. Es posible que la misma heterogeneidad rija al menos en Ayacucho entre el estilo de las portadas y el de las fachadas integradas por aquellas.

Los tratados de la historia de la arquitectura virreinal peruana se han ocupado con mayor o menor extensión del análisis descriptivo e histórico de las portadas virreinales de Ayacucho. A diferencia de ellos, el presente estudio se centra en la interpretación de las fachadas eclesiásticas de Ayacucho durante la etapa del barroco que se inició con la fachada de la Catedral. Consideramos las fachadas desde el punto de vista estructural, sin descender a la descripción positivista de sus ornamentos individuales.

Las iglesias urbanas de Ayacucho, lo mismo que las iglesias de las otras ciudades virreinales, están incorporadas dentro de la trama cuadrangular de las calles, y han sido adosadas a otras construcciones. Por eso, prescindiendo de alguna que otra fachada lateral que permanece visible como la de Santo Domingo y la de Santa Teresa, consideramos ahora las fachadas que se alzan en el muro de los pies de las iglesias, por ser ellas las más representativas de la arquitectura virreinal en Ayacucho. El amplio frente plano y casi medio desnudo del muro frontal ha quedado

enmarcado por los esbeltos cuerpos de los campanarios gemelos, de modo que unos y otros se integran en la unidad de las fachadas ayacuchanas de los pies.

Se ha tornado tan general en todas las iglesias de Ayacucho la fachada en el sector de los pies que ello daría lugar a que ingenuamente se extendiera su vigencia a todo el largo período de la arquitectura virreinal en la ciudad. Acotamos la existencia histórica de este diseño específico de fachada al período tardío que comienza a partir del último tercio del siglo XVII y se extiende por el siglo XVIII. No pretendemos que con anterioridad a estas fechas no hayan existido fachadas en el sector del muro de los pies en las iglesias de Ayacucho; lo único que deseamos dejar en claro es que aquellas primeras fachadas ayacuchanas, ya desaparecidas, correspondían a un diseño renacentista; y que con posterioridad a ellas se desarrolló otro diseño barroco de fachada a los pies distinto del primero, que es el que todavía existe y del que nos ocupamos en el presente estudio. Desde luego, las fachadas que denominamos barrocas representan un momento histórico independiente y bastante tardío respecto de la etapa tan destacada de las portadas renacentistas ayacuchanas del siglo XVI o de principios del siglo XVII, y también con relación a las fachadas de aquel mismo estilo que han sido desplazadas por las conformaciones posteriores en el mismo lugar.

Cuando se antepusieron las primeras portadas renacentistas en los muros de los pies de las iglesias ayacuchanas no estaban todavía en uso los campanarios de torres cuadradas que son un elemento integrante de las posteriores fachadas barrocas en la ciudad. Existieron entonces sobre alguno de los muros de las iglesias en distinta posición los campanarios de espadaña similares al que todavía perdura sobre un muro en escuadra en el atrio delantero de la iglesia de Santo Domingo.

Acaeció posteriormente un proceso generalizado de sustitución de las arcaicas espadañas renacentistas por los campanarios de torre cuadrada barrocos a los lados del muro de los pies. Este mismo proceso se realizó también en la iglesia del Convento de Santo Domingo; sólo que en ella no fue necesario desmontar la espadaña porque, al estar colocada sobre el muro lateral al costado de la iglesia, no interfería en nada para la construcción de las nuevas torres, y sin duda por tal motivo la respetaron. Aquellas espadañas iniciales de Ayacucho, desaparecidas en su totalidad menos la de la iglesia de Santo Domingo, integraban como elemento componente el diseño de las primeras fachadas en las iglesias ayacuchanas.

Poseemos un valioso documento gráfico que avala esta interpretación del proceso evolutivo entre una y otra modalidad de los campanarios ayacuchanos; y consiguientemente también de la modalidad distinta de las fachadas a los pies de las iglesias. Los esposos Mesa-Gisbert han publicado el plano del Colegio jesuítico de Ayacucho que se conserva en dos copias en la biblioteca Nacional de París (7). El plano corresponde a las primeras décadas del siglo XVII, y es notoriamente anterior a las reformas de la planta de la iglesia y del Colegio de La Compañía, realizadas desde mediados del mismo siglo. Es también anterior a la construc-

7 José de MESA-Teresa GISBERT, *Arquitectura andina. Historia y análisis*, Colección Arzans y Vela, La Paz, Bolivia, 1985, pág. 64.

ción de la fachada y torres en La Catedral de Ayacucho, que hacen frente a la plaza pública.

Representa este plano la iglesia de la Compañía cuando no contaba más que con una simple portada de traza renacentista en el muro de los pies, que posiblemente correspondía sólo al primer cuerpo actual, y carecía de la composición circundante al ventanal abierto hacia el coro alto, ya que éste se incorporó posteriormente a imitación del segundo cuerpecillo aislado en la portada principal de La Catedral. Aquella primera iglesia jesuítica ostentaba según el plano en referencia la planta de cruz latina con crucero de brazos prolongados hasta el muro de separación entre el primer claustro y la portería actual, y con la misma profundidad en el brazo del lado de la epístola. La capilla denominada actualmente de Loreto era un área libre exterior que el plano denomina «cementerio», y que junto con el atrio delantero de la iglesia formaba un espacio abierto en escuadra o ángulo recto. Desde el brazo del crucero del lado del evangelio hasta la calle se extendía la llamada «capilla de indios», comunicada con puerta interior hacia la iglesia y que tenía puerta exterior abierta a la calle, esta puerta fue cambiada posteriormente cuando la capilla se transformó en la portería del Colegio, y desde entonces la puerta se abrió al atrio de la iglesia, no a la calle.

Nos interesa ahora señalar de modo especial que, según el plano que comentamos, la iglesia jesuítica ayacuchana carecía, al menos durante toda la primera mitad del siglo XVII, de las dos torres gemelas que actualmente flanquean el muro de los pies. Por consiguiente, la fachada de este sector abarcaba solamente la anchura del cuerpo de la iglesia con su muro recto, y sin tener a los lados las torres gemelas; aunque con toda seguridad se alzaría en lo alto del muro alguna espadaña renacentista, que pudo estar colocada en la parte central del muro de los pies, y que ha desaparecido al completarse las reformas de la iglesia en el siglo XVII, ya bastante avanzado el siglo. Este mismo era el esquema pre-barroco de las primeras fachadas frontales, con pequeñas diferencias entre ellas; al que después siguió el segundo esquema de fachada, difundido durante la etapa del barroco, y conformado por las torres cuadradas gemelas.

Hemos insistido en el análisis de la conformación de la iglesia de La Compañía, porque constituye un ejemplo plenamente documentado de la transformación operada en el sector de los pies en otras iglesias ayacuchanas. Señalamos la tipología de los cambios estructurales operados, pero dejamos de lado el estudio de la secuencia histórica con que se realizó en las diversas iglesias de la ciudad, sobre el que habrán de emprenderse las oportunas investigaciones de archivo. Consistió el cambio de la fachada en dos procesos diferentes, aunque complementarios: primero, el de *la sustitución de los campanarios de espadaña por las posteriores torres cuadradas gemelas*; segundo, derivado del anterior, el proceso de *la reconversión de la fachada a los pies al introducirse en ella las dos torres laterales*. Así se pasó en La Compañía y también en las otras iglesias de Ayacucho desde el diseño renacentista de fachada al diseño barroco, sin cambiar de lugar.

Aunque algunos expositores han querido descubrir alguna influencia de la fachada de La Catedral del Curzo sobre la nueva fachada

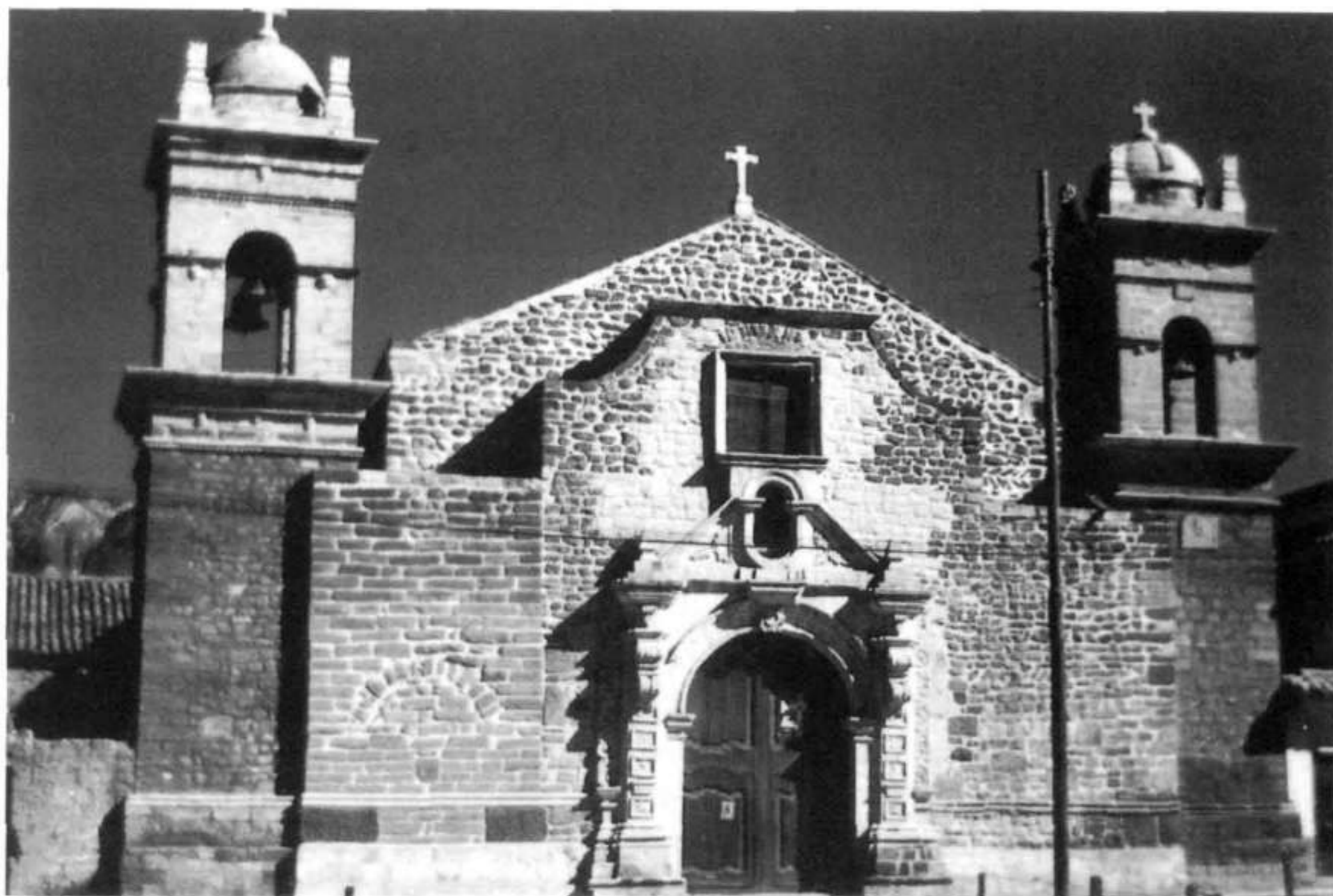


Fig. -2: LA MAGDALENA: fachada con torres de la escuela ayacuchana.

de La Catedral de Ayacucho, consideramos más apropiado al caso que esta última fachada inició un tercer modelo de diseño diferente tanto del de las fachadas de las iglesias en la segunda mitad del siglo XVII en Lima, como del diseño de las fachadas barrocas del Cuzco. Si localizamos en la fachada de la iglesia limeña de San Francisco el diseño específico de las fachadas barrocas de Lima, es necesario destacar que estaba conformado entonces por torres gemelas que se alzaban en tres cuerpos, y que estaban adornadas con pilastras laterales especialmente resaltantes en los cuerpos bajos; y que además la portada-retablo llenaba a plenitud todo el muro de los pies que se elevaba hasta el nivel superior del primer cuerpo de las torres. Todo este conjunto resulta muy diferente comparado con la fachada de La Catedral de Ayacucho. El diseño de fachada que hizo escuela en las iglesias barrocas del Cuzco comprendía siempre la gran portada-retablo de dos cuerpos y tres calles distendida por todo el mundo frontero sin dejar espacio libre de elementos arquitectónicos; y las torres se elevan invariablemente en dos cuerpos: el de base, liso y de gran anchura, que equivalía a la altura del muro de los pies de la iglesia; y el de campanas, abierto en los dos clásicos vanos entre soportes de pilastras o de columnas que obligaba a los entablamentos a quebrarse en entrantes y salientes, y con cupulín de cerchas relevadas entre pináculos gruesos. También difiere este conjunto cuzqueño del de la Catedral de Ayacucho, no sólo por la portada, sino también por los campanarios.

Reiteramos, pues, que las características específicas de la fachada frontal en la Catedral de Ayacucho destacan hasta definir un tercer modelo de fachada diferenciado del de Lima y del cuzqueño. Por lo pronto, hay que recordar la frustración del diseño de la portada-retablo en el muro de los pies de Ayacucho. Los dos cuerpos independientes colocados a los lados de la puerta central, con altas columnas y hornacinas intermedias, pudieran haber servido como núcleo organizador de la portada-retablo si es que sus cortos entablamentos se hubieran vinculado de algún modo y sobre ellos se alzara un segundo cuerpo distribuido en tres calles correspondientes a las del primer cuerpo. Pero observamos cómo

esa hornacina central que alberga la ventana superior, desvinculada de todo otro componente de portada, desarticula cualquier intento de integrar un diseño unitario de portada-retablo. El resultado fue que los fragmentos dispersos y destrabados de portada no llenan a plenitud el muro frontero antepuesto a la nave central catedralicia. La desadecuación entre la portada y el muro de los pies, derivada de la ausencia de una portada-retablo, fue transmitida desde la fachada de la Catedral a todas las nuevas fachadas barrocas de las iglesias de Ayacucho, pues ninguna de ellas cuenta con portada-retablo que llene plenamente el muro frontero de las iglesias. Consiguientemente, señalamos como primer elemento integrante de las fachadas ayacuchanas la desadecuación entre la portada de dimensiones reducidas y la amplitud del muro con espacios libres planos.

En cambio, en la fachada de la Catedral se conformó un modelo específico de torres gemelas, tanto en su cuerpo bajo, como en el de las campanas, que resultó netamente diferenciado del diseño de las torres limeñas y del de las cuzqueñas. Los cuerpos bajos ayacuchanos redujeron su anchura respecto de la usual en las torres de Lima y del Cuzco, y preludian la estrechez tan resaltante en los campanarios ayacuchanos. A ellos se añade la eliminación total de los soportes de pilastras no sólo en los cuerpos bajos, como ya acaecía en las torres cuzqueñas, sino también en los cuerpos de campanas; lo que diferencia notablemente los cuerpos de campanas de la Catedral de Ayacucho forman cubos lisos y rectangulares terminados en entablamentos rectilíneos, en los que se perforan los vanos de campanas, uno por cada frente delantero, sin marcar las impostas de base y sin señalar las roscas de los arcos. Destaca aún más la especificidad del modelo ayacuchano de torres en la terminación de los elementos superpuestos a los arcos: asienta sobre el entablamento un banco cuadrado rectilíneo con pedestales para pináculos en las esquinas; entre ellos se alza un tambor ciego circular en cuya parte superior se anilla un collarín de bolas esculpidas que soporta la media naranjilla coronada con un pedestal encima para bolas o una cruz.



Fig. -3: Fachada de la CATEDRAL

Las torres de la Catedral definieron la escuela específica de los esbeltos campanarios ayacuchanos: ellos aportaron el segundo elemento constituyente de las fachadas barrocas de Ayacucho. Prevalció en las torres posteriores a las de la Catedral la tendencia a disminuir aún más la anchura de los cuerpos bajos lisos de las torres, que acrecienta esa notable impresión de levedad y de alto alargamiento en los cuerpos de campanas de la iglesia de Santo Domingo y en la de San Francisco de Paula, como si fueran tomados de algún cuadro del Greco. Se añadió, es cierto, en las torres posteriores una delgada imposta en la base de la rosca de los arcos de campanas, que no figura en los cuerpos de la Catedral; pero este adorno complementario no altera en nada las líneas esenciales del diseño catedralicio. De igual modo, algunos campanarios como los de la Compañía, la Merced y San Francisco de Paula, incorporan una imposta o un entablamento intermedio en los cuerpos bajos, para contrarrestar en algo la impresión de excesivo alargamiento delgado y desnudo de esos cuerpos.

Sólo los cuerpos bajos de las torres del Monasterio de Santa Teresa están adornados con pilastras laterales a la manera de las torres limeñas de principios del siglo XVIII; pero sin que ello desvirtúe en nada la prestancia y originalidad del diseño ayacuchano de los cuerpos de campanas y de su terminación superior.

Los campanarios gemelos de Ayacucho reiteran en general los mismos componentes de la parte superior iniciados en las torres de la Catedral: el banco sobre el entablamento, los cuatro pedestalillos laterales, el corto tambor, el collarín de bolas y la media naranjilla achatada con su pedestal en lo alto.

Hemos definido los dos elementos componentes de las fachadas, a saber: el de las portadas, y el de los campanarios de torre con el objeto de integrar con ellos el diseño específico de las fachadas barrocas ayacuchanas de finales del siglo XVII y del siglo XVIII. Los analistas de la arquitectura virreinal suelen desintegrar la totalidad compleja con sentido específico de las fachadas, pues se detienen en el análisis desagregado de los componentes, sean las portadas, sean las torres gemelas, como si ellos gozaran de autonomía estructural. Por nuestra parte, preferimos remontar el empirismo disgregador de los elementos individuales, para elevarnos a la consideración del diseño de las fachadas de Ayacucho analizadas como un esquema con sentido estructural unitario.

Precisamos muy claramente que la ausencia de portadas-retablo tan notoria en Ayacucho no representa ningún impedimento para que haya surgido en la ciudad un modelo específico de fachada barroca. Suplen a las inexistentes portadas-retablo de dos cuerpos y tres calles esas otras portadas más modestas, de esquema arcaizante renacentista, con un solo cuerpo terminado en entablamento horizontal corrido, y con una ventana u hornacina superpuesta sin estar apuntalada por los lados con los brazos de algún frontón inexistente en estas portadas ayacuchanas, excepto en la de la Magdalena y en el primer cuerpo de la Compañía. Como se ha indicado acerca de la Catedral, las portadas ayacuchanas dejan amplios espacios libres y desocupados en el muro de los pies a que se anteponen; y esto marca una diferencia notable respecto de las portadas limeñas retablo y no-retablo y de las portadas-retablo del Cuzco, así

como también de las portadas de las tierras altas puneñas en Ayaviri, Asillo, Lampa y las iglesias de Apurímac y Chumbivilcas. Desde luego la diferencia resalta por otros varios motivos respecto de las portadas del estilo planiforme de Arequipa y el Collao.

Como segundo elemento de las fachadas ayacuchanas, las altas y gráciles torres gemelas antes analizadas delimitan el escorzo peculiar y diferenciado del diseño de estas fachadas. Este perfil externo constituye acaso el carácter más nítido de las fachadas ayacuchanas; pues es el que diferencia su conformación respecto de las fachadas de las restantes escuelas arquitectónicas regionales.

Se pone más de manifiesto la especificidad de las fachadas de Ayacucho al compararlas con las de las grandes iglesias de Cajamarca del período barroco. Las espléndidas portadas-retablo de Cajamarca no están ambientadas por torres gemelas completas a los lados y por consiguiente no integran un modelo definible y específico de fachada a los pies; en cambio, los campanarios de Ayacucho conforman un diseño específico de fachada aún careciendo de portadas-retablo situadas entre ellos.

Precisemos todavía más en detalle el perfil externo de las fachadas ayacuchanas. Los entablamentos terminales de los cuerpos bajos de las torres enlazan con la cornisa que delimita en lo alto el muro de los pies; y este último adopta la forma de ángulo muy abierto o de semicircunferencia muy rebajada, como en Santa Teresa o en Santo Domingo. Esa forma de terminación de la fachada ayacuchana en el sector elevado central del muro frontero difiere de la terminación de la fachada en línea horizontal recta propia de las fachadas del barroco cuzqueño en La Catedral, San Pedro, Belén y San Sebastián. También difiere del gran frontón ovalado en las portadas arequipeñas; del gran arco cobijo en las iglesias de Colca y de las tierras altas de Puno; y del tercer cuerpo cajamarquino que sobresale por encima del muro de los pies. Por ejemplo, y sin soslayar las otras fachadas ayacuchanas, la fachada de los pies en la iglesia de San Francisco de Paula o la de la Merced destacan con acento muy propio respecto de las fachadas de los pies en todas las restantes escuelas arquitectónicas regionales del Perú; y esto se debe no sólo al elemento peculiar de los cuerpos de campanas y su terminación, sino al perfil de todo el diseño integral de la fachada.

El hecho de atribuir un diseño específico y barroco a las fachadas de Ayacucho en la época tardía nos lleva a replantearnos una interpretación de la arquitectura barroca virreinal difundida por ciertos historiógrafos. Distinguen ellos entre los aspectos estructurales del espacio y el volumen por un lado, y los ornamentales por el otro lado. Reconocen a la arquitectura virreinal una originalidad concurrente en las manifestaciones decorativas plasmadas en los retablos y las portadas fastuosas; pero la soslayan en lo que atañe a los componentes estructurales. Por eso reiteran incesantemente que el barroco virreinal es fundamentalmente un fenómeno decorativo. De acuerdo a esta interpretación historiográfica, la espléndida escuela de los retablos de Ayacucho, que he estudiado en otro lugar, encuadraría plenamente dentro de la concepción ornamentalista del barroco virreinal; pero en cambio, habría que eliminar de ella la escuela de las fachadas ayacuchanas en las que no tiene cabida el di-



Fig. -4: LA CATEDRAL: fachada, finales del siglo XVII.

seño de alguna fastuosa portada-retablo o siquiera de las no menos exuberantes portadas no-retablo del siglo XVIII en Lima.

Venimos discrepando insistentemente de esta interpretación historiográfica de la arquitectura virreinal. Por eso, tratamos de desbordar en diversas direcciones los estrechos límites conceptuales de la historiografía que ahora glosamos. No sólo porque hemos demostrado que los retablos y las portadas virreinales peruanas encierran aspectos estructurales del diseño y del volumen extraños a lo característicamente decorativo, tal como ha sido expuesto en los estudios acerca de la escuela de los retablos de Ayacucho antes citado, y de la escuela de los retablos de Trujillo (8); sino porque además, se han desarrollado fuera del ámbito de lo decorativo en la arquitectura virreinal peruana ciertas estructuras específicas dignas de ser tomadas en consideración y ellas expresan también verdaderas conformaciones barrocas (9). Al reconocer ahora el valor específico de las fachadas tardías en las iglesias de Ayacucho, les atribuimos autenticidad barroca, no tanto desde el punto de vista de la ornamentación de sus portadas, por lo que encuadrarían ciertamente en esta valoración estilística; sino en cuanto a la estructura específica del diseño de tales fachadas, como estructura arquitectónica peculiar.

Otra cosa distinta es que en tales fachadas ayacuchanas hayan logrado plena expresión ciertos valores barrocos, como por ejemplo el de la expansión volumétrica. Es notorio cómo el barroco cuzqueño ha creado modalidades propias para la expansión del volumen en sus portadas-retablo y en los cuerpos de campanas de las torres en las que los entablamentos y cornisas se ven forzados a quebrarse en múltiples entrantes y salientes de vistoso efecto; y también cómo en las portadas del barroco limeño aparecen modalidades peculiares de volumetría. A diferencia de unas y otras escuelas con sus manifestaciones propias de la volumetría, los elementos arquitectónicos de las fachadas ayacuchanas reiteran un notorio planismo de ascendencia renacentista, pues ni siquiera se quiebran en saliente los entablamentos de las torres o de las portadas. No es

8 A. SAN CRISTÓBAL, *La escuela de retablos de Trujillo*, en *Historia y Cultura*, Museo Nacional de Historia, Lima, 1993, tomo 21, págs. 247-288.

9 A. SAN CRISTÓBAL, *Lima, Estudios de la arquitectura virreinal*, Patronato de Lima-Epígrafe Editores, 1992.



la escuela de Ayacucho la única en la que durante la etapa del barroco regía la conformación planista de las portadas, porque las decoradísimas portadas-retablo de Cajamarca carecen en absoluto de movimiento volumétrico.

Prevalece en cambio el valor estructural de la elevación vertical que imprime un resaltante impulso ascendente a las fachadas tardías de Ayacucho. Las escuelas regionales de Lima y del Cuzco lograron imponer la impresión de ascendencia vertical en las portadas mediante la discontinuidad de las cornisas que se abren en arcos verticales por la entrecalle central, por el arqueamiento de los entablamentos terminales de los cuerpos, y por el desnivel de algunos elementos de los cuerpos entre las calles de las portadas y los retablos. La escuela de Ayacucho no recurrió a las flexiones curvas de los elementos arquitectónicos, ni mucho menos al desnivel de los cuerpos en las entrecalles, salvo moderadamente en los retablos grandes. Ha logrado la notable verticalidad de las fachadas acentuando la estrechez de los cuerpos de las torres gemelas; al reducir la anchura de las portadas eliminando las calles laterales e incluso en algún caso, como en la portada de San Francisco de Paula, suprimiendo los soportes laterales de pilastras o columnas a los lados del vano de entrada; y también superponiendo a las portadas otros elementos de anchura decreciente escalonada dentro del muro de los pies recto y desnudo. Atribuimos a la verticalidad por elementos horizontales en las fachadas de Ayacucho un carácter barroco específico, puesto que no concurre en ninguna otra escuela arquitectónica regional peruana.

No puede entenderse en el sentido pleno atribuido a otras escuelas regionales del Perú la caracterización como barroca asignada a las fachadas tardías de las iglesias de Ayacucho. Pero la conformación estructural del diseño y de la graciosa verticalidad que asciende por sus componentes rectilíneos y horizontales confiere a las fachadas ayacuchanas un valor barroco innegable, aunque diferenciado del que comunmente se entiende por tal.

## LA FIESTA BARROCA EN QUITO (1)

Alexandra Kennedy Troya  
Universidad de Cuenca, Ecuador

A diferencia de lugares como México, Perú o Bolivia, el tema de la fiesta barroca en Quito prácticamente no ha sido tratado, salvo casos muy puntuales (2). Sin embargo, en algún artículo anterior había mencionado la importancia de investigar más a fondo la fiesta como una manifestación idónea para comprender el período y el arte en particular, de una manera más integral (3).

La fiesta se convierte en el medio más apropiado para representar simbólicamente un orden deseado, un imaginario confabulado. Es, de alguna manera, la construcción de un tablado donde se afirman los poderes, se explicitan los diálogos encubiertos de sociedades en plena construcción, en suma, se ofrecen

*modelos de vínculos sociales y divinos a los cuales los hombres debían ajustarse... (Esto) explica la manía de la representación en el barroco. Si cesaba de funcionar la máquina de la mimesis, el cosmos revertiría al caos primordial (4).*

El espíritu contrarreformista —muy vinculado al modelo jesuítico— utilizó este recurso espléndidamente.

Y aunque el modelo español en sus diversas manifestaciones se proyectó unitario hacia el nuevo territorio, en Quito, como en otros lugares, devino en diversidades regionales al contacto con la sensibilidad de las civilizaciones indígenas. Sin embargo, tanto la historiografía general como la historiografía del arte hispanoamericanas han dedicado mayores esfuerzos al tema de las transferencias lineales, dejando el capítulo anterior insuficientemente estudiado, como acotaría Ramón Gutiérrez en un reciente artículo (5).

Precisamente este estudio procura aportar al esclarecimiento de las diferencias regionales existentes en el mundo andino, utilizando para ello lo festivo. Centrando en el caso de la Audiencia de Quito, relievamos las formas de participación del indígena local y su consecuente pérdida de referentes público-políticos de la historia regional norandina a partir del segundo tercio del siglo XVII; los intentos por parte de los dominadores, a someterle a la *utopía* basando su presencia en los ideales del imperio globalizador de los incas, recreado por el conquistador para mantener su hegemonía a través de la memoria inca; su alejamiento al territorio-sociedad inca en la desarticulación política del espacio quiteño del peruano causada en el marco de las reformas borbónicas durante el primer tercio del siglo dieciocho y el aparente eclipsamiento del indígena en los actos

1 Este trabajo fue presentado en el Seminario Internacional: "La fiesta barroca en Europa y Latinoamérica. De lo efímero a lo trascendente", organizado por la Universidad Católica de Santiago de Chile y UNESCO, Santiago, 27-29 de noviembre de 1995. La autora queda muy reconocida con los historiadores ecuatorianos Rosemarie Terán y Guillermo Bustos por sus observaciones, muchas de las cuales fueron incorporadas a la presente ponencia.

2 El más relevante y sugestivo trabajo es el de Carlos Espinosa (E.) Fernández de Córdova, "La mascarada del Inca. Una investigación acerca del teatro político de la Colonia", *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* 2 (1960): 6-39.

3 Alexandra Kennedy ed, *Artes "académicas" y populares del Ecuador*, 1995, 35.

4 Carlos E. Fernández de Córdova, "Simulacra divina. Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca", *Nariz del Diablo*, Il época 20 (Quito, mayo de 1994): 58.

5 Ramón Gutiérrez coord., *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica. 1500-1825*, 1995, 13 y 22.

6 "Relación de las fiestas reales que celebró ...Quito en la ...proclamación del señor Rey don Carlos Quarto el día 21 de septiembre de 1789", 16-III-1790, Actas de Cabildo, Archivo Histórico Municipal, Quito.

públicos oficiales en donde es ahora concebido por el nuevo actor criollo-mestizo, como *rústico*, sin más (6).

Y aunque se genera un trabajo concebido desde el poder del dominador, no es menos cierto que desde el espacio subalterno indígena se gestó otras interacciones objeto de otro trabajo. Estaríamos reivindicando la coexistencia de otros mundos aparentemente irreconciliables pero que creemos se dieron no sin los conflictos que esto podía generar.

## CAMBIO Y CONMOCION EN LAS RELIGIONES PREHISPANICAS

El catolicismo contrarreformista en América asumió del pasado prehispánico algunos elementos que le ayudaron a establecer el puente entre el pasado religioso precolombino y el catolicismo. Pero, éste impuso una ética, una forma de creer y de celebrar los dioses. No dialogó. Silenció y rara vez supo conmoverse.

En los Andes, las tradiciones religiosas prehispánicas fueron repensadas o recreadas por el clero o seglares españoles, indígenas, mestizos y criollos muy allegados a las tareas eclesiásticas. Y poco a poco se derrumbaron las prácticas rituales y creencias de lo que hubieran podido ser formas institucionalizadas de religión inca (7). Aquellas manifestaciones que se mantuvieron, como las danzas indígenas que acompañaban prácticamente todas las formas festivas, aparecieron finalmente como signos externos de ambientación, demudados de su sentido original. Para la burocracia española estaban claras las estrategias, tal como señala una elocuente misiva del Cabildo Eclesiástico de Lima al Rey fechada en 1606, en que se decía que convenía, entre otras cosas, *hacer públicas demostraciones y principalmente en estas partes por razón de los naturales, que tanto se mueven por lo exterior...* (8).

En consecuencia, la iglesia postridentina en América, en los Andes, intentó construir con una gran dosis de imaginación y con la ayuda de una intrincada parafernalia festiva, un imaginario colectivo que sentó las bases de una sociedad en plena construcción, una sociedad en la que la presencia del otro impuso el reto de la resignificación de los mismo, una sociedad en la que ese otro, como sujeto histórico activo, se apropió de lo impuesto buscando, consciente o inconscientemente, las rupturas y grietas del sistema de dominación (9).

Un importante recurso utilizado en el contexto festivo y sobre todo en el teatro político, fue el uso de la historia. Este, asevera Mireya Salgado, siguiendo el pensamiento de Carlos Espinosa, no fue autogenerado clandestinamente por los dominados sino que era parte de la estrategia del poder colonial; imponer el recuerdo y la valoración de lo histórico suponía el lograr más efectivamente el poder local, facilitaba la dominación y la movilización de recursos (10).

Las fiestas, los espectáculos públicos —religiosos y civiles— jugaron un papel muy importante en afianzar esta memoria "interesada" para construir una nueva identidad y anular los picos o diferencias locales, destruyendo un sistema de solidaridades inútiles a los fines administrativos y evangelizadores globalizantes.

7 Manuel Burga, "El Corpus Christi y la nobleza inca colonial. Memoria e identidad", en: Heraclio Bonilla comp., *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, 1992, 233 y 231.

8 Rafael Ramos Sosa, *Arte festivo en Lima Virreinal (siglos XVI-XVII)*, 1992, 204.

9 Mireya Salgado, "El teatro indígena en la fiesta colonial. La celebración del nacimiento del Príncipe Baltazar Carlos", monografía inédita, 1994, 3.

10 *Ibid*, 4.



Fig. -1: *Procesión de Corpus Christi, ss XIX-XX. Foto: Quito, M. Municipal.*

La sutileza en los medios utilizados, sin embargo, consistió en no romper abrupta y coherentemente el sistema de intercambio y servicios establecidos por el Inca e inflexibles —según Urgano— sino en capitalizar sus avances a través de las formas religiosas, que, para el Inca y su gente, eran, o podían ser, muchas y muy variadas y por lo tanto más fácilmente introducidas (11).

Nuevamente, la fiesta religiosa resultó un espacio muy aprovechoso. Si consideramos que, al menos en Quito, prácticamente toda celebración tenía como elemento central la religión, comprenderemos que la manipulación político-religiosa era una constante en la vida de todos los individuos. Por ello resulta sorprendente que en Quito, a diferencia de Cuzco o Potosí, no existan testimonios religiosos iconográficos con el protagonismo de los sectores indígenas, salvo una pequeña tablilla de mediados del dieciocho en el que se narra el traslado del muro pintado de la Virgen de Chiquinquirá a la recoleta de San Diego en el cual los indios tiran del carro o sirven de cargadores... (12).

### FIESTAS, RELIGION Y ARISTOCRACIA

Las fiestas en la Audiencia fueron frecuentes y de grandes proporciones. Jorge Juan y Antonio de Ulloa daban, en 1743, su versión y sostenían que la pereza y la falta de distracciones habían causado el que los bailes y los fandangos fuesen en Quito mucho más licenciosos y frecuentes que en el resto de las Indias. *Las liviandades llegan a un extremo, que se hace aún el imaginarlo abominable; y el desorden es a correspondencia...; y el pueblo llano —añadían— bebe tanta aguardiente de caña y chicha que los efectos vienen a parar en un total desconcierto* (13).

El fandango invadió los conventos, tanto que el obispo Polo a mediados del siglo amenazó con excomulgar a quienes practicaban este

11 Henrique Urbano, "Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo", en: Bonilla, *op. cit.*, 234.

12 *Milagro, aparición y entrada del cuadro de esta capilla (de San Diego) de la cumbre del Pichincha*, óleo sobre tabla, c. 1750, 81 x 68 cm., Quito: Museo de San Francisco.

13 Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica del viaje a la América Meridional*, T. I., 1978, 373.

14 Sylvia Benítez y Gaby Costa, "La familia, la ciudad y la vida cotidiana en el período colonial", en: Enrique Ayala Mora ed., *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 5, 1989, 211.

15 Alexandra Kennedy y Alfonso Ortiz, *Convento de San Diego de Quito. Historia y restauración*, 1982, 101.

baile (14). El definitorio de la recoleta de San Diego reunido en enero de 1760 recomendó a los religiosos que

*no solemnicen los maitines de la Natividad del Señor ni otra festividad alguna, con comedias, coloquios, saraos y otras farsas públicas... y que de ningún modo salga la comunidad... a funciones particulares del siglo ni aún con colorido de conducir los cuerpos muertos de difuntos...* (15).

A excepción, por supuesto, de personajes importantes o insignes benefactores...

La presencia de lo religioso en Quito es de sobra conocido, sin embargo, recordemos que de las 63 hectáreas que constituía la traza original, 20 estaban ocupadas por edificios religiosos. Además, el gran peso de esta actividad se refleja en haber sido sede episcopal antes de crearse la Real Audiencia. Se comprende entonces, como decía en párrafos anteriores, que la Fiesta estuviera muy cercana a las celebraciones de carácter religioso y que aquellas civiles como los nacimientos, muertes o proclamaciones de los reyes, visitas de virreyes, entre otros, llegaron a constituir un espacio de lucimiento no sólo de la élite administrativa sino sobre todo un despliegue de poderes encontrados entre las diferentes órdenes regulares y la consolidación de espacios y fervores muy cuidadosamente promovidos por cada una en particular. Tal el caso del culto cofradial de la Virgen del Rosario por parte de los dominicos que para el siglo XVII derivó en la creación de la Capilla de los Naturales y después en la Capilla del Rosario de Españoles.

Lo interesante en este proceso es que si bien las órdenes religiosas lograron liderar y concentrar el poder social y económico, durante el siglo XVII, el orden empezó a revertirse durante la primera mitad del siglo siguiente. La citada cofradía del Rosario devino en una congregación que agrupaba fundamentalmente a los más destacados personajes de la sociedad laica: la conocida Asamblea de los Veinticuatro. La sociedad colonial se apropió del espacio sagrado como recurso decisivo para su reproducción simbólica, como bien señala Rosemarie Terán en un iluminador trabajo. La autora va más allá al proponer que no solamente se usó la cofradía, y todo su despliegue ligado a celebraciones de todo orden junto a los conocidos convites, para promover las jerarquías políticas, sino que en ella se recreó *un insospechado espacio para la sociabilidad*. Y añaque que:

*A falta de una corte que se articulara en torno a las máximas instancias del poder civil, como las cortes virreinales de Nueva España o Lima, los aristócratas de Quito reprodujeron ambientes cortesanos al cobijo de lo sagrado* (16).

Quizás esto explique en buena medida el apego y reproducción de un estilo rococó predominante en el arte religioso de Quito (17).

Estos cambios sustanciales incidirán notablemente en la organización, confirmación y concepción de la fiesta barroca entre un siglo y otro y sólo exponiéndolo en términos tan generales como los antedichos, se podrá ir detectando ciertas peculiaridades regionales en las que el elemento indígena será de particular importancia.

16 Rosemarie Terán, *Arte, espacio y religiosidad en el convento de Santo Domingo*, 1994, 48-49.

17 La inclusión de temas laicos en espacios sagrados corrobora lo antedicho. Véase los ejemplos en pintura mural en el umbral al ingreso de la Sala de profundis del convento de Santo Domingo en donde se reprodujeron "personajes laicos, seguramente marqueses cofrades con sus características vestimentas afrancesadas de fines del siglo XVIII y

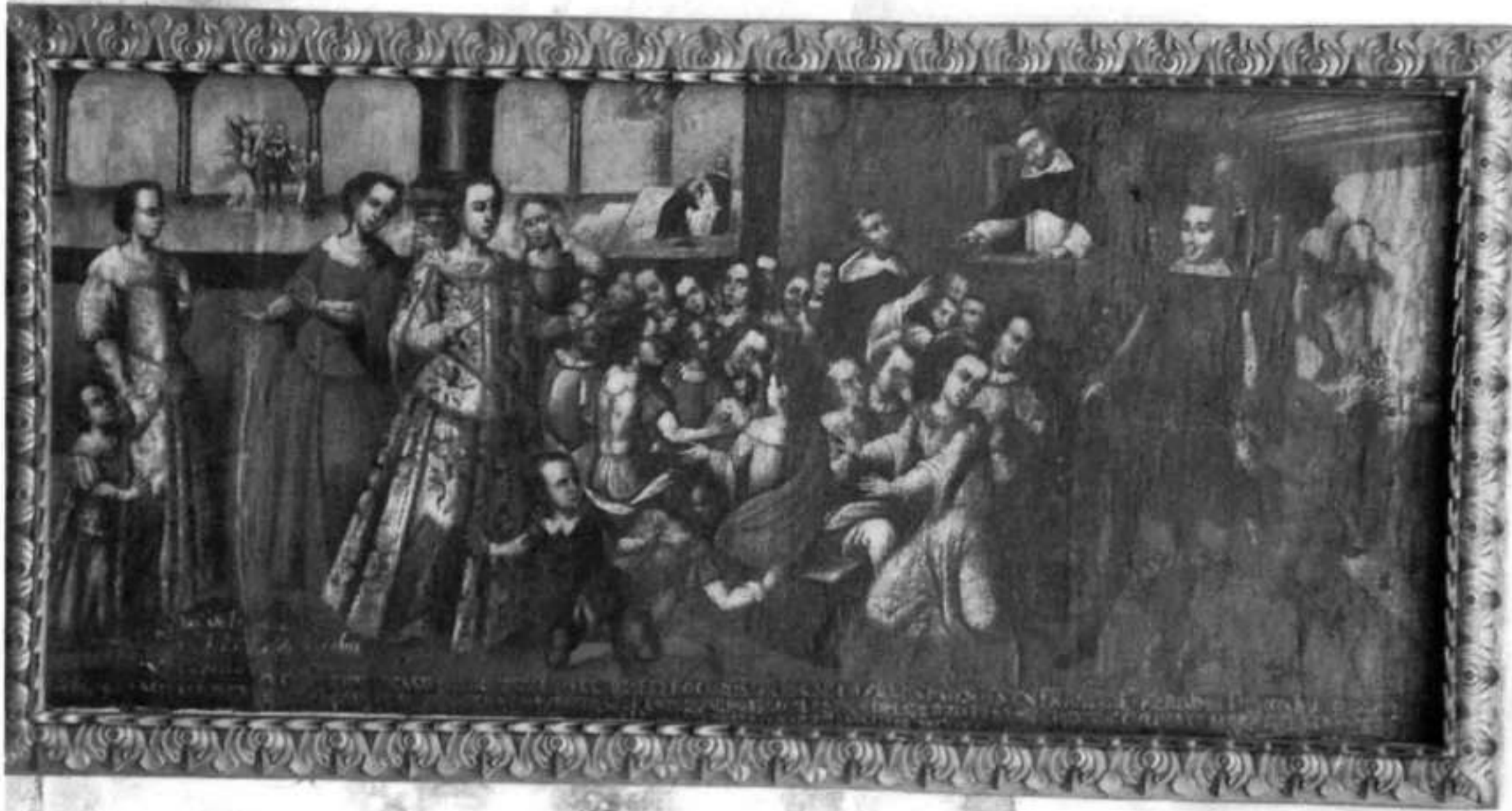


Fig. -2: Tribunal del Santo Oficio. S. XVII, óleo, Quito, Arte colonial. Foto: A. Kennedy.

## BREVE CALENDARIO DE FIESTAS

Al igual que en el resto del mundo andino, la celebración religiosa más importante en Quito fue la del Corpus Christi, en la que se intentó combinar la ritualidad indígena en torno al calendario agrícola y las fechas claves de celebración católica, en un espacio urbano. También las fiestas a la Inmaculada fueron muy relevantes, y por supuesto la Navidad y los carnavales.

Asimismo, muchas órdenes de los constantes desastres naturales que infundieron verdadero terror en la población, para crear imágenes de alivio y esperanza y fortalecer su presencia dentro del marco de una serie de estrategias de conversión. Erupciones, terremotos, pestes, sequías, eran motivo de novenarios, procesiones, penitencias o rogativas y sobre todo romerías o paseo de imágenes tan importantes como las del Quinche o Guápulo, cerca a Quito, o la del Cisne, cerca a Loja al sur del país. Sólo en el siglo XVIII se dieron los sismos más fuertes. Se destacan los de 1755 y 1797, este último destruiría la ciudad de Riobamba en la sierra central.

Una de las órdenes más exitosas y que mantiene hasta hoy su preeminencia es la de los mercedarios cuya Virgen de la Merced en Quito tomó la advocación de Virgen del Terremoto o del Volcán desde épocas muy tempranas, tras la erupción del Pichincha en 1575 y a cuyas faldas se asienta la ciudad de Quito. En esta ocasión tanto el cabildo eclesiástico como el civil hicieron voto jurado para celebrar la fiesta anual en su honor (18).

Además de las conocidas celebraciones civiles aplicadas en toda la América hispana, en Quito se destacan algunas fiestas muy especiales como aquella ocasionada por el traslado de las casas reales o palacio de la Audiencia al nuevo local en la Plaza Mayor, cuando Carlos II devolvió a Quito en 1699 el derecho a elegir alcaldes todos los años, derecho erra-

muy dentro del barroco" (*Ibid*, 49); restos de una de las capas de pintura mural en el patio principal de San Diego (Alexandra Kennedy, "Otras pinturas bajo el ciclo de la Pasión de Cristo. Pintura mural en el convento de San Diego de Quito", *Cultura* 17 (sept.-dic., 1983): 355-378), ambas en Quito; y, en el refectorio del Monasterio del Carmen de Cuenca en donde se recrea un imaginario laico y local. Destacamos en el Carmen una escena de la matanza del puerco, como un momento preparatorio de toda celebración campesina rural y urbana, documento único y de gran relevancia etnográfica (Juan Martínez, *La pintura popular del Carmen. Identidad y cultura en el siglo XVIII*, 1983, 191-192).

18 Véase Inés del Pino y Hugo Yepes, "Apuntes para una historia sísmica de Quito", en: *Centro histórico de Quito. Problemática y perspectivas*, 1990, y P. Luis Octavio Proaño, *Nuestra Señora de la Merced en la colonia y en la república del Ecuador*, 1993.

dicado a raíz de la Revolución de las Alcabalas en 1591. También se celebró con gran pompa la suspensión de la Audiencia y la erección del Virreinato de la Nueva Granada, y posteriormente el reestablecimiento de la Audiencia, durante la primera mitad del dieciocho. La extensión del período presidencia de Santiago Larraín fue motivo de gran regocijo (19).

Sin embargo, muchas de las fiestas mencionadas y aquellas que he dejado en el tintero, no llevan el respaldo documental ni gráfico que permita apreciar de una manera directa la intervención de la mayoritaria población indígena. Es por ello que partiendo de una primera y brevísima aproximación al tema a través de la fiesta de Corpus, me he centrado en dos fiestas reales documentadas y trabajadas (20): la celebración del nacimiento del príncipe Baltazar Carlos, hijo de Felipe IV, en 1631 y la proclamación de Carlos IV en 1789, apuntaladas con datos sueltos y dispersos entre una y otra celebración.

### LA PRESENCIA INDIGENA EN LAS FIESTAS

Jorge Juan y Antonio de Ulloa fueron testigos presenciales de una fiesta de Corpus en Quito, su asombro ante el esplendor y riqueza, son dignas —nos decían—

*de no quedar en el silencio por suparticularidad, y circunstancias la Pompa, con que sale en Procecion el Santisimo; y las danzas de Indios, que con tan justo motivo se disponen.*

Y continúa la descripción sobre el adorno de calles con costosas colgaduras y arcos triunfales ricamente aderezados, y altares que se forman de trecho donde —añaden—

*no menos que en los arcos luce abundantemente la Plata Labrada, sobrepujando los aparadores de ella a las techumbres de las casas; brillan las más estimables, y ricas joyas, y la buena disposición de unas, y otras hace una agradable y vistosa perspectiva; donde el arte no se deja admirar menos, que la riqueza.*

Sin embargo, el Corpus si bien celebra el triunfo del dios cristiano, era, al mismo tiempo el escenario permitido para que la nobleza india sobreviviente exhibiera los símbolos que le diferenciaban de los españoles, y al inicio de la colonia, aquello que distinguía una etnia de otra. Juan y Ulloa —por obvias razones— no estaban en condiciones ni quizás en la predisposición de ubicar diferencia alguna, eran indios sin más.

Allá por 1550, comenta el historiador Burga, se apreciaba en las fiestas de Corpus grupos étnicos diversos, incas, chillques, chachapoyas y cañaris, quienes desfilaban con sus atuendos, bailes y símbolos prehispánicos. Esta superposición estaba permitida hasta el Concilio de Trento, después y debido a la falta de tolerancia y persecución, se condujo a la fiesta sincrética, la que seguramente narran Juan y Ulloa y muchos otros,

*donde las apariencias eran muy católicas y las emociones y devociones ocultas muy andinas. Es entonces cuando las noblezas indígenas, del centro y de la periferia del antiguo territorio inca, tuvieron que aceptar la fiesta cristiana, fomentarla y asumir la*

19 Benítez y Costa, *op. cit.*, 225. Véase además Cristóbal de Gangotena y Jijón, "Fiestas que se celebran en Quito a fines del siglo XVIII", *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Quito) 7 (1923): 263-269.

20 Véase nota 2, destacado e ilustrador del artículo del cual surgieron muchas ideas, reflexiones y coincidencias en las propuestas.



Fig. -3: M. de Santiago. *Procesión de la V. de guapulo*: Quito. Foto: Alfonso Ortiz.

*responsabilidad de realizarla como una forma de continuar con tradicionales estrategias políticas y sociales andinas que les permitían mantener y reproducir su poder y su autoridad (21).*

Quizás donde más se sintió este doblegamiento y transformación de las originales prácticas religiosas indígenas, fue en las ciudades más importantes, en los pequeños poblados, por ejemplo, se mantuvo la distinción ritual entre los medioaños relacionados a las estaciones seca y lluviosa, la primera de las cuales coincidiría con la implantación del Corpus, fiesta móvil y "adaptable" (22).

El Corpus, entonces, no fue sólo una fiesta religiosa.

*sino que las noblezas cuzqueñas la usaron para mostrarse públicamente, con boato, colores, danzas, sus insignias y símbolos étnicos que los identificaban como descendientes de los incas supuestamente históricos (23).*

La memoria étnica oral y frágil no era una memorización mecánica sino una *reconstrucción generativa*, no rememoraba con exactitud sino con imaginación, concluye Manuel Burga. Y en este potro se montaron muchos indígenas de la Audiencia de Quito que inventaron a fuerza de coexistir más dignamente, su filiación inca.

Y aunque el gobierno colonial puso especial cuidado en reglamentar y controlar las fiestas donde intervenían los indígenas, su puesta en escena de mascaradas, bailes, música y otros, haciendo uso constante de la memoria histórica en el sentido antedicho, dice mucho de en qué forma intentaron aprovechar los resquicios de una geografía política tan compacta.

Es precisamente a través de estas representaciones descritas por los cronistas de la época que intentaremos echar una mirada a la evolu-

21 Burga, art. cit., 320.

22 Véase Tom Zuidema, "El encuentro de los calendarios andino y español", en: Bonilla, *op. cit.*

23 Burga, art. cit., 320.



ción en la definición, participación e imagen del indígena local en el lapso de 160 años, entre 1630 y 1790, aproximadamente.

## EL NACIMIENTO DE BALTAZAR CARLOS EN 1631, SEÑORES NATURALES E INCAS

El nacimiento del príncipe Baltazar Carlos, hijo de Felipe IV e Isabel de Borbón, fue festejado con un gran boato en todo el mundo hispánico. Era el heredero indispensable para la continuidad de la monarquía, la estabilidad y defensa de los reinos españoles (24). Es muy probable que ésta haya sido la fiesta real de mayor convocatoria celebrada en Quito desde su fundación. Recordemos que las fiestas realizadas con ocasión de las honras de Felipe II y proclamación de Felipe III, en mayo de 1599, fueron modestas *por estar sumamente pobre la Caja de Propios de la Ciudad* (25).

Sin embargo, Santiago Sebastián resalta, pocos años más tarde en 1613, la magnificencia del tûmulo que se levantó en Quito con ocasión del deceso de la Reina Margarita de Austria. El despliegue y organización del programa iconográfico alrededor de la Muerte, elaborado por Diego Serrano Montenegro con la colaboración de arquitectos, escultores, pintores y poetas, constituye hasta ahora una obra de primer orden en la América hispana (26).

Lamentablemente en ninguno de los dos casos antedichos tenemos noticias sobre la participación indígena y es por ello que la relación del nacimiento del príncipe Baltazar Carlos celebrada en Quito en febrero de 1631 (27), resulta un documento invalorable ya que describe con bastante detalle el octavo día en el que éstos tomaron parte. Su intervención fue un éxito, según el cronista, ya que una de las representaciones —el degollamiento de la Reina de cochasquí por parte de los ejércitos incas— duró 3 horas, y que *si mucho más durara pareciera un pequeño rato por lo mucho y bien que divirtió y entretuvo*.

Entraron a la plaza los ejércitos del Inca, *Rey que fuera desta tierra en su gentilidad*, la mencionada reina de Cochasquí y otras 8 naciones de quisingas, cofanes, litos, quijos, ingas, niguas, margayes, junto con 1.000 naturales armados a la usanza. Algunos representaban la carcería de leones, tigres y osos, otros llevaban instrumentos de guerra *los que usaron en sus tiempos*, otros portaban *banderas e insignias... con plumería y... también banderas y cajas españolas*.

Traía el Inca, añade, 40 mujeres,

*sus damas con sus orejeras, llautos, patenas de plata, brazaletes y un carro en que venía un monte espeso artificiosamente puesto con mucha caza de todos animales... y coca, yuca y algodón y otras comidas de sus modos cocinadas*.

En otro carro iba el castigo de los caciques, o señores naturales, *que fueron los que se alzaron en la provincia de los quijos*. A éstos se los *tendió galanamente en la plaza junto con*

24 Véase Ramos, *op. cit.*, 89 y ss.

25 Cristóbal de Gangotena y Jijón, "Honras de Felipe II. Jura de Felipe III...", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 8 (enero-junio, 1924): 278.

26 Véase Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, 1981, 113.

27 "Relación de las célebres y famosas fiestas, alegrías y demostraciones que hizo Quito ... al dichosísimo nacimiento del príncipe de España don Baltazar Carlos... por principio del año de 1631", *Actas de Cabildo*, Quito: Archivo Histórico Municipal.

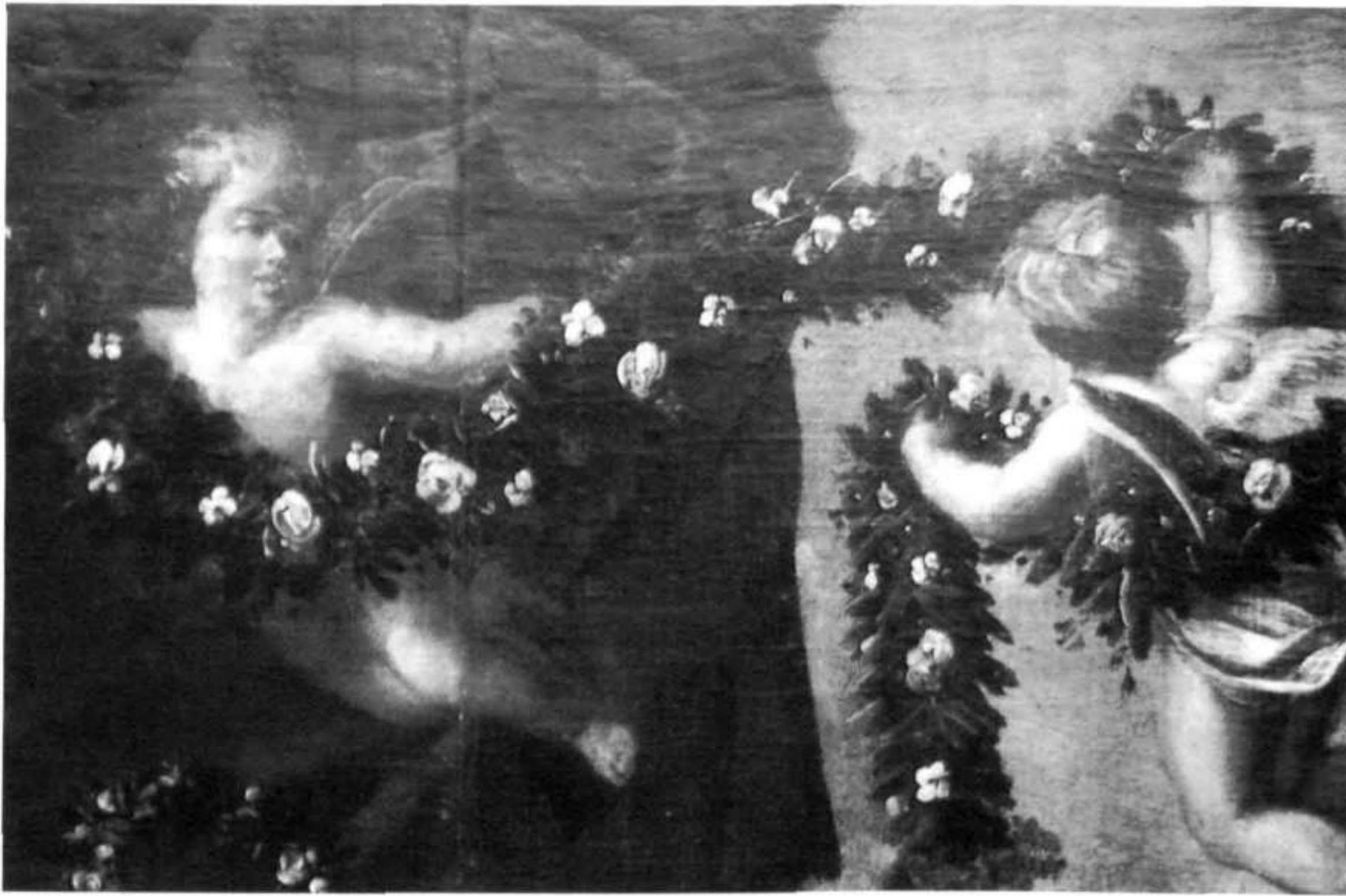


Fig. -4: *M. de Santiago de Primavera (det.)*, óleo, s. XVII, M. de Arte Colonial. Quito. Foto: A. Kennedy.

*las camisetas de hilo y lana de oro fino... de los con pasamanería de oro, damascos y otros de sus tejidos y las diversidades de colores que todos tenían y la plumería de sus sombreros que podían asentar la más fértil... primavera y ninguna en sus campos llegaron a juntar... en tan pequeño espacio.*

Y desde aquí se narra la escena de batallas que tanto entusiasmó al público:

*Hicieron ambos ejércitos sus veleidades y acometimientos tan diestramente con notable algazara y gritería al son de sus instrumentos y ...llegaron a vencer y degollar la reina de Cochasquí y el modo de cantar su victoria fue de mayor gracia... (28).*

28 *Ibid.*, fol. 91v.

Como vimos en párrafos anteriores, se usa la memoria histórica recurriendo a la historia de los señores naturales, los olavalos de la sierra norte representados por su reina de Cochasquí y varias etnias de la selva amazónica cuya lista incluye a los quijos en directa relación con la sublevación de 1579, en donde se reprimió violentamente al cacique y brujo Peto y Jumandi. Esta última alusión inscrita en el teatro político barroco, coincide con el despliegue de entonces, sobre todo de los jesuitas, por evangelizar y reducir a los pueblos amazónicos. En escena se reúnen dos momentos distantes pero que resumen la necesidad de afirmar el dominio español sobre los *salvajes*, salvajes que en este relato han sido descritos identificándoles por etnias. Sin embargo, esta identificación conocida y vivida en el plano cotidiano por quienes habían tratado y trataban de someterlas, se ve *globalizada* en la representación, para usar el término de Espinosa Fernández de Córdova, en torno a la figura del Inca. La idea, que comparto con este autor, era anular la diversidad regional para reconocer una lealtad única, vía el Inca, al Rey español. Lo curioso es que en ningún momento el Inca —en el marco de una fiesta real— transfiere su poder a este último, sino que

29 Espinosa, art. cit., 1990, 22.

se presenta victorioso ante los indígenas locales, como hace notar Espinosa Fernández de Córdova (29).

El vínculo que se establece entre los sometimientos de la legendaria reina de Cochasquí y las etnias del Oriente tampoco es histórico, éstos últimos habían sido la mayoría que conformaba los ejércitos incaicos que conquistaron Imbabura, provincia que regentaba la mencionada reina.

Lo cierto es que éste es uno más de los ejemplos que respaldan el hecho de que los quiteños hacían reconocer sus derechos ancestrales pero con referencia al Inca, o falsifica(ndo) sus genealogías reclamando origen incaico (30).

30 *Ibid.*, 10.



Fig. -5: Quito, Museo Municipal. Foto: A. Kennedy.

La fiesta barroca, como representación simbólica por excelencia, era *ad-hoc* para la circunstancia, era advertir y apoderar; era el mejor instrumento para el ejercicio del poder, aseveración al presente poco original pero necesaria.

Por otro lado, es interesante destacar la *estética* del indio a la hora de presentarse en fiesta tan importante. Al igual que en tiempos de la *gentilidad* los indígenas crean objetos útiles, muy relacionados con el vestuario —camisetas y sombreros— que parecen entregar dentro del marco de la reciprocidad andina; con la misma naturaleza *viva* y *muerta* que reproducen exuberante en los dos carros, con gran cantidad de *monte espeso*, presas y comidas preparadas, excelsamente dispuestas.

Para redondear mi idea permítanme añadir un párrafo sobre la participación indígena en 1669 en Lima durante la beatificación de la que fuera Santa Rosa. Hacían arcos triunfales, decía la crónica:

*estos no eran al modo europeo, imitando el mármol y el jaspe como los antiguos romanos, sino de varias fragantes flores dispuestas en varios lazos, que aunque a su bárbaro modo, si eran gusto del olfato, servían de diversión apacible a los ojos. Y sembraron las calles de juncia, y verde espadaña... con tanta correspondencia a las flores de los arcos, que parecía, que la gentil primavera había trasladado todo el tesoro florido de sus hermosos pensiles, para ser cielo a las plantas de nuestra flora cristiana (31).*

31 Ramos, *op. cit.*, 228.

Ambos relatores toman nota de un arte *efímero* que engloba los sentidos, la naturaleza circundante, que parece ser más envolvente, que reproduce más fielmente su propia circunstancia, que no inventa estrategias. Limitaciones de tiempo y espacio no me permiten entrar a analizar las formas y fuentes alternativas de un arte indígena íntimamente ligado a la vida, relacionado sin duda alguna a las actuales manifestaciones de arte indígena llamadas en traducción literal del quichua actual, *sabidurías* (32).

32 Existe una documentación interesante recuperada por mí, a través del curso de Arte Indígena que se dictó a un grupo de indígenas de todo el país en el contexto de la Licenciatura Andina de Educación Bilingüe, Universidad de Cuenca, 1995.

## ULTIMAS APARICIONES DE LOS SEÑORES NATURALES Y LO INCA

A partir del último cuarto del siglo XVII, lo local deja de ser el eje de la dominación colonial. Los caciques o señores naturales indispensables para la encomienda, la recolección del tributo y las reducciones, dan



Fig. -6: M. de Santiago. *La primavera*, óleo. S. XII. Museo de Arte Colonial. Quito. Foto: A. Kennedy.

paso a nuevos marcos: las haciendas y los espacios urbanos. Desde el inicio de la conquista, el clero en Quito tampoco había ayudado a mantener vigente *lo local* ya que *no desplegó el mismo esfuerzo etnográfico que en el Perú —y en ello habría jugado algún papel la generalización del uso del quichua— con lo cual imaginario religioso norandino quedaría silenciado, intraducible* (33).

Por otro lado, si bien en el Perú crece y se auspicia la presencia del Inca en los espectáculos públicos, durante el dieciocho, en Quito, decrece con su transferencia a Santa Fe. Uno de las pocas festividades en donde aparecerá lo inca se da en 1660 con ocasión de las celebraciones en torno a don Alonso Florentino Inca, corregidor de Ibarra, quien llegaría del Perú a posesionarse de su cargo, llevando bajo el brazo pruebas de su filiación inca. De breve duración, fue acusado de alentar expectativas milenaristas entre los indígenas de Imbabura. Espinosa Fernández de Córdova intenta probar con gran destreza histórica, que las acusaciones fueron motivadas por intereses personales, ligados más bien a la posesión de tierras (34).

De esta manera se marcaría el fin de una *época heroica* y se daría paso a nuevos protagonistas: la *plebe* y el *común* (35).

#### CAMBIO DE ACTORES EN LAS FIESTAS BARROCAS REALES. PROCLAMACION DE CARLOS IV

Hasta finales del siglo XVII, las fiestas reales u otras civiles, contaban con el financiamiento y protagonismo de los cabildos civil y eclesiástico. Sin embargo, una prolongada crisis causada por el decaimiento de los obrajes en Quito, habría forzado a que en 1760 la celebración lucrosa por el deceso de Fernando VI, fuese financiada en forma privada por don Mariano Pérez de Ubillús, alcalde de primer voto (36). Esto indi-

33 Terán, *op. cit.*, 1994, 21.

34 Espinosa, *art. cit.*, 1990.

35 *Ibid*, 32.

36 Véase "Interesantes relatos de las ceremonias realizadas en Quito por la muerte de Fernando de Sexto y la exaltación al trono del Rey Carlos Tercero", *Museo Histórico* (Quito) 1 ( ): 7-15.



Fig. -7: *Procesión actual en Quito. Foto: Alfonso Ortiz.*

caría un traslado del poder de sectores tradicionales a la clase emergente criolla.

Es interesante anotar que en esta fiesta, posterior al ingreso de carros hacia la plaza mayor de Quito en los que se conducían las consabidas imágenes reales, fue recitada una loa por 3 damas que representaban 3 alegorías: Quito, la Tierra y el Agua; y los otros dos elementos, el Aire y el Fuego por 2 galanes. El centro de la escena fue Quito, sin referencias de dependencia al virreinato de Nueva Granada y en directa relación con España, tal como había sucedido en la fiesta de celebración de Baltazar Carlos. ¿Suponía ésta otra forma de la clase criolla emergente de reafirmar su independencia y ratificar subrepticamente su deseo de regirse por sí sola?

En 1789 se celebrarían las fiestas por la muerte de Carlos III y la proclamación y coronación de Carlos IV. *No ha habido ejemplar en semejantes celebridades*, anunciaba el escribano designado como relator de las exequias (37). Sin embargo, tampoco en esta ocasión las cosas fueron fáciles ya que el cabildo se vio obligado a pedir un préstamo de 3 a 4 mil pesos a los comerciantes, hipotecando para ello las rentas que tenía de la dirección de Temporalidades.

Su debilitamiento queda evidenciado aún más en una disputa que se desata con el clero secular y que se origina en la selección del predicador de honras. Después de mucho bregar se llega a un consenso a regañadientes.

Seguramente debido a la crisis del cabildo quiteño, la proclamación del nuevo Rey se realizó meses más tarde y es precisamente esta fiesta (38). la que nos permitirá corroborar ciertas situaciones que ya se venían advirtiendo con anterioridad y de manera fragmentaria.

37 Gustavo Chirlboga, "Las exequias de don Carlos III, en Quito", *Museo Histórico* 51 (1971) 296-306.

38 "Relación de las fiestas reales... de Carlos Cuarto", doc. cit.

El ayuntamiento ricamente adornado de una *bien dispuesta perspectiva...* (39) estaba presto a recibir *entrada y disfraces* de los 5 barrios de Quito y son éstos el aparente centro de la fiesta. Los gremios, en cambio, participarán de modo secundario, destacándose en esta ocasión el de los escribanos. parece ser, como advertiría ya la historiadora Gloria Garzón (40), que los gremios en Quito, al igual que en el resto de la América Hispana, se hallaban en plena desarticulación debido a las reformas borbónicas apoyadas en la Ilustración y que privilegiarán formas más institucionalizadas de aprendizaje y comercialización (41).

Decíamos que los barrios fueron el *aparente* centro debido a que no iban solos sino *apadrinados* por los *sujetos visibles* de la ciudad y que en las fiestas reales, se explicitaba, los capitanes no eran aquellos vecinos de barrios, sino *las personas más condecoradas y de primera distinción...* que en esto y en el mayor o menor aparato estribaba la diferencia entre unas y otras fiestas. Los *sujetos visibles* de Quito resultaban ser el marqués de Miraflores (por el barrio de Santa Bárbara), el marqués de Selva Alegre (San Blas), el marqués de Solanda (San Sebastián y San Marcos), el conde de Selva Florida, de *título flamantemente obtenido* (San Roque), quien se luciría en su generosa presentación (42). Todos estos personajes participaron en el proceso de independencia de España, pocos años más tarde.

Esto explicaría y apoyaría la tesis de Rosemarie Terán sobre el gradual protagonismo de los sectores populares urbanos en creciente pauperización desde comienzos del XVIII y el refugio de la élite en un sistema de estratificación de mayor exclusividad y rigidez.

*El proyecto dominante —insiste la autora— intentó recrear espacios más aristocratizantes que contrastaran con aquellos asignados a una plebe amenazante confinada en los barrios (43).*

Estos espacios podían ser *representados* en el contexto de una fiesta real, tal como sucedió en el caso que analizamos y en donde claramente se advierte un control e incluso apropiación imaginada de espacios que no les pertenecía.

La historia, sin embargo, no concluye aquí. Además de que cada orden religiosa organizaría individualmente varias proclamaciones, la administración pública se vería representada en lugar estratégico. La pila principal había sido preciosamente adornada con jeroglíficos: el sol representaba al Rey, la luna a la Reina, sobre el globo brillaban 7 luceros que correspondían al Presidente de la Audiencia y los ministros del tribunal. Les acompañaba un castillo de fuegos artificiales con las armas de la ciudad "primorosamente pintado y adornado con diversas significaciones de las cuatro partes del mundo". Nuevamente la relación de Quito con la metropoli era directa, sin intermediación. Esta vez, sin embargo, los gobernantes locales habían elegido simbólicamente un sitio privilegiado elevando su poder por encima de la mismísima tierra.

En esta fastuosa fiesta participarán también, y quizás por vez primera, las damas de élite representadas por doña Rosa Chiriboga, esposa del alférez real, *quien para que todos participasen los efectos de tan fausta celebridad, manifestando por separado su amor y fidelidad,*

39 Dice el documento que esta "perspectiva" constaba "de seis columnas salomónicas y arcos con varias estatuas que representaron los atributos propios de sus majestades figurando en su centro un salón colgado todo de damascos carmesí, lucernas y espejos con marcos brillantes..." donde como por arte de magia, señalada desde la catedral la elevación de la hostia con repique y salva de artillería "aparecieron" colocados los reales retratos del Rey y la Reyna, bajo un magnífico solio de terciopelo carmesí con flecadura de oro".

40 Es interesante anotar que en celebraciones anteriores los gremios de los plateros y comerciantes son siempre los que participan con gran pompa. A los otros se les menciona genéricamente sin individualizarlos, distinto a lo que sucede en Lima, por las mismas épocas. Para un primer tratamiento sobre el tema de la inestabilidad en la vida de los gremios en Quito, véase: Gloria Garzón, "Situación de los talleres; gremios y artesanos. Quito, siglo XVIII", y el comentario a esta ponencia, Alexandra Kennedy, "Los artesanos agremiados de la ciudad ¿y los otros?", en Kennedy, *op. cit.*, 1995.

41 Gutiérrez, *op. cit.*, 30 y ss.

42 "Relación de las célebres y famosas fiestas... al nacimiento de... Baltazar Carlos", doc. cit., fols. 22v y 28v.



Fig. -8: Milagro-aparición y entrada de *???* Museo San Francisco. Foto: A. Kennedy.



Fig. -9: Silla Frailera [det.] s. XVIII-XIX. Museo Quito. Arte Colonial. Foto: A. Kennedy.

43 Rosemarie Terán, "Factores dinámicos en el desarrollo urbano del Quito colonial", *Enfoques y estudios históricos. Quito a través de la historia*, 1992. El control estaría intensificado debido a que pocos años atrás se había dado la famosa Rebelión de los Barrios o Estancos.

44 "Relación de las célebres y famosas fiestas... al nacimiento de... Baltazar Carlos", doc. cit., fol. 22.



Fig. -10: Examinación de joven músico, óleo, Quito, museo Arte Colonial. Foto: A. Kennedy.

acompañada de sus parientas salió a sus balcones y regó crecida porción de dinero y fuentes de dulces. Su marido, a su vez, había lanzado tal cantidad de plata que los tablados quedaban cubiertos de todas clases de monedas (44).

Durante varios días participaorn los nobles con scaramuzas y diversos bailes y representaciones. Una de éstas fue realizada por los regidores diputados que entraron en una de las noches en un carro triunfal tirado por 8 sátiros. Y sólo en este contexto y momento aparecerá la población indígena lejanamente representada por un capitán general indio.

*vestido en todo rigor de mayno, o a lo salvaje, muy guarnedido de plumas y piedras preciosas, con quien América disputó graciosa y tiernamente en asunto al retrato Real.*

Entonces, y al unísono, el *general indio*, un general español y América colocarían el retrato en el solio. En el diálogo imaginario el indígena responde a Amércia, tras conocer la noticia de la proclamación de Carlos IV:

*...aunque yo  
soy un rústico Indio necio  
que habitador de los Bosques,  
sólo vivo en los desiertos,  
a nombre de mi Nación,  
de quien los poderes tengo,  
juro fiel reconocerle  
por mi único Rey, y dueño.  
No ha habido nación alguna  
que viese con más respeto,  
y reverencia a sus Reyes,*

*que la mía; esto supuesto  
si a dóltras soberanos  
amamos tanto ¿Qué haremos  
con Cathólicos Monarcas?...*

La época barroca, su fiesta, habían triunfado, el nuevo orden del aristócrata criollo había triunfado. En este contexto y por éstos años el indio *rústico* y *necio*, había ¿aprendido a ocultar sus verdaderos o imaginados referentes, regionales o incaicos?; era visto por la nueva población dominante como una representación de la representación, una invención llena de ironías, carente de fuerza y convocatoria, un blanco disfrazado de indio emplumado, su voz deformada y ronca emitiendo una lección aprendida a fuerza. En esta fiesta real ya no aparecería ningún grupo indígena danzando ni tocando clarinetes o chirimías. ¿Habrían sido causa de su ocultamiento en el ámbito de lo público y oficial, el sinnúmero de sublevaciones indígenas que por estas épocas se registras? Si es así, queda aún por descifrar y esclarecer los móviles y actores de la fiesta barroca propiamente indígena...

Cuenca, noviembre de 1995



- BENÍTEZ, Sylvia y COSTA, Gaby (1989): "La familia, la ciudad y la vida cotidiana en el período colonial", en Enrique Ayala Mora, ed., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 5, Quito/Barcelona: Corporación Editora Nacional/Grijalbo, pp. 187-230.
- BONILLA, Heraclio comp. (1992): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito/Bogotá: Flacso Ecuador/Libri Mundi/Tercer Mundo Editores.
- BRAVO, S. J., Julián (1984): *La bibliografía Mariana de los siglos XVII y XVIII en la Audiencia de Quito*, Quito: s.p.i.
- BURGA, Manuel: "El Corpus Christi y la nobleza inca colonial. Memoria e identidad", en Heraclio Bonilla comp., *Los conquistados...*, pp. 317-320.
- "Corrida de toros en honor del Excmo. Sr. Juan Ramírez de Orozco, Presidente y Comandante General de Quito" (21-VII-1818), *Museo histórico*, 7 (Quito, ): 58-66.
- CHIRIBOGA, Gustavo: "Las exequias de don Carlos III, en Quito", *Museo Histórico*, 51 (Quito, 1971): 296-306.
- DEL PINO, Inés y YEPES, Hugo (1990): "Apuntes para una historia sísmica de Quito", *Centro Histórico de Quito. Problemática y perspectivas*. Serie Quito 1, Quito: Dirección de Planificación, I. Municipio de Quito/Consejería de Obras Públicas y Transportes, Junta de Andalucía, Ministerio de Relaciones Exteriores de España, pp. 67-100.
- ECHVERRÍA, Bolívar (1994): "El ethos barroco", *Nariz del Diablo*, II época, 20, mayo, 27-45.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Carlos Espinosa (1994): «Simulacra divina. Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca», *Nariz del Diablo*, II época, 10, 47-63.
- (1990): "La mascarada del Inca: Una investigación acerca del teatro político de la Colonia", *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*, 2, 6-39.
- GANGOTENA Y JIJÓN, C. (1924): "Honras de Felipe II. Jura de Felipe III...", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 8: (ene-jun.): 278-284.
- (1923): "Fiestas que se celebran en Quito a fines del siglo XVIII", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, (Quito) 7, 263-269.
- GUTIÉRREZ, Ramón (coord.) (1995): *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica, 1500-1825*, Manuales Arte Cátedra, Madrid. Ed. Cátedra.
- "Interesantes relatos de las ceremonias realizadas en Quito por la muerte de Fernando Sexto y la exaltación al trono del Rey Carlos Tercero", (22-VIII-1760), *Museo Histórico* 1 (Quito ): 7-15.
- JUÁN, Jorge y ULLOA, Antonio de (1978): *Relación histórica del viaje a la América meridional*, T. I., Reimpresión facsimilar, Intr. y ed. de José P. Merino Navarro y Miguel M. Rodríguez, San Vicente, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- KENNEDY TROYA, Alexandra ed. (1995): *Artes "académicas" y populares del Ecuador*, Cuenca/Quito: Fundación Paul Rivel/Ed. Abya. Yala, 1995.
- (1993): "La esquiya presencia indígena en el arte colonial quiteño", en: *500 Años. Historia, actualidad y perspectiva*, Seminario Agustín Cueva Dávila, Cuenca: Universidad de Cuenca, 1993, 293-308. Reproducido en: *Procesos* 4, 87-101.
- (1983): "Otras pinturas bajo el ciclo de la Pasión de Cristo. pintura mural en el Convento de San Diego de Quito", *Cultura* 17 (sept-dic.): 355-378
- y ORTIZ CRESPO (1982): Alfonso. *Convento de San Diego de Quito. Historia y Restauración*, Quito: Museo del Banco Central del Ecuador.
- MARTÍNEZ B., Juan (1983): *La pintura popular del Carmen. Identidad y cultura en el siglo XVIII*, Cuenca: C-DAP.
- MINCHOM, Martin (1994): *The people of Quito, 1690-1810. Change and unrest in the Underclass*, Boulder/San Francisco/Oxford: Vestview Press.
- MORENO YÁÑEZ, Segundo (1987): *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito 1534-1803*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
- (1978): *Subelevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- NORRIS, Robert E. (1978): *Guía bibliográfica para el estudio de la historia ecuatoriana*, Austin: Institute of Latin American Studies, the University of Texas at Austin.
- NÚÑEZ SÁNCHEZ, Jorge (1995): "Los ritos de libertad", Quito [manuscrito].
- POAÑO, Fr. Luis Octavio: "Ceremonia de los grados académicos durante la Colonia", *Museo Histórico* 5 (Quito, ): 149-154.
- (1993): *Nuestra Señora de la Merced en la Colonia y en la República del Ecuador*, Quito: Orden Mercedaria.
- RAMOS SOSA, Rafael (1992): *Arte festivo en Lima Virreinal (siglos XVI-XVII)*, Junta de Andalucía/Consejería de Cultura y Medio Ambiente/Asesoría Quinto Centenario.
- (1631): "Relación de las célebres y famosas fiestas, alegrías y demostraciones que hizo Quito... al dichosísimo nacimiento del príncipe de España don Baltazar Carlos... por principio del año de 1631", en: *Actas del Cabildo de Quito*, Quito: Archivo Municipal (AHM/Q).
- "Relación de las fiestas reales, que celebró la muy noble y muy leal ciudad de Quito en la augusta proclamación del señor Rey Don Carlos Quarto el día 21 de septiembre de 1789", 16-III-1790, *Actas del Cabildo*. Archivo Histórico Municipal, Quito.
- SALAZAR, Ernesto (1992): "Rito religioso y rito secular en la Octava de Corpus de Cuenca", *Procesos*, Revista Ecuatoriana de Historia, 2: 51-71.
- SALGADO, Mireya (1994): "El teatro indígena en la fiesta colonial. La celebración del nacimiento del Príncipe Baltazar Carlos", *Monografía Inédita para el curso de Historia Colonial de América Latina I, Maestría en Historia Andina*, Quito: Flacso Ecuador, abril.
- SEBASTIÁN, Santiago (1981): *Contra-reforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid: Alianza Editorial.
- SERUR, Raquel: "Santa Mariana de Quito o la santidad inducida", *Nariz del Diablo*, II época 21 (nov. 1994): 70-87.
- TERAN NAJAS, Rosemarie (1994): *Arte, espacio y religiosidad en el convento de Santo Domingo*, Serie: Estudios y metodologías de preservación del patrimonio cultural 4, Quito: Proyecto Ecuador-Bélgica, 1994.
- (1992): "Factores dinámicos en el desarrollo urbano del Quito colonial", *Enfoques y estudios históricos. Quito a través de la historia*, Serie Quito 6, Quito: Dirección de Planificación, I. Municipio de Quito/Consejería de Obras Públicas y Transporte, Junta de Andalucía, pp. 67-86.
- URBANO, Henrique (1992): "Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo", en: Bonilla, Heraclio comp., *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito/Bogotá: Tercer Mundo Editores/Flacso, sede Ecuador/Libri Mundi, pp. 223-261.
- ZUIDEMA, Tom: "El encuentro de los calendarios andino y español", en: H. Bonilla comp., *Los Conquistados...*, pp. 297-316.

## ACTIVIDADES DEL MUSEO DE AMERICA

Principales actividades desarrolladas a través de los Departamentos de Difusión y de Documentación durante el año 1996 en coordinación con los Departamentos Técnicos de Investigación:

### 1. CURSOS DE FORMACION

#### 1.1. Aula de estudios americanistas

Cursos dirigidos a alumnos de doctorado, investigadores y especialistas en culturas americanas, así como a profesionales que, por diferentes razones, estén interesados en los respectivos temas.

**"Historia Precolombina y Colonial en la Costa de Ecuador"** (febrero 96).

Ponentes: Don Jorge G. Marcos (Universidad Autónoma de Barcelona).  
Doña Silvia G. Alvarez (Centro de Estudios y Cooperación con América Latina, CECAL).

- Los ancestros de Huancavilca.
- Los socios de Huancavilca, sus socios y vecinos.
- Los Huancavilca y los Pizarros.
- De las encomiendas a las reducciones y al estado nacional.

**"Tintes y tintoreros de América"** (febrero 96).

Ponentes: Doña Ana Roquero (tintorera y especialista en textiles americanos).  
Doña M.<sup>a</sup> del Carmen Gómez Cordobés (Consejo Superior de Investigaciones científicas).  
Don José María Barcenilla (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

- Negro, siena y pardo azulado. El empleo de taninos en combinación con arcillas ferruginosas.
- Rojo, azul y amarillo. Tintes que se fijan con el recurso de un mordiente.
- Añil y púrpura. Colorantes que se fijan mediante un proceso de reducción-oxidación.

1 Estas breves páginas hacen referencia a la presentación, el día 18 de mayo, del mencionado folleto cuyo texto y selección de piezas, acompañados de su correspondiente fotografía identificatoria, ha corrido a cargo de Concepción García Saiz.

- Aspectos básicos de la química de los colorantes.
- Colorantes de ida y vuelta. El comercio de materias tintóreas y paños teñidos, entre Europa y América, durante la Colonia.

**“El arte rupestre en el Caribe insular precolombino”** (marzo 96).

Ponente: Don Esteban Maciques Sánchez (Universidad de La Habana, Cuba).

- Visión panorámica de la prehistoria caribeña. Los movimientos humanos continentales en el Caribe insular.
- Clasificación estilística de las manifestaciones rupestres.
- El arte rupestre “ciboney”, sus semejanzas y diferencias con las manifestaciones más tardías.
- Dibujos y grabados del taíno o agroalfarero. La mitología taína y su relación con el arte parietal.
- El arte rupestre y el desarrollo cultural.

**“Potlatch: pasado y presente”** (marzo 96).

Ponentes: Doña Emma Sánchez Montañés (Universidad Complutense, Madrid).  
Don Leoncio Carretero Collado (antropólogo).

- Potlatch y antropología: tópicos.
- El potlatch y la antropología según los nativos: realidades.
- El potlatch en los tiempos históricos.
- El arte en el potlatch.
- El potlatch en la actualidad.

**“Conservación y Restauración sobre patrimonio cultural americano”** (abril 96).

- Conservación preventiva. Clima e iluminación. (Don Andrés Escalera Ureña, Museo de América).
- Materiales procedentes de excavaciones submarinas. (Don Eduardo Porta Ferrés, Museo Arqueológico de Barcelona).
- Materiales textiles. (Doña María Socorro Mantilla de los Ríos, experta en conservación de textiles).
- Materiales metálicos. (Don Salvador Rovira, Museo Arqueológico Nacional, Madrid).

**“Estudio e interpretación de las fuentes”** (abril 96).

- Las fuentes: definición, naturaleza, tipología y utilidad. La crítica de fuentes. (Don José Luis de Rojas, Universidad Complutense, Madrid).

- La escritura como fuente: sistemas escriturarios y su evolución. La lengua. Contenido de las fuentes. (Don Alfonso Lacadena, Sociedad Española de Estudios Mayas).
- La veracidad de las fuentes. Resolución de versiones contradictorias. Variabilidad de las fuentes. Problemas de transcripción: lenguas y escritas. (Don José Miguel García Campillo, Sociedad Española de Estudios Mayas).
- Los códices como fuentes. La interpretación de los códices. La versión de los vencidos y de los vencedores. (Don Juan José Batalla, Universidad Complutense, Madrid).
- Modelos teóricos. Hipótesis y fuentes. Interpretación de contenidos. (Don Carlos Lázaro, Sociedad Española de Estudios Mayas).

**"La frontera americana"** (octubre 96).

Ponente: Dra. Carmen González López de Briones (Universidad de Alcalá de Henares).

- Tierra y gentes.
- Las fronteras europeas en Norteamérica: españoles, franceses e ingleses.
- Una nueva nación, nuevas comunidades y una nueva organización de la tierra.
- La marcha hacia el Oeste y su impacto en los pueblos nativos americanos.
- Debate: La frontera americana: qué queda cuando la frontera desaparece.

**"Arqueomusicología americana"** (octubre 96).

Ponente: Doña Mónica L. Gudemos (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

- La Arqueomusicología en grupos de investigación interdisciplinaria. Su relación con la Arqueología y la Antropología.
- La danza como expresión simbólica. El comportamiento humano en relación a los fenómenos naturales.
- El material arqueológico musical. Instrumentos musicales precolombinos.
- Elementos de la música precolombina en la tradición de los actuales pueblos americanos.

**"El indígena en la literatura iberoamericana del siglo XX"** (noviembre 95).

Ponente: Don Fabio Rodríguez Amaya (Universidad de Bérghamo, Italia).

- *Popol Vuh y Chilam Balam*: dos libros y el comienzo del final: apuntes para un tema americano.
- Mesoamérica y la proliferación del indigenismo: Rosario Castellanos y Miguel Angel Asturias.
- Los Andes o la negación del mestizaje: José María Arguedas.
- *Huazipungo*, de Jorge Icaza, entre crónica, panfleto y novela.
- Rigoberta Menchú o la energía imperecedera de la palabra indígena.

**"Arqueología colonial en el área maya"** (noviembre 96).

Ponente: Don Joan García Targa.

- Elementos asociados al análisis del territorio: selección de los sitios de asentamiento; ventajas y desventajas específicas. Legislación hispana al respecto.
- Urbanización y estructuración del espacio habitable. Imposición de formas y planteamientos de tradición europea y pervivencia de formas indígenas.
- Distribución y rasgos arquitectónicos generados dentro de ese contexto. Limitaciones materiales y técnicas específicas.
- Distribución de los grupos indígenas dentro de ese modelo específico de control por parte de las autoridades hispanas.
- Continuidad o ruptura de las formas tradicionales de relación social intracomunitaria y extracomunitaria.
- Franciscanos y Dominicos: diferentes formas de acercamiento a la realidad indígena de la zona. Estrategias de evangelización.

**"La madera en el patrimonio cultural: morfología e identificación"** (noviembre 96).

Profesor: Lda. Raquel Carreras Rivery (investigadora del Centro Nacional de Conservación, Restauración y Museología de Cuba).

- "La madera. Características macroscópicas y reconocimiento de las mismas a la lupa".
- "Características microscópicas de las maderas. Técnicas fundamentales para su estudio y observación de la estructura anatómica de diferentes especies".

- "Maderas comerciales. Maderas americanas. Importancia de las xilotecas. Práctica de las técnicas usuales para el estudio de las maderas".
- "Utilización práctica de los estudios anatómicos de las maderas en la restauración de inmuebles, museología, tecnología y otros".
- "Identificación de la madera. Principales caracteres, diagnósticos y métodos utilizados".

## 1.2. Seminarios de estudios americanistas

Dirigidos a estudiantes universitarios de Antropología Americana y de Historia del Arte en colaboración con el Departamento de Historia de América II y el Departamento de Historia del Arte II de la Universidad Complutense.

### **"Arte y Sociedad en las Culturas Americanas"** (noviembre 96).

- "Introducción a la Mesoamérica Prehispánica". (Andrés Ciudad, Universidad Complutense).
- "Arte y Sociedad en los Andes Centrales". (Alicia Alonso, Universidad Complutense).
- "Arte y Sociedad en culturas nativas americanas". (Emma Sánchez Montañés, Universidad Complutense).
- "Arte y Sociedad indígenas en la Colonia". (Concepción Bravo Guerreira, Universidad Complutense).
- "Arte y sociedad Andinas: Unidad y diversidad de la artesanía actual en Chile y Ecuador. (Carmen Sotos Serrano, Universidad Complutense).

## 1.3. Curso largo: "El Museo y su entorno: patrimonio cultural y aprovechamiento turístico" (noviembre 96)

Dentro del Programa de Formación para Iberoamérica, que promueve el Ministerio de Cultura, se ha desarrollado este Curso (120 horas) dirigido a profesionales de la cultura con el objeto de transmitir la experiencia española en gestión del Patrimonio Cultural con vistas al aprovechamiento turístico. Se desarrolla en tres módulos:

- Patrimonio Cultural y Turismo.
- Patrimonio, Identidades Culturales y Turismo.
- Patrimonio histórico. Museos y Medio Ambiente. Aspectos jurídicos.

## 1.4. Cursos en colaboración con la Asociación de Jóvenes Antropólogos (AJA)

### **"Literatura y sociedad hispanoamericana"** (abril 96).

- Lo telúrico en la poesía boliviana. (Teodosio Fernández y Pedro Shimose).

- Varias fronteras en la escritura mejicana última. (Esperanza López Parada).
- Sociedad y poesía peruanas desde la vanguardia en algunas obras. (Antonio Cillóniz y Jesús Benítez).

**"Epigrafía maya"** (octubre 95-abril 96).

Ponente: Don Alfonso Lacadena García-Gallo (Universidad Complutense, Madrid).

- Teoría general de la escritura. La escritura maya.
- El desciframiento de la escritura maya.
- El calendario maya.
- Escritura y lengua. La lengua de los textos glíficos.
- Las expresiones más comunes de los textos glíficos.
- Los textos glíficos como fuente de información.

**"Códices mesoamericanos"** (octubre 95-mayo 96).

Ponente: Don Juan José Batalla Rosado (Universidad Complutense, Madrid).

- El Códice Magliabechiano.
- El Códice Tudela.
- El Códice Ixtlilxochiti.
- El Códice Veitia.
- Otros documentos pictóricos y de texto relacionados con el Grupo Magliabechiano. Semejanzas y diferencias. Genealogía.

1.5. Seminario en colaboración con el colegio de biólogos

**"Biología y Cultura en la América Aborigen"** organizado por el Colegio Oficial de Biólogos en colaboración con el Museo de América.

1.6. Cursos de formación interna

**"Curso dirigido al personal (portero mayor, jefes de planta, vigilantes y ordenanzas) del Museo de América"** (octubre 96).

- "Area de Seguridad y Vigilancia. Los Museos: riesgos y precauciones".
- "Area de Socorrismo y Primeros Auxilios".
- "Area de Atención, Recepción e Información al público".
- "Area de conocimiento del Museo de América: estructura organizativo-funcional y la Exposición Permanente".

## 2. ACTIVIDADES CULTURALES

### 2.1. Ciclos de conferencias (enero-diciembre 96)

Dirigidos al público en general interesados por los temas americanos, tanto de América Precolombina como de América Colonial y la América de nuestros días.

#### **CICLO: "América y Oriente, Historia de una Relación"**

Conferenciante: Doña María de la Cerca González Enríquez,  
Lda. en Antropología de América

"El conocimiento del litoral americano como puerta hacia el Oriente".

"La Nao de Acapulco: México como vínculo de unión entre España y Oriente".

"Las paradojas de la Historia: las colonias orientales últimos baluartes del Imperio Español".

#### **CICLO: "Diferentes etnias americanas desde la perspectiva de los viajes de estudio"**

Conferenciante: Doña Aurora Pérez Miguel,  
Dra. en Historia de América.

"Los indios **kuna** del Archipiélago de San Blas en el Caribe".

"Los indios **shipibo** de la selva amazónica peruana".

"Los indios **uros** del Lago Titicaca".

#### **CICLO: "Población y urbanismo: Desarrollo cultural en la América Prehispánica y Colonial"**

Conferenciante: Don Victoriano Albillos Benito,  
Ex-Consejero de la OIT para las Américas.

"Formas de vida y demografía en las grandes urbes americanas desde la época prehispánica".

"La evolución urbanística en América desde la época prehispánica".

"Desarrollo cultural y división del trabajo en América desde la época prehispánica".

#### **CICLO: "Creencias y costumbres de los pueblos andinos en los tiempos del Rey de España"**

Conferenciante: Doña Ana Sánchez Fernández,  
Dra. en Historia de América.

"Ritos y ceremonias en la corte del Inca".

"Las profecías milenaristas del Taqui Onqoy".



"La visión del mundo descrita por el cronista Guamán Poma".  
 "La inquisición y las idolatrías indígenas".  
 "La hechicería andina".  
 "La coca: talismán del diablo".

**CICLO: "Rituales, máscaras y carnavales en el Caribe"**

Conferenciante: Don Juan Antonio Flores Martos,  
 Ldo. en Antropología y Etnología de América.

"Las Máscaras en las colecciones del Museo de América".  
 "Máscaras y caretas en las culturas y sociedades del Caribe".  
 "Diseño y simbología textil de los cunas".  
 "Carnavales y danzas caribeñas".  
 "De los ídolos prehispánicos a las sociedades secretas afrocaribeñas".

**CICLO: "La Cultura Azteca"**

Conferenciante: Don Juan José Batalla Rosado,  
 Ldo. en Antropología de América.

"Los Mexicas: migración, asentamiento y creación del Imperio azteca".  
 "Economía y Sociedad en Tenochtitlan".  
 "Religión y sacrificios humanos entre los Mexicas".  
 "El Arte de Escribir: los **tlacuiloque**-escribas y los **amoxtli**-libros pintados".  
 "El Códice Tudela del Museo de América como fuente para el estudio de los Mexicas".

**CICLO: "Un viaje cultural por el Caribe Precolombino"**

Conferenciante: Don Esteban Maciques  
 Dr. en Antropología. Universidad de La Habana.

"Panorama del arte rupreste caribeño. Los pictogramas: crónica de la Conquista".  
 "Los primeros hombres que vio Colón: introducción al mundo taíno".  
 "El Museo Montanés de la Universidad de la Habana: historia de sus colecciones".

**CICLO: "Mitos y leyendas de la América Prehispánica"**

Conferenciante: Don Fernando Martínez Alegría,  
 Ldo. en Antropología de América.

"Mitos y leyendas sobre el origen del mundo".  
 "Mitos y leyendas sobre el nacimiento de los dioses".  
 "Mitos y leyendas sobre la creación de los hombres".  
 "La tradición oral: los cuentos".

**CICLO: "Culturas indígenas del Cono Sur americano"**

Conferenciante: Doña M.<sup>ª</sup> Dolores Lafuente Fernández,  
Lda. en Antropología de América.

"Los pueblos indígenas del Cono Sur Americano".

"Mitologías, héroes y oficios mágicos en la sociedad mapuche".

"Aproximaciones a la cultura de las Pampas: indígenas y gauchos".

"El surgimiento mítico de la Patagonia y otros territorios fantásticos de la América austral".

**CICLO: "Arte Colonial en México: esplendor al servicio de una nueva sociedad"**

"Arte y sociedad: indios, mestizos y criollos".

Conferenciante: Don Fernando Martínez de Alegría,  
Ldo. en Antropología de América.

"Arquitectura Virreinal: Catedrales y Palacios".

Conferenciante: Don Fernando Martínez de Alegría,  
Ldo. en Antropología de América.

"La pintura religiosa y privada".

Conferenciante: Doña Carmen Rodríguez de Tembleque,  
Lda. en Historia del Arte.

"Imaginería sacra y profana".

Conferenciante: Doña Carmen Rodríguez de Tembleque,  
Lda. en Historia del Arte.

"La herencia prehispánica en el arte colonial".

Conferenciante: Doña Carmen Rodríguez de Tembleque,  
Lda. en Historia del Arte.

"Sabor, olor y color de la cerámica colonial".

Conferenciante: Doña María Angeles Albert de León,  
Lda. en Arqueología.

"Platería y mobiliario en la época colonial".

Conferenciante: Don Fernando Martínez de Alegría,  
Ldo. en Antropología de América.

**CICLO "El arte plumario en las colecciones del Museo de América"**

Conferenciante: Doña Carmen Varela Torrecilla,  
Dra. en Antropología e Historia de América.

"El Arte Plumario prehispánico: la expresión de las élites".

"El Arte Plumario amazónico: evolución y expresión".

"El Arte Plumario colonial: el sincretismo de la técnica y las ideas".

### CICLO: "Historia y arte en las ciudades iberoamericanas"

"Historia y arte en la ciudad de México".

Conferenciante: Doña M.<sup>a</sup> Angeles Albert de León,  
Lda. en Arqueología.

"Historia y arte en la ciudad de Quito".

Conferenciante: Doña María Jesús Andrés García,  
Lda. en Historia del Arte.

"Historia y arte en la ciudad de Lima".

Conferenciante: Doña Carmen Rodríguez de Tembleque,  
Lda. en Historia del Arte.

"Historia y arte en la ciudad de Guatemala".

Conferenciante: Doña M.<sup>a</sup> Angeles Albert de León,  
Lda. en Arqueología.

### 2.2. IV Ciclo de Folklore Popular Iberoamericano

Con el fin de dar a conocer la riqueza cultural y artística de los países americanos, se han llevado a cabo diversas actuaciones folklóricas durante el año:

- "Canciones y danzas de Ecuador" (Ballet Folklórico de la Universidad Nacional de Loja).
- "Canciones y danzas de Bolivia" (Grupo Ukamau).
- "Canciones y danzas de Argentina" (Grupo Popular Argentino).
- "Canciones y danzas de Panamá" (Grupo Embajada de Panamá).
- "Canciones y Danzas de..."
- "Evocando a América" (Grupo Centro Alonso Cano).

### 2.3. Día Internacional de los Museos (18 mayo 1996)

Siguiendo las indicaciones del Organismo Internacional de Museos (ICOM), que ha elegido para el año 1996 el tema "**Coleccionar hoy para mañana**", el Museo de América editó un folleto desplegable para informar a los visitantes sobre el origen de algunos objetos, de la más variada índole, que se muestran en sus salas.

El Día Internacional de los Museos fue una jornada de puertas abiertas, con acceso gratuito de todos los visitantes individuales y grupales que se acercaron a visitar el Museo de América. Los Guías Voluntarios del Museo se ofrecieron altruistamente a enseñar los fondos y colec-

ciones que se exhiben en sus salas a los grupos, familias, etc., que en gran número visitaron el Museo.

Finalmente, tuvo lugar en el salón de actos una Conferencia-coloquio, a cargo de Doña Ana Verde, responsable del Departamento de América Precolombina, sobre el tema "Coleccionar hoy para mañana".

### 3. ACTIVIDADES DIDACTICAS

- 3.1. **Visitas guiadas** a grupos de escolares de E.G.B., B.U.P., C.O.U. y Formación Profesional acompañados de Guías Voluntarios de la Tercera Edad.
- 3.2. **Edición de un desplegable informativo** —en español y en inglés— con fines de difusión sobre la Exposición Permanente del Museo de América y sobre la historia del Museo y de sus principales colecciones.
- 3.3. **Aula Iberoamericana.** Programa pedagógico desarrollado conjuntamente por el Museo de América y la Casa de América en colaboración con el Ayuntamiento de Madrid, la Comunidad de Madrid y el Ministerio de Educación. Tiene como objetivo difundir y fomentar un acercamiento al conocimiento de América por parte de los escolares de Colegios e Institutos de la Comunidad de Madrid.
- 3.4. **Taller Infantil.** Dirigido a niños de 3 a 9 años de edad, que incluye visita guiada especial, empleando una metodología lúdica y activa basada en los intereses infantiles, con el objeto de que puedan apreciar y amar el mundo americano, sus gentes, sus costumbres, su arte, etc. Posteriormente, en una sala acondicionada para tal fin los niños participan en una serie de actividades (juegos, recortables, mapas, rompecabezas, dibujo, pintura, máscaras, disfraces, cuentos, etc.), de tal forma que se lleven una visión gratificante del Museo y del Continente Americano.
- 3.5. **Teatro de Marionetas.** EL Museo de América, en su afán de dar a conocer la historia y las culturas americanas, apuesta con esta actividad, un poco atípica en los Museos, por los más pequeños. Diez domingos durante los meses de febrero, marzo y octubre, la compañía de teatro joven "Kiriki" con su grupo de artistas realizó la obra de marionetas *Orellana o el descubrimiento del Amazonas*, basada en los textos de Fray Gaspar de Carvajal, compañero de aventuras de Orellana. Es una actividad lúdica e interactiva cuyo objetivo es que los más pequeños tengan su primer contacto con América. Un espectáculo para toda la familia, padres, hijos, nietos, abuelos... que contribuye a hacer del Museo de América un espacio de cultura viva.
- 3.6. **Convenio Marco** de colaboración entre el Ministerio de Cultura y el Ministerio de Educación y Ciencia con el objetivo de acercar la cultura, el arte y la historia que se encierran en los Museos a los centros educativos, habiéndose propuesto en el

Programa de trabajo para el Curso 1995-1996, con carácter de programa piloto, la elaboración de materiales y actividades didácticos relativos a las colecciones del Museo de América.

#### 4. "GUIAS VOLUNTARIOS DE LA TERCERA EDAD PARA ENSEÑAR LOS MUSEOS DE ESPAÑA A NIÑOS, JOVENES Y JUBILADOS"

Con motivo de celebrarse durante 1993 el "Año Europeo de las Personas Mayores y de la solidaridad entre las generaciones", la Confederación Española de Aulas de la Tercera Edad con el patrocinio de la Fundación Caja de Madrid inició en Madrid el Programa "**Guías Voluntarios de la Tercera Edad para enseñar los Museos de España a niños, jóvenes y jubilados**". Desde el comienzo, el Museo de América viene coordinando y asesorando técnicamente los aspectos museísticos de este Programa, que está teniendo una gran acogida tanto entre las instituciones museísticas como entre el colectivo poblacional de la Tercera Edad y la sociedad en general. Colaboran también en este Programa la Federación Española de Amigos de los Museos, la Fundación Europa Universitas, la Federación Española de Universidades Populares y Grupo Seis Animación.

De 850 candidatos a "Guías Voluntarios" inscritos han sido seleccionadas **350 personas mayores** que han sido destinadas a los siguientes Museos de Madrid para recibir la formación específica adecuada:

- Museo Arqueológico Nacional
- Museo de América
- Museo de Ciencias Naturales
- Museo de la Ciudad
- Museo del Aire
- Museo del Ejército
- Museo del Ferrocarril
- Museo Geo-Minero
- Museo Municipal
- Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía
- Museo Nacional de Antropología
- Museo Nacional de Artes Decorativas
- Museo Nacional de Reproducciones Artísticas
- Museo Naval
- Museo Romántico
- Museo Sorolla
- San Antonio de la Florida
- Casa de América (Exposiciones puntuales)

En los dos primeros años de funcionamiento (febrero 94-junio 96) 17.312 grupos de niños y jóvenes (363.996 estudiantes) han utilizado este servicio de Guías Voluntarios en Madrid.

En la actualidad, el Programa se encuentra en la Fase de Expansión y Desarrollo en otras Comunidades Autónomas del Estado español, con el apoyo económico de la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural del Ministerio de Cultura. Canarias (7), Extremadura (2), Andalucía (8) y Murcia (3) cuentan ya con este servicio de "Voluntariado Cultural".

## 5. EXPOSICIONES

### 5.1. Magia, Mentiras y Maravillas de las Indias

En colaboración con la Diputación Provincial de Huelva y comisariada por la Conservadora de Etnología Americana D.<sup>ª</sup> Araceli Sánchez Garrido, tuvo lugar esta exposición, en el Foro Iberoamericano de la Rábida. Más de doscientas piezas del Museo ilustraron Magia, Mentiras y Maravillas de las Indias, tres conceptos fundamentales para comprender la asimilación europea de las culturas americanas y el nacimiento de la realidad mestiza.

### 5.2. Imágenes de Potosí

Celebrada en el Museo los meses de octubre a diciembre esta exposición en la que colaboraron la Embajada de Bolivia, el CEHOPU y la Escuela Técnica Superior de Ingenieros de Minas, ha estado formada por fotos de la ciudad de Potosí del fotógrafo peruano D. Manuel Méndez Guerrero, en conmemoración del 450 aniversario de su fundación. Edificios, actividades económicas y escenas de la vida cotidiana proporcionan una panorámica de la que fuera "Capital de la Plata" americana.

### 5.3. Préstamos

**Sevilla. Puerto y Puerta de América.** Obras representativas del arte americano para conmemorar la fundación de Sevilla.

**Visiones del Nuevo Mundo. La Pintura de Castas.** Nueva York.

**Pedro Matheu.** Exposición monográfica dedicada a este artista salvadoreño. El Salvador.

**Velázquez en Sevilla.** Galería Nacional de Escocia. Edimburgo.

## 6. OTRAS ACTIVIDADES

6.1. **Acto de Presentación** por parte de la Asociación de la Prensa Hispanoamericana, del primer volumen de la Colección Prensa Hispanoamericana "Joyas de la Literatura Castellano-parlante" sobre *El gaucho Martín Fierro. La vuelta de Martín Fierro*, del autor José Hernández.

6.2. **A.D.A.M.A.** La Asociación de Amigos del Museo de América ha colaborado en diversas actividades realizadas por el Museo. En concreto, en El Taller Infantil, en el curso "La madera en el Patrimonio Cultural: morfología e interpretación" y en los gastos bibliográficos y fotográficos generados por la asistencia de la Conservadora de América Precolombina —D.<sup>ª</sup> Ana Verde Casanova— en Piura (Perú), así como en la compra de diversos materiales etnográficos de la zona.

---

# ANALES DEL MUSEO DE AMÉRICA NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los trabajos habrán de ser inéditos. El Consejo de Redacción se reserva la posibilidad de admitir trabajos que hayan sido publicados que, por su especial relevancia, sea de interés darlos a conocer en los Anales del Museo de América. En tal caso, el Autor deberá acompañar la documentación necesaria acreditando que la nueva edición no vulnera los derechos registrados por el anterior Editor.
2. En la confección de los originales se tendrá en cuenta lo siguiente:
  - 2.1. Formato de página: tamaño DIN A4, con 32 líneas de 75 caracteres. Ello equivale a un formato de procesador de textos, con márgenes: izquierda, superior de 2,5 cm., espaciado de líneas de 1,8 y tipo de letra del 12 cpi. El texto se redactará en bandera (sin partir palabras ni ajustar al margen derecho).
  - 2.2. Citas bibliográficas: Se incluirán dentro del propio texto. Ejemplos:

"... según ha establecido Lechtman (1973: 43)".

"... atendiendo otras propuestas (Kroeber, 1994: 14-17)".

Al final del trabajo se redactará la lista bibliográfica por orden alfabético. Ejemplos:

KROEBER, A.L. (1994): *Peruvian Archeology in 1942*. Viking Fund Publications in Anthropology, n. 4. Johnson Reprint Co. Nueva York.

LECHTMAN, H. (1973): "A tumbaga object from de High Andes of Venezuela". *American Antiquity*, 38 (4): 473-482.

SNARKIS, M.J. (1985): "Symbolism of gold in Costa Rica and its archeological perspective". En J. JONES (ed.), *The Art of Precolumbian Gold. The Tan Mitchell Collection: (23-33)*. Weidenfeld & Nicolson. Londres.
  - 2.3. En caso de ser necesarias las notas de pie de página, se entregarán reunidas al final del manuscrito, numeradas en el mismo orden que se citan en el texto.
  - 2.4. Para facilitar la publicación se presentarán dos ejemplares (original y copia) mecanografiados, preferiblemente en Word Perfect 5.1. Se adjuntará, además, soporte magnético en disco de 3.5".
  - 2.5. El texto irá precedido de una página en la que figure el título, nombre y apellidos del autor/es, dirección, teléfono y nombre de la Institución Científica a la que pertenece.

- 
- 2.6. El trabajo irá encabezado por un resumen en un idioma distinto al del resto del texto (de no más de 15 líneas de extensión, seguido de una línea de Palabras Clave en castellano.
  - 2.7. Las ilustraciones que deban ser reproducidas por fotocomposición serán un máximo de cuatro por trabajo.
  - 2.8. Toda la documentación gráfica estará numerada, incluyendo en hoja aparte las correspondientes leyendas.
3. El Consejo de Redacción revisará los originales presentados, pudiendo sugerir al Autor/es las modificaciones que crea oportunas si se estimaran necesarias. Asimismo, podrá recurrir al arbitraje de personas de reconocido prestigio ajenas al Consejo.



MUSEO DE  AMÉRICA

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