

Ángel-Baldomero Espina Barrio

La Antropología de Iberoamérica: pasado y presente



Ediciones Universidad
Salamanca

80
AÑOS | 1943
2023



Ángel-Baldomero Espina Barrio, es profesor Titular de Antropología social de la Universidad de Salamanca, Director del Programa de Doctorado Interuniversitario en Antropología de Iberoamérica (80 doctores formados) y del Master oficial adaptado al EEES en la misma especialidad (220 egresados) desde 1997 a 2022. Presidente de la Sociedad Española de Antropología Aplicada, Presidente del Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, es Director académico de múltiples investigaciones, publicaciones de libros (28), congresos internacionales (31), tesis doctorales dirigidas terminadas (71), redes internacionales universitarias (3), etc., todo ello centrado en las culturas de España, Portugal e Iberoamérica. Ha impartido docencia de posgrado como profesor invitado en más de cuarenta universidades del referido ámbito. Entre sus libros sobresalen «Freud y Lévi-Strauss» (traducido al portugués y al chino) y «Manual de Antropología cultural» (traducido al portugués), por los que ha recibido varios premios académicos. 37 capítulos de libro, 90 artículos publicados.

Director de la Revista Euroamericana de Antropología (REA). Profesor Honorario de la U. Ricardo Palma de Lima (Perú). Prof. Honorario la Facultade FaCiencia de Curitiba, Miembro de los Institutos Históricos y Geográficos de Santa Catarina y de Lages (Brasil) y Doctor Honoris Causa por la U. Me-soamericana de San Cristóbal de Las Casas (México). Miembro electo de la Real Academia Europea de Doctores (RAED).

La Antropología de Iberoamérica: pasado y presente

La Antropología de Iberoamérica: pasado y presente

**Estudio socio-cultural y comparativo de
los pueblos de Iberia y de Iberoamérica
(símbolos, fiestas, mitos, encuentros
y desencuentros)**

Ángel-Baldomero Espina Barrio

Discurso de contestación del Académico
de número de la RAED,

Excmo. Sr. Dr. D. Silvio Ángel Aguirre Baztán,
al de entrada en la Real Academia Europea de Doctores del
Dr. D. Ángel B. Espina Barrio



Reial Acadèmia Europea de Doctors
Real Academia Europea de Doctores
Royal European Academy of Doctors
BARCELONA · 1914

Ediciones Universidad
Salamanca

80
AÑOS 1943-2023

Et Caetera, 78

© de la edición,
Ediciones Universidad de Salamanca

© del texto,
Ángel Baldomero Espina Barrio

Motivo de la portada de Ruan Rocha

ISBN: 978-84-1311-885-7
Depósito legal: S-444-2023

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito s/n
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>

Maquetación
Intergraf

Impresión y encuadernación
Safekat

Hecho en UE-Made in EU

*Todos los derechos reservados.
Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de
Ediciones Universidad de Salamanca.*

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es



ÍNDICE

* Prólogo del Excmo. y Magnífico Sr. Rector de la Universidad de Salamanca, Dr. D. Ricardo Rivero Ortega	9
* Preliminar de agradecimiento por el ingreso en la RAED	11
I. Introducción a la Antropología Iberoamericana.....	13
II. Los inicios de la Antropología iberoamericana: primer indigenismo	23
III. La Antropología moderna y su estudio socio-cultural de los pueblos de Iberia y de Iberoamérica (indigenismo republicano, neoindigenismo y posturas actuales)	49
IV. Las culturas y las identidades indígenas, criollas y afroamericanas. La tradición ibérica. Falsas identidades. Identidades iberoamericanas y mestizaje.....	117
V. Interculturalidad y Descolonización.....	143
VI. Ejemplos interculturales iberoamericanos: Figuras míticas profanas y religiosas (Jinetes míticos iberoamericanos, Santiago Apóstol, Vírgenes); festividades religiosas y profanas (Semana Santa, Carnaval); y Etnomusicología e interacción en lugares de ocio y barras informales	159
VII. Conclusiones.....	273
VIII. Bibliografía.....	287
IX. Discurso de contestación del Académico de número de la RAED, Excmo. Sr. Dr. D. Silvio Ángel Aguirre Baztán, al de entrada en la Real Academia Europea de Doctores del Dr. D. Ángel B. Espina Barrio	297

☒ * PRÓLOGO DEL EXCMO. Y
MAGNÍFICO SR. RECTOR
DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA,
DR. D. RICARDO RIVERO ORTEGA

El Profesor Doctor Ángel Espina Barrio me honra al permitirme presentar este libro, su discurso de ingreso en la Real Academia Europea de Doctores. La cordialidad académica, unida a mi admiración por su trayectoria universitaria, explican cabalmente las líneas que siguen, escritas cerca de las aulas donde se formó Fray Bernardino de Sahagún, el padre de la antropología iberoamericana.

Antes y después otros sabios dedicaron sus vidas a comprender y explicar la vida de los pobladores de América. Desde la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de Ramón Pané (1498) hasta las aportaciones contemporáneas, la antropología de Iberoamérica ha sido objeto de interés hace más de quinientos años, así que este libro recopila una admirable tradición. Los españoles podemos sentirnos muy orgullosos de la historia de la ciencia en nuestro país, saber que fue proyectado al otro confín del mundo.

Hoy se escuchan voces contrarias a la herencia hispana, creyentes convencidos de las bondades de la cultura de los indios. Estas nuevas corrientes críticas pueden enmarcarse en el pensamiento postmoderno, soberbio destructor de los dogmas anteriores. Así, el indigenismo republicano o el neindigenismo interpelan el colonialismo y abogan por reconocer identidades ya fundidas por el paso del tiempo en el crisol de culturas

y costumbres. Frente a este error de concepto, este libro cuestiona las «falsas identidades».

Buena prueba de la diversidad y mezcla identitaria se ofrece en el capítulo sexto del libro, dedicado a los ejemplos interculturales iberoamericanos y expresivo de una perspicaz lectura simbólica. La asociación de los jinetes míticos con Santiago Apóstol, la iconografía de las vírgenes, la función de las procesiones de Semana Santa o la catarsis del Carnaval son agudamente explicadas por el Doctor Ángel Espina, capaz de ofrecer lúcidas reflexiones antropológicas en su análisis de las costumbres de Envigado (el pueblo de Pablo Escobar cerca de Medellín, Antioquia), entre otros ejemplos.

Décadas empleadas en la lectura, la conversación, la organización de memorables congresos y el trabajo de campo avalan la experiencia del Doctor Espina y nutren su acertado criterio. La dirección de setenta tesis doctorales –un número asombroso– refleja miles de horas invertidas en formar discípulos de todas las nacionalidades americanas, de Iberoamérica.

Iberoamérica es un concepto que reivindicar con energía porque cada vez que incurrimos en el *lapsus de* decir América latina renunciamos a una tradición noble y multiseccular. Además, Iberoamérica incluye Portugal y Brasil, dos naciones llamadas a converger en sus coincidentes intereses y amistades transatlánticas. De Argentina a Brasil y de Angola a Venezuela, la impronta cultural de la península ibérica se muestra así universal.

En la Universidad de Salamanca, el 12 de octubre de 2023, día de la Hispanidad.



☐☐ * PRELIMINAR DE AGRADECIMIENTO
POR EL INGRESO EN LA RAED

Excelentísimo Señor Decano-Presidente
Excelentísimo y Magnífico Señor Rector
Excelentísimos Señores Académicos
Señoras y Señores

Como no debe ser de otra manera, mis primeras palabras en esta ilustre Institución no pueden ser otras que las que expresen mi sincero agradecimiento a los regentes de la misma por la honra que me hacen y que siento al entrar a formar parte como miembro correspondiente de esta distinguida Real Academia. Honra que en mi caso se ve aumentada al ser el primer profesor de la octo-centenaria Universidad de Salamanca en acceder a tan distinguida membrecía Sin duda no creo que sea el profesor que en esa Universidad más merezca este honor, que entiendo se otorga no solo por mis méritos en el ámbito de los doctorados sino también por distinguir la ingente labor de siglos que mi universidad ha desarrollado en Europa y en América en la formación de excelencia en el nivel doctoral. Por mi parte solo soy un modesto continuador, en los últimos treinta y nueve años, de esa encomiable tarea que pienso une a los pueblos y a las academias aparte de suponer un incremento en las investigaciones y conocimientos de diversas disciplinas entre las que pensamos están de manera privilegiada el derecho, la historia, y asimismo, las humanidades y la antropología de carácter socio-cultural. Y precisamente desde esa última disciplina es desde la que voy a abordar esta mi primera intervención en la Real Academia Europea de Doctores, que versa sobre diversos temas de la Antropología de Iberoamérica y su importancia

para comprender nuestra propia historia, cultura y, asimismo, problemáticas actuales en entorno a la identidad y a las relaciones internacionales en el referido ámbito geo-cultural.

En los últimos veinticinco años, la especialidad de «Antropología de Iberoamérica» en la Universidad de Salamanca sirvió de privilegiado «puente» académico entre los países latinoamericanos y Portugal, con el Estudio salmantino, institución que, en la última década del siglo xx, experimentó nuevamente un acusado proceso de internacionalización. Los programas de «intercampus», las redes académicas establecidas, los congresos internacionales, las publicaciones y especialmente los programas docentes, primero de doctorado y después también de master de la mencionada disciplina, ayudaron sobremedida a conseguir un intercambio, un trabajo y un contacto fluido entre profesores y alumnos de ambos lados del Atlántico, llegando a formar una comunidad que ya aglutina a centenares de investigadores. En esa tarea, la antropología de Iberoamérica pensamos que fue pionera y desempeñó, en conjunción con algunas otras especialidades, un papel muy importante para la universidad salmantina, que prosigue en la actualidad, incluso ampliando su acción a los países asiáticos, sin descuidar nunca Portugal. En colaboración con instituciones como el Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, el Centro de Estudios Brasileños, el Instituto Universitario de Iberoamérica, o el Centro Cultural Hispano-Japonés, entre otras, y con ayuda de afamados antropólogos ibéricos e iberoamericanos, la antropología de Iberoamérica aglutinó múltiples iniciativas académicas, sociales, docentes e investigadoras, que estamos seguros se ampliarán ahora, en la etapa postcovid, y en alianza con la Real Academia Europea de Doctores. Hoy, cuando se cumple el sueño unamuniano de contar con los estudios antropológicos en todos los niveles en nuestro Estudio podemos perfeccionar esa tarea apuntando a mayores cotas de amplitud y excelencia.

☒ I. INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA IBEROAMERICANA

Se afirma en la mayoría de los tratados y manuales de la especialidad antropológica que la misma comenzó de manera científica en el siglo XIX con la eclosión del evolucionismo, primero biológico y después cultural. Concretamente se data el inicio de la antropología moderna en 1859, cuando se publica, por Ch. Darwin, *El origen de las especies*. Posteriormente, con ese mismo paradigma evolucionista se publican las obras de los primeros llamados ya antropólogos: L. H. Morgan, B. Tylor, J. Frazer, entre otros. Esto puede tener cierta lógica pero en modo alguno puede significar que antes de la fecha indicada no hubiera muchas obras que consideraríamos hoy de antropología ni tampoco que hubiera abundantes escritores que, denominados de diversas formas, nos legaran libros de alto interés antropológico cultural. Y precisamente en la conformación de esa rama del saber el Continente americano será de decisiva y de extraordinaria importancia. Prácticamente todas las obras a las que nos referimos en este sentido tienen como motivo y como escenario las tierras americanas y se orientan a conocer sus gentes y sus culturas, tan extrañas y fascinantes para la conciencia occidental. La irrupción para la misma de esos nuevos pueblos, a finales del siglo XV, supone un acontecimiento que trastoca la historia cultural del área euro-americana y posteriormente la africana y oriental. Acontecimiento único y trascendental para ir conformando una visión completa del ser humano que impulsará el humanismo renacentista pero que no estuvo exenta tampoco en sus inicios de prejuicios y problemas. Es desde esa época, casi medieval, que el contacto de pueblos muy diversos,

y que hasta ese momento se desconocían, se desarrolla en una complicada cotidianidad bastante perjudicial para los nativos americanos, más segregativa en el norte y más fusionada en el sur, pero siempre dominadora e injusta. La existencia de etnias y civilizaciones hasta ese momento no conocidas en Europa fascina a los pueblos y a los gobernantes del llamado antiguo continente y motiva la edición de muchos textos sobre el tema. Es muy significativo que en el siglo xvi se publicaran más libros sobre los mal llamados indios, que los que se elaboran posteriormente en los siglos xvii y xviii juntos, centurias más cercanas a nuestros días. Y la consideración de los naturales americanos no mejoró mucho en esas épocas posteriores respecto a la mantenida por algunos destacados cronistas iniciales, incluso a veces fue peor, pese a los ideales, incluso ilustrados, que se irían conformando en Francia o Inglaterra. Habrá que esperar prácticamente al siglo xx para que esas consideraciones sean clara y nítidamente positivas (Luis Villoro, 1987). Pero volviendo al principio, es verdad que la conciencia renacentista ya estaba preparada para afrontar culturas diferentes a la entonces vigente –aunque estas culturas fueran de su pasado greco-romano– pero, con la emergencia de todo un «mundo nuevo», se cierra definitivamente la cosmovisión medieval y comienza un largo camino de proyecciones, utopías, y a veces, desilusiones. Tiene razón Arturo Uslar Pietri cuando afirma que América ha sido una creación intelectual de Europa:

Una creación compuesta de imaginación, sorpresa, desajuste y necesidad de comprender y explicar una realidad geográfica, natural y humana, al principio desconocida, luego mal conocida, deformada y, finalmente, nunca enteramente explicada ni comprendida. (A. Uslar Pietri, 1988)

En las reflexiones antropológicas pronto empezaron las idealizaciones sobre los hombres de aquellas lejanas tierras, ya hemos

dicho que erróneamente llamados indios y ahí el primer equívoco, al que, desde el inicio, seguirían muchos más. El mismo Colón a la vuelta de su primer viaje describe a los naturales de las islas recién exploradas con rasgos extremadamente positivos. Decía, en su cuaderno de navegación de ese primer viaje:

Lunes 12 de noviembre: ... porque yo ví e cognozco qu' esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras, salvo muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de nosotros fuyen cientos déllos, aunque burlen con ellos, y crédulos y cognoçedores que ay Dios en el çielo, y firmes que nosotros avemos venido del çielo, y muy presto(s) cualquier oración que nos les digamos que digan y hacen el señal de la cruz. (Las Casas, 1989)

Estas descripciones tan idealizadas quizá fueran debidas a que las primeras islas descubiertas por Colón no contaban con excesivas riquezas por lo que, si había que animar a nuevos viajes, era preciso resaltar la virtudes tanto del ambiente natural («*islas muy bellas, de montes sublimes y agradables a la vista, de campos feraces*») como de los moradores («*gentes ingeniosas, bien proporcionadas, como calcas de estatuas antiguas, tímidas y espléndidas, inocentes, de bonísima fe y dadivosas*») (O'Gorman, 1939).

No es de extrañar que estas descripciones hicieran que, en autores europeos, como Pedro Mártir de Anglería, Américo Vesputio, etc., se revitalizara la mítica imagen del «buen salvaje» o del «buen primitivo», personificado en este momento, en el taíno antillano. Ahora bien, al lado de este dulce primitivo que tanta tradición tendrá en la literatura occidental (Montaigne, Rousseau, etc.) se perfila pronto la figura de un salvaje sanguinario, antropófago y temible. También estará presente en los relatos de Colón –tras ver la destrucción del fuerte de «Natividad» donde habían quedado cien españoles que no pudieron

volver del primer viaje— bajo la figura del caribe (caníbal). De esta primera dicotomización ideológica, o imagológica, pueden encontrarse detalles en el libro *Imagología del bueno y del mal salvaje* (Ortega y Medina, 1987).

Pero al margen de estas falsas y prejuiciosas visiones, se dieron también desde el principio unos intentos de comprender a tan extraños seres para los españoles de manera más ecuánime, o por lo menos tan honrada como la complicada época podía ser capaz de permitir al pensamiento. Así, el mismo Almirante ordenó a un fraile jerónimo, embarcado seguramente en el segundo de sus viajes, que se dedicara a observar las costumbres de los habitantes de la isla hasta entonces abordada, llamada entonces La Española (hoy Santo Domingo). Este fraile, Ramón Pané, se convertirá, sin el proponérselo en el primer indigenista de América. Ya comentaremos más adelante su labor que inaugura una línea de pensamiento que seguirán después muchos autores y cronistas, en algunos casos verdaderos etnógrafos y en otros empecinados denunciadores de abusos. Tal es el caso de los dominicos Fray Antón Montesinos y Fray Bartolomé de Las Casas, o de los franciscanos Fray Toribio de Benavente y especialmente de Fray Bernardino de Sahagún, sin olvidar posteriormente a jesuitas, como el Padre Acosta, figuras de la que hablaremos por extenso en el siguiente apartado. Pero la actitud más generalizada en su relación con los indígenas de la mayoría de los primeros colonos fue la de la incompreensión y la del ansía de enriquecimiento, establecidas pronto a través del régimen de encomiendas. Estas encomiendas, herederas directas del feudalismo medieval, otorgaban a los colonos el derecho de repartirse las tierras y los indios en su provecho con la única obligación, de dudoso cumplimiento, consistente en la propagación del cristianismo. El resultado de este régimen, totalmente proclive a los abusos por parte de los encomendados, fue una rápida despoblación indígena de las Antillas. Los

indios perecían bien en las campañas de conquista, bien como consecuencia de los excesivos trabajos en campos o minas —a los que no estaban acostumbrados— y, sobre todo, por causa de las enfermedades infecciosas traídas por los colonos contra las que los aborígenes no contaban con defensas inmunológicas. Asimismo la mortandad motivada por el intercambio de patógenos también fue muy alta entre la población que llegaba desde España. Las situaciones en muchos casos en los inicios del siglo xvi fueron tan dramáticas para los indios que hicieron que se desencadenara un movimiento de denuncia ante los poderes reales y papales por parte algunos laicos y por parte de los dominicos y franciscanos anteriormente citados, que impulsa el que hemos llamado primer indigenismo.

No solo serán frailes los interesados en las antiguas culturas y en la situación de los indígenas, también hay un nutrido grupo de escritores laicos, escribanos, tesoreros, funcionarios, cómo, por solo citar del siglo xvi: Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Bernal Díaz del Castillo, Juan de Betanzos, Polo de Ondegardo, etc., cuyas obras son de gran interés antropológico al igual que las escritas posteriormente por autores ya mestizos como Guamán Poma de Ayala o Garcilaso de la Vega el Inca. Claro que no todos los autores hablarán positivamente de los indios, también hubo los que tenían una visión extraordinariamente negativa de sus culturas y ambientes, como por ejemplo, la del jesuita de principios del siglo xvii, Pérez de Ribas, al tratar de los hiaquis de México (Rozat, 2002). Aunque es verdad que autores con esas visiones negativas abundan mucho más entre escritores, algunos ilustrados, e incluso hasta del siglo xix, de culturas no ibéricas, como: Buffon, De Pauw, Robertson, etc. Teniendo, asimismo, de manera un tanto extraña, un prejuicio muy marcado también contra el mestizaje, que, para algunos de ellos, solo conlleva la degeneración de las razas al mezclar, e incluso potenciar, las características negativas de las mismas.

Curiosamente les parece que solo se mezcla y potencia lo negativo y nunca lo positivo, lo cual ya da idea clara de su fuerte preconcepto.

El siglo XVIII, siglo de las luces, con su creciente interés por el conocimiento, motiva frecuentes expediciones científicas de carácter geográfico o naturalista: de Félix de Azara (Paraguay), del Marqués de la Condamine y Antonio de Ulloa (Ecuador), de Malaespina (América del sur y Pacífico), etc. Las mismas van directa o tangencialmente aportando datos etnológicos de muchos pueblos amerindios, hasta que lleguen las que han tenido más propaganda, de Humboldt, Th. Cook o del mismo Darwin. Pero tales aportes no lograron en muchos países rebajar un extendido racismo y unas consideraciones despectivas para los pueblos del continente americano, ya fueran del norte o del sur. Con el advenimiento de las independencias y el establecimiento de las repúblicas americanas la situación no cambió mucho. Es cierto que en el orden de las ideas la liquidación del orden colonial fue un paso adelante y los ideales, más que de la revolución francesa, los de la independencia norteamericana, fueron calando en las sociedades latinoamericanas, lo que a la postre iría rebajando la sociedad de castas y el fin del esclavismo. Pero para los indígenas la situación no mejoró demasiado, incluso en algunos casos empeoró. Con el que ha venido en llamarse indigenismo republicano, que niega carta de identidad diferencial a los pueblos indios, éstos perdieron algunos de los derechos que les otorgaban las leyes coloniales, como por ejemplo la parcial independencia de los ayllus en los Andes, y pasaron, de derecho, a ser supuestamente «iguales» al resto de la población, pero, de hecho, a ser ninguneados en sus costumbres o idiosincrasia, manteniéndose una desigualdad real creciente. El indigenismo republicano se dice no paternalista como el colonial pero sí fue asimilacionista respecto a los Estados, lo que, como comentamos, tuvo algunos aspectos

regresivos. Todos deberán comportarse como buenos ciudadanos de las repúblicas recién establecidas: como buenos peruanos, chilenos o venezolanos, etc., olvidando sus procedencias étnicas, especialmente las indígenas consideradas obsoletas.

Solo será en los inicios del siglo xx cuando los escritores indigenistas vayan adoptando progresivamente un nuevo paradigma que va a tener en cuenta el concepto de integración (no de asimilación) como elemento de convivencia pero también de construcción de nuevas identidades emergentes en Latinoamérica. Las sociedades latinoamericanas, claramente pluriétnicas e incluso plurinacionales, deben cultivar una integración de su diversidad en un plano de igualdad y co-influencia, evitando etnocentrismos y exclusiones de cualquier tipo y logrando lo que hoy llamamos una convivencia intercultural. Este movimiento es el que ha tenido diversos nombres y, asimismo, diversas posturas como neoindigenismo, indianismo, etc., y es el que ha persistido hasta ahora. Las obras de Gamio, Caso, Villoro o Bonfil en México; o las de Mariátegui y, destacadamente, las de José María Arguedas en Perú fueron conformando esa nueva posición que es posible que en la actualidad precise de nuevas correcciones.

Pero la antropología socio-cultural no se ocupa solamente de culturas indígenas o de culturas arcaicas u originarias, ya que su objetivo es conocer el estado y evolución de todas las culturas y subculturas, rurales y urbanas, antiguas o nuevas, incluso las referidas a organizaciones o instituciones. Y esto, aplicado a Iberoamérica (en Iberia como en Iberoamérica), significa no excluir ninguna etnicidad, identidad, religión o cultura, bien sea de autóctonos o de emigrantes, y ya sean éstos últimos antiguos o modernos. En el área ibérica se amalgamaron durante siglos elementos hispano-romanos, visigóticos, árabes y judaicos; y en América latina a los elementos indígenas se agregan todos

estos vectores culturales referidos, a los que se añaden los africanos y los procedentes de otras culturas latinas o anglosajonas (especialmente desde EE.UU.), y finalmente los orientales (del próximo y del lejano oriente). Dependiendo del país, la región o incluso la ciudad y el barrio que consideremos, tenemos, en mayor o menor medida, influencias con esos orígenes. Podemos ensayar una cartografía cultural diferencial de diversos países del área que nos revelará diferencias nacionales pero, quizá más importante, diferencias geo-culturales, por emplear el término acuñado por Kusch. Y también veremos, en los apartados posteriores correspondientes, que en la actualidad, aunque sea en los aspectos más externos y coyunturales (quizá no tanto en los intrahistóricos), de una manera pertinaz y generalizada, el estilo de vida predominante es el de la cultura neoliberal, funcional y consumista de tipo, no precisamente europeo, al menos el actual, sino más bien norteamericano. Para la inmensa mayoría de la población latinoamericana en su cotidianidad hay estilos que remedan ese modelo: economía estrictamente de mercado, incluso a veces en temas de salud y de educación; consumismo exacerbado y dañino para el medio ambiente; débil influencia del estado de bienestar; desplazamientos a largas y pequeñas distancias en vehículos a motor bastante contaminantes; presencia de armas; violencia estructural (común u organizada; de género o de odio); medios de comunicación con modelos externos estadounidenses; propaganda, ocio y comidas estandarizadas con esos mismos modelos; religiosidades en algunos casos bastante fundamentalistas y un largo etcétera de rasgos que en modo alguno son europeos, ni menos españoles, aunque esto también está cambiando en las últimas décadas. Decía hace unos años el experto en indigenismo H. Favre:

Tanto como en la forma de vida de los acomodados, la norteamericanización se revela en las aspiraciones de los más humildes y en los sueños de los más desfavorecidos. El indigenismo veía en

el hispanismo a su adversario, y es el panamericanismo el que finalmente lo ha derrotado (Favre, 1998).

Afortunadamente actualmente en muchos países del área se está dando un evolución positiva para paliar esas deficiencias, ahondando las democracias y fortaleciendo las inclusiones y la acción asistencial del estado en favor de los más débiles, entre ellos los indígenas, y de una mayor igualdad social y de oportunidades para todos. Y en muchos casos, no siempre, se realiza esa tarea sin caer en estériles populismos y revisionismos históricos que, por anacrónicos y por entorpecer la convivencia y las relaciones internacionales, pueden llegar a ser, además de falsos y compulsivos, al final muy nocivos para las poblaciones.

Lo cierto es que a partir de la segunda mitad del siglo xx la antropología moderna como estudio socio-cultural de los pueblos, en este caso, de Iberia y de Iberoamérica, va tomando carta de naturaleza, no siendo ya solo tarea realizada como antes por intelectuales extranjeros, sin duda grandes estudiosos (Rivet, Metraux, Lévi-Strauss, Sidney, Bertoni, etc.), sino también por destacados antropólogos autóctonos iberoamericanos. El estudio de los propios símbolos, fiestas, mitos, religiosidades populares, aspectos lingüísticos, y un sin fin de variables etnológicas, compartidas y no compartidas, entre la Península ibérica y América latina con sus encuentros y desencuentros, van llevándose a cabo por especialistas en ciencias humanas de uno y otro lado del Atlántico y ya no de forma tan controlada por universidades de habla inglesa o francesa, ni por ideologías extremistas. Esta evolución ha sido desigual según que nación consideremos pero, iniciada en México, Brasil, Perú o España, ya ha llegado a todos los países, incluyéndose en esta tarea por fortuna, en la actualidad, a especialistas indígenas. Esperemos que estos científicos sociales realicen sus trabajos de campo y estudios empíricos con

el mínimo de prejuicios, sin pre-condicionar sus resultados, observando la riqueza y variedad de los acervos etnográficos acumulados durante los siglos precedentes.

Modestamente a esa labor nos aplicamos hace muchos años empleando nuestra formación pedagógica pero especialmente psicológica (de tipo psicoanalítico) y filosófica, para abordar y comprender algunos aspectos antropológicos de Iberoamérica cómo, entre otros: las figuras míticas de sus jinetes tradicionales (charros en México; llaneros en Venezuela; gauchos en el sur de Brasil, Uruguay y Argentina); las de sus cultos y festividades, como los cultos marianos (Guadalupe en México y Jemanjá en Brasil) o a Santiago Apóstol (Perú); sus celebraciones dicotómicas de Semana Santa (Perú y Colombia) respecto del Carnaval (España y Brasil); nuevos cultos populares híbridos donde son indisolubles los elementos cristianos, indígenas y, a veces, afroamericanos (Marialioncismo de Venezuela, el Umbanda o el Santo Daime de Brasil); los rasgos de las subculturas de los sicarios de Medellín (Colombia); y entre otras expresiones etnológicas, la interacción social informal que se da en «barras» de asueto tradicional, en torno a la música o las bebidas en lugares de ocio, en este caso, en las cercanías de Medellín (Colombia). Muchos de estos trabajos ya están publicados pero intentaremos en este texto realizar un resumen y una comprensión global de algunos de los mismos, no todos, sin otra pretensión que la de ofrecer un muestrario de temas y etnografías iberoamericanas que ayuden a entender la realidad socio-cultural de la región, y también, entre otras cosas, a comprender que en los pueblos, en su historia o en su cultura, al igual que en las personas, no pueden realizarse unilaterales lobotomías a la carta sin un coste muy elevado.



II. LOS INICIOS DE LA ANTROPOLOGÍA IBEROAMERICANA: PRIMER INDIGENISMO

Como es bien conocido, algunas de las veintidós universidades fundadas en período colonial español en América, y precisamente las más antiguas de Santo Domingo, Perú o México, fueron establecidas a imagen y semejanza de la Universidad de Salamanca, incluso copiando literalmente en algún caso sus estatutos. Tal es así para la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, decana de América del sur, en la que el obispo Toribio de Mogrovejo implementaría en el siglo XVI, las primeras cátedras de estudio de las lenguas de quéchua y aymara. Para la Antropología aplicada al conocimiento de las culturas americanas, muchos autores que vamos a citar, que conforman el llamado primer indigenismo (Montesinos, Sahagún, Vitoria, Acosta, etcétera), tienen bastante que ver con la ciudad o la universidad de la que hablamos. Pero curiosamente el primer autor que trata de las costumbres indígenas, en este caso de los indios taínos de Haití, ya hemos reseñado es un fraile jerónimo catalán, Ramón Pané, quien escribe, seguramente hacia 1498, su *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (Pané, 1988), que es el primer libro en caracteres latinos escrito en América y quizá una de las pocas referencias directas para conocer los ritos y ceremonias de las antiguas culturas haitianas, fundamentalmente la taína. El manuscrito original se perdió y sólo nos queda una dudosa traducción al italiano, así como los resúmenes realizados por Las Casas y Pedro Mártir. Pané después de estar un año en la provincia de Magdalena o Macorix y aprender la lengua de esa región se trasladó por mandato

de Colón a los dominios de un cacique llamado Guarionex, acompañado por Guaicabanú, intérprete indio muy amigo del fraile que tras bautizarse adoptaría el nombre de Juan Mateo. Éste fue el primer bautizado de la isla y también sería el primero en morir por motivos cercanos a los religiosos, como veremos. La compañía del intérprete era necesaria ya que en el nuevo destino se hablaba la lengua taína general de la isla, que era distinta de la aprendida por Pané. Junto con el cacique Guarionex estuvo unos dos años anotando pacientemente los detalles de la mitología indígena, de las cualidades y poderes de los idolillos o «cemíes», de las actividades de los chamanes («behiques»), y de otros muchos aspectos de la vida de la isla. Pero no todo fueron comprensiones, dos días después de la marcha de Pané de entre la gente de Guarionex, dado que éste era cada vez menos receptivo a las predicaciones del fraile, aconteció un lamentable suceso que pasamos a relatar por ejemplificar paradigmáticamente la incomprensión a la que se ven abocados los miembros de dos culturas en pugna. Aprovechando la ausencia del fraile varios súbditos de Guarionex se hicieron con las imágenes de la capilla cristiana y las enterraron en sus conucos, como solían hacer por cierto con sus propios cemíes para otorgar mayor fertilidad a los campos. Quizá abonaron u orinaron encima, lo cierto es que conocida la acción por el gobernador en funciones de la isla, Bartolomé Colón, e interpretando éste el acto como un escarnio insufrible a la religión, ordenó quemar a los culpables. En la revuelta que siguió a estos hechos fue en la que murió, entre otros, el intérprete de Pané, Juan Mateo (Guacabanú), y otros muchos españoles también hubieran perecido si no fuera por el auxilio que llegó oportunamente del propio Colón que volvía en ese momento de una de sus expediciones. Tal es el ambiente que empezó a envolver el contacto de indígenas y colonos desde entonces. Pudiera haber sido cualquier disculpa la que motivara el enfrentamiento armado pues los indígenas no querían

aceptar exenciones y trabajos a los que no estaban acostumbrados pero, como casi siempre, es en el ámbito de la religión, donde las transacciones parece que se hacen imposibles y sirve de bandera intransigente de las agresiones y dominios. Ya conocemos la triste historia de estos taínos que unos 50 años después desaparecerían prácticamente, debido a las guerras, los excesivos trabajos y las enfermedades infecciosas. Si no fuera por esa pequeña crónica de Pané y algunos escritos de Fernández de Oviedo, poco sabríamos de su cultura. De sus mitos sobre el origen del hombre, con una primera fase de gigantes que salieron de las grutas de las montañas del centro de la isla; de las prácticas de sus *behiques* con las «limpias» a las personas, casas o campos; sus formas familiares, etc. La cultura taína nos aportó un vocabulario precioso que pasó al castellano y a otras lenguas europeas, normalmente al nombrar cosas desconocidas hasta entonces o típicas de la región: tabaco, maní, ají, huracán, bohío, guayaba, maíz, hamaca, conuco, cacique, y otras muchas. Estas serán las más comúnmente empleadas aunque después en diversas zonas americanas existieran otras distintas para designar las mismas cosas (como, por ejemplo, atole, cacahuete, chinchorro, chacra, etc.).

Es cierto que en España fue muy pronto prohibida la esclavitud de los indios y que repugnó sobremanera a la reina Isabel que Colón, a la vuelta de uno de sus viajes, trajera y se vendieran en España 600 indios como esclavos. Por cierto que uno de estos indios fue dado como paje a Bartolomé de Las Casas que entonces era un joven estudiante. Poco después la reina Isabel ordenaría pregonar en Sevilla y en otras partes que todos los que tuviesen indios deberían devolverlos, o serían castigados con pena de muerte. Nunca más volvió a darse tráfico de esclavos indios de América a España. Sin embargo las leyes reales no tenían igual cumplimiento en la Península que a miles de kilómetros de la misma. La situación de La Española en la

primera década del siglo XVI era tan escandalosa que un grupo de personas, encabezados por el primer grupo de frailes dominicos llegados al llamado Nuevo Mundo, se decide a denunciar los abusos en la misma isla y en la Corte. Con el fraile Antón Montesinos, como primer portavoz, empieza como decimos, una labor de denuncia y de combate contra el sistema de encomiendas, que se puede considerar el inicio del primer indigenismo americano. Montesinos, formado en el convento de San Esteban de Salamanca, era un predicador ardiente y valeroso. Un año después de su llegada a La Española, el 30 de noviembre de 1511, pronunciará ante las autoridades de la isla –Diego Colón, oficiales reales, letrados, etc.– un duro sermón que hizo historia no solo por sus consecuencias inmediatas sino por su universal contenido. Veamos parte del mismo según lo recuerda uno de sus feligreses, Bartolomé de Las Casas, que entonces era un simple encomendero más:

... Todos estáis en pecado mortal, inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras, mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (Alfonso de María, 1982)

Las consecuencias de esta excomunión contenida en tan explosivo pero justo sermón, para muchos inicio de la historia de la defensa indigenista, no se hicieron esperar. Las recriminaciones de los encomenderos y las cartas enviadas en contra de los dominicos al rey Fernando, motivaron que Montesinos volviera a la Península a defender su causa. Tras muchos altibajos y con ayuda de fray Pedro de Córdoba se consiguió la promulgación de las leyes protectoras en Valladolid y de Burgos (1513) que al menos liberaban a los niños y mujeres indígenas de trabajos excesivos. Pero la tarea no había hecho más que empezar, y otro importante personaje vendría por esas fechas a unirse en la lucha por la defensa del indio: fray Bartolomé de Las Casas. Ya hemos referido que Las Casas era un destacado encomendero llegado a La Española en 1502. Cuando Diego Colón tomó posesión como gobernador de la isla, Las Casas recibiría sustanciosas encomiendas pese a lo que no dejaría de ir, con Diego Velázquez, a la isla de Cuba, entonces inexplorada por los españoles. Tras colaborar en la conquista de esta isla se gestó en él una verdadera conversión que le llevó a dedicar su vida a la causa de los indios. Tanto es así que en 1515 embarcó con Montesinos, cuando éste se decidió a realizar un segundo viaje a la metrópoli para lograr nuevas disposiciones en favor de los nativos antillanos. Las Casas se convertirá en abogado de los indios ante la complicada política de la Corte española. Los fernandinos, con Fonseca a la cabeza, serán sus enemigos pero, poco a poco, también contará con valedores: el regente Adriano (que después sería Papa), los funcionarios flamencos, etc. Los éxitos que logra en España en polémicas y legislaciones no tienen su traslación directa a las tierras de las Indias. Fracasa en su intento de crear una utópica república de indios y campesinos castellanos en Cumaná (Venezuela) pero tiene la compensación de ver sancionada por el papado la capacidad humana de los indios para recibir la fe (Bula «Sublimis Deus») y la ilicitud de hacerlos esclavos (Bula «Veritas ipsa»). Asimismo más tarde Carlos

V dictará leyes contra las encomiendas en 1543 y el propio Las Casas será nombrado para un nuevo cargo, Protector oficial de los indios, y asimismo obispo de Chiapas (Nueva España). Para los indios taínos estas medidas llegarían demasiado tarde. Por otro lado las dificultades le seguirán rondando a Las Casas pues la vigencia de las leyes nuevas será efímera ante la contestación de los encomenderos y autoridades americanas que obligarán a fray Bartolomé a abandonar a los ocho meses su diócesis chiapaneca y volver definitivamente a España. De esta última etapa de su vida son las famosas controversias vallisoletanas con Juan Ginés de Sepúlveda de las que hablaremos.

Su labor pastoral como obispo de Chiapas, ya hemos dicho, no duró mucho pero con la misma quedó patente su ideología y su no contemporización con los abusadores. Éstos últimos, con gran poder de facto, motivaron su vuelta a la Corte. Asimismo la osadía de algunos de esos colonos, sin conciencia ni escrúpulos, llega al punto de asesinar a uno de los obispos nombrado por Las Casas para Nicaragua, su amigo el Obispo Valdivieso, natural de Valladolid. Este obispo estaba continuando con valentía la labor de Las Casas denunciando desmanes y premonitoriamente informaría por carta al príncipe Felipe, en 1546: *«Pido a Vuestra Alteza, un millón de veces, por lo que debo a su servicio, que tenga mucho cuidado con las autoridades que nombra para acá: porque estamos muy lejos, y en tanto viene el remedio, padecemos mucho y se destruye todo»*. En otra carta de 1545 hablando sobre el tratamiento a los indios dirá:

De esta manera, los trabajos y vida infernal que padecen, y los otros muchos malos tratos que se les hacen, sin que tengan ninguna señal ni indicio de alivio para ellos, constituyen la ocasión de que consideren a nuestra santa, justa y limpia ley y fe católica, por inmunda, injusta, inicua, tiránica y merecedora de todo oprobio, odio, horror y aborrecimiento. En realidad, aunque inducidos por

el miedo entre apariencias de guerra, parezca que la quieren aceptar de buena gana, sin embargo la aborrecen en su interior, blasfeman de ella, la abominan y la escupen como ley que, según les parece, trae consigo grandes injusticias contra inocentes que nunca les ofendieron, sin que terminen o se enmienden ni se castigue a nadie. (Citado por Álvarez Lobo, 1992)

Esta defensa del indígena y su oposición a los abusos de encomenderos y autoridades serían la causa de su vil asesinato que solo tardía y parcialmente sería castigado por la Corona.

La figura de Bartolomé de Las Casas es realmente remarcable pues su lucha en favor de los indios a pesar de que para muchos fuera más teórica que práctica –así lo afirmaban sus oponentes franciscanos (Motolinía, 1971)– fue, sin duda, relevante y de una repercusión internacional extraordinaria para la época.

Desde la Corte, que era el lugar donde mejor se desenvolvía, escribió múltiples obras que sirvieron tanto para teóricamente construir una posición antropológica avanzada cómo, prácticamente, para denunciar los referidos desmanes de algunos colonizadores (Las Casas, 1989). Así se atestigua también en las famosas controversias de 1550 con Sepúlveda, en las que teóricamente saldrá como ganador Las Casas, quien, a la sazón, dominará la difusión intelectual de la época con métodos que hoy nos parecerían poco ecuanímenes (imposibilitando la edición de las obras de sus oponentes: Motolinía, Sepúlveda, etc.). Sin embargo la intervención de Sepúlveda no es desdeñable y representa un abordaje de las cuestiones más laico. Se ha dicho que este autor negaba la humanidad a los indios, lo que es totalmente falso, aunque sí es verdad que dudaba de su capacidad para el buen gobierno y la convivencia pacífica. En realidad, Las Casas viene a representar los intereses del pontificado que no quiere renunciar a un gran número potencial de fieles que,

al fin y al cabo, redundará en una mayor influencia y prestigio de la autoridad papal. Sepúlveda, por su parte, representa los intereses del emperador y de la sociedad civil. Su apoyo en la *Política* de Aristóteles le hace introducir una nueva causa justa de guerra, dentro de las ya establecidas por la escolástica: la superioridad cultural. El razonamiento es más o menos de este estilo: así como lo más perfecto debe dominar sobre lo menos perfecto y los hombres probos y sabios han de mandar a los menos dotados, así las culturas más perfectas han de someter a las primitivas. Llega a decir, polemizando con Las Casas, que sería causa justa de guerra «someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por su condición natural deben de obedecer a otros y renuncian a su imperio» (Sepúlveda, 1987). Este motivo de guerra está ausente en la doctrina del Padre Francisco de Vitoria, quien desde su cátedra salmantina se mostrará más cercano a las tesis de Las Casas, autor que recordemos fue quizá el primero que defiende la unidad esencial de todo el género humano: «Todas las naciones del mundo son hombre, y de cada uno de ellos es una no más la definición». Frase para la historia de la antropología contenida en su *Historia de las Indias* (Las Casas, 1989), y que supone una formulación de la unidad del género humano expresada siglos antes de que en el XIX se instaurara como principio fundamental de la Antropología. En esta primera mitad del siglo XVI, en el estudio salmantino, es donde desarrollarán sus tesis los autores de la llamada «Escuela de Salamanca», a la que pertenecen no solamente el Padre Vitoria, con sus famosas obras, especialmente su *relectio* «De Indis» (Vitoria, 1989), sino también los más destacados teólogos tridentinos de la época: Solórzano, Palacios Rubios, Domingo de Soto, etc., con múltiples textos sobre los derechos y condiciones de los indios.

Francisco de Vitoria, con posturas intermedias entre Las Casas y Sepúlveda, sentará las bases del derecho de gentes (antecedente

del derecho internacional moderno), en el que se nos habla de título legítimos y títulos ilegítimos de la conquista o colonización española de las Indias. Habla del derecho de comunicación natural de los hombres y los pueblos, de la necesidad de expandir el Evangelio así como del derecho que asiste a la defensa de los convertidos y a su conservación en la fe. De la misma forma es legítimo defender a los inocentes, preservar los derechos humanos más fundamentales y proteger a los aliados, amigos y a los menos dotados. Pero todo esto no puede hacerse mediante la fuerza, ni justifica una acción deliberadamente agresiva. Solo puede responderse con violencia si, intentando preservar los derechos antes enunciados, los naturales de esas tierras respondieran con la fuerza de las armas. En otro caso los españoles solo podrían enunciar esos derechos pacífica y respetuosamente esperando oportunidades para desarrollarlos. Pueden seguirse estos títulos y normativas, fundadoras prácticamente del derecho internacional, en el tratado reseñado. En esas páginas queda claro que no puede invocarse como causa justa de la conquista la potestad que el emperador pueda tener sobre los señores naturales de aquellas tierras, ni tampoco puede aducirse el poder del sumo Pontífice ya que éste no es de carácter secular. Tampoco es válido el derecho de descubrimiento pues las tierras ocupadas no están despobladas y en ellas existen señores. Asimismo no puede justificarse la conquista argumentando la negativa de los indígenas a recibir la fe en Jesucristo, ni aún en el caso, poco probable, en que esta fe les haya sido insistentemente predicada. Por último, afirma Vitoria, no justifica nada, más bien es peligroso decir que es destino fijado por Dios que estos indios sufran todo tipo de males y persecuciones a manos de los españoles. Vitoria, desde su cátedra salmantina está, según esto, más cercano a la postura de Las Casas, la cual nos parece más elevada que la de Sepúlveda y conlleva una antropología filosófica que presenta rasgos que hoy nos asombran por su modernidad. Así en la primera polémica vallisoletana, rechaza la división entre amos

y esclavos y proclama que las dos estirpes humanas puestas en contacto son «hijas del mismo Dios» y que deben de «convivir amistosamente en el país descubierto, que es ancho y grande» y tal es así por la unidad del género humano que ya hemos reseñado anteriormente, proclamada por Las Casas. También este autor comenta que los indios son «bárbaros» por no tener las costumbres de los europeos, pero no son «bárbaros» en el sentido de ser feroces y de bajos instintos, por lo que no pueden ser hechos esclavos ya que la doctrina aristotélica de los «servi a natura» solo puede aplicarse a los bárbaros según la segunda acepción indicada. Hay debajo de esto una incipiente consideración de la unidad del género humano, como hemos repetido, pero también un adelantado intento de hacer antropología, tanto cultural como filosófica (Beuchot, 1986).

Ahora bien ¿era posible en aquel tiempo un encuentro amistoso entre hombres de culturas tan diferentes? La Historia está llena de ejemplos de desplazamientos dramáticos de una civilización por otras. Recuérdense el más reciente aplastamiento en el siglo XIX de los indios norteamericanos, o la aniquilación de los pampeanos o los fueguinos en Argentina. A los pobladores españoles del siglo XVI, muchos de ellos sumidos en mentalidades quasi medievales, es de considerar que al menos no fueran sistemáticos en el exterminio de los indígenas y que algunos de ellos se portaran con notable humanidad. Juzgar hechos más de cinco siglos después de sucedidos, y mediante las mentalidades contemporáneas, es un anacronismo evidente, pero extrañamente persistente. Esto no quita para que, tanto en aquella época como en la actual, muchas de esas acciones sean condenables. Dadas las condiciones mentales, pero también económicas y tecnológicas era imposible que la colonización no fuera efectuada y lo que sí es manifiestamente injusto es decir que esa colonización se hubiera realizado de manera más humanitaria de haberla llevado a cabo otro pueblo distinto hispánico.

Bartolomé de Las Casas era un hombre vehemente y radical en sus concepciones. Recuérdese cuando, por proteger a «sus» indios defendió la traída de esclavos africanos para trabajar en las plantaciones. Después, es verdad que se retractó de tan demencial idea. Pero téngase en cuenta que en la época a los habitantes negros de África muchos les negaban la condición de seres humanos. Fue la Corte española y con apoyo de ésta, donde Bartolomé pudo editar su famosa *Brevísima*, especie de informe, al estilo de los que hoy hace «Amnistía internacional», en el que recopila muchos de los casos de crueldad en el trato a los indios y los crímenes que contra los mismos se perpetraban en diversas latitudes americanas. La lectura del escrito sin duda impresiona pues resume cantidad de hechos y acciones, sucedidos, eso sí, en un tiempo amplio y en dilatada geografía. Este escrito, como sabemos fue dolosamente utilizado, durante siglos, por otras potencias europeas que intentaban laminar la hegemonía entonces española. Las situaciones que describe, según nos cuentan otros frailes, por ejemplo de un comprometido fraile franciscano del que después hablaremos, no eran generalizadas y en las ciudades pronto se cumplen habitualmente las normativas reales y eclesiásticas. El franciscano comenta que Bartolomé, mas teórico que práctico, tiene contradicciones entre lo que comenta en sus escritos y su práctica pastoral, que en América realmente fue pequeña. También alude a sus exageraciones respecto a la maldad de los españoles, que pensamos que fueron más «kerigmáticas» que intencionadas y que en todo caso no deberían ser obstáculo para reconocer su admirable celo y nobleza de intenciones en favor de los indios, que veremos proseguirán frailes y no frailes en difíciles circunstancias.

Pronto los españoles tomaron contacto con otras culturas del propio Continente, llamado «Tierra firme», y, en 1516, llegan a México conociendo, no tardando mucho, a los aztecas o mexicas, el pueblo dominante en la zona. En 1521 la capital de

éstos, Tenochtitlan, pasará al dominio de Hernán Cortés. Del resultado de este enfrentamiento primigenio nacerá el nuevo pueblo y la nueva cultura mestiza mexicana. Con las mismas piedras de los teocalis aztecas se construyen, desecado el lago, los edificios de la nueva capital de la que se va a llamar Nueva España. Uno de los capitanes de Cortés, Bernal Díaz del Castillo, natural de Medina del Campo, relata estos hechos así como las maravillas de Tenochtitlan y del mercado de Tlatelolco en su conocido libro *la Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España* (Díaz del Castillo, 1982). En el mismo se identifica el autor, a veces, con los mexicas y defiende a su último líder, Cuauhtemoc, antes de que fuera ahorcado.

Un hito fundamental de este forzado cambio religioso, cultural y étnico, que se va a producir, lo protagonizan los franciscanos. Al mando de Fray Martín de Valencia, en 1524 llegan a México «los Doce» frailes franciscanos entre los que estaba también Fray Toribio de Benavente: *Motolinía*. Otro hecho importante para este asunto fue la aparición, al indio Juan Diego, de la Virgen de Guadalupe en 1531 en la colina de Tepeyac, donde anteriormente había un templo azteca dedicado a la diosa de la fertilidad. El milagro es ratificado rápidamente por el primer obispo de México, el franciscano Fray Juan de Zumárraga, y comienza una fuerte devoción a esta imagen mestiza de virgen, que claramente toma simbólicamente algunas características de la diosa azteca *Tonantzin*.

Volviendo a Fray Toribio de Benavente y su llegada con los «doce», que causó gran impacto y sorpresa entre los autóctonos. Cuando los religiosos viajaban a la capital desde Veracruz, los indios les seguían comentando con asombro su paupérrimo traje y sus maneras tan diferentes a las usuales entre los otros españoles. Les rodeaban diciendo, sobre todo los niños: «motolinía, motolinía». Intrigado fray Toribio por esta palabra que

tanto repetían preguntó a un español, que llevaba tiempo por allí, sobre el significado de esa palabra. El español le respondió que quería decir «pobre» o «pobrecito». Conmovido el fraile afirmó que ese sería su nombre a partir de entonces para toda su vida, y en efecto, firmó usualmente con el nombre de Motolinía. Relatamos este episodio, quizá un tanto mítico en su expresión, para mostrar la efectiva identificación de muchos religiosos tuvieron con aspectos de las culturas autóctonas americanas, identificación quizá planeada para favorecer la evangelización. Lo cierto es que Motolinía trabajó incansablemente en la fundación de ciudades y conventos y en el mejoramiento de la suerte de sus feligreses, en contra de la esclavitud y de la encomienda y de los tributos excesivos. Y no solo se ocupó de la praxis concreta –su preocupación fundamental– ya que también compiló en varios escritos sus conocimientos sobre las costumbres e historia de la joven Nueva España (Motolinía, 1971) Pasó los últimos años de su vida, como otros grandes personajes, relegado y recluido, quizá por la carta que envió al rey Carlos V refutando los informes y juicios de Las Casas en 1555.

En 1536 fundan estos frailes de la orden menor el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco foco de transculturación, crucial para la conformación de la nueva cultura mexicana. Otro de los franciscanos destacado desde el inicio en Nueva España, que sobresale por su interés por la educación de los indígenas, es Pedro de Gante quien confeccionó un útil catecismo pictográfico para enseñar la doctrina cristiana a los mismos. P. de Gante realizó su actividad en Texcoco, centro también franciscano, aunque menor que el de Santa Cruz de Tlatelolco, donde desarrollaron su labor destacados franciscanos, entre otros: Valencia, Olmos, Ayora y Sahagún, del que después trataremos por extenso (León Portilla, 1985). Los franciscanos hicieron esfuerzos por hablar correctamente el náhuatl y predicar en las

lenguas locales. Asimismo los catecismos que realizaron fueron numerosos (los llamados *testerianos*) escritos en náhuatl con caracteres latinos.

Asimismo en México descuella la figura de la segunda audiencia, el Obispo de Michoacán, *Vasco de Quiroga*, natural de Madrid de las Altas Torres, quien, siguiendo las utopías de Th. Moro, funda 92 pueblos-hospitales para favorecer a los tarascos (purépechas) quienes aún le recuerdan con cariño con el apelativo «Tata Vasco».

Pero no sólo frailes o eclesiásticos sino también algunos laicos y funcionarios tomaron partida por la defensa de los indios. Así, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, tesorero de la malograda expedición de Ponce de León a la Florida, quien sobrevivirá durante ocho años en las tierras al norte del Río Grande, viviendo con los desconocidos chichimecas (semínolas, indios pueblo, etc.), llegará a ser un conocido chamán entre ellos. Tras pasar por Casas Grandes, es encontrado por los españoles y en sus escritos posteriores nos relata los usos y prácticas de sus «anfitriones». Concretamente en su libro *Naufragios*, nos describe aspectos de la cultura de los indios que va conociendo que, por cierto, era muy diferente a la de los hombres del maíz de más al sur (nahuas, mayas, etc.). Este texto se completará años más tarde con otro de menor interés etnológico, los *Comentarios* (Núñez Cabeza de Vaca, 1985), narración sobre su posterior estancia en tierras sureñas entre los guaraníes (La Plata), y sobre su apoyo a los derechos de los indios y su deposición, e injusto procesamiento debido, según él, a tal apoyo.

Pero sin el menor género de dudas, para la Antropología mexicana el autor de mayor relevancia fue Bernardino de Sahagún que ocho años después de la toma de Tenochtitlan llega a la reconstruida capital mexicana para colaborar en la evangelización

de la zona. Su actividad con los jóvenes aztecas pertenecientes a la antigua nobleza, sus conversaciones con los ancianos nahuas y su consulta de los viejos libros de pinturas se traducirían en una obra de tal interés antropológico que merece tratarse con detenimiento.

El mayor exponente de las culturas mesoamericanas a la llegada de los españoles a esas regiones era, sin duda, la existente en la joven sociedad azteca. A su vez, la cultura azteca, que también podemos llamar nahua por su lenguaje, o mexica, había recibido una rica herencia de otras antaño florecientes culturas anteriores: tolteca, teotihuacana, maya y mixteca, principalmente. En realidad las culturas del maíz, o mesoamericanas, tienen como cultura-madre la que se desarrolló en lo que hoy es el estado de Tabasco (centro del golfo de México) y que recibe el nombre de Olmeca. Yacimientos como el de La Venta ponen de manifiesto no solo unas curiosas y significativas esculturas megalíticas (grandes cabezas redondas, etc.) sino la existencia de una sociedad que «domesticó» seleccionando el maíz, que tenía clases sociales diferenciadas y una religión que influiría en casi todos los pueblos del entorno. De esta forma el culto a animales salvajes –jaguars, serpientes, etc.– pasaría a sociedades como las de Teotihuacán (centro del Anáhuac) o la de Tula (capital tolteca) en las que ya están claramente presentes una serie de castas, como la guerrera y la sacerdotal, dioses como Tláloc (dios de la lluvia) o Quetzalcóatl (serpiente emplumada), construcciones piramidales, sacrificios humanos, libros de pinturas, etc. Gran importancia tuvo otro foco cultural al sur de México y norte de Guatemala, representado por los mayas, quienes impulsaron enormemente los estudios astronómicos, calendáricos, etc., y desarrollaron una escritura jeroglífica bastante adelantada. Después de décadas de contacto con las culturas del norte (con centros comunes maya-toltecas como el de Chichén-Itzá) lo mayas entraron en una rápida decadencia

que les llevó a perder gran parte de sus logros culturales. De tal forma que a la llegada de los españoles solo quedaban vagos vestigios de su antiguo esplendor.

Volviendo al pueblo azteca, un pueblo venido del norte —de la mítica Aztlán—, éste recoge toda esta alta tradición a la que suma dioses y características guerreras (como el dios de la guerra, el sol voraz Huitzilopochtli), que le harán convertirse en el pueblo dominador de gran parte de Mesoamérica. La sociedad mexica en los albores del siglo XVI es una sociedad organizada en clases, con un comercio intenso, que recibe tributos de los pueblos cercanos y que subsiste a pesar de, o precisamente por las contradicciones que su sistema social encierra en sí: guerras floridas, principalmente con los tlaxcaltecas, toma de prisioneros, sacrificio de los mismos, etc. Su tecnología tenía una serie de deficiencias importantes como son la ausencia del uso de los metales duros, de la rueda o la carencia de un armamento competitivo frente a las espadas de hierro y la pólvora que traerán los españoles. Todo ello unido a su organización política, basada en el dominio casi absoluto de una gran figura que podríamos llamar «emperador», aunque fuera electo, así como su fuerte enemistad con los pueblos limítrofes, serán las causas del rápido hundimiento de su sistema. Hernán Cortés con una estrategia inconscientemente inspirada en las últimas luchas contra las taifas musulmanas de España, busca y encuentra finalmente la división entre los habitantes de la región. En una acción osada, aunque poco escrupulosa, hace prisionero a Moctezuma y, por si fuera poco, su lugarteniente Alvarado descabeza en otro golpe de mano la clase militar azteca. La lucha se prolongará por algún tiempo pero la superioridad del armamento, el apoyo tlaxcalteca y las epidemias de viruela, con fuerte impacto desmoralizador, jugarán a favor del capitán español. Tomada la capital mexica, Cortés establece un Estado centralizado en el mismo lugar donde lo fue el azteca. Comienza una época de

reconstrucción, erigiéndose los palacios, las iglesias y los barrios de la capital de la Nueva España.

En tal ambiente llega fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) a México y conoce los naturales del país a fin de convertirlos a la que considera verdadera religión. Sin perder nunca de vista este fin, que mediatizará toda su obra, Sahagún hace un esfuerzo por estudiar, lo más des-prejuiciadamente que cabía en esa época, la realidad de las creencias, ritos, organizaciones públicas y conocimientos característicos de la sociedad azteca. La metodología que emplea para realizar esta tarea no solo es adecuada y sistemática sino que puede servir de ejemplo para los antropólogos actuales. Recogió las observaciones de sus predecesores, especialmente Olmos, y tuvo abundantes informantes entre los ancianos de regiones diferentes de México que le mostraron, mediante dibujos jeroglíficos salvados de la destrucción, aspectos relacionados con su cultura anterior. Enseñó en su convento a un grupo de jóvenes aztecas noble –que se hubieran convertido en sacerdotes bajo el antiguo régimen– a transcribir su idioma náhuatl al castellano y recogió una documentación valiosísima compuesta por los citados dibujos y textos bilingües. Este material sería la fuente y la base de su obra monumental condensada en los doce libros (realmente extensos capítulos) de la *Historia General de las Cosas de Nueva España* (Sahagún, 1988), en la que trata de compendiar para el lector español todos los aspectos de interés de los aztecas. Pero quizá para el investigador actual resulta aún más interesante el material bilingüe y con los dibujos, que bajo el nombre de «Códice florentino», y que a pesar de estar perdido un tiempo, ha podido llegar hasta nuestros días.

Los doce libros de la *Historia General de las Cosas de Nueva España* llevan por título: 1. De los dioses; 2. Del calendario; 3. Del principio de los dioses; 4. Astrología; 5. De los agüeros;

6. Filosofía moral; 7. Filosofía natural; 8. De los reyes y señores; 9. De los mercados; 10. De los vicios y virtudes; 11. De las plantas; y 12. De la conquista de México.

Todos son muy importantes para la Antropología e incluyen datos sobre la mitología, la historia, el parentesco, la familia, los roles y jerarquías de la sociedad nahua, etc. El ordenamiento siguió el criterio escolástico de la época: primero los que trataban de divinidades, después los de asuntos humanos y, por último, de las cosas naturales. Hubo de alterar un poco este orden al añadir algunos aspectos retóricos y lingüísticos así como la historia de la conquista de México tal como se la contaron sus informadores ancianos tlatelolcas. Los textos recopilados por Sahagún en un trabajo de más de veinte años son el punto de partida obligado de cualquier estudio de la cultura azteca precolombina. La obra se termina con grandes dificultades hacia 1577, siendo ya el fraile anciano, sin ayudantes y medio ciego. Fue enviada a España donde queda en el olvido, como muchas otras de estas temáticas, pues Felipe II ordena que no se hagan obras de este tipo. Bernardino se excusa diciendo que el estudio de los dioses y antigüedades de los indios se realiza para conocer a éstos mejor en orden a la predicación y a la erradicación de la idolatría, pero muchas veces era visto con sospecha sino con hostilidad. Bernardino muere en 1590. Siglos más tarde, unos trescientos años después, aparecerá en Florencia en la biblioteca de los Médicis un códice bilingüe (náhuatl-castellano), profusamente ilustrado a la manera antigua, con los contenidos de base de la obra sahumiana: el *Códice Florentino*, que motivará el estudio de la cultura azteca por muchos especialistas europeos. Este códice, como hemos explicado, es la base sobre la que Bernardino había escrito su texto. Y es posible que apareciera en la Biblioteca de Florencia porque Felipe II dio como dote a una de sus hijas que se casó con Lorenzo de Médicis, la mitad de su biblioteca del Escorial. La obra de Sahagún, más

extensa y reposada que la de otros cronistas españoles, es con toda justicia una investigación etnográfica por su método y características. Adolece sin duda de algunos defectos etnocéntricos y puede notarse una desconfianza en el tratamiento de temas religiosos en los que los informantes no pudieron demostrar excesiva competencia ya que existía el riesgo de ser considerados idólatras. Asimismo, Sahagún tuvo que tener en cuenta las revisiones inquisitoriales a las que su obra debía someterse. Es curiosa la comparación que establece entre los dioses mexicanos y los greco-romanos (Tezcatlipoca, es otro Júpiter; Chicomecóatl, otra diosa Ceres, etc.). Las incomprensiones culturales también son frecuentes en los temas como los de astrología judiciaria (Libro IV), la astrología natural (libro VII), etc. Con todo puede decirse que la obra es de un valor excepcional para la Antropología.

Respecto de la cultura *maya*, un cronista a tener en cuenta fue el obispo *Diego de Landa* el cual en su famosa relación (Landa, 1989) quiso dejar memoria de muchos aspectos de esta avanzada cultura del sur mexicano: calendario, festividades, conocimientos astronómicos, aritméticos, etcétera. También es verdad que fue el responsable de la quema de muchos códices antiguos, tarea en la también fue bastante sistemático pues nos han llegado a la época actual muy pocos. Aparte de ello se escribieron dos textos fundamentales para los mayas: El Popol Vuh, verdadera biblia de los mayas (Recinos, 1990) y el Chilam Balam de Chumayel. Están escritos en mayance con caracteres latinos en época post-cortesiana, pero encierran gran parte de la mitología maya y de la religiosidad de txotxiles, txeltales, yucatecos, quichés...

En 1531 comienza la conquista del Perú por parte de Pizarro. El encuentro de este capitán extremeño con Atahualpa en Cajamarca marcará el comienzo del nuevo dominio. Y también

afortunadamente habrá cronistas que dejen memoria de las costumbres incas, como el escribano de Pizarro, Juan de Betanzos que escribirá *Summa y Narración de los Incas* (1551), excelente y primigenio compendio de costumbres andinas. Quizá su matrimonio con una princesa incaica influyera en ese resultado. Otros cronistas de interés indigenista fueron Pedro de Cieza, Sarmiento de Gamboa (*Historia de los Incas*, 1572) y Polo de Ondegardo, quien en su obra: *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros...* (1571), avisaba de la explotación irracional de los recursos y expresaba la conveniencia de mantener el sistema andino tradicional de intercambios verticales de productos agropecuarios de diversas alturas.

Con todo, en este ámbito el autor más importante fue el P. José de Acosta, jesuita que conoció México y el Perú y que en 1590 publica su monumental obra: *Historia natural y moral de las Indias* (Acosta, 1977). Por ella se le conoce como Padre de la Etnología Americana. En su texto formula la teoría sobre el origen de los primeros hombres de América, dando una explicación parecida a la que después desarrollarán más detenidamente W. Robertson (s. XVIII) o P. Rivet (s. XX). Postula por primera vez la posible llegada de los primitivos pobladores a América por vía terrestre y no marítima pues considera que *el nuevo orbe que llamamos Indias no está del todo diviso y apartado del otro orbe... Tengo para mí días ha que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan o al menos se avecinan y allegan mucho*. Desde luego que en esa época no se conocía el estrecho de Bering pero las conclusiones del P. Acosta no se dan al azar sino que son fruto de su perspicacia y amplios conocimientos geográficos de la tierra entonces conocida. La presencia de población en las Indias es para el religioso relativamente reciente y, desde luego, tiene su origen en migraciones de *cazadores y gente poco pulida* que siguiendo su caza pasaron de uno al otro orbe sin darse cuenta. Con esto se salva el origen

común de los hombres «desde Adán y Eva» y se refuerza la idea de la redondez de la Tierra. No cree Acosta que los indios procedan de los sobrevivientes de la Atlántida, ni que sean vestigios de una perdida tribu de Israel, como algunos afirmaban hasta hace no tanto tiempo. Para desmentir esta última suposición utiliza criterios muy correctamente etnológicos: diferencias de religión y lengua; similitudes en los vestidos explicadas no por un origen común sino por las características similares de culturas atrasadas; etc. Estamos ante un tratadista del siglo de Oro español que, admirado antes las altas civilizaciones de México o Perú, se dedica a defender la indubitable racionalidad del indio y a estudiar sus las leyes y costumbres pues «en lo que no contradicen la religión cristiana» merecen la pena de ser mantenidas y respetadas.

El mentor de Acosta, el segundo Obispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, natural de Mayorga de Campos, fue asimismo el creador, como antes hemos reseñado, de la cátedra de lenguas autóctonas (quechua y aymara) en la Universidad limeña y un constante perseguidor de los abusos de los encomenderos. A pesar de ser una figura de marcado carácter político, llegó a acceder a la santidad. Otras obras posteriores de importancia indigenista fueron, por limitarnos a las dos más importantes de autores ya mestizos: *Los Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega el Inca, y el libro *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615) de Guamán Poma de Ayala, quien a principios del siglo XVII nos ofrece una obra profusamente ilustrada con láminas sobre la historia del Perú, incluyendo aspectos y detalles abundantes de la etapa incaica, considerándola muy positivamente.

Para la parte de Chile citar al burgalés Jerónimo de Vivar y su *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile* (1558), obra en la que se informa de aspectos de la lengua indígena y que tiene descripciones etnográficas positivas de los

naturales de Chile. Por supuesto un lugar de honor merece Alonso de Ercilla quien escribe la primera parte de su poema magno de *La Araucana*, fruto de sus experiencias guerreras con los araucanos (hoy denominados por lo general mapuches) en 1569. La obra, en verso heroico, gustó mucho desde el principio y en ella también exalta las cualidades de los enemigos y de sus líderes, como Lautaro, que siempre resistieron con fuerza el dominio español.

Pero quizá el primero con experiencias personales de la vida cotidiana mapuche fuera Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. En 1629 tomó parte en una expedición para reducir a los indígenas mapuches que fue derrotada, siendo tomado cautivo por más de seis meses por el cacique mapuche Maulicán. Tras esta experiencia escribió *El Cautiverio Feliz* (1673), texto como decimos muy cercano al punto de vista indígena con el que describe una sociedad rica, con importantes construcciones y alejada de los prejuicios del momento sobre los indígenas. (Núñez, 2001). Acercamientos de este tipo a los indígenas chilenos también podemos ver en el siglo XVII en textos del gobernador Alonso González de Nájera o del jesuita Ignacio Molina.

Otra crónica en verso importante, esta vez para Nueva Granada, fue la de Juan de Castellanos, quien imitando a Alonso de Ercilla compuso: *Elegías de varones ilustres de Indias*, integrada por 113.609 versos endecasílabos agrupados en octavas reales. La primera parte fue publicada en 1589 en Madrid. En la obra hay asimismo descripciones de los indígenas del citado virreinato.

Evidentemente que no solo autores hispánicos trataron desde el siglo XVI de las culturas indígenas, aunque es cierto que salvo excepciones la entrada de personas que no estuvieran a servicio de Castilla tenían prohibida su entrada en las nuevas tierras

conquistadas. Esto tuvo excepciones en la zona de Venezuela para alemanes como, por ejemplo, Nicolás Federman. En Brasil las cosas eran algo distintas, así el alemán Hans Staden en su obra de 1556, nos relata las experiencias de su cautiverio de ocho meses entre los indios *tupinamba* de cerca de Santa Catarina, y nos informa de las costumbres antropofágicas de estos nativos. Asimismo para una historia del indigenismo en Brasil, sería importante considerar las obras de José Antonio Bonifacio de Andrade y Silva y del Padre Antonio Vieira.

Siguiendo una inicial formación de culturas iberotropicales y de textos sobre culturas en Filipinas y China, citar a Martín de Rada y a Gerónimo Marín, quienes fueron a China en 1575. En su «Relación de Viaje» el P. Rada nos ofrece información de primera mano, sobre los alimentos y banquetes, las armas y la guerra, las casas y las ciudades, la agricultura y sus productos, la religión y los ídolos, la escritura y la administración de la justicia, los trajes del país, las facciones fisiognómicas de sus habitantes, los entierros, etc. En todo, el P. Rada se muestra bien informado y objetivo, sin hacer concesiones a la fantasía. El título completo de su obra es: *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China, sabidas así por los libros de los mismos chinos, como por relación de religiosos y otras personas que han estado en el dicho reino.*

Para Corea considerar al Padre jesuita Gregorio Céspedes, primer español que llega al Reino de Corea en 1593, donde escribe cuatro cartas que constituyen la primera crónica coreana escrita por un occidental y que, junto al resto de su obra epistolar, redactada durante sus treinta y cuatro años en Oriente, forman una crónica esencial para comprender esta época. Céspedes estuvo un año en Corea y, en sus cuatro cartas, describe el Reino, que estaba siendo amenazado por Japón, como un país habitado por gente culta y muy civilizada. Por lo que se refiere

a Filipinas son los *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China. Descripción breve de aquel imperio* (Madrid, 1676) del fraile dominico natural de Peñafiel, Domingo Fernández de Navarrete, teólogo de la Pontificia y Real Universidad de Santo Tomás, hoy Universidad Católica de Filipinas, en Manila, los textos primigenios que considerar. Este dominico viajó a China en 1657 y fruto de su viaje fue el libro indicado. Murió en 1686 siendo arzobispo de Santo Domingo.

Ya en el siglo XVIII, mucho más al norte de los parajes recorridos por Cabeza de Vaca y bastante tiempo después, se conocerán las culturas pobladoras de los bosques del este norteamericano. Algunos de los exploradores serán franceses como el fraile jesuita J. F. Lafitau que en su obra *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, publicada en París en 1724, no sólo recopila descripciones preciosas sobre la vida de los iroqueses, hurones, etc., sino que enuncia una serie de principios esenciales para la investigación cultural de la Antropología. En primer lugar queda bastante clara en su concepción de la historia de las culturas una idea incipiente de evolucionismo. De esta forma piensa que, en Europa, desde unas primitivas culturas que dejaron pocas huellas se pasaría a la organización social característica de la antigüedad griega y romana y, de ésta, después de superadas una serie de etapas, a la cultura entonces imperante en Francia. Las culturas aborígenes americanas pueden ayudar a conocer el pasado europeo primitivo y por ello, pensaba, su estudio es muy útil. Ahora bien, Lafitau era plenamente consciente de que la comparación que establecía en su libro no podía tomarse al pie de la letra (cosa que olvidaron muchos evolucionistas después en el siglo XIX). Pueden darse analogías entre ambas culturas y etapas pero no conexiones directas. Los parecidos culturales, como también sabía muy bien el Padre Acosta, no son siempre indicativos de relaciones históricas pues pueden deberse a factores ambientales y funcionales

parecidos. Este principio junto con una tímida formulación de la regla del relativismo cultural según la cual toda cultura ha de valorarse no en comparación a otra sino bajo sus propios parámetros, hacen que Lafitau tenga un puesto de interés en el relato histórico de la Antropología cultural en Latinoamérica. Aparte de esto, otra de las aportaciones etnológicas que se le atribuyen es su descripción del curioso sistema iroqués de denominación de los parientes. El agrupamiento de ciertos parientes colaterales con los lineales (concretamente el padre y el hermano del padre; y la madre y la hermana de la madre), los que se llamarán después parientes paralelos; y su distinción con respecto a los parientes que después se llamaran cruzados (concretamente el padre y la hermana del padre; y la madre y el hermano de la madre), llamó la atención de este autor, más de un siglo antes de que estas denominaciones fueran estudiadas por el norteamericano L. H. Morgan. Puede ponerse a Lafitau, junto con Sahagún, en la cabeza de una larga y fecunda tradición de estudios del parentesco que llega hasta nuestros días.

En los inicios del siglo XVIII los paradigmas de la escritura comienzan a cambiar y el conocimiento de tipo científico, incipientemente va desarrollándose en todos los campos, primero en las ciencias naturales y después en las humanas. Esto no es óbice para que aspectos científicos convivan con graves prejuicios racistas, contra los indígenas o contra el hecho del mestizaje. Un caso claro de esto es la obra de W. Robertson a quien se deben avances teóricos y técnicos en la antropología y en la arqueología, como abrir camino al evolucionismo, al paralelismo cultural, a las etapas tecnológicas, etc., pero al que también en sus textos, como por ejemplo *History of America* (1777), se le atribuyen graves prejuicios contra la mezcla de culturas. Es un siglo, como lo será después en mayor medida el XIX, de viajeros de todas las nacionalidades y de expediciones científicas. Ya hemos aludido a la de Antonio de Ulloa y Jorge Juan, que

daría ocasión de escribir las *Noticias secretas de América*, un importante informe de «inteligencia» de estos dos guardamarines que acompañaron la expedición de La Condamine al Ecuador (1736-1744) y que nos hablan no solo del estado de los fuertes y guarniciones del Pacífico sino también de aspectos sociales como por ejemplo la probable revuelta indígena en Perú por parte de un «Tupac Amaru». También subrayar la expedición del capitán Malaespina (1789-1794) quien cruzando los Mares del sur recogió innumerables datos sobre la fauna, flora y también etnografía, de las Indias Occidentales y Orientales. Por supuesto, son de una fama extraordinaria los viajes de Alexander von Humboldt, geógrafo y naturalista alemán, hermano de Wilhelm von Humboldt, famoso etnolingüista. Los dos estuvieron con un año de diferencia en España, y Alexander iría después, en dos ocasiones, a Hispanoamérica, la primera saliendo de La Coruña en 1799, donde realizaría estudios sobre montañas y sus alturas, clima, corrientes, subsuelo y también sobre las idiosincrasias de pueblos de Nueva Granada, Perú, México o el Caribe.

Viajeros, expedicionarios científicos y, al llegar las independencias, llega la época de un indigenismo, no tan paternalista como el colonial, que será de tipo republicano «asimilacionista» y que, en el siglo xx, se convertirá paulatinamente en «integrativo». Pero de todo esto hablaremos por extenso, y por países, en el capítulo siguiente.



III. LA ANTROPOLOGÍA MODERNA Y SU ESTUDIO SOCIO-CULTURAL DE LOS PUEBLOS DE IBERIA Y DE IBEROAMÉRICA (INDIGENISMO REPUBLICANO, NEOINDIGENISMO Y POSTURAS ACTUALES)

La antropología moderna, hija del evolucionismo, llegará paulatinamente a América latina desde el final del siglo XIX y especialmente en los inicios del siglo XX, ofreciéndonos una serie de trabajos cada vez más perfeccionados y con más alcance.

Hagamos un breve recorrido histórico tanto de las obras antropológicas realizadas «en», o «sobre», las culturas iberoamericanas, siguiendo en su desarrollo los aspectos diferenciales en las distintas repúblicas de la región, aunque este criterio quizá no sea el más adecuado pues veremos que hay también muchas influencias cruzadas y bastantes etapas similares supranacionales. Tampoco estaríamos hoy de acuerdo en denominar estas antropologías como «periféricas» pues en muchos casos y especialmente en la actualidad, están teniendo una fuerza inusitada y no se circunscriben a la zona geocultural aludida y pensamos que las visiones antropológicas siempre deben ser especulares y nunca nacionalistas. Por ello la adscripción al rótulo «antropologías del sur», aunque nos parece más adecuado (dependiendo qué se entienda por «sur») tampoco puede dejar de tener algunos inconvenientes.

MÉXICO

Las primeras líneas de la antropología empírica mexicana serían, siguiendo a Guillermo de la Peña, 2008, el mestizaje y el

historicismo cultural. Ya con una perspectiva claramente positivista se da un interés por los indígenas considerados como «raíces de la nación». Uno de los autores que destaca en este inicial período es Molina Enríquez, quien estaría muy influido por las teorías de la antropología evolucionista spenceriana. Para Molina, la «raza» mestiza sí que representaba el progreso, al contrario de lo que seguían afirmando muchos autores anglosajones.

El historicismo cultural comienza a influir en México hacia 1910 cuando se inaugura la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana con sede en el Museo Nacional. Desde esa época, se irían fraguando las visiones de Gamio quien fue discípulo de los primeros directores de la mencionada Escuela: Edward Seler y Franz Boas. Gamio va a cambiar en sus escritos el concepto de «raza» (muy usado hasta entonces, por ejemplo, por Vasconcelos. Recuérdese el lema que sigue siendo de la UNAM: «Por mi raza hablara el espíritu»), por el de «cultura». Siguiendo esta idea y las perspectivas positivistas antes citadas de Molina Enríquez, Gamio nos ofrece un discurso indigenista claramente político. Se pretende una cultura unificada donde lo indio sea el elemento central de la cultura mexicana.

Tras el triunfo de la revolución mexicana, en 1918, Gamio funda la Dirección de Antropología que pretende incorporar aspectos de la cultura moderna en las culturas indígenas. Este proyecto sería seguido posteriormente por otras instituciones: el Departamento de Asuntos Indígenas (1938-1946); el Instituto Nacional Indigenista (1948-2003); o la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003).

Por lo tanto, estamos desde un principio en la investigación académica mexicana (1939-1948) ante un tipo de antropología de tipo aplicado e indigenista: con unas visiones menos

histórico-culturales y más sociales y aplicadas al fomento de una pedagogía que intentaba la integración nacional, de una forma democrática y participativa, con la implementación de seminarios, cursos o congresos indigenistas.

Una fecha remarcable es la de 1939, cuando se funda el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) que subsume al Museo Nacional y aglutina la enseñanza de la especialidad, especialmente en las áreas de Etnohistoria y de Arqueología.

La fundación del Colegio de México (COLMEX), en sus inicios lugar de reunión de exiliados españoles republicanos, también va a ser un factor de dinamización y de estudio cultural mexicano. Lo mismo pasará posteriormente cuando se implemente en la UNAM el Instituto de Investigaciones Antropológicas, que alberga una biblioteca única en la especialidad. Me refiero a los Fondos documentales «Alfonso Caso», que contienen la Colección «Secretaría de Educación Pública», la Colección «Sección de Antropología (Instituto de Investigaciones Históricas)» y los archivos personales de una variedad de antropólogos notables en México, muchos de ellos también españoles, ligados a esa institución: Pedro Bosch-Gimpera (1891-1974), Alfonso Caso (1896-1970), Juan Comas (1900-1979), etc.

Aparte de los españoles citados, otros antropólogos de origen extranjero, que desarrollaron su tarea en México con mayor o menor aceptación local, fueron: Franz Boas (desde la época del porfiriato), Jorge Engerrand, J. Eric S. Thompson, Jacques Soustelle, B. Malinowski y Paul Kirchoff.

Hitos importantes de este período serían:

- La celebración del I Congreso indigenista interamericano en 1940 (Pátzcuaro), organizado por Moisés Sáez, doctorado

en Columbia y posterior director del Instituto Indigenista Interamericano.

- Los proyectos norteamericanos en México que tuvieron gran influencia, como el de Malinowski en Oaxaca y el de Radfield en Yucatán.

En 1948 se funda el Instituto Nacional Indigenista (INI) inaugurándose una nueva época caracterizada por un incremento de la antropología indigenista, pero finalmente va a notarse asimismo una decadencia de la disciplina. El primer director del INI fue Gonzalo Aguirre Beltrán. Se proponía como objetivo formal de las pesquisas y acciones del instituto la «aculturación» del indígena en un contexto de dominación regional. La aculturación, se decía, para ser efectiva, tendría que estar acompañada con la desaparición progresiva de los organismos de gobierno tradicional comunitario (se decía derivados del colonialismo) que debían sustituirse por el municipio republicano. Como aspectos positivos señalar la crítica a la división de castas del período colonial y el inicio del interés por el estudio de la población afroamericana. Todos estos temas fueron debatidos reposadamente durante largo tiempo en una docena de centros coordinadores.

Las décadas del 50 y el 60 del siglo xx marcaron un auge en la acción y la fama, incluso internacional, de instituciones como el INAH, el INI y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Asimismo se impartía y se investigaba en Antropología en la UNAM, la U. Veracruzana, la U. Iberoamericana y la U. A. de Yucatán. Es la que se llama «edad de oro» de la antropología mexicana.

De extraordinaria importancia investigadora y social fue la inauguración en Chapultepec del impresionante Museo Nacional

de Antropología e Historia en 1964. Este mismo año se publica el primer volumen de la *Revista Anales de Antropología*.

Las coyunturas históricas de Cuba, Vietnam, etc., motivaron que los gobiernos conservadores en México intentaran controlar las producciones en ciencias sociales, incluso prohibir la edición de libros (como pasó con la famosa historia de vida de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez*). También es cierto que influyó en el desaliento de la época que el INI se burocratizara en demasía, y que el indigenismo no diera los resultados apetecidos. El mítico año de 1968 en México vino marcado no tanto por los sucesos de París cuanto por la cruel matanza de la plaza de Tlatelolco, con cientos de muertos. Sin duda esto motivó unas ansías de cambio social y un auge de posturas marxistas de las que los investigadores, especialmente de la ENAH, no estuvieron ajenos aunque, es cierto, no rígidamente ortodoxas. Ya hemos indicado que el INI dejó de tener un puesto de liderazgo en el conocimiento antropológico y etnológico mientras que en otros Centros el progreso era patente. También hemos hablado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la Universidad Iberoamericana, de la Universidad Nacional Autónoma de México, sin olvidar el Colegio de México, y, asimismo debemos señalar que surgen otras instituciones de investigación antropológica en la Universidad Autónoma de México-I, el Colegio de Michoacán o el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS (heredero del Centro de Investigaciones Superiores –CIS– de la INAH, que después se independizaría con las siglas indicadas).

Figura señera de esta etapa fue el antropólogo de origen mallorquín Ángel Palerm, que aúna en sus teorías sobre el cambio social las del anarquismo español, el neomarxismo de la escuela de Frankfurt y el evolucionismo de tipo multilineal. Según esto

último el segmento socio-cultural de los indígenas debía tratarse como el de los campesinos.

Las posiciones neoevolucionistas ponían en entredicho las teorías del desarrollo y la modernización que todavía eran dominantes en los 60, como la del marxismo ortodoxo que vaticinaba la inevitable proletarización del campesinado. Mientras que los estudios del campesinado florecían, el deterioro de las condiciones de vida del campo mexicano aumentaba y también la emigración a la ciudad crecía exponencialmente, lo que pronto sería objeto de estudio destacado. Con ello se termina la existencia de una antropología nacionalista orientada al servicio del Estado y empieza una franca diversificación de temas e instituciones. Lo cierto es que, al igual que sucedió con los estudios sociológicos, se abandona la ortodoxia y la retórica marxista y se busca ir más allá de una antropología indigenista, orientando a los futuros antropólogos hacia una antropología de la sociedad nacional que incluyera estudios urbanos o industriales, minorías étnicas no indígenas, o movimientos sociales y políticos de diversa índole.

Dos obras, de diversa tendencia, en este momento, ejercerán gran influencia en los intelectuales mexicanos. La de Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, de 1987, en la que se critica una consideración demasiado idealista del indigenismo, o de la ruralidad campesina, como esencias de la mexicanidad (Bartra, 2003). Y la de Guillermo Bonfil, *México Profundo: una civilización negada*, del mismo año, en la que se presenta la región mesoamericana como una matriz civilizatoria, vigente hasta el momento presente (Bonfil, 1989).

La actual investigación etnológica va siendo más abierta a los estudios internacionales e interdisciplinarios centrándose en abordar aspectos aplicados referidos a los derechos humanos, la

emigración, la superpoblación, el medio ambiente, las desigualdades sociales o la participación política, entre otros muchos.

PERÚ

Ya hemos visto que los orígenes de la antropología en Perú están en los escritos de los cronistas y en la elaboración de los primeros diccionarios de las lenguas quechua y aymara. Asimismo en los informes burocráticos de visitantes, o en los textos derivados de las expediciones científicas que muchas veces contienen abundantes datos etnográficos, y, asimismo, en los de los relatos de viajeros. Pero también en Perú el inicio de la antropología científica estará unido al indigenismo. Con todo, a finales del siglo XIX y los principios del XX, va a ser la literatura indigenista la que lleve la iniciativa con autores y obras como: Narciso Arréstegui (*El Padre Horán*), Manuel González Prada (*Páginas libres y horas de lucha*) y Matto de Turner (*Aves sin nido*). Por otro lado, podemos señalar, ya en la década de los 20, obras de ensayo sobre las comunidades indígenas, como: *Nuestra comunidad indígena* (1924) de Hildebrando Castro Pozo; *Tempestad en los Andes* (1927) de Luis E. Valcárcel; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José C. Mariátegui; *El nuevo indio* (1930) de José U. García; y *La realidad nacional* (1931) de Víctor A. Belaunde.

Entre todos destacar a Valcárcel quien impulsa el estudio de la etnohistoria antigua peruana y quien fundó en 1923 el primer Museo Antropológico del Cuzco. Como ministro de Educación Pública (de 1945 a 1947) este autor fue director fundador del Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, otorgando un estatuto claramente científico a ambas disciplinas en el Perú.

Por otro lado la influencia de Mariátegui y su visión marxista, especialmente a través de la Revista *Amauta*, que creará en 1926, fue muy amplia en la política nacional y en los intelectuales peruanos, considerando al indígena como el proletario peruano. Ya hemos aludido a que es en estos inicios del siglo xx cuando se vuelve a dar personalidad jurídica a la comunidad indígena y se la vuelve a proteger frente a la desigualdad real que los gobiernos liberales decimonónicos no habían sino aumentado. Se pasa de un indigenismo asimilativo a otro integrativo que respeta las peculiaridades. En Perú, la figura de José Carlos Mariátegui supone un hito y una ruptura respecto de un indigenismo de raigambre lírico-romántica o de posturas paternalistas. Sus posiciones, aunque marcadamente marxistas, no suelen perder ecuanimidad, así cuando nos dice que:

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas radicales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. (Mariátegui, 1977)

Veremos cómo esta opinión será continuada por José María Arguedas y por su radical defensa del mestizaje. Pero volviendo a Mariátegui y su pionera aplicación de la teoría y praxis marxista a las clases indígenas, hemos de decir que resulta una labor muy meritoria pues las posiciones puramente marxianas adolecen de un tratamiento de problemas indigenistas, dado que el entorno en que se movió Marx estaba muy alejado de tales asuntos. Salvo un breve artículo dedicado a las formas de producción precapitalistas no existen en su obra referencias a problemas de tipo étnico, ya sean lingüísticos o culturales. Casi lo mismo podría decirse de los escritos de Engels —si exceptuamos *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*—, de Lenin, y de otros autores marxistas. Todos ellos, eso sí, defendieron siempre la supremacía

de los factores socio-culturales por encima de los de raza o etnia a la hora de explicar las diferencias humanas. Mariátegui encuentra en la teoría marxista europea un importante instrumento de análisis aplicable a la realidad social peruana. Se dedica a tal tarea con criterios que hoy en día nos parecen, sino obsecuentes, al menos muy apegados a la ortodoxia marxista. Con esto en manera alguna quiere darse a entender que Mariátegui sirviera de precedente o fuera precursor de movimientos radicales de izquierda que más tarde surgirían —como el maoísta y violento de «Sendero Luminoso»—, sino sólo que la ideología marxista se aplica por primera vez al indigenismo en su obra y que esta aplicación es primaria, un poco exaltada en algunos casos, lo que contrasta un tanto con la lucidez y reposo de los últimos textos de uno de sus continuadores, que después analizaremos: el novelista y antropólogo José María Arguedas.

La Antropología en Perú siempre estará muy unida a lo político, a los partidos y a las luchas por el poder, incluso en nuestros días.

Lo cierto es que pronto habría dos escuelas principales de docencia e investigación antropológica en el Perú, la generada en la citada Universidad N. M. de San Marcos y la desarrollada en la Pontificia U. Católica del Perú, especialmente cuando comienza en 1953 el Seminario de Antropología (en ambos casos con el apoyo de muchos investigadores extranjeros). Por supuesto que hay otras muchas instituciones de importancia en la especialidad: el Instituto Lingüístico de Verano; el Instituto de Estudios Peruano; la Universidad de San Antonio Abad o el Centro de Estudios Andinos «Bartolomé de Las Casas», en el Cuzco; la U. de San Agustín de Arequipa; y un largo etcétera.

En los años 50 las temáticas sobre las que se debaten para comprender problemas indígenas giran en torno a los factores

culturales y a la clarificación de conceptos claves cómo: aculturación, contacto cultural, choque cultural, integración. Todos ellos implicados en una nueva forma de entender el indigenismo, de la que, la figura seguramente más destacada fue la del referido José María Arguedas Altamirano. En principio estuvo influido por posiciones mariateguistas que ya hemos dicho superaron en parte posturas europeístas románticas y que fueron reivindicadoras de los derechos de los indios, pero que también cayeron en dicotomías falsas y en separar drásticamente dos mundos: el de los indios y el de los blancos. Esto es superado, no sin tiempo y esfuerzo, por J. M.^a Arguedas quien, sobre todo al final de su obra propugna el mestizaje no sólo para el futuro del Perú, sino para el de toda Iberoamérica. El neoindigenismo que inaugura y que prosiguen, cada uno a su manera, muchos intelectuales, antropólogos o no (Asturias, Roa Bastos, Carpentier, etc.), que quieren reivindicar la identidad mestiza americana, incluso para los indios más supuestamente inalterados. Al lado del novelista, autor de textos como *Yawar fiesta*, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, *Los ríos profundos* o *Todas las sangres*, está el Arguedas antropólogo en el que ahora me voy a centrar, especialmente en la parte de su etnografía dedicada a Perú, pero también a España. Famosa es su frase en la que se define como un «individuo quéchua moderno»: «yo no soy aculturado, yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua y proclama su anhelo de vivir feliz todas las patrias».

Esencial en su visión, profundamente indigenista, es el reconocimiento del «nosotros diverso» peruano. Y pensamos que esto pudo ser así por ser uno de los pocos etnógrafos que trabajó comparativamente la génesis de sus dos raíces, y que en Perú, siempre, desde el siglo XVI, han estado presentes pero que quizá en este país se habían mezclado e interactuado menos, que en otras latitudes americanas. Tras sus estudios en Puquío

y Mantaro, Arguedas va a realizar su tesis doctoral, mediante una beca de la UNESCO, en España, eligiendo, para su trabajo de campo de 1958, unas poblaciones campesino-ganaderas de la comarca zamorana de Sayago, concretamente Bermillo de Sayago y La Muga. Realiza esa elección pues considera que en ellas se da un reparto de tierras del común que quiere poner en paralelo con el sistema comunitario quéchua. Con ello busca encontrar un entronque de prácticas culturales que realmente también encuentra después en otras muchas costumbres. Las realidades que observa, hoy en día, han cambiado mucho en Sayago, y tampoco en Perú ha habido estancamiento por lo que, afortunadamente se ha roto en parte esa dualidad opresiva del misti y del comunero. En Perú hoy ya no existe el «gran gamonal», aunque se den otros problemas graves. El paralelismo social que era el eje central de la tesis arguediana ya no puede establecerse. Ese paralelismo que situaba a los vecinos-mistis en la misma posición de privilegio que a los señoritos bermillanos y a sendas castas frente, respectivamente, a la de los comuneros-indios en Perú, y a la de los vecinos-labradores –también comuneros– en España, ya no se mantiene.

PERÚ	ESPAÑA
Vecinos (mistis)	Señoritos
Comuneros (indios)	Vecinos (labradores-comuneros)

Pero esto no quiere decir que no siga habiendo similitudes hispano-peruanas y entronques histórico culturales, del estilo a los hallados por Arguedas en el año 58. Precisamente muchas veces lo que creemos más propio y genuino no ha sido más que prestado, pero ello no le quita el menor valor. Con frecuencia las costumbres, bailes y atavíos que parecían más andinos, Arguedas los descubre en la vieja Castilla; lo que no desvirtúa su indigenismo, todo lo contrario, lo hace más lúcido y auténtico. Ya no es un indigenismo apriorístico, romántico, idealista. No es ni

un indigenismo asimilativo ni una exaltación nacionalista. Es un nuevo indigenismo que conoce las raíces cambiantes y mestizas de los pueblos y que sabe que una identidad falsa es perjudicial y que una identidad absoluta es fascista. Tal es la notable influencia del intelectual iberoamericano que nos ayudó a conocernos y nos animó a estudiarnos a los iberoamericanos. Por su parte él encontraría en España, muchas veces, el origen, y otras, el adecuado contrapunto, de las costumbres de su niñez y de su madurez, de su alma quechua y blanca, en suma, de su ser peruano.

En el período que comprende las décadas de los 60 y 70, se abordan desde la Antropología temáticas que tienen que ver con el poder local tradicional, la dominación, los conflictos, las relaciones interétnicas, etc., con una perspectiva, ya hemos dicho, bastante politizada. Aquí habría que situar los aportes de Julio Cotler, Enrique Mayer y Fernando Fuenzalida. También los de Aníbal Quijano que hoy en día han vuelto a tomar actualidad y que en ese momento analizaban el proceso de «cholificación» progresivo del Perú. En las décadas del 70 y 80 inciden en el pensamiento peruano las crisis económicas, el marxismo radical, las acciones de Sendero Luminoso, etc., para pasar, en los 90, a tratarse temas culturalistas, especialmente los relacionados con el multiculturalismo y la interculturalidad, importantes para analizar e incrementar la valoración de las comunidades maltratadas y su identidad positiva y para considerar la cultura peruana como el «nosotros diverso», que mencionábamos antes.

Volviendo a las Universidades, en la U.N.M. de San Marcos, de la mano de Emilio Choy Ma diversos egresados continuaron su labor hasta hace poco tiempo (Antonio Rengifo, Lourdes Carpio, Wilfredo Kapsoli y Manuel Valladares). También habría que destacar a ilustres estudiosos que pude conocer en mis visitas a Lima como Heraclio Bonilla, Luis Millones o César

Germaná. En la PUCP, importante ha sido el grupo encabezado por Manuel María Marzal (1993).

En lo que se refiere a Revistas y en la década inicial de este siglo XXI, la única revista de antropología con publicación periódica, y mantenida con importante impacto internacional, es *Antropológica* de la PUCP-Lima. La *Revista de Antropología* de la UNMSM desde el 2009 no ha proseguido regularmente, y los estudios de antropología se publican actualmente en la revista *Investigaciones Sociales*. Hay más revistas de interés en Puno, Cajamarca, Ayacucho y Arequipa.

Las temáticas actuales, como es normal, siguen influidas por la inestable situación política, marcada por enfrentamientos entre diversos estamentos sociales, tratando de los asuntos relacionados con el empoderamiento cultural, simbólico y, finalmente, político, de la población más desfavorecida llegada ya hace tiempo a la costa. Asimismo se tratan los procesos de descolonización y de asunción de nuevas identidades nacionales.

BRASIL

Herederos de la tradición viajera de autores como Cabeza de Vaca, Hans Staden o Jean de Léry, que nos legaron interesantes narraciones sobre las culturas indígenas de la región brasileña, serán las expediciones científicas de mediados del siglo XIX, como la del suizo Luiz Agassiz, las que tratarán más sistemáticamente sobre aspectos biológicos y étnicos del Brasil. Entre los viajeros nombrar también a Moritz Rugendas (1834). De la misma manera referirnos a algunos intelectuales que, aparte de escribir sobre sus profesiones a veces alejadas de la antropología, nos dieron escritos de gran interés para esta última (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, etc.) (A. Ramos, 1943).

Pero antes de todo esto, la fundación, en 1818, del Museo Nacional en Río de Janeiro hizo que, con el tiempo, se reunieran importantes colecciones etnográficas y arqueológicas de muy variadas culturas indígenas y se impulsara posteriormente el estudio de las mismas.

Por otro lado, famosos literatos como Euclides da Cunha, con su obra sobre la guerra de Canudos; o Graciliano Ramos, sobre el sertón; y otros muchos (Silva Prado, Oliveira Vianna, Buarque de Holanda, o, más adelante, Antonio Cândido, Oswald de Andrade, o Jorge Amado, etc.) colaboran en ir formando una noción de la especificidad de la cultura brasileña.

Hacia 1923 se pone en marcha el Movimiento Regionalista y Tradicionalista, que organizó el primer Congreso Regionalista Brasileño en Recife (1926), influyendo en muchos autores, por ejemplo en Gilberto Freyre.

Florestan Fernandes y Roger Bastide lideran, por esta época, la Escuela Sociológica de São Paulo que tiene, asimismo, repercusión en los estudios antropológicos, especialmente al tratar de temas como las relaciones entre clases y entre razas en Brasil.

Quizá el primer sociólogo y antropólogo brasileño conocido, y reconocido internacionalmente, fue el pernambucano Gilberto Freyre a través de sus obras, especialmente la titulada *Casa Grande y Senzala* de 1933. En la misma se deja ver su sólida formación boasiana, pues no en vano estudió en la Universidad de Columbia (1918). Las descripciones sobre la sociedad tradicional de Pernambuco, tildada como «esclavista, patriarcal y azucarera», y la detallada visión de la vida en los antiguos «ingenios» azucareros, le valieron un reconocimiento que, tras sus siguientes obras: *Sobrados y Mocambos*, *Nordeste*, *Azúcar*, etc., fue creciendo. En *Nordeste* pone en correlación la injusta división

de clases y los males que acarreó el monocultivo de la caña para la ecología y para la sociedad pernambucana. Aunque proclama la conveniencia de que la antropología que se haga en Brasil se independice de las líneas europeas, y fundamentalmente de las norteamericanas, no renegaba de desarrollar y valorar la herencia lusa, incluso diríamos ibérica, presente en valores y tradiciones ya propios del país que otrora eran menospreciados por autores «anglo-norteños». Incluso llegó a acuñar el término «iberotropicalismo», que junto con el de tropicalismo, y el actual de «neobarroquismo cultural hispánico», no deja de tener su análisis gran interés en la actualidad.

Entre los abundantes intelectuales extranjeros que estudiaron las culturas indígenas brasileñas (Karl Steinen, Curt Nimuendajù Roger Bastide, etc.) descuella la figura de Claude Lévi-Strauss quien llegaría al país en 1935 para colaborar, como filósofo, en la instalación de la Universidad de São Paulo. Precisamente en Brasil se transformaría en un reputado antropólogo, tras sus expediciones al Mato Grosso. De estos trabajos de campo entre los caduveo, bororo y nambiquara informará posteriormente en su obra *Tristes trópicos* (1955). Pero antes de esa publicación, sus observaciones le valdrán para escribir su tesis doctoral en la Universidad de la Sorbona, titulada: *La vida familiar y social de los indios nambikwara* y, asimismo, publicará *Las estructuras elementales del parentesco* (1948), textos que verdaderamente le darán fama internacional. El matrimonio entre primos cruzados de los nambiquara será el apoyo etnográfico principal de sus teorías sobre el incesto y sobre la exogamia que produce y que se concreta en la reciprocidad en el intercambio matrimonial entre clanes.

Posteriormente, en los 60, escribirá la serie *Mitológicas*, con el tratamiento estructural de abundantes relatos míticos procedentes de culturas indígenas brasileñas y sudamericanas.

En el trascurso del siglo xx, ya en su segunda parte, se va reforzando el interés por el conocimiento de las culturas indígenas y asimismo de las afrobrasileñas. También se ponen en marcha universidades en las que se imparten materias de antropología, si bien siempre en el ámbito de los postgrados: Universidad de São Paulo (USP), Universidad Federal da Bahía (UFBA) o, posteriormente, en la Universidad Federal de Brasilia (UNB), principalmente. Es también hacia 1950 cuando se crean una serie de instituciones educativas y de asociaciones de gran impacto hasta nuestros días en la formación, profesionalización y en el incremento de la importancia de los antropólogos, como el CNPq, el Consejo Nacional de Desarrollo Científico e Tecnológico y, especialmente, la Asociación Brasileira de Antropología (ABA), que se funda hacia 1953 a partir de reuniones en Río de Janeiro

En estos momentos destaca la labor del polifacético Darcy Ribeiro (1922-1997) que fue escritor, antropólogo y político. A mitad de siglo estudió varias comunidades indígenas con mucha dedicación y, en la década de los 60, llegaría a ser Ministro. Hubo de exiliarse a diversos países latinoamericanos debido a la dictadura, regresando de manera definitiva a Brasil en 1976, dedicándose entonces, y hasta su muerte, principalmente a la política y a la literatura.

Cuando sobreviene la dictadura y se refuerza su ideología del «Estado Novo», como estamos viendo, muchas de las iniciativas anteriores que hemos reseñado se ven truncadas y sólo podrán retomarse posteriormente, con la llegada de la democracia.

Destacar la figura de Thales de Azevedo y sus escritos sobre culturas no indígenas, como las bahianas, o las «gaúchas» del sur. En Santa Catarina se dan a conocer los estudios sobre mitos y leyendas de la zona, realizados por Franklin Cascais,

en los que se amalgaman elementos indígenas y azorianos. Predomina desde los 60 una orientación antropológica netamente cultural.

Como hemos indicado, aunque el tema indígena y afrobrasileño era el dominante, e influyó siempre hasta hoy en las investigaciones, tanto en las universidades como en la propia profesionalización de los antropólogos, otros asuntos se abrían al interés de muchos de los mismos, como, por ejemplo, la Antropología urbana. En la misma, la fórmula de Roberto da Matta (antropólogo carioca) de «pasar de familiarizar lo extraño a tornar extraño lo familiar», supone traspasar las aportaciones del campo de la antropología clásica al ámbito de la sociedad compleja en la que viven muchos de los investigadores, y también millones de brasileños. DaMatta se ve influido por L. Dumont quien afirmaba que «sólo aquel que se dirige con humildad a la particularidad más ínfima, mantiene abierta la ruta hacia lo universal». De esta manera comienza a interpretar la cultura de Brasil, al estilo de lo hecho por Dumont en la India, concluyendo que Brasil era también holista (influido por las castas) y, al mismo tiempo, articulado con principios individualistas. Son importantes, asimismo, sus estudios sobre el carnaval, sobre la identidad brasileña y sobre la distinción dicotómica entre casa y «rua» que le sirve para interpretar antropológicamente tales espacios culturales.

Roberto Cardoso de Oliveira afirma que la Antropología de Brasil es una «Antropología de punta». Según la clasificación de G. W. Stocking —que distingue antropologías nacionales, dedicadas a la nación (*national building*), llamadas también periféricas; y las antropologías desarrolladas en las metrópolis en conexión con las constituciones de los imperios (*empire building*)— la de Brasil sería, nos dice Cardoso, una «‘gran’ antropología periférica»

Por su parte João Pacheco de Oliveira aborda temas principalmente nacionales pero específicos: análisis del campo religioso; estudios de las fronteras interétnicas; y, especialmente, las relaciones entre los indígenas y la sociedad nacional. El estudio de los indígenas que plantea requiere considerar sus relaciones con «los blancos» y no solo verles aislados como en los años 50. Actualmente puede ser uno de los principales referentes de la Antropología indigenista en Brasil.

Se ha dicho que es una característica de las Antropologías periféricas la tradición del estudio sobre «los otros» internos, sin salir de las propias fronteras. Pero poco a poco se está ultrapasando esta lógica comenzando a realizarse estudios comparativos (iniciados con DaMatta, cuando contraponía culturas de Brasil y EE.UU. según las dicotomías: Río de Janeiro/New Orleans// diferentes pero juntos/iguales pero separados). También se realizan estudios respecto de Argentina y otros países.

Me vuelvo a referir a la veterana Asociación Brasileira de Antropología (ABA) pues su acción, especialmente tras el mandato de Bolsonaro, vuelve a ser crucial, y continúa influyendo en las políticas públicas referidas a las minorías étnicas, en favor siempre de la mejora de sus condiciones de vida.

En la actualidad, la Antropología en Brasil persiste en su posición de relevancia social, caracterizándose por desarrollarse a través de muchos investigadores, que ya salen de Grados académicos específicos, y que siguen trabajando en una amplia gama de asuntos relacionados con la cultura de la globalización, con los nuevos movimientos sociales, la identidad y la diversidad en las culturas y subculturas de este vasto país sudamericano, así como de su relación con las de los países del resto del Mundo.

ARGENTINA

En un país donde se ha cifrado el porcentaje de descendientes de indígenas en un 16 % y de afroamericanos en un 4 %, la población descendiente de europeos continentales es totalmente mayoritaria, por lo cual el interés por la antropología de tipo indigenista no marcará en este contexto el inicio del desarrollo de la antropología general empírica. En la consideración de las etapas del mismo en Argentina seguiremos el criterio del antropólogo de este país, Hugo Ratier (1989), quien se refiere a un primer período colonial en el que la región del Río de la Plata, a diferencia de otras, no contó con abundantes cronistas pues era meramente una zona poco poblada y casi de paso. Ya a fines del siglo XVIII comienzan algunos trabajos sobre las costumbres de los habitantes de la demarcación, como los realizados por Barco Centenera. Las luchas, no tanto referidas a la independencia, sino las internas que se prolongan hasta inicios del último tercio del siglo XIX, hacen que no haya tampoco mucho desarrollo científico. Sí podemos considerar las obras literarias, de interés para nuestra especialidad, como las de Esteban Echeverría (*El matadero*) o las de el presidente Domingo Faustino Sarmiento (*Facundo, Civilización o Barbarie*). También, está claro, la obra de José Hernández (*Martín Fierro*), que trataremos por extenso en un apartado posterior de este libro al hablar de los gauchos, por su importancia extraordinaria para comprender la identidad no sólo de Argentina sino también de Uruguay o el sur del actual Brasil.

El positivismo también aquí eclosionaría y coincidiría además con el espectacular desarrollo económico argentino en las últimas décadas del siglo XIX. Pero esto no incrementó el número de estudios pro-indigenistas, sino más bien todo lo contrario. La ideología de la época era claramente expansionista hacia el interior del Chaco o de la Patagonia, en busca de materias

primas para el mercado internacional, y exterminadora de lo que se consideraban restos de la “barbarie”. Esta visión se reforzaba con lo expresado en los escritos de Sarmiento o los del *Martín Fierro*, dándose una consideración de los denominados «malones indígenas» (en gran parte mapuches), como sanguinarios saqueadores a los que había que exterminar. Esta ideología, unida a que los grupos indígenas no eran muy numerosos, hace que queden prácticamente extintos los indios en la Patagonia y asimismo en la Tierra del Fuego. Prosigue esta ideología en los escritos de naturalistas, militares, geógrafos, etc., de los que pueden extraerse datos de importancia pero que claramente son anti-indigenistas. Tal es el caso de Estanislao Zeballos, también político, quien directamente quería sustituir a los indios por emigrantes exteriores por métodos totalmente genocidas que llevaba a cabo sin piedad. Sus descripciones de la vida de los indígenas quedan eclipsadas por sus acciones detestables. Mención aparte merece el Perito Francisco P. Moreno que tomó gran fama como geógrafo al favorecer con sus cartografías la adquisición de territorios en disputa con Chile. De sus frecuentes viajes a la Patagonia también nos quedan valiosas descripciones sobre las costumbres de los tehuelches.

Hoy algunas de sus hipótesis nos sorprenden por su extravagancia pero en su momento las posiciones autonomistas sobre el origen del hombre americano de F. Ameghino se comentaron profusamente. En síntesis lo que afirmaba Ameghino era que el origen de la mayoría de los indoamericanos no era de Asia sino que procedía de tierras argentinas. También habría que destacar, de esta época, al arqueólogo de origen italiano Juan Bautista Ambrosetti y sus excavaciones en el noroeste argentino, de gran interés asimismo para la etnología.

Otros autores con una visión algo más positiva de lo indígena, siempre eso sí, a condición que pasaran a asimilarse con la

cultura nacional, fueron Álvaro Barros o Lucio Mansilla. Este último, tuvo que realizar alianzas militares con los ranqueles en contra de los mapuches. Pero Argentina estaba recibiendo entonces a millones de europeos. Se calcula que entre 1857 y 1956, llegan más de seis millones, en su mayoría italianos y españoles. El hecho de la emigración será siempre un objeto de estudio privilegiado de las ciencias sociales en el país especialmente a partir de 1960. Pero antes de esa fecha dominan la producción etnológica intelectuales como el francés Alfred Metraux (con obras etnológicas en otras muchas latitudes) o el italiano José Imbelloni promotor este último de la paleoantropología en todo el área de Suramérica y que también, tras su viaje a la Patagonia, realiza etnografías de sus indígenas. Siempre se interesaría por la que hoy denominamos Antropología biológica.

Discípulo de Alfred Metraux, Enrique Palavecino, estudió, con técnicas modernas de trabajo de campo, las culturas de los indios del Chaco y las de los mapuches del Neuquén.

A mediados del siglo xx se da un incremento del interés por los estudios sobre el folklore, no tanto del de los emigrantes llegados a Buenos Aires, como del de los del interior abandonado, donde se pretendía hallar la verdadera identidad argentina. El peronista y nacionalista Instituto Nacional de la Tradición fue la organización encargada de esa tarea que recupera la música y las tradiciones gauchas. Asimismo Augusto Cortazar desde su «Seminario de Folclore», puesto en marcha en 1954 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), trata de dar una orientación científica al del folklore lo que va a consolidarse más adelante cuando en la UBA se implemente la Licenciatura en Folklore y comience una verdadera profesionalización de la Antropología así como de las del resto de disciplinas en Ciencias Sociales y Humanas. En realidad la

primera Licenciatura en Antropología nace en 1958, en la Universidad de La Plata con orientación naturalista. La etnografía indígena continúa siendo poco practicada y, en su lugar, se estudian, como hemos dicho, las migraciones procedentes, hoy en día, de todos los continentes.

Los enfoques funcionalista y estructuralista penetraron en Argentina algo más tarde que en otros países pero finalmente lo hicieron por influencia de Esther Hermitte del Instituto Di Tella.

Los acontecimientos históricos, igual que en otros países, influyeron poderosamente en la investigación antropológica. En este caso, las dictaduras, la guerra de las Malvinas, los desaparecidos, las crisis económicas, etc., son temas de obligado estudio, también socio-cultural. Asimismo son influyentes por los exilios obligados de intelectuales que muchas veces provocan estas situaciones y que a veces son permanentes y siempre muy nocivos para el avance de las ciencias.

Con todo, en la actualidad podemos observar diversas temáticas de investigación como las desarrolladas por Rosana Gruber sobre las consecuencias de la guerra de Las Malvinas; o las de Marta Maffia, sobre aspectos culturales y migratorios de los afrodescendientes. También numerosos estudios sobre migración proveniente del sur de Italia y del norte y centro de España. Entre estos últimos, indicar, a manera de ejemplo, la inmigración gallega, tratada por Cristina Lamela (Xunta de Galicia), o la castellano-leonesa llevada a cabo por Juan Andrés Blanco (UNED de Zamora), etc. La inmigración asiática ocupó a Luciana Denardi, centrada en los migrantes chinos en Argentina. En la Universidad de Salamanca tenemos varias tesis en marcha sobre esta misma temática. Otros temas identitarios importantes argentinos son la música (tango), y el deporte (fútbol), principalmente, que analiza entre otros, Eduardo Archetti.

Pero antes de terminar, dos apuntes más, uno referido a la Antropología filosófica con derivación en la sociocultural y otro respecto de la Antropología forense. Para la Antropología filosófica y cultural las obras de Günter Rodolfo Kusch (1922-1979) siguen siendo reveladoras. Kusch hizo serios trabajos de campo centados en el pensamiento indígena y popular americano y ellos fueron el sustento de su reflexión filosófica. Acuñó un novedoso concepto para el término geo-cultura y reivindicó, como pocos, el valor de la sabiduría popular. Para que una labor teórica sea eficaz y a la vez sólida, nos decía, es necesario dirigirse al mismo terreno donde acontece lo pensado y recoger directamente el material vivo.

Por lo que se refiere a la Antropología forense encomiar el trabajo del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) en la búsqueda de personas asesinadas durante la dictadura militar. Sus técnicas de trabajo evitaron muchos errores en la recuperación de los restos humanos. Tal es así que los servicios de este equipo fueron posteriormente solicitados por muchos países para labores parecidas.

PARAGUAY

Los pueblos originarios del Paraguay en la actualidad son minoritarios en el país (un 2 % de la población total) y viven (salvo actualmente los macá) en zonas rurales, como el Chaco de gran extensión y escasa densidad. También en la zona occidental del río Paraná que es selvática. Los grupos indígenas de mayor población son los mbya-guaraní (unos 20 mil), los pai-tavyterá (unos 16 mil) y los nivacé (unos 15 mil). No obstante lo informado esta población está en actual ascenso: en 1981, se cifraba de 38 mil mientras que en 2012 ya se contaban 113 mil. Además, la cultura de los guaraní tiene una gran

influencia ya que el 65 % del país es bilingüe (guaraní-español) y el 90 % entiende el idioma guaraní.

Ya hemos hecho referencia a cronistas de esta zona (Cabeza de Vaca, Félix de Azara, etc.) y sería largo explicar la influencia de los jesuitas y las reducciones, así como las guerras guaraníicas que las pusieron fin. Por cierto que esa influencia de los jesuitas veremos continuará en la actualidad, al menos en el campo de la antropología. Tampoco tenemos espacio para tratar de las guerras que influyeron sobremanera en la distribución demográfica actual explicada (especialmente la guerra contra la llamada «triple alianza»). Por todo ello nos referiremos solamente a la antropología moderna. Los autores primigenios que podemos citar son: el suizo Johann Rudolf Rengger (1795-1832), quien conoció a los caingú y quien nos informa de algunos aspectos de su cultura en *Viaje a Paraguay* (1818-1826). Posteriormente, el argentino Juan Bautista Ambrosetti (1865-1917) publica en 1895, *Los Indios caingú del Alto Paraná* ya con descripciones más detalladas y sistemáticas. En esta época proliferan antropólogos aventureros con peligrosos viajes a zonas poco conocidas como las referidas del Chaco o la selva de los caingú o montoneses, o los territorios de los guayakí en el este del país. El italiano Guido Boggiani (1861-1902) pondría en marcha un museo en Paraguay que lleva su nombre, y que ilustra visualmente la cultura de los pueblos que investigó, pues fue un extraordinario dibujante. Se publicaron entonces libros de interés como el *Compendio de Etnografía paraguaya moderna* (1900) hablando sobre los chamacoco, los toba y los machicui.

Pero quien va a destacar sobre todos los demás autores será el suizo-paraguayo Mosè Giacomo Bertoni (1857-1929) quien en 1922, 1927 y 1956 publica sendos tres volúmenes sobre la etnia guaraní. Esta monumental obra excede el ámbito de la etnografía y durante mucho tiempo será de los pocos textos

escritos e español sobre los guaraní. Del mismo beben innumerables autores quienes de acuerdo o no con la utopía guaraní, que se expresa en la idea de la «tierra sin mal», van a estar siempre influidos por esa visión ecologista bertoniana. También el padre alemán Franz Müller hará referencia en sus etnografías al uso y consideración de las drogas y medicinas por los indígenas.

Sintetizando, otros autores y obras de la época serían: Frederick Christian Mayntzhusen (1873-1949) sobre los guayakí; Jehan Vellard (1901-1996) sobre los los mbyá de Caaguasú; y Luigi Miraglia (1900-1965), con su libro *Caza, recolección y agricultura entre los indígenas del Paraguay* (Melià, 1997).

Después de Bertoni, y ya como autor netamente paraguayo e imprescindible, se revela León Cadogan (1899-1973), al publicar en 1946 en la Revista de la Sociedad Científica del Paraguay, el texto titulado: *Las tradiciones religiosas de los indios eguaká tenondé porá-gué i del Guairá comúnmente llamados mbyá, mbyá-apyteré o ka'ýngua*. No solo por sus estudios sino por su interés por la causa indígena y por mejorar el desarrollo de la antropología científica en Paraguay, podría considerársele como el antropólogo más importante de la historia paraguaya. Logró que grandes figuras de la Antropología se aproximaran al estudio de las etnias de su país (por ejemplo, Alfred Métraux o Claude Lévi-Strauss). Su labor perdura hasta la actualidad por su perfección y amplitud (tocando aspectos naturalistas, históricos y, claro está, etnohistóricos). Por ejemplo el texto titulado Entorno al Bai Ete-Ri-Va y el concepto guaraní de Nombre, donde explica la relevancia del nombre para los guaraní, por su relación estrecha con la persona y con el alma. Sin duda esta obra es un clásico de la literatura sobre los indígenas americanos (Rehnfeldt, 2017).

Lo cierto es que durante el último siglo, como hemos visto, llegaron a Paraguay una cantidad importante de antropólogos

extranjeros con un impacto fundamental en el estudio de los indígenas paraguayos. En los cuarenta, ya hemos aludido al suizo Alfred Métraux (1902-1963) quien pudo compendiar su obra etnológica en la zona, en su libro *The Guaraní* (1948). Egon Schaden (1913-1991) de Brasil, también pudo publicar sus investigaciones sobre esta misma etnia en Brasil, a través de libros como: *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil* (1945), o *Aspectos fundamentais da cultura guaraní* (1954). Más adelante, el francés Pierre Clastres (1934-1977), muy influido por Bertoni y Cadogan, fue un gran difusor internacional de la antropología de Paraguay. En la década de los 70 del siglo xx, asimismo, escribiría Mark Münzel (alemán) sobre la mitología de los guayakí, y también el argentino M. A. Bartolomé sobre el chamanismo de los ava-katú.

Por lo que se refiere al desarrollo institucional, la primera organización de gran relevancia dedicada a la etnografía paraguaya fue el Museo Etnográfico «Andrés Barbero» inaugurado en 1933 en Asunción. Su nombre viene de su director quien ya comenzó a atraer al país muchos investigadores no paraguayos para fomentar la antropología científica en el mismo. En 1948 se estableció la Cátedra de Etnología de la Facultad de Filosofía de la Universidad. Pero esta cátedra no consiguió introducir cursos universitarios de carácter etnográfico. En 1965 surge la primera publicación de alcance: la Revista *Suplemento Antropológico*, editada por el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (CEADUC) que continua hasta la actualidad, sin interrupciones ni si quiera en la época del dictador Stroessner, pese a su defensa de los indígenas. Finalmente, setenta y cinco años después de inaugurada la primera institución antropológica indicada, se lanza la primera iniciativa oficial de educación en antropología, la Maestría desarrollada en la Universidad Católica (Meliá, 1997).

Ya más próximos a nuestros días debemos subrayar la tarea de una antropóloga eslovena, Branislava Súsnič (1920-1996). Invitada a trabajar en el Museo Etnográfico Andrés Barbero en 1951 –del que hizo una descripción y una crónica– comienza a considerar la civilización guaraní no solo como una etapa de la historia cultural de Paraguay sino como parte esencial de su identidad. Todo ello basándose en numerosos estudios etnohistóricos y etnolingüísticos, como, por ejemplo, el último de los mismos de 1995, titulado, *Los indios del Paraguay*, escrito en conjunción con Miguel Chase-Sardi. Fungió como Catedrática de Arqueología y Etnología Americana en la Universidad Nacional de Asunción.

En la época actual, aparte del padre Melià, recientemente fallecido en 2019, y quien es de extraordinario interés para el conocimiento de la lingüística guaraní, subrayar la labor del antropólogo Miguel Chase-Sardi (1924-2001) con varias publicaciones en la revista *Suplemento Antropológico* y un fino análisis de la mitología de los nivaclé. También sobre la situación actual de las comunidades aludidas en sus diversos aspectos jurídicos, económicos y socio-culturales.

CHILE

Tras los textos de los cronistas y los de los «informes de inteligencia» de los siglos XVI y XVII, quizá los escritos que puedan tener más importancia para el conocimiento antropológico sean los de los viajeros que, a partir del siglo XVIII van visitando las tierras que serían chilenas. De entre ellos suelen destacarse dos franceses: Amedée Francois Frezier, quien viaja en 1712 y nos da detalles de las prácticas agrícolas de los naturales de Concepción, Valparaíso, Santiago y Coquimbo; y Louis Antoine Bougainville quien en 1767 realizó una expedición al

estrecho de Magallanes y nos ofrece descripciones de la vida de los patagones.

Recordemos que la expedición de Darwin pasó por Chile y no falta quien haya indicado que su contacto con la etnia sureña de los yagán pudiera marcar el inicio de la antropología. No obstante los primeros historiadores netamente chilenos, como Diego Barros Arana, describen las costumbres de los mapuches o de los fueguinos con rasgos muy poco positivos. Se acotan como gentes muy primitivas con falta de conciencia moral, «en los primeros estadios» de la evolución cultural humana.

A principios del siglo xx se impone una antropología de rescate y, igual que en la escuela de Boas, se habla de antropología de salvamento. Ante la supuesta idea de una posible y pronta desaparición de los pueblos indígenas (incluso también de las costumbres tradicionales de los pueblos campesinos) se quería preservar al menos el conocimiento sobre sus costumbres y guardar memoria de las mismas. Este rescate se inició por la acción de antropólogos extranjeros.

En esta tarea la aportación de Martín Guisinde fue esencial, pues, sin la misma, no tendríamos prácticamente datos de los fueguinos de la zona más sur del continente (yagán, selk'nam, etc.) ya que verdaderamente su extinción fue prácticamente exhaustiva. Su libro *Los fueguinos*, publicado en principio en alemán, es muy citado, aunque su difusión en español no fue lo amplia que merecía.

Asimismo de esta época destacar la obra de Tomás de Guevara, de 1913: *Las últimas familias araucanas*. Se recogen los relatos orales de los viejos caciques araucanos sobre su historia, religión, familia, costumbres, etc., y sobre su adaptación a los nuevos tiempos.

Por otro lado es de justicia considerar la tesis de la «cuña araucana» del ingeniero inglés Ricardo Latcham, sobre el origen de los mapuches. En esencia esta tesis afirmaba que un pequeño grupo de origen tupí-guaraní, muy guerrero, habría cruzado las pampas, y habría conquistado las tierras de los autóctonos de esa parte sud-andina, gentes que eran muy pacíficas, creando el mestizaje mapuche que se encontrarían los españoles. Tal hipótesis la formula tras sus contactos con los mapuche al trabajar en la construcción del ferrocarril en la zona de Loncoche. Realizó verdaderamente un trabajo de campo etnográfico con los indígenas. No obstante su hipótesis sigue siendo polémica.

Pero el indigenismo chileno, a mitad del siglo xx, recibiría como otras naciones latinoamericanas, la influencia de autores y enfoques funcionalistas de Estados Unidos y de México que hacen variar la labor de etnólogos como Louis Faron o Alejandro Lipschutz. Faron, por ejemplo, después de realizar trabajos de campo e implicarse personalmente con los mapuches, afirma que su cultura no está en declive sino que goza de una fuerza considerable. Por su parte Lipschutz, de ideología claramente izquierdista, nos lega un concepto de importancia, el de «autonomía indígena», que, aplicado a los mapuches, debía concretarse políticamente en la constitución de una república autónoma.

Por lo que se refiere a las Universidades destacar la acción del profesor de estética de la Universidad de Chile, Luis Oyarzún quien, como rector, facilitó la labor de antropólogos extranjeros. Se implementará en los sesenta, en la Universidad citada, el Instituto de Investigaciones Antropológicas

La dictadura militar también afectó negativamente a los estudios pero al menos motivó que se considerara por algunos al indígena como una especie de campesino pobre que debía ser tenido en cuenta en las movilizaciones tendentes a lograr la

reforma agraria. Algo que, posteriormente, variaría en favor de una visión del indígena como sujeto más activo y generador de políticas renovadoras. El proceso de descolonización estuvo entre las temáticas abordadas pero, asimismo, otros asuntos no de carácter exclusivamente étnico: desigualdades sociales, cuestiones de género, problemas de los jóvenes, etc., son objeto de estudio de los antropólogos. Por su parte los estudios culturales se desarrollan en los ámbitos de la conservación del patrimonio, la gestión cultural, la emigración, etc.

COLOMBIA

Como en los países que hemos considerado anteriormente los precursores de la Antropología son cronistas, misioneros y viajeros. Ya hemos comentado alguno de estos escritos. Solo destacar entre los viajeros al ya tratado Alexander von Humboldt y a Charles Saffray. Este último autor realizó un viaje a Colombia en 1869 (Saffray, 1983), en el que conoció muchos aspectos de la vida de los habitantes de la república que dio a conocer en un libro con grabados muy significativos. Pero, superando paulatinamente las terribles posiciones gubernamentales en favor del llamado «blanqueamiento» de la población», la Antropología moderna no se va consolidado en el país hasta la década de los treinta del siglo xx, especialmente de la mano de Gregorio Hernández de Alba, antropólogo colombiano con influencias de M. Mauss y P. Rivet, y quien, previamente a sus estudios en París, ya había publicado una *Etnología guajira* en 1936, fruto de su trabajo de campo realizado un año antes con apoyo de antropólogos norteamericanos. También había fundado en 1937 el Servicio Arqueológico Nacional. Tras ir a Paris fue a Washington (1944) y allí perfeccionó sus métodos de trabajo. Siempre fue partidario de que hubiera una redistribución de la tierra pacífica siendo un autor claramente indigenista. Lo cierto

es que se da paulatinamente una transición del modelo francés al modelo norteamericano para abordar temas etnológicos en Colombia (Restrepo, 2014).

En 1941 se crea el Instituto Etnológico Nacional (IEN), por encargo del presidente de la república siendo su fundador el francés Paul Rivet, quien renunciaría en 1943, pasando a ser Director honorario. Se sitúa este instituto dentro de la Escuela Normal Superior que ya funcionaba desde 1936. Por cierto, en esta Escuela ya existía tiempo antes una cátedra de etnografía que ocupó el profesor alemán Schottelius. En el IEN se van a dar cita prestigiosos antropólogos colombianos (F. Socarras, Manuel Casas, Luis Carlos Páez, J. Castilla, etc., además del propio Hernández de Alba), alemanes (J. Friede, E. Guhl y el mencionado Schottelius), el francés H. Lehmann, el austriaco G. Reichel, o el español J. Recasens.

El IEN estaba coordinado con Museo Arqueológico y Etnográfico y de alguna forma también, con una entidad privada de importancia de vertiente más política, como lo fue el Instituto Indigenista Colombiano (IIC), puesto en marcha por Antonio García y Hernández de Alba y bastantes otros miembros del IEN en 1941.

En esta época se inicia la publicación dos revistas: *Revista del Instituto Etnológico Nacional* (1941): que seguía la línea rivetiana; y el *Boletín de Arqueología* (1945): que se ocupaba de las comunidades campesinas, con una ideología más izquierdista. Más tarde se publicará la *Revista Colombiana de Antropología* (1953) dependiente del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Asimismo se implementan desde mediados del siglo xx, numerosos centros regionales del IEN (por ejemplo para el estudio

de las culturas afro-colombianas, el Instituto Etnológico del Atlántico), parques arqueológicos y museos, en diversas localidades del país.

Por lo que se refiere a las Universidades, se pondrán en funcionamiento Departamentos de Antropología en la Universidad de Los Andes (1964) y en la Universidad Nacional (1966).

De igual manera que hemos visto en naciones del entorno, se va ampliando cada vez más la investigación de los antropólogos en este momento a poblaciones no indígenas. Ello es debido a los factores sociales y demográficos que se ponen en marcha desde la segunda parte del siglo pasado y que hacen que la antropología pase a ser más aplicada. Autores en esta línea, ya iniciada por Hernández del Alba, serán: E. Guhl (cultivadores de tabaco), V. Gutiérrez de Pineda (mortalidad infantil), etc.

Con ello las luchas indígenas no pierden fuerza, pues convivirán con las luchas campesinas, sólo que no serán prácticamente el único objeto de estudio de los antropólogos cuyo compromiso también se aplica a sectores campesinos, a poblaciones negras, estamentos de obreros urbanos, colonos y un largo etcétera.

Ya más próximas a nuestros días están las tareas de María V. Uribe y de Arturo Escobar (post-estructuralista), quienes, desde el Instituto Colombiano de Antropología, y en conjunción con otros autores foráneos o nacionales –como Claudia Steiner, Peter Wade, Anne Marie Losonczy, Joanne Rappaport, o Christian Gros– motivaron un cambio de paradigma en la especialidad, al menos en el ámbito académico, en el que van a convivir dos tendencias: una más cientista-cultural de tipo fundamentalmente interpretativo y postmoderno; y otra que entiende la «indianidad» ya no desde una perspectiva marxista

ortodoxa sino teniendo en cuenta nuevas perspectivas epistémicas derivadas de los estudios de la subalternidad o de las teorías postcoloniales y del pensamiento crítico.

La proliferación de los estudios, especialmente en el nivel de postgrado, y el incremento de publicaciones y de congresos de Antropología en las últimas décadas ha sido impresionante en el país. Asimismo la ampliación de temáticas abordadas es muy significativo: impacto de las explotaciones industriales sobre la naturaleza y la cultura de los pueblos, la emigración, o la violencia, son asuntos frecuentemente trabajados. Especialmente la situación de los desplazados por los conflictos armados y, últimamente, la de los ex-combatientes de grupos guerrilleros, o sobre otros aspectos de los procesos de paz, son objeto preferente de análisis antropológico y ya no tanto los asuntos referidos a la «indianidad».

VENEZUELA

Desde los primeros viajes y comentarios realizados sobre Venezuela y sus nativos contenidos en los escritos de los primeros navegantes a estas tierras, visitadas especialmente en los tres últimos años del siglo xv (Colón, Américo Vespucio, Alonso de Ojeda, Niño, etc.); o desde que se publicaron las descripciones sobre estos mismos lares, expuestas en el *Viaje a las Indias del mar Océano*, periplo realizado en 1529 por el alemán Nicolás Federmann, mucho tiempo ha transcurrido y muchas son las visiones que podríamos considerar sobre las culturas de este país, que se ha considerado por algunos como caribeño, andino y amazónico.

Como en otras ocasiones nos centraremos en los estudios modernos, considerando que obras de autores autóctonos

prácticamente sólo después de 1950 van a producirse. Antes de las mismas pueden considerarse escritos (bastante eurocéntricos) debidos a autores franceses o alemanes que en principio y como en otros muchos sitios, tendrán enfoques evolucionistas simplistas, y posteriormente, bien difusionistas moderados, bien materialistas históricos o finalmente de tipo funcionalista.

En los primeros años de la década de los cincuenta del siglo xx, y curiosamente en plena dictadura en el país, es cuando se dan diversas iniciativas universitarias que impulsarían el conocimiento antropológico venezolano, como el Instituto de Investigaciones Antropológicas, o como la Escuela de Sociología y Antropología, ambas en la Universidad Central de Venezuela en Caracas. El venezolano Miguel Acosta Saignes será la figura señera de la Escuela indicada, con ayuda eso sí de investigadores extranjeros procedentes especialmente de Estados Unidos (Hill, Painter, Rouse, etc.).

En el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) se desarrolla la arqueología de la mano de un español, Cruixent, quien va a adquirir una influencia y una relevancia inusitada en tal disciplina.

Lo cierto es que todas las escuelas clásicas etnológicas del siglo xx, como decimos, van a tener en esta época sus respectivos seguidores, pero especialmente la boasiana con su insistencia en la importancia de hacer trabajos de campo, realizados en el país quizá no con la perfección metodológica apetecible. Y precisamente a finales de los 60 se va a dar un cambio importante en estas perspectivas pues, además de las influencias marxistas, por influjo de autores formados en Francia, o procedentes de Argentina o Alemania (Sonntag, J. Clarac de Briceño, etc.), se acometen depuraciones metodológicas con el fin de

profundizar en la teoría, pero sin llegar a interesarse en realizar muchos trabajos de campo. La sociología argentina, especialmente las posiciones de Germani, va a tener una repercusión muy fuerte en Venezuela a través de los autores indicados.

Mucho va a costar superar verdaderamente la ideología de la superioridad cultural de la raza «blanca» –pues impregnaba profundamente las ideologías coloniales, pero también las bolivarianas de origen y, por supuesto, asimismo, las norteamericanas– y que perdura, al menos, hasta la década de los 80 del siglo xx, e influye en la manera de plantear los estudios etnológicos sobre las minorías indígenas, a veces despreciadas o consideradas con cierta vergüenza como «no propias». Sin duda éste fue el mayor freno a los estudios antropológicos de los venezolanos. Quizá no tanto para los arqueológicos o los sociológicos que se libran algo más de estas posiciones «vergonzantes». Pero esto comienza a cambiar francamente a finales del siglo, desechándose la exclusividad de enfoques externos, incluido el posmoderno, y propugnándose visiones contextualizadas internas enfocadas en la solución de los problemas cotidianos de los habitantes de la región, evitando dependencias «cognoscitivas» exteriores y formulando un «nosotros», que esperemos no sea a su vez exclusivista y que reniegue de la universalidad básica del ser humano, sino que la entienda desde otros puntos de vista. Esta ideología es cercana a la «Red de Antropologías del Sur» que fue fundada en Venezuela en el año 2015, impulsada entre otros profesores, por la antropóloga Annel Mejías o por la ya mencionada, Jacqueline Clarac Briceño de la Universidad de Los Andes, y que pretende romper el dominio y la imposición de las antropologías hegemónicas (de raigambre anglosajona), con la implementación de cursos universitarios, doctorados, celebración de congresos, etc., con perspectivas políticas y muy aplicadas.

ECUADOR

En este país también, desde las expediciones del Marqués de La Condamine para ubicar la línea equinoccial, que otorgaron el nombre al mismo, y las observaciones posteriores de A. Humboldt, muchos puntos de vista han cambiado respecto de la cultura de los habitantes del mismo. Gran número de científicos, zoólogos, botánicos o geógrafos estudiaron estos lares pero es verdad que pocos se detuvieron en conocer a sus moradores. Incluso Humboldt en su conocida frase: «Los ecuatorianos son seres raros y únicos: duermen tranquilos en medio de crujiertes volcanes, viven pobres sobre incomparables riquezas y se alegran con música triste», no deja de dar una visión demasiado tópica y simplificada.

Todo cambiará en el siglo xx, tras una serie de eventos sociales y económicos sucedidos en Ecuador. De importancia son las leyes sobre la reforma agraria (de 1964 y 1973) que terminan definitivamente con el régimen de la minga colonial (heredera de la quichua) y que suponen para los indígenas una liberación, y para los campesinos el acceso a terrenos de cultivo, especialmente en la costa. Asimismo se dio una progresiva descentralización del país y una mayor regionalización. Pero también hubo acontecimientos negativos: implantación del modelo neoliberal en la economía, privatización, crecimiento de la deuda externa, etc.

En este contexto se produce un hecho decisivo para el indigenismo, la primera declaración de Barbados de 1971 en la que se dice, respecto de la función de la antropología:

a) Por una parte, aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto a cerca de ellos mismos como de la sociedad que les oprime, a fin de colaborar con su lucha de

liberación. b) Por la otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas desenmascarando su carácter ideológico colonialista.

Con miras a la realización de los anteriores objetivos, los antropólogos tienen la obligación de aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar a favor de las comunidades indígenas. Cumple al antropólogo denunciar por todos los medios los casos de genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio, así como volverse hacia la realidad local para teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadores de teorías ajenas.

Un verdadero programa político para la Antropología que en el caso del indigenismo tenía que atender a preguntas como: ¿De qué manera tal pensamiento indigenista del momento tenía que ser cuestionado para no ser parte del colonialismo? ¿Cómo plantear una antropología en la cual los «objetos» de investigación exigían ser «sujetos»?

En la declaración de Barbados II, de 1977, se empiezan a responder estas cuestiones, aunque no se llegan a obtener acuerdos que permanezcan. Incluso en la declaración de Barbados III, firmada en Río de Janeiro de 1993, se sigue diciendo lo siguiente, seguramente como crítica a los postmodernos:

Es preciso también realizar un radical cuestionamiento de algunas vertientes de las ciencias sociales y de cierta antropología orientada más hacia la crítica estética y estéril de sus propias disciplinas que a la reflexión y acción solidarias. (Pérez Zavala, 2019)

En sus inicios la Antropología ecuatoriana tuvo dos temas principales: el relacionado con la etnohistoria andina y mesoamericana (en el que recibirá fuerte influencia de autores radicados

en México, como A. Palerm), y el estudio de la diversidad cultural y étnica. El interés de la historia y la necesidad de realizar trabajos de campo son asuntos nucleares en el progreso de este conocimiento.

En 1971 se pone en marcha el primer Departamento de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) con profesores que habían estudiado en Europa o Estados Unidos. Ya a partir de 1977 salen los primeros egresados ecuatorianos, lo que va a ayudar a consolidar la especialidad. Los temas de sus investigaciones primeras giran entorno a asuntos políticos y económicos referidos a la población campesina.

Murra, en 1975, analiza el sistema de control vertical de un máximo de pisos ecológicos, y su posterior aplicación a la propuesta de control microvertical de Salomon (de 1980) en los Andes ecuatorianos.

Un breve período de desarrollo económico y la vuelta a la democracia en los 80 y parte de los 90, hace que se de, como en otros países, una profesionalización creciente entre los antropólogos. Pero a mediados de los 90 vuelve la inestabilidad, las crisis, las privatizaciones, etc., que motivan movimientos sociales en favor de los derechos de los trabajadores, las mujeres y el medio ambiente.

En este momento prosiguen los estudios indigenistas, centrados en los indígenas del oriente amazónico –como los shuar o los achuar–, que se publican en la editorial salesiana Abya-Yala. Después de los trabajos de campo realizados por el francés Ph. Descola, se dan a conocer la vida y la religiosidad de estos indios tanto para el público general como para las comunidades. En esta época toman importancia diversas radios indígenas que fueron un factor muy positivo para la conservación de los lenguajes nativos.

Los asuntos de medio ambiente, las patentes, la relación con la cultura, el chamanismo y otros temas amazónicos se pondrán de moda. Asimismo la aplicación de la antropología se potencia con los estudios de grado, en especial al crearse la Universidad Politécnica Salesiana que rivaliza, en los estudios indicados, con la Pontificia U. Católica de Ecuador (con los trabajos, por ejemplo, de Salazar, Bustamante, Segundo Moreno, etc.).

Otra fecha reseñable es la aparición en Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en 1991, que se consolida en 1999 y que implementa un Master en Estudios étnicos de carácter intercultural. En el 2000, tras una fuerte crisis económica, se produce la dolarización del país y se da una inestabilidad política considerable que, al menos, fue una oportunidad política para los movimientos indígenas y para que se realicen las constituyentes de 1998 y de 2008 que variaron los equilibrios de poder en la política ecuatoriana. Ya hemos visto que el contexto político, para bien o para mal, motiva mucho la investigación etnológica y ésta, a su vez, puede influir en el devenir de las medidas políticas.

Entre los Congresos de la disciplina resaltar el Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, privilegiado foro de debate y proyección de los avances en estos dos estudios y una prueba de la íntima relación entre ellos que se da especialmente en Ecuador, y que se proyecta también en investigadores de otras naciones.

En la actualidad, abundantes son los campos de estudio que se abordan. Ya hemos destacado los amazónicos y los andinos, lógicamente, pero también en el campo de la teoría antropológica se dan importantes aportes. Asimismo en antropología aplicada (a la salud, el derecho, el género, la educación, la comunicación, migración), o la etnomusicología, etc.

Ya hemos aludido a la íntima conexión de la antropología ecuatoriana con la antropología mexicana, pero también existe con otros países andinos (Perú, Colombia, principalmente) que se traduce en una similar postura de resistencia a la exclusividad de los planteamientos que puedan venir de Estados Unidos o de Europa y la necesidad de conformar una antropología propia ecuatoriana en conjunción con la latinoamericana y esperamos, por nuestra parte, que también con la iberoamericana.

BOLIVIA

País eminentemente multicultural. La mayor parte de la población de Bolivia es indígena (47 %, del cual el 28 % es quechua y el 19 % aymara), después estarían los mestizos (30 %), los de origen europeo (12 %) y el resto con diversas procedencias (11 %).

Uno de los primeros antropólogos en estudiar esta república fue el suizo Alfred Mettraux (1902-1963), que ya tratamos al tratar de Argentina, donde residió durante bastante tiempo. En Bolivia realizó un trabajo de campo en 1939 y, posteriormente, en 1954, trató de los desplazamientos de los indígenas aymaras y quechuas tanto en Bolivia y en Perú.

Como antropólogo autóctono boliviano podemos citar a Mauricio Mamani Pocoaca, de origen aymara, que llegó a ser Ministro de Asuntos Campesinos. Posteriormente ha dirigido estudios en la Casa de América sobre *Cosmología andina, coca y medicina tradicional en Bolivia*. Esta obra nos da a pie a comentar la gran importancia de la hoja de coca en el campesinado boliviano, esencial en su alimentación y religiosidad y que nada tiene que ver con su derivado dañino, la cocaína, objeto del tráfico ilegal internacional.

Otro estudioso del país fue el jesuita español Xavier Albó quien, un año después de ordenarse, en 1952, se trasladó definitivamente a Bolivia hasta su muerte en 2023.

Desde 1988 estudió los pueblos indígenas, especialmente desde el punto de vista lingüístico pero también intercultural. Sus dos obras principales serían el libro de 1990, *La cara india y campesina de nuestra historia*, y el texto *Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile* (Albó, 2000).

Son de interés los análisis de la cultura de Tiahuanaco de Bernardo Corro Barrientos, y su clasificación de 2013 de los ayllus andinos posteriores: el «primer tipo de ayllu», del período inca, que se componía de varias clases sociales (nobles, curacas, concubinas, sirvientes) y campesinos; el segundo, el «ayllu colonial», formado por campesinos sometidos a los colonos que duraría hasta la independencia; y finalmente el «ayllu republicano», formado por los campesinos parcelarios representados por hacendados criollos, propietarios de la tierra y subordinados a los líderes indígenas, con la tarea de cobrar los impuestos. Este último tipo de ayllu duraría hasta el año 1952, cuando muchos hacendados perdieron el poder por la «reforma agraria», que motivó la expropiación de las haciendas y la abolición de la servidumbre campesina. Lo que daría lugar, a su vez, al último tipo de ayllu, el de la Revolución. Los hacendados perdieron poder, no pudieron seguir cobrando dinero. Sería el ayllu libre que frente al mercado establecería los precios agrarios.

El folklore y la música religiosa o profana de los distintos grupos bolivianos se ha estudiado profusamente por parte de numerosos especialistas como, por ejemplo, Adolfo Costa du Rels, y, asimismo, son famosos los compositores y músicos autóctonos. En estas músicas se mezclan diversas tradiciones étnicas. Igualmente hay los bailes, como el internacionalmente conocido

como «La diablada» de Oruro, que, durante el carnaval, se dedica en honor de la Virgen del «Socavón», verdadera representación de las divinidades prehispánicas del inframundo.

Por lo que se refiere a instituciones del país más importantes para la Antropología, citar las siguientes: Museo de Etnografía y Folklore MUSEF, La Paz, de 1962; Universidad Católica Boliviana «San Pablo», La Paz, de 1966; Museo Antropológico, dependiente de la Universidad Mayor de San Francisco Xavier (fundado en Sucre, 1994).

Un Congreso de extraordinario interés fue el II Congreso Plurinacional de Antropología: Desarrollo, Interacción y Flujo de Antropologías en Bolivia, de 2014.

Reseñar que la UNESCO ha proclamado como de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, al carnaval de Oruro (en 2001) y a la ciencia y la cosmovisión del pueblo kallawayaya (en 2003).

Como reciente investigador de la literatura autóctona, mencionar a Félix Layme Pairumani, profesor de alfabetización en lenguas aymara y quechua y de cultura aimara, en la Universidad Católica Boliviana.

En los últimos años, como en otras naciones del área, se da un incremento de obras e investigaciones, muchas ya realizadas por propios indígenas, cuyo objetivo es que se refuercen y valoren sus culturas y lenguajes ancestrales.

CUBA

En los inicios de la antropología moderna en Cuba, al igual que pasó en España, los aspectos sociales antropológicos tuvieron

un desarrollo menor que los referidos a la biología o a la medicina. Asimismo se dio una orientación histórico-arqueológica, más que socio-cultural.

Obviando lo comentado sobre los cronistas que hablan de la isla, comencemos esta visión desde los siglos XVIII y XIX. Reseñar que los periódicos fueron importantes para ir formando una «conciencia nacional» y algunos de ellos contenían textos de interés antropológico. Por ejemplo el *Papel Periódico de la Habana* fundado en 1790, o el *Diario de La Habana*, en el que escribieron personalidades de la época (G. Cuvier, Quetelet, etc.) y, a veces, no solo sobre ciencias naturales o geografía, sino también sobre arqueología o sobre costumbres y razas.

Entre los viajeros, cómo no, citar a A. Humboldt quien aparte de aportaciones cartográficas también se refirió en sus textos al tratamiento de los esclavos en las explotaciones agrícolas de la zona.

En los inicios, y a mitad del siglo XIX, despunta el trabajo de personajes ilustres que proceden, como hemos dicho, del ámbito bio-médico, como: Felipe Poey y Aloy, con aportes en craneometría y quien fue el primer presidente de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (1866); Juan Santos Fernández y Hernández; o, posteriormente, Montané Dardé, autor del primer plan de estudios de Antropología en la Universidad de La Habana, de orientación médica, y fundador, en 1903, del Museo Antropológico en la misma universidad, con objetos de las culturas precolombinas, especialmente del Caribe.

Pero entre todos descuella, ya como antropólogo netamente cultural, Fernando Ortiz (1881-1969). Sus libros, *Hampa Cubana: Los negros brujos* (1906), *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco* (1940), *Archivos de Folklore Cubano* (1924-1930), *El engaño de las razas* (1946), o el artículo de 1955, «Ni racismo ni

xenofobia», de la *Revista Bimestre Cubana*, constituyen un repaso a casi todos los temas de importancia antropológica social y cultural de Cuba. La preponderancia dada a la componente afro-cubana en la cultura tradicional y en la identidad del país, el análisis de las figuras religiosas fuertemente mestizadas, especialmente la de la Virgen, y también las consideraciones teóricas sobre los conceptos antropológicos de aculturación (para este autor, un proceso más pasivo) y de transculturación (proceso más creativo), son avances que le debemos. Si sumamos a ellos el desvelamiento de la injusta dependencia económica y cultural de Cuba respecto de norteamérica y la lúcida crítica al concepto de raza y de racismo, completamos la reseña del que puede considerarse más importante antropólogo cubano.

Entre las antropólogas, destacar la obra de Lydia Cabrera (1899-1991), esencial para entender el mundo simbólico, literario, religioso y cultural afrocubano. Sus lugares de trabajo de campo fueron La Habana, Trinidad y Matanzas, y sus temáticas muy variadas pero siempre alrededor de la referida componente afro de Cuba. Si hubiera que referirse a una de las más conocidas, podría ser la de la santería, que desarrolla esta autora en su famoso texto de 1954, *El Monte* (Cabrera, 2016).

Prosigue la tradición de estudios y descubrimientos de antropología biológica y de arqueología en Cuba, el profesor Manuel Rivero de la Calle (1926-2001), destacando también con la programación de materias de la especialidad en la Universidad de La Habana. Los períodos que nos ofrece de la historia antropológica moderna de la isla, son los que estamos siguiendo, y serían los siguientes: Comienzo en 1849 con Poey y Aloy; la segunda etapa comienza con la fundación en 1977 de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba; la tercera se iniciaría con la puesta en marcha de la Cátedra de Antropología General en 1899 y del Museo de Antropología Montané en 1903; y la última se debería

a la Reforma Universitaria de 1962, y la apertura de diversos departamentos universitarios cercanos a la etnología.

Resumiendo, en el siglo xx se forman especialistas, sobre todo en la Universidad de La Habana, que ya no son solo pertenecientes a la línea predominante de Antropología física, aunque ésta siga siendo la más fuerte, como lo prueba la fundación en 1990 de la Sociedad Cubana de Antropología Biológica, o los congresos de la Asociación Latinoamericana de de Antropología biológica, especialmente desde 1998. Pero también es verdad que la Maestría en Antropología que se implementa ese mismo año tendrá dos posibles menciones: una física y otra socio-cultural.

Ya en el presente siglo, en Cuba, la Antropología ha comenzado a abordar nuevas temáticas relacionadas con los lenguajes, las peculiaridades regionales, la emigración al exterior, las relaciones interraciales, la influencia de las religiones cristiana, judía, etc. En Antropología aplicada pueden destacar las dedicadas al estudio de las organizaciones, o al de la promoción cultural del turismo histórico-cultural, incluyendo en este caso el rescate de aspectos de las culturas precolombinas que aún perviven. Estas tareas están realizándose en instituciones como la Fundación Fernando Ortiz, el Museo Montané de la Universidad de La Habana, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana «Juan Marinello», o el Centro de Antropología del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente de Cuba. (Lozano Zamora, 2013)

REPÚBLICA DOMINICANA

Los habitantes actuales de la República Dominicana provienen de la fusión de tres grupos étnicos fundamentalmente:

- a) los tainos, primeros habitantes de la región, cuya población quedó extremadamente reducida como grupo diferencial, aunque no su huella cultural, como hemos explicado.
- b) los españoles llegados desde 1492 con Colón, siendo la isla Española el primer y masivo punto de contacto.
- c) los africanos de raza negra, traídos como esclavos, ya desde el siglo XVI, pero especialmente en el siglo XIX.

La población actual en su gran mayoría está constituida por mulatos (de raíces africanas y europeas), aunque tendente a negar una identidad nacional negra, posiblemente por quererse diferenciar de la gente de la República de Haití, tomada por mucho tiempo como referente de lo distinto, de la «otredad». Solo relativamente recientemente, en la década de los setenta, tras la caída de la dictadura de Trujillo, se dan verdaderos estudios antropológicos, con una valoración diferente de los grupos étnicos y una propuestas más aplicadas e incluyentes.

Pero veamos, como en otras ocasiones, precursores de esa antropología moderna, factores sociales influyentes, instituciones implicadas y posturas actuales.

El libro *El Montero*, publicado en 1856 por partes, en el periódico *El Correo de Ultramar* y cuya autoría corresponde al dominicano Pedro Francisco Bonù, quizá sea una de las primeras obras autóctonas de interés antropológico. La visión de Bonù es bastante diferente de la que imperaba en la época en su país e interpreta el mestizaje como parte esencial de la etnicidad nacional. Apoyó el mito indígena y reforzó el papel de lo afro en la cultura nacional. Todo ello con su análisis del mundo rural alrededor de la figura del montero dentro del régimen colonial.

Otro intelectual de la época que tener en cuenta es el cubano José Martí que visitó la isla de Santo Domingo en varias ocasiones entre 1882 y 1885. De sus escritos se desprende una consideración de la historia y de la geografía, pero también de la antropología de la zona de extraordinario interés, que salva el etnocentrismo predominante en la época. Asimismo quiere también ir más allá de las teorías positivistas y evolucionistas que situaban en épocas pasadas de la humanidad a las culturas populares y rurales, como las que conoció en la frontera dominico-haitiana, y de las que nos ofrece valiosas descripciones sobre las creencias, los juegos de gallos, el carnaval o del lenguaje cibaëño.

Respecto de la Arqueología no puede dejar de citarse a Emil Boyrie de Moya quien fundó el Instituto Dominicano de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Santo Domingo en 1947. Como resultado de sus extensos trabajos logró reunir más de siete mil elementos de la cultura taína que hoy pueden verse en el Museo del Hombre Dominicano. También más tarde sobresale la labor arqueológica de Marcio Veloz Maggiolo centrada en las culturas prehispánicas, sus características, primigenias emigraciones y distintas tipologías étnicas.

Ya hemos explicado que durante la dictadura trujillista, incluso en años posteriores, la política cultural dominicana y muchas de sus instituciones subrayaron la componente cultural hispánica como principal de la identidad nacional, para oponerse al vecino Haití, símbolo de las orígenes africanos que no se querían tener en la República Dominicana. Esto coincide, paradójicamente, con una exaltación de lo «taíno» de carácter más bien romántico y no muy auténtico, pues la herencia indígena prácticamente se considera meramente como la supervivencia de un curioso endemismo exótico. Si no fuera por los autores de los que estamos hablando éste hubiera sido el único enfoque antropológico. Entre ellos nombrar las investigaciones sobre

vudú de la antropóloga norteamericana Martha Ellen Davis, que de alguna forma lograron aminorar la repulsa que sobre el conocimiento de esta práctica había en la República dominicana por su vinculación con las religiosidades de origen africano.

Siguiendo a Davis, [el vudú dominicano] se puede entender más como 'culto médico', ya que la principal actividad de los centros son las consultas y, a veces, se hacen fiestas (horas santas o velaciones) en agradecimiento a los misterios o para cumplir una promesa. Los portadores de misterios tienen facultades especiales como la capacidad de incorporar misterios, es decir, la posesión espiritual, y la videncia, la percepción extrasensorial de captar a espíritus de vivos y de muertos, la telepatía y la premonición. (Sánchez-Carretero, 2008)

Muchas prácticas religiosas afro-caribeñas habían sido objeto de numerosos estudios antropológicos, a diferencia de lo sucedido con el vudú o vodú dominicano. En Brasil ya hemos visto los estudios sobre el catimbó, el candomblé o sobre el umbanda; en Cuba sobre santería; y en Haití veremos los realizados sobre el propio vudú. Por ello los estudios de Davis o de Carlos Andújar sobre las especificidades del vudú dominicano fueron relevantes.

Por lo que se refiere a las instituciones con influencia en los estudios antropológicos, ya hemos informado que en 1947 se creó el Instituto Dominicano de Investigaciones Antropológicas, adscrito a la Universidad Autónoma de Santo Domingo, en el que se realizan labores de investigación en Antropología y áreas afines, pero también docentes con la Licenciatura de Antropología (1978).

También nos hemos referido al Museo del Hombre Dominicano que fue inaugurado en 1975 y que aparte de la conservación

y muestra de objetos representativos de la prehistoria y de la historia de las culturas dominicanas, tiene asignadas tareas de investigación.

En cuanto a los estudios universitarios, además de los indicados, referirnos a los de Arqueología y Antropología Física de la Universidad Católica Santo Domingo y también a las investigaciones del Instituto Montecristeño de Antropología e Historia (IMAH).

HAITÍ

Salvo las crónicas de Ramón Pané y de Fernández de Oviedo pocos son los textos de antropología sobre la isla de La Española hasta el siglo XIX. Con la independencia de Haití respecto de Francia, en 1804, el país quedó prácticamente bloqueado con el fin de que la revolución de los esclavos no pudiera expandirse, lo que produjo una ruina económica e intelectual que solo, como decimos, hacia mitad del siglo XIX, no comienza a mejorar. Primero se desarrolla la antropología física, en la que tuvieron benéfica influencia las tesis de Anténor Firmin (1850-1911) quien mantenía que todos los hombres tienen similares características esenciales independientemente de su raza. Con ello se oponía a otros muchos autores, como hemos visto, y directamente a la afirmación del racismo «científico» de Gobineau. Las posturas anti-racistas de Firmin le hacen merecedor de un puesto destacado en la antropología. Pero solo en los inicios del siglo XX podemos ver un surgimiento de una antropología haitiana siempre muy unida al nacionalismo. Éste se había incrementado como respuesta a la ocupación norteamericana de la zona que duró 19 años, hasta 1934. Unos etnólogos haitianos, Justin Ch. Dorsainvil, Jean Price-Mars y A. Holly, crearon «La Unión Patriótica», que fue una agrupación

de tipo nacionalista que quería acabar con el dominio extranjero aludido. Su labor contó con el apoyo de la «Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color», dirigida por J. Weldon .

Quizá el personaje más importante de los referidos fuera J. Price-Mars quien estuvo trabajando en las embajadas de Francia, Alemania y Estados Unidos, lugares donde conoció diversas teorías etnológicas. Cuando volvió al Haití ocupado, maduró su pensamiento expresándolo en libros como *La vocación de la élite* (1919) y *Así hablo el tío* (1928) en los que criticaba el desprecio de las clases altas por la cultura del pueblo y ensalzaba aspectos del folklore y las costumbres locales, como, por ejemplo, el vudú, defendiendo la idiosincrasia cultural haitiana. Colaboró en una consideración positiva de los aportes africanos que debían formar parte esencial de la identidad del país. Su postura nacionalista impulsa un indigenismo en la república basado en la cultura de origen africano, pues se decía que la indígena originaria ya prácticamente no existía. El indigenismo en Haití tendrá dos orientaciones: la marxista y la negrista. La marxista será iniciada por el fundador del partido comunista de Haití, Jacques Roumauin, quien denuncia la explotación racial conjuntamente con la económica de las clases desfavorecidas. Por otro lado la orientación negrista reduce el indigenismo meramente a la dimensión estrictamente racial.

Alfred Métraux también trabajó en Haití, concretamente su estancia más prolongada sería de 1948 a 1950, de la que resultaría un excelente y completo estudio sobre el vudú haitiano (Giobellina, 2016)

Volviendo a las posiciones negristas, éstas serían utilizadas políticamente por F. Duvalier como una especie de racismo «al revés» de la élite africana sobre la mulata, con la cual, se decía,

prácticamente había que acabar. Tal era la ideología de un «antropólogo» que acabaría siendo presidente, y después un tirano siniestro y sanguinario. Y esta postura también explica, aunque no justifica las ideologías para el caso mantenidas por la república vecina en la misma isla.

Por lo que se refiere a las instituciones dedicadas a la Antropología destacar la creación del Instituto de Etnología en 1941, año en el que se funda, asimismo, la Delegación de Etnología por J. Roumain con la colaboración de Alfred Métraux.

El Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos de México también tendrá en este país importante influencia por sus trabajos sobre la componente africana en Latinoamérica, llevados a cabo, entre otros, por Fernando Ortiz, o por Gonzalo Aguirre Beltrán del INI de México.

El advenimiento del régimen de Duvalier supuso la transformación de alguna de estas instituciones haitianas y de sus alianzas, que pasan a ser utilizadas en el sentido que hemos explicado de apoyo a la ideología nacionalista del dictador. Con su caída en 1986, tampoco la cuestión mejoró mucho y en la década de los 90 se continuó con un aislamiento respecto de las corrientes internacionales que en otros países hemos visto. A ello también ha contribuido últimamente el clima de enfrentamientos políticos, en muchos casos sangrientos, que incluso han frenado la tímida renovación de los estudios que se había iniciado en 2011. Tales estudios se realizan desde organizaciones exteriores, como el Laboratorio Mixto Internacional Meso-América (LMI MESO), dedicado a la «epistemología comparada» de la especialidad antropológica, a partir de Guatemala, Haití o Cuba; o, anteriormente, desde el *Journal of Haitian Studies*, editado en la Universidad de California, o los llevados a cabo desde la «Haitian Studies Association».

PORTUGAL

Suele señalarse la década que comienza en 1870 como el inicio de la antropología moderna en Portugal, con el objetivo primario de construir una identidad nacional. Se citan las «Conferencias do Casino» como evento que influiría en el trabajo posterior de autores como Consiglieri Pedroso, Adolfo Coelho, Teófilo Braga o Leite Vasconcelos, éste último fundador del entonces llamado Museo Etnográfico Portugués, hoy Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Todos ellos van a tratar ese tema identitario basculando entre los estudios sobre las raíces de una ruralidad en la metrópoli portuguesa y las influencias derivadas de la realidad colonial de la misma. Hacia finales del siglo XIX y habiendo en algunos momentos un grave peligro de disminución de la presencia imperial portuguesa en África, causada por otras potencias europeas (especialmente Inglaterra) se refuerza la defensa de la unidad dentro de las singularidades existentes en la metrópoli lusa.

Cuando se establece el régimen republicano (1910) se quiebra en parte esa visión idílico-pastoril campesina y algunos de los autores citados en el párrafo anterior interrumpen parcialmente su investigación antropológica. Posteriormente el impacto de la primera guerra mundial sirve de acicate para volver a recuperar el tema de la construcción del carácter nacional y el estudio de las identidades locales y regionales (Pires de Lima, Teixeira Pascoaes, Leite Vasconcelos, etc.).

En un ambiente cada vez más autoritario se van combinando idealizaciones de la vida campesina con exaltaciones de la dimensión imperial, ejemplo de esto último sería la Primera Exposición Colonial Portuguesa en Oporto (1934), por cierto similar a otras que se hacían en esa época en Europa. En tal línea se implementarán exposiciones, museos y el famoso

«Concurso de la aldea más portuguesa de Portugal» (1938), que designaría a Monsanto (Beira Interior). Se dan imágenes exotistas e idílicas del mundo rural sin mostrar, por supuesto, problemas, pobreza, exclusiones y otros aspectos negativos que evidentemente existían.

Si hubiera que destacar en el ámbito universitario un autor y un equipo con múltiples trabajos etnológicos en la época, sin duda sería el de Antonio Jorge Dias (1907-1973). Con la doble orientación que hemos comentado, aborda Dias temáticas primero netamente etnográficas y sobre tecnología local de Portugal y posteriormente sobre las colonias portuguesas. Es en este momento, a mitad de siglo xx, cuando se produce un desarrollo de determinadas materias en la Universidad. Será con la influencia de Dias que se inauguren las primeras disciplinas universitarias de Etnología en Coimbra y después, la de Antropología Cultural, en Lisboa

En 1956 el viaje de Jorge Dias a las colonias portuguesas de Angola y especialmente Mozambique marcó sus nuevos intereses, decidiendo circunscribir sus investigaciones a los maconde (Tanzania-Mozambique), a los que dedicará varios volúmenes.

En los 60 y en los 70 se reciben aportes de otras disciplinas humanísticas y sociales y de autores asimismo procedentes del extranjero (Colette Callier-Boisvert, Joyce Riegelhaupt, etc.). Son dos los acontecimientos históricos que marcan unos nuevos rumbos en la etnología portuguesa: las guerras en las colonias africanas y la revolución del 25 de abril, con su programa democratizador, descolonizador y desarrollista (las llamadas tres «D»). La vuelta a la democracia supuso también la vuelta de muchos especialistas lusos que se habían exiliado y de otros extranjeros y el abordaje de nuevas temáticas, publicaciones, cursos universitarios, etc. Dos escuelas, un tanto contrapuestas

se desarrollaron: la de J. de Pina Cabral desde la U. de Lisboa y la de J. País de Brito desde el Museo Nacional de Etnología.

Desde la pérdida de las últimas colonias y desde la «revolución de los claveles» hasta el momento presente, la antropología portuguesa, sin duda, no solo se ha democratizado sino que, especialmente en la últimas décadas, se ha descolonizado, diversificado y feminizado. Descolonizado en el sentido de tratar críticamente aspectos del racismo y de las posturas imperiales de otras épocas; diversificado, incorporando temáticas sobre metodología, antropología urbana, etc.; y «feminizado» por la evidente y creciente participación de mujeres en la investigaciones etnológicas. Los temas derivados de las regiones de baja densidad, como la despoblación, la neo-ruralidad y el impacto de las emigraciones, pueden ser asuntos susceptibles de importantes desarrollos en el futuro.

ESPAÑA

En la referencia a obras de interés antropológico sociocultural que desde el siglo XIX se dan en España podemos considerar cuatro tipos: los diccionarios geográfico-histórico-demográficos; los libros de viajes, la literatura costumbrista; y finalmente, los textos propiamente de Etnología y Antropología que van proliferando principalmente en las últimas décadas del siglo indicado.

Como antecedentes de estos Diccionarios decimonónicos, y otras obras de interés etnográfico, están las Relaciones Topográficas de Felipe II (1578), el Vecindario General del marques de Campo Florido (1712-1717) y el Catastro del Marques de la Ensenada (1756). También las obras del Padre Jerónimo Feijoo, contra las supersticiones y prejuicios; o el informe sobre la

Ley Agraria de Gaspar Melchor de Jovellanos. Asimismo son de destacar los libros de José Cadalso especialmente el texto: *Cartas marruecas*, escrito en Salamanca entre 1773 y 1774, y donde se ofrece una muy lúcida crítica de las costumbres y defectos nacionales. Pero es en el siglo XIX, como decimos cuando se publican tres Diccionarios geográfico-estadístico-histórico-demográficos de gran repercusión: el de Sebastián de Miñano (1826), el de Pascual Madoz (1845) y finalmente el de Pablo Riera y Sans (1881). Entre 1826 y 1829, Sebastián Miñano y Bedoya, nacido en 1779 en la villa de Becerril de Campos (Palencia), publicó los 10 volúmenes más un suplemento de lo que constituye su obra más importante: el *Diccionario Geográfico Estadístico de España y Portugal* (Madrid, 1826-1829), que le valió su elección para la Academia de la Historia. La fuente principal de Miñano sigue siendo, como en la época de las Relaciones de Felipe II, los curas párrocos, a cada uno de los cuales escribió separadamente, pidiéndoles nociones ciertas y positivas de sus respectivos pueblos, y de los inmediatos, pero también tuvo ayuda del director de la Real Academia de la Historia, Martín Fernández Navarrete, y del censor Juan Agustín Ceán Bermúdez. Pero sin duda el catálogo más conocido es el *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, obra magna publicada por Pascual Madoz, compuesta por 16 gruesos volúmenes (Madrid, 1845-1850). Hoy abundan las publicaciones de esta obra, editadas por provincias, donde pueden encontrarse los datos de todos los pueblos de España existentes en la época. Según las propias palabras de Madoz: «Hijo de humilde y pobre familia, sin más bienes de fortuna que los que me ha proporcionado mi aplicación, después de 15 años, 11 meses y 7 días de trabajos literarios he conseguido dar cima a una obra, que todos consideraban difícil, que más de uno reputaba imposible. Miñano trazó el camino que yo he seguido: toda mi ambición se reduce hoy a ver todavía otro trabajo que oscurezca el mío» (Madoz, 1850). Quizá el diccionario de

Pablo Riera y Sans de 1881, intentara esa proeza, incluyendo datos aún de Cuba y Filipinas.

Por lo que se refiere a los viajeros con textos de importancia para conocer la cultura española de la época citaremos a los hermanos alemanes Wilhelm y Alexander von Humboldt (1799); al francés Théophile Gautier (1840); y al italiano Edmondo de Amicis (1872).

Wilhelm von Humboldt realizó dos viajes a España. El primero comenzó en octubre de 1799, poco después de la partida de su hermano hacia los territorios españoles en América, acompañado por su esposa Carolina, sus tres hijos y su preceptor Gropius. El itinerario de su primer viaje se inicia en España por Fuenterrabía, desde donde se dirigirá a Vitoria, Burgos, Valladolid, Segovia, la Granja de San Ildefonso y puerto de Navacerrada, para llegar a El Escorial, donde permanecerán diez días para conocer en profundidad las maravillas artísticas del real monasterio. Aquí será presentado, como ya lo había sido su hermano Alexander, al rey Carlos IV, que le resultará simpático. En general podemos decir que Wilhelm ofreció, a través de sus escritos y su correspondencia, una apresurada descripción de España, así como de la sociedad española de aquella época. Fue detallista al hablar de algunas de las costumbres y tradiciones de sus habitantes, sin olvidar las difíciles condiciones para viajar por la Península y sus impresiones sobre las entrevistas con distintos personajes, muchos de ellos amigos de su hermano Alexander.

Alexander von Humboldt aprovechó su viaje a España para realizar numerosos estudios científicos en los cuales puso a prueba sus novedosos instrumentos de medición traídos desde París. Con tales mediciones el prusiano abrió un nuevo campo y aportó notables estudios a la investigación científica,

principalmente geográfica, de España. Así, fue uno de los primeros en establecer la latitud y la longitud de Madrid y de otras poblaciones de importancia como Aranjuez, además de elaborar los perfiles topográficos de la sierra de Guadarrama y de la Península Ibérica (perfil Valencia-La Coruña y perfil Pirineos-Motril), en los que se descubría la presencia de la meseta. Los resultados de esta exploración fueron publicados por él en forma de dos artículos: el primero apareció en 1809 en la obra *Itinéraire descriptif de l'Espagne* (traducido al español en 1816) del francés Alexandre Laborde y el segundo en 1825, en la revista alemana *Hertha*.

Después ya hemos descrito como A. Humboldt se ocupó de manera intensiva del pasado de las colonias españolas, puesto que su orientación historicista partía de la idea de que para entender el presente de una región había que conocer su pasado. Se basó sobre todo en la lectura de las antiguas fuentes españolas y en los relatos de los primeros cronistas, misioneros, viajeros y funcionarios. También en los escritos de autores autóctonos como el colombiano Francisco José de Caldas.

Tratando ahora del Gautier decir que durante toda su vida viajó por varios lugares del mundo entre los que destacan España, Italia, Turquía, Egipto, Argelia. Los libros de viaje de Gautier son considerados de los mejores del siglo XIX por su estilo personal y su difusión de cultura de cada lugar. En su viaje a España llevó un daguerrotipo, pero no se conservan imágenes del mismo. Gautier llega a España en un momento bastante convulso, 1840, cuando apenas está terminando la primera guerra carlista y se produce el pronunciamiento del general Espartero en detrimento de la regente María Cristina. La entrada a Castilla por el paso de Pancorbo le deja extasiado. Le sorprenden asimismo la decrepitud de las viejas que ve; la ausencia de trajes regionales, a diferencia de Andalucía; los filosóficos asnos, los galgos y «unas

cuantas docenas de muchachos cuyos ojos centelleaban en sus harapos como si fueran diamantes negros». En Burgos admira las maravillas de la cartuja de Miraflores, y especialmente de la catedral: su arquitectura y esculturas. De la puerta de madera tallada que da acceso al coro dice que es la más bella del mundo, después de la del Baptisterio de Florencia, llamada por Miguel Ángel «La puerta del Paraíso». El arca del Cid le da pie a comentar muy críticamente el mítico pasaje en el que el héroe castellano entrega en fianza a los judíos prestamistas el cofre lleno de arena, diciendo que estaba lleno de riquezas. También muestra muchos prejuicios con Felipe II o con El Escorial. Destaca de Valladolid la falta de población pero alaba su soberbio parador, de limpieza extremada: «hasta ahora nada ha justificado para nosotros los reproches de suciedad y desnudez que de los albergues españoles hacen todos los viajeros». Y de la posada de Olmedo dice que era más española: «aquello resultaba miserable y desnudo, pero no sucio». Eso sí, al llegar a las posadas de Andalucía dirá otras cosas bastante peores, especialmente de la honradez de los posaderos. De las pocas referencias a Salamanca, podemos destacar la descripción que hace en Granada de las actuaciones de una tuna salmantina. Lo que prueba que los viajes estudiantiles tienen mucha tradición. Mucho antes que Boas, Gautier advierte que no bastan unas semanas para penetrar el alma de un pueblo, se requiere mucho tiempo, una larga convivencia y un buen conocimiento de la lengua. Pero también a veces hace gala de un etnocentrismo notable. Así como cuando entrando en una fonda de Burgos nos dice que tuvo que desgañitarse desplegando sus conocimientos del español —que obviamente eran pocos— teniendo que: «gruñir la horrible jota, sonido gutural de origen árabe que no existe en nuestra lengua. Y tengo que decir que, gracias a la extremada inteligencia que distingue a este pueblo, se nos entendía bastante bien. Ocurría a veces que nos traían una candela cuando habíamos pedido agua, o chocolate, cuando queríamos tinta». Más que la inteligencia debía de haber alabado

la paciencia de ese pueblo con los viajeros extranjeros. También es verdad que busca lo pintoresco, lo exótico y el color local (las corridas, los bandidos, etc.). De hecho la región que le interesa y le atrae más es, por ello, Andalucía. Con todo, Gautier nos ofrece un cuadro más culto, más detallado de las costumbres y mucho más equilibrado de las mismas que otros viajeros, incluso posteriores a él, como Dumas, quien sólo aporta ligeras pinceladas de la vida cultural del pueblo (de los paisajes, monumentos, etc.) y se centra más bien en sus propias aventuras y vicisitudes del viaje.

Respecto de E. de Amicis decir que ha sido uno de los escritores más populares en Italia y más conocidos en el extranjero, puesto que sus obras han sido traducidas a todos los idiomas europeos. Escribió numerosos libros de viajes que alcanzaron también un gran éxito por la facilidad demostrada por el autor para describir rápidamente los lugares y costumbres que se ofrecen ante su vista: *España* (1873), *Holanda* (1874), *Marruecos* (1876), *Constantinopla* (1878-1879) y alcanzó otro gran éxito con su novela *Corazón* (1886). De Amicis realizará su periplo por España en 1872, dos años después del asesinato del general Prim, precisamente durante el breve reinado de su compatriota D. Amadeo de Saboya (1870-1873). El autor que haría la segunda traducción de *Spagna* al español (en 1884) será precisamente el krausista perteneciente a la familia de Giner de los Ríos, Hermenegildo, del que después hablaremos. Seguramente lo hizo para aportar una visión especular de la imagen del país a los propios españoles, pues, según los ideales krausistas y de la Institución Libre de Enseñanza (ILE), había que impregnar de aires europeos la aislada España.

Amicis nos ofrece un pintoresco retrato también de aguadores, serenos, vendedores de cerillas, incluso de guardias civiles, teniendo una espontánea actitud abierta y libre de prejuicios, nos describe su concepción del buen viajero, que trata de sobrepasar lo que hoy llamaríamos etnocentrismo: «Es aquel que puede

disfrutar de la belleza ajena tanto como de la propia, sin que la existencia de la primera vaya en menoscabo de la segunda». Su obra más conocida será *Marco, de los Apeninos a los Andes*, que es un relato breve de ficción incluido por Edmundo de Amicis en su novela *Corazón*, publicada en 1886. Narra la historia del extenso y complicado viaje de un niño de trece años, Marco, desde Italia hasta Argentina, en busca de su madre, que había emigrado a aquel país sudamericano dos años antes. El relato aporta una cruda visión de la emigración italiana a América que tuvo lugar durante el siglo XIX, tan parecida a la española de la época, por cierto.

Pasando ahora a la literatura costumbrista, entre los libros que reflejan las costumbres populares de España del siglo XIX, destaca el titulado: *Los españoles pintados por sí mismos*, publicado en dos volúmenes en Madrid en 1843 (reimpresos en uno solo en 1851), siguiendo el estilo existente en otros países europeos, por ejemplo en Francia con *Les français peints par eux-mêmes* (1841), uno de cuyos autores sería H. Balzac. El texto español influyó en otros posteriores dedicados a los cubanos, mexicanos, las mujeres, etc. Lo que demuestra el gran interés en la época por la temática referida al conocimiento de la vida popular. En el libro se describen cincuenta tipos populares de la sociedad de la época, y de toda España: desde el torero hasta el pastor trashumante. Muchas obras literarias de relevantes para conocer lo popular podríamos citar, por referirnos sólo a Castilla estarían las novelas de Macías Picavea o las de José María Pereda. Poco después escribirían novelas Pío Baroja ambientadas en el País Vasco, o Valle Inclán en Galicia (de interés también algunas para América), etc.

Pero entrando ya en textos netamente antropológicos indicar que, como en otros muchos países, de la mano del evolucionismo comenzó la andadura de la Antropología socio-cultural en

España como disciplina científica a finales del siglo XIX cuando los antropólogos de tipo naturalista fueron los primeros en realizar estudios de etnografía y folklore especialmente en las regiones españolas donde la presencia de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) dejó sentir su influencia. Esta Institución, impulsada por Francisco Giner de los Ríos tenía entre sus estudios los primeros temarios de la disciplina etnológica que hoy nos sorprenden por su modernidad. Influyó esta Institución, por ejemplo, en Salamanca a través de krausistas como Dorado Montero, amigo de Unamuno y penalista que empleó el trabajo de campo, y, asimismo, tuvo repercusión en otros muchos autores.

Como materia de interés didáctico, la antropología fue promovida desde ILE, donde ya a partir de 1877, Hermenegildo Giner de los Ríos, hermano de D. Francisco, impartía un curso de Antropología a los alumnos de segunda enseñanza. El mismo Francisco Giner dio conferencias y cursos de la materia y el propio Boletín del ILE, incluía frecuentemente artículos en tal sentido. Por otro lado existe la influencia de médicos formados en Francia, que crean un ambiente de tipo naturalista en Madrid, Sevilla, Canarias, etc. Por el contrario, en el País Vasco, Galicia, Cataluña y Valencia van a ser los literatos los pioneros del estudio etnográfico y folklórico, pues en estas comunidades la importancia de la lengua autóctona se erige como elemento identitario fundamental. Por lo que se refiere a Unamuno, en 1884, en un Madrid muy influido por la moderna ciencia antropológica, se doctora en Filosofía y Letras con su tesis titulada *Crítica del problema sobre el origen y la prehistoria de la raza vasca*, cuyo objetivo fue «exponer una de las más arduas cuestiones de la etnología y la filología». En esa misma tesis dejará claro que, por un lado, es escéptico respecto de la antropología física, que era la forma de entender la antropología por la mayoría de los especialistas de ese tiempo, y, por otro, defiende el método científico, contra la ideologización del saber etnográfico, que muchas veces

se pone al servicio de intereses regionalistas o nacionalistas. De acuerdo con el ideal pedagógico del ILE, en su etapa como rector de la universidad de Salamanca, Unamuno llegó a considerar la promoción del estudio etnográfico del país, como una de las prioridades de su gestión académica, aunque eso hasta finales del siglo xx no se conseguiría. Finalmente fue acérrimo crítico de una «etnografía de pacotilla», reconociendo que acaso en su querido país vasco es «donde más suelta se ha dado a los delirios etnográficos y filológicos». Mención aparte merece Manuel Antón Ferrándiz (1849-1929), doctor en ciencias naturales, catedrático desde 1893 de Antropología en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Madrid, donde tuvo también acumulada la cátedra de «Psicología experimental» (ambas de la licenciatura de Filosofía), Profesor de Antropología de España en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid, Vicepresidente del Ateneo de Madrid..., y autor de obras como: *Antropología de España*, o la de *Antropología de los pueblos de América anteriores al Descubrimiento* (1892).

A finales del siglo xix y comienzos del xx destacan las publicaciones de otros dos fundadores de la Antropología española, como Telésforo de Aranzadi, catedrático de Antropología de la Universidad de Barcelona, y Luis de Hoyos Sáinz, profesor de Fisiología de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid.

Otra institución de la época de gran importancia es el Ateneo de Madrid que, en 1901 realizó una amplia Encuesta Etnográfica de ámbito nacional sobre costumbres relacionadas con las tres fases del ciclo vital: nacimiento, matrimonio y muerte. Desde 1922 parte de esta información copiada (los originales se perdieron en un bombardeo en la guerra civil), se encuentra depositada en el Museo Nacional de Etnología de Madrid. Con esta encuesta comienza la historia de la Antropología del siglo xx en España.

La Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria (1921-1951) también descuella en la difusión de las investigaciones y conocimientos indicados, aunque la orientación cultural y etnográfica, no es precisamente la principal de la misma.

Desde 1928 hasta la guerra civil española, se editan en Madrid 519 números de la Revista, fundada por Luis Montiel, *Estampa*, con abundantes artículos etnográficos de todo nación. En el primer tercio del siglo xx, diversos escritores y autores vendrían a España precisamente a estudiar los pueblos y las culturas de la Península ibérica, en el marco de una disciplina que ya tenía nombre y metodología propia, la Antropología socio-cultural. Concretamente podemos referirnos a los primigenios trabajos realizados antes de la Guerra civil (1932) en zonas rurales de Ávila por el filólogo alemán Albert Klemm, quien, procedente de la Universidad de Hamburgo, ve publicada su obra etnográfica en castellano en la Universidad del Cuyo (Mendoza-Argentina) en 1962.

Pero hay un hecho traumático en la historia de España, también en el devenir del estudio antropológico, que lo trastoca todo: la guerra civil (1936-1939) y la dictadura posterior franquista. En esta época diversos son los estudiosos que en el ambiente precario de una España sumida en el marasmo cultural, nos devuelven la influencia etnológica realizada previamente en América por parte de los destacados exiliados republicanos españoles que van a México, y que ya hemos citado, como José Gaos, Bosch y Gimpera, Ángel Palerm, etc., y que se había traducido en la instauración de entidades de altísima calidad en Ciencias Sociales en el país azteca: el Colegio de México, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, etc. Antes de hablar más por extenso de algunos antropólogos extranjeros con trabajos en España, conviene resaltar la imponente figura del que muchos han considerado el historiador-antropólogo

español más destacado de la vigésima centuria, me refiero al sobrino de Pío Baroja, Julio Caro Baroja, con una ingente bibliografía etnológica sobre temáticas tan dispares, cómo: diversos aspectos de la cultura vasca o de otros pueblos de España o del Sáhara español; las fiestas de España; sobre los criptojudíos, las brujas, la Inquisición...; y sobre una extensísima lista de temas etnológicos y etnohistóricos. Su obra es más amplia y polifacética que la de Jesús María Barandiarán, sacerdote vasco centrado en el estudio de la cultura de su comunidad. En este apartado podrían mencionarse algunos trabajos de religiosos, o de diplomáticos, españoles en América.

Mención aparte merece el trabajo de campo realizado por el peruano José María Arguedas, que ya hemos analizado en la sección dedicada a Perú. Arguedas contribuyó a iniciar los estudios de campo en España igual que, posteriormente, en la década de los 70, harían otros extranjeros, principalmente norteamericanos y británicos que siguiendo los pasos de escritores como G. Orwell, E. Hemingway, G. Brennan, etc., comienzan a visitar España para hacer estudios antropológicos. Son nombres como los de: Davydd Greenwood, Julian Pitt-Rivers, William A. Douglas, Kenneth Moore, David Gregory, Edward Hansen, etc. Concretamente en Castilla trabajan: Michael Kenny (especialmente en Ramosierra, Soria), quien observa la importancia de la emigración de los aldeanos sorianos a Veracruz (México) (trabajos similares en la provincia de Soria haría poco tiempo después Susan Tax Freedman); Joseph Aceves (El Pinar en Segovia); Stanley Brandes que estudia pequeñas localidades en la Sierra de Béjar de Salamanca, en los que denomina Montes de Castilla, zona que sería después asimismo investigada por Kavanagh (Nava de Béjar), etc. En muchos casos estos trabajos se hacen dejando constancia de esa ligazón entre Castilla y León y América, que caracterizamos como de «ida y vuelta», y que afecta tanto a la conformación de nuestras culturas como al estudio de las mismas.

Por lo que se refiere a Revistas especializadas decir que la decana de las mismas que aún está en funcionamiento, es la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, creada en 1944 en el CSIC. En 1969 se ponen en funcionamiento dos más: Revista Española de Antropología Americana y Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra. En los inicios de los 70 se editan otras dos, pero que hoy no continúan: *Cuadernos de Antropología Social y Etnología* (1970-1974), dirigida por Angel Palerm; y *Ethnica. Revista de Antropología* (1971-1984), dirigida por Claudio Esteva Fabregat.

Con la llegada de la democracia la antropología va a tener un auge importante. Ya desde los últimos años del tardofranquismo se celebran los primeros Congresos de importancia para la especialidad (1971 y 1973) y, con el establecimiento de las autonomías, la antropología pasará en algunos casos a ser un instrumento de interés para apuntalar la «identidad diferencial», especialmente de las comunidades llamadas «históricas». Así como en el conocimiento histórico en el siglo xx se dieron dos escuelas interpretativas bien diferenciadas (la de Américo Castro y la de Gil de Albornoz) en Antropología se van a desarrollar diversas escuelas partiendo de los primeros catedráticos de la disciplina en las diversas universidades: Claudio Esteva Fabregat (primer director del departamento de Antropología cultural en España en la Universidad de Barcelona); Carmelo Lisón Tolosana (que introduce la perspectiva anglosajona de antropología social, en la Universidad Complutense de Madrid); e Isidoro Moreno (con sus estudios sobre la Semana Santa en la Universidad de Sevilla). El establecimiento por parte del Ministerio de Educación del área de conocimiento de Antropología social (1984) y la aprobación de las primeras licenciaturas en «Antropología social y cultural» (1986), que en principio eran estudios de segundo ciclo, son otros hitos importantes.

Pero aparte de los estudios etnográficos identitarios aludidos, otros muchos temas se van a añadir, o en su caso, a continuar, en la labor de los antropólogos españoles: antropología aplicada, antropología del parentesco, antropología urbana, antropología cognitiva, historia de la antropología, antropología de Iberoamérica, etc. Se va conformando un elenco con varios centenares de antropólogos, principalmente en la universidades y centros de investigaciones, que ya están activos al iniciarse el siglo XXI y que paulatinamente van incrementándose. Hay algunos profesionales en los centros de cultura de diversas instituciones (gobiernos autónomos, diputaciones, museos, etc.) pero es en la enseñanza, tanto de pregrado como postgrado y doctorado, donde van a desarrollar preferentemente las investigaciones. Asimismo se incrementa el número de publicaciones de libros y de nuevas revistas de una manera exponencial.

Las asociaciones antropológicas (regionales o nacionales) también se multiplican aunque su acción se ve dificultada en algunos casos por su falta de coordinación, o exclusivismo en la misma.

La Antropología del género también es otra especificación cada vez más cultivada. Desde los inicios, con los trabajos de María Jesús Buxó (U. de Barcelona) de 1978, hasta el momento presente, muchas son las obras publicadas principalmente escritas por un número cada vez más creciente de antropólogas en España. Igualmente la antropología aplicada tiene su mejor momento, desde los estudios de Claudio E. Fabregat (sobre empresa, cultura y personalidad, etc.) y especialmente los de Ángel Aguirre Baztán en Barcelona, autor éste último destacado en tales especialidades cercanas a la cultura de las organizaciones, pero también las de metodología cualitativa y en la elaboración y edición de historias y de diccionarios antropológicos colectivos con perspectivas españolas e iberoamericanas. Precisamente

esa perspectiva iberoamericanista prosiguió en la antropología social española, no solo en Madrid, Barcelona o Tarragona, etc. (Domínguez, 2018), sino también en Salamanca con el desarrollo de postgrados específicos desde 1997.

La implantación de los nuevos Grados universitarios en materias de Antropología en varias universidades, con carreras de cuatro años, augura un fortalecimiento y una significativa ampliación profesional de la especialidad.

Para finalizar este apartado recordar esos momentos generales de indigenismo en el conjunto de América latina y el Caribe. Desde el primero de tipo colonial que, aunque imperfecto y paternal, al menos supuso el inicio de obras de defensa, y conservación en parte, de las poblaciones y culturas indígenas, y que estudiamos en el segundo capítulo de este texto, hasta los considerados en el presente apartado, analizados separadamente en las naciones americanas aparecidas en el siglo XIX. En este indigenismo decimonónico llamado republicano en el que se produce una terrible paradoja. Supuestamente las leyes republicanas suponen el reconocimiento de la igualdad entre todos los ciudadanos e incitan a la equiparación total de los mismos. Sin embargo en el terreno práctico, tal supuestamente igualitarismo liberal lo único que trajo fue una persecución de la diferencia cultural y una mayor desigualdad económica real, amén de la abolición del estatuto autónomo de algunas comunidades indígenas. La asimilación que se pretendía, entrañaba en realidad etnocidio, desarraigo e indefensión para el indio. Este es el progreso o la modernización a la fuerza de la que ya hemos hablado y que no dejaría de tener su reacción posterior. Efectivamente, desde el primer tercio del siglo XX se va fraguando una ideología de ruptura con estas posiciones, en autores como Bonfil, Villoro, etc., en México; o como José Carlos Mariátegui en Perú, cuyas posiciones serían continuadas por José María

Arguedas en ese mismo país. Esta postura, llamada por algunos neoindigenismo, o indianismo para otros (Alcina, 1990), viene a tomar como idea central el concepto de «integración». Ésta va a ser entendida como una adaptación paulatina y autogenerada por las poblaciones indígenas, autogestionada por las mismas y que debe de conllevar a la vez una mayor igualdad real, especialmente económica y un derecho a la diferencia. Se proclama la asunción de estados plurinacionales y pluriétnicos. Sin chocar con esta meta integradora se defienden las identidades particulares, el bilingüismo y el acceso más igualitario a los bienes. Todo asimismo bajo la bandera de la diversidad o del arco iris: «Todos iguales, todos diferentes».

En la actualidad se quieren, además, impulsarse procesos de descolonización, que superen los perjuicios causados por el colonialismo antiguo y por el actual, tanto en las poblaciones indígenas como en las latinoamericanas en general.



IV. LAS CULTURAS Y LAS IDENTIDADES INDÍGENAS, CRIOLLAS Y AFROAMERICANAS. LA TRADICIÓN IBÉRICA. FALSAS IDENTIDADES. IDENTIDADES IBEROAMERICANAS Y MESTIZAJE

Hace unos veinte años que comenzaba un libro colectivo sobre la culturas de España e Iberoamérica con el siguiente párrafo: «De manera distinta a los árboles y las plantas, los hombres también vivimos asidos a un lugar en el Mundo y aunque físicamente nos movamos por distintas geografías mantenemos savias antiguas circulando por nuestras venas».

Nuestras raíces son nuestras tradiciones y cultura, que compartimos con todos los ascendientes y descendientes de aquéllos que en un pasado más o menos remoto se fusionaron. Sefarditas, criollos, mestizos, españoles y portugueses tuvieron innumerables injertos y transterraciones; en sus hibridaciones con lo originario indígena y con lo africano en América; en su diversidad e infinita riqueza, persisten emergentemente en lo que se llama Iberoamérica.

LA TRADICIÓN IBÉRICA

Delimitar identidades fuertes es una tarea casi imposible, incluso no conveniente, y esto es más claro cuando nos referimos a un individuo o a nuestro propio yo. Con mayor motivo referirse unívocamente a las señas de identidad de unos pueblos es más que problemático. Sin embargo, reconociendo la

inconveniencia de afirmaciones unívocas, cerradas o fuertes, en este tema de la identidad cultural y en el de las tradiciones, no hemos de desechar fácilmente la reflexión sobre los mismos. Saber quiénes somos y cuáles son nuestras raíces, aún con rasgos difusos y cambiantes, nos hará relacionarnos mejor con los otros, los que no son de nuestra cultura, los que no son como nosotros. Eliminará, de la misma manera, identificaciones falsas y compulsivas y, al mismo tiempo, recelos y reacciones negativas «fronterizas» con nuestros vecinos. Pues, nos guste o no, somos parecidos a nuestros vecinos, del norte y del sur, del oeste y del este.

Recientemente se ha hablado con insistencia de integración, de fusión de los países ibéricos o de los iberoamericanos con una parte de las naciones vecinas. Conviene subrayar una serie de aspectos que hay que tener en cuenta en esta cuestión de la integración. En primer lugar que tal concepto no es siquiera similar al de uniformización. La diferencia molesta pero es imprescindible; cuesta dinero, pero enriquece; se trata de diluir, pero siempre subsiste. España y Portugal, así como Brasil y el resto de países centro y sudamericanos, presentan una realidad histórico cultural diferencial fruto, en el caso americano de la fusión con los pueblos originarios indoamericanos y previamente, en el caso ibérico, del que en este punto trataremos, del largo proceso de mestizaje con lo «moro» que nos debería orientar hacia una relación mucho más estrecha con los países del Magreb y del Mediterráneo oriental sino fuera por el también largo proceso de represión de nuestro pasado judeo-musulmán. La cultura ibérica es mudéjar. Fusión del cristiano viejo y del criptomusulman (y del criptojudío) semireprimido. Los procesos de pureza y de limpieza étnica llevados a cabo por la inquisición, pese a ser largos y sistemáticos, no han podido con la realidad popular, especialmente porque esa Iberia heterodoxa y liberal tuvo una vía de subsistencia en la América

latina. Refiriéndose a lo hispánico, nos dice Octavio Paz: «La tradición española que heredamos los hispanoamericanos es la que en España misma ha sido vista con desconfianza o desdén: la de los heterodoxos...». Por lo tanto, no es la del casticismo tradicionalista patriarcal. Más adelante, citando a Vasconcelos, se define a los mexicanos como «Hijos pródigos de una patria que ni si quiera sabemos definir, empezamos a observarla. Castellana y morisca, rayado de azteca» (Paz, O., 1990).

Y ahí está precisamente otra de las notas distintivas histórico-culturales de la Península: la relación con Iberoamérica y secundariamente con África. Sólo es necesario hacer un somero repaso histórico para reconocer estas dos «diferencias» de lo ibérico con respecto al resto de los países europeos pero, qué difícil sino imposible es hacer un ecuaníme repaso histórico. Muchos autores actuales piensan, quizá exageradamente, que toda lectura histórica está sesgada. (Bermejo, 1987) Sinceramente no creo ni que la historia haya terminado ni que su estudio tenga que diluirse en una absoluta subjetividad. Pero cierto es que sí existen sesgos grandes y pertinaces ¿Cómo es posible, sino, que se ignoren siglos de mezcla cultural con lo árabe, o la influencia hebraica, o cinco centurias de intercambio trasatlántico?

¡Qué mezcla de tristeza y vergüenza ajena nos embarga cuando observamos que alguien no reconoce su identidad, su mestizaje! Pongamos el caso de algunos sustratos de población de algunos países latinoamericanos, que mal remedan estilos falsos –bien foráneos, bien anacrónicos– ocultándose a sí mismos su integridad mestiza y adoptando poses que desde fuera se asemejan ridículas: anteriormente ocultando su parte indígena, hoy en día, ocultando su parte hispánica. Especialmente era deplorable la ocultación de la componente indígena como magistralmente nos dibujaba Icaza en alguno de los cholos protagonistas de sus novelas: «hundidos en la soledad del proscrito

de dos razas, inconformes, de un hogar ilegal, de un pueblo que venera lo que odia y esconde lo que ama...» (Icaza, 1989b). Pues en esa misma posición está el español o el portugués que repudia parte de su ser, que se cree totalmente ajeno a lo africano (bereber o árabe) y a lo afro-americano (criollo o mestizo). El mimetismo cultural impuesto es la última forma de colonialismo y resulta extraordinariamente eficaz. Especialmente lábiles al mismo resultan los jóvenes. Juventud bombardeada por anuncios, productos, series televisivas, problemas, deportes y, lo más grave, estilos relacionales que no son genuinos, que no son autogenerados. Juventud que se olvida de lo propio y sólo quiere llegar a poder contemplar, aunque sea en butaca de segunda fila, la visión beatífica del sueño norteamericano. Lo que ocurre por igual, como veremos, tanto en la Península ibérica como en Iberoamérica en general.

Lo cierto es que la cercanía vital de la Península con los pueblos iberoamericanos, componente final de la conexión cultural, histórica, lingüística, religiosa, etcétera, no puede olvidarse sin graves perjuicios; es más, no debería debilitarse bajo ningún concepto, ni siquiera por las todopoderosas razones nacionalistas o económicas. No es otra, para nosotros, que ésta, la interpretación que de manera profunda debe hacerse de la *Jangada de Pedra* de José Saramago. (Saramago, J., 1987), No cabe duda que Portugal y España tienen tanto o más que ver con Iberoamérica que con la Europa del Este o la Central y no se si eso debe, o puede, cambiar en el futuro próximo.

Por cierto que, como al lector no se le habrá escapado, la peculiaridad ibérica que aquí trata de delimitarse y, en su caso, defenderse, no tiene nada que ver con aquellos lemas turísticos de las épocas salazarista o franquista que proclamaban la «diferencia» de Portugal o de España. «Spain is different». No conozco la efectividad de tal reclamo que fue denostado, con

bastante acierto, por la progresía de la transición ya que la «diferencia» que los europeos podían encontrar era —excluyendo las playas, el sol y el beneficioso cambio monetario— netamente negativa. Autoritarismo, penuria cultural, política, sexual, etc. No todo en las dictaduras fueron falsos orgullos patrióticos pero la identidad que abogo no tiene nada que ver tampoco con el «Santiago y cierra España» de un patriotismo o de un catolicismo a ultranza muy propios de esa época y algo parecido podría decirse del portuguesismo forzado y casi paranoico del nacionalismo de la derecha extrema. De la misma manera no es la expresión de un nacionalismo exacerbado que, por otra parte, es muy minoritario en la actuales sociedades ibéricas, si exceptuamos algún partido recientemente aparecido. No sólo en siglos pasados podía hablarse de Españas sino que tal plural sigue existiendo y puede emplearse en el momento presente y en el actual Estado. El concepto de iberismo como el de españolidad (o hispanidad) es mucho más abierto de lo que muchos piensan. Recuérdese a este respecto la división que en la época colonial se hizo durante mucho tiempo de la población «blanca» en las Indias: españoles, por un lado y peninsulares, por otro; o la recriminación de Camoens sobre el mal uso de la españolidad: «dirán castellanos, pues españoles lo somos todos».

Si ya sabemos qué no debe ser, o a qué no debe llevarnos la proclamación de una identidad, a la que ciertamente no podemos ni debemos renunciar o diluir, podemos pasar ya a resaltar algunas notas distintivas positivas de la misma. Al margen de la estética y enigmática definición de lo ibérico como «lo originario celtibérico» o «lo originario tartésico», fórmulas que condensan sin duda herméticos conocimientos de difícil acceso y de más complicada defensa. No se resaltarán en estas páginas las románticas referencias a las etapas primigenias de los pueblos prerromanos (celtas, iberos, vascones, lusitanos, beréberes-guanches —en Canarias—, etc.). Salvo alusiones totémicas a

verracos, cerdos, gallos o conejos, pocas variables podemos validar. Además estos sustratos «en el principio» también fueron foráneos y siempre pueden incorporarse a alguna de las cuatro componentes de lo ibérico de las que hablaremos. La cultura peninsular, como todas las demás, siempre ha sido fruto de divergentes tensiones y no de privilegiados o prístinos inicios. Pensamos que lo ibérico actual tiene estos vectores:

- a) *Mediterraneidad*, entendida como una componente muy antigua que amalgama elementos fenicios, hebreos, greco-latinos, etc. En algunas zonas (Levante, Cataluña, etc.) es prevalente y en otras se mezcla con tradiciones posteriores sureñas. Tal mediterraneidad otorga al habitante de la Península una visión de la vida más relajada, un tipo de relaciones más abiertas, una consideración del tiempo y del trabajo muy diferente a la que poseen los países del norte de Europa. El clima, la orografía, los cultivos (vid y olivo fundamentalmente), la dieta, la especial arquitectura popular, la cercanía a este mar interior, supusieron en el pasado unas relaciones históricas determinadas entre los pueblos del Mediterráneo y conforman hoy un carácter distintivo del que participa el español y el portugués. Alguien podría dudar de esta componente en el área lusitana en la que, desde luego, prevalece la influencia del Atlántico. Más adelante hablaré de la tensión o distinción atlántico-mediterránea, sólo remarcar que los rasgos apuntados en este apartado son patrimonio también de los portugueses y no sólo de los que habitan el «interior».

- b) *Una vivencia del catolicismo abierta*, quizá heterodoxa, que tenga en cuenta lo judaico y lo árabe. Porque, pese a lo que nos puede parecer a primera vista, tras el nacional-catolicismo franco-salazarista, no ha sido una constante en las clases populares de ninguna región ibérica el casticismo cerrado, el ultra-tradicionalismo, el catolicismo inquisitorial, etc. No

merece la pena poner ejemplos de ello pues, sin acudir a los heterodoxos de Menéndez Pelayo, nuestra historia está llena de católicos y no católicos tolerantes, cristianos y no cristianos universales, herederos de la Hispania romana y visigótica. Tampoco es necesario subrayar la influencia de otras naciones de cultura cristiana, norteañas o no, que han apoyado esa liberalidad especialmente desde el área italo-francesa o inglesa. Otra cosa es la exacerbación de lo que yo llamaría la «marca», la «frontería» hispánica que hace que desde el siglo xv se pretenda imponer la «gran mentira»: España y Portugal deben ser, y son, absolutamente cristianas y no tienen nada que ver ni con judíos ni con moriscos. Esta ideología de «reconquista» es la que estuvo detrás de: la limpieza étnica que supuso el Edicto de expulsión, de la Inquisición (y de la de la amnesia, antes referida, de siglos de historia de gran parte de la Península ibérica) y es la que la leyenda negra se ha empeñado en perpetuar especialmente como imagen de España.

- c) Frente a ello hay que declarar nítidamente el *mestizaje ibero-árabe* de la Península, mestizaje étnico y cultural, no tanto religioso. Es cierto que la religiosidad, aún la popular, sigue marcadamente los símbolos cristianos, pero en otros aspectos la cultura de importantes extensiones de la Península se aculturó sólo superficialmente y no queda claro qué tipo de formas de vida resultaron dominantes. Por cierto que algo parecido nos dice J. M.^a Arguedas que sucedió en la sierra peruana al aculturarse la tradición incaica respecto de la española: adoptó rápidamente muchos elementos simbólicos (trajes, fiestas, danzas, aspectos religiosos, etc.) pero para preservar aspectos más profundos culturales invariables. (Arguedas, J. M., 1989a)

No son sólo más de 40.000 topónimos lo que nos queda de la cultura árabe sino multitud de prácticas, estilos y pautas

que a fin de cuentas suponen una continuidad en la variación del Magreb a Centro Europa. Afirmamos antes, y vuelvo a repetirlo, que Iberia es fundamentalmente, en su intrahistoria, mudéjar. No sólo porque el estilo arquitectónico mudéjar sea exclusivo y el más genuino de la Península, presente tanto en los minaretes torpemente transformados en campanarios del sur, como en las torres de Teruel o en las de la «vieja» Castilla, sino porque la simbiosis mudéjar (cristiano-morisca) es la clave del ser ibérico. Por supuesto que estos rasgos son más nítidos en el Algarve o en el Al-Andalus pero también tocan al norte Peninsular. Nuestra postura es de aceptación dialéctica de las tesis generales que sobre la historia de España defienden las escuelas históricas de Sánchez Albornoz y de Américo Castro que parecen absolutamente contrarias pero en realidad son complementarias. Síntesis del norte y del sur, por más cruces que hagamos, por más «autos de fe» o genealogías godas que practiquemos, la Península no cambiará su ser interno. Podríamos hablar ahora para apoyar ésta, tantas veces reprimida, presencia morisca en Portugal y en España, de las aportaciones que nos supuso tal mestizaje, y la lista sería larga: desde los materiales de construcción, como el ladrillo (Material ya conocido por los romanos pero que los árabes emplearon profusamente) y el azulejo, materiales de amplio uso aún en la actualidad; pasando por los avances en regadío y alcantarillado, el cultivo de numerosas frutas nuevas en las huertas de Levante por ellos organizadas; hasta aspectos tan nimios como la costumbre de organizar la comida en diversos platos terminando con un postre, muchos serían los extremos a considerar (Dufourq, Ch. E., 1990). En la actualidad y en aspectos más comportamentales y actitudinales se nota en el peninsular ese mestizaje y esa continuidad geo-cultural de la que hablamos: vida más abierta al público, «en la calle», concepción más lúdica del mercadeo, mayor restricción de la mujer en

la vida pública, concepciones y vivencias distintas de la sexualidad. Sexualidad a veces más abierta en la práctica real pero culpabilizada en el orden social. Ya haremos referencia a esta curiosa forma de comportamiento: doble moral masculina-femenina, mayor tolerancia de la homosexualidad siempre que quede en el ámbito de lo tácito. Mayor dominio de la mujer en el ámbito doméstico-familiar: educación de los hijos, organización de la residencia, concertación de casamientos, etc. Muchas de estas pautas son compartidas con otros países del área mediterránea con influencia árabe y, en la actualidad, están teniendo muchas transformaciones a ritmos diferentes.

Pero entre todas estas pautas socio-culturales quisiera destacar ahora una por su gran importancia en Iberia y la diferencia que supone con el mundo anglosajón y es la que llamaría «cripticidad» cultural. Este rasgo es bastante distinto al referido por Pitt-Rivers como «saber mentir», ya que aquí no estamos hablando de «mentiras» sino de reservas privadas (Pitt Rivers, 1991). En unos países donde han sido importantes durante mucho tiempo la limpieza de sangre, la pureza religiosa, el entronque (siempre ficticio) con las figuras míticas del pasado, etc., no es extraño que floreciera la cripticidad. Estos «disimulos», si puede así llamárseles, son tan antiguos o más que la presencia árabe en nuestras tierras. Recuérdese a este respecto la epístola de Maimónides a sus correligionarios hebreos *Sobre la conversión forzosa* donde el autor recomienda y acepta éticamente la falsa «conversión» al Islam de sus conciudadanos (Cano y Ferre, 1988). Siglos después serían los propios musulmanes y otra vez los judíos los que pasarían a ser dudosos conversos y seguras víctimas de la intransigencia religioso-cultural (Caro Baroja, 1996). Con todo, en la moral práctica empezó a separarse más radicalmente que en otras

culturas las creencias y aspectos de la vida privada, respecto de los concernientes a la vida pública. En nuestra cultura, por ejemplo, no tiene tanto efecto sobre la opinión pública que un político tenga o no amantes fuera del matrimonio, al contrario de lo que sucede en el mundo anglosajón. Las culturas norteamericanas llevan más a la vida pública, y politizan, aspectos que aquí no se tratarían nunca en ese nivel. Según vemos, pervivieron tácitamente una serie de subculturas distintas a las de la ideología dominante que cometió el error de querer prevalecer en solitario. No podía hacerlo pues sus mismos tuétanos eran mestizos pero sí pudo acabar con el ideal de convivencia de las tres culturas de Toledo. Este mismo error se sigue cometiendo hoy en día en zonas mediterráneas, como en los Balcanes o regiones del este europeo, donde al querer eliminar la diferencia se pierde la riqueza cultural y se fomenta el odio y el enfrentamiento. Especialmente dramática fue la expulsión de los judíos de su amada Sefarad, que traería como consecuencia no sólo una cruel diáspora sino también la ruina económica y cultural de amplias zonas tanto de Castilla como de Aragón. La diáspora sefardita siguió caminos distintos, por Oriente a Tesalónica y otros muchos puntos del Mediterráneo y por Occidente, hacia Portugal y posteriormente a Ámsterdam y de ahí a América: Pernambuco, Curaçao, Nueva York, etc. La investigación sobre los destinos y las características de esta cultura «marrana», parte indudable de nuestra tradición hispánica, es desde luego una tarea hermosa y prometedora (Neumann Kaufman, 2001).

- d) Precisamente en esas postrimerías del siglo xv Iberia se lanza a su predestinada *vocación atlántica*. Muy clara y un poco anterior para los lusos en zonas africanas y orientales, al descubrirse el Nuevo Continente, pasaría a ser patrimonio de casi todas las zonas ibéricas. Se produce la fusión

Si en el esquema la Península está en el centro, entiéndase como necesidad de enfocar el punto de mira de la observación y no como un efecto etnocentrista, del que, por otro lado, nunca puede uno sentirse libre. En mi descargo decir que aquí el centro no es más que otra feliz conjunción de *lo que en este caso* funciona como extremo.

El modelo geográfico-cultural propuesto tiene la ventaja de explicar los diferentes pesos que cada una de las componentes descritas tienen en las diferentes partes de la Península, dando lugar a diferencias zonales que distinguen gallegos, de catalanes y levantinos, con respecto a castellanos y andaluces. Como se ha apuntado en cada cuadrante prevalecen dos rasgos, estando los otros dos más atenuados pero siempre presentes. Por referirme al caso de Portugal, también hemos dicho que su apertura al Océano Atlántico, a veces exacerbada por el enfrentamiento con Castilla, prima aunque no anula las variables culturales mediterráneas. Se habla del carácter soñador y poético oceánico, contrapuesto al espíritu más racionalista y funcional. Sin desmentir esto hay que aclarar que Portugal no es sólo litoral y, sobre todo, es latino.

Las imprescindibles relaciones atlánticas comienzan con prontitud pues Portugal termina en el Algarve mucho antes su «reconquista» y, aunque el espíritu de la misma también prevalece, quizá no tanto como en otras zonas peninsulares. Hacia el Atlántico; primero al sur por África, en ruta hacia Asia; al oeste ocupando Brasil y, en el norte del Atlántico el país aliado elegido, más por despecho que por afición, es Inglaterra. Las relaciones de Portugal con Inglaterra pese a ser antiguas y tener fuertes bases económicas no han dejado una huella grande en la cultura popular de ambos países, salvo la que deja el turismo británico. Portugal bascula hacia Inglaterra cada vez que arrecia el enfrentamiento con Castilla, según la conocida regla del

beduino: «los enemigos de mis enemigos, son mis amigos». Si el Este se siente taponado o amenazador sólo queda el Oeste, el Atlántico. Portugal se abre y recibe influencias de sus colonias –recuérdese que las mantuvo mucho más tiempo, especialmente las africanas– jugando un papel esencial en su historia y cultura. Quizá estén todavía recientes las heridas de las guerras coloniales pero, precisamente al cerrarse, actualmente y en un futuro próximo, esas conexiones deberán aportar mucha riqueza cultural y económica compartida.

Especialmente importante para Portugal es la relación con Brasil pues es el país de mayor potencialidad de habla portuguesa y donde las afinidades pueden traducirse más fácilmente en convivencias y en intercambios. Aunque tampoco faltan los prejuicios y recelos, de los que hablaremos más adelante. Así algunos brasileños recuerdan que la corte de los últimos monarcas lusos estuvo en Río de Janeiro pasando prácticamente a ser Portugal la colonia. También los brasileños no participan excesivamente de las últimas modificaciones especialmente tonales del portugués peninsular que curiosamente se alejan más del idioma español, al contrario de lo que sucede en Brasil. En cuanto a la relación luso-española hoy en día la frontera territorial ya no es cerrada y de la Península pensamos surge un flujo que traspasando el país luso lleva a Iberoamérica. Afortunadamente, hoy en día, para muchos portugueses, España es nada más, y nada menos, que el país europeo más cercano en todos los órdenes.

FALSAS IDENTIDADES

América es una realidad apasionante para cualquier estudioso del hombre, de la historia, de la cultura o del pensamiento en general. Si, además, quien se plantea el estudio de tal realidad es un español, un portugués o un iberoamericano se juega en

el mismo el descubrimiento de parte de su propio ser. No es extraño que, con ayudas o sin ellas, un gran número de autores haya decidido dedicar su trabajo intelectual a estudiar el mal llamado y peor conocido Nuevo Continente.

Las relaciones entre España, Portugal y los Países iberoamericanos han estado siempre mediadas por dificultades muy arduas y también lo están en la actualidad. Hagamos un breve análisis de tales trabas e incomunicaciones. Con ello podemos dar la impresión de realizar un análisis pesimista o negativista de la relación cuando en realidad pensamos que es mucho más lo que nos une que lo que nos separa y que compartimos una genuina y muy alta base cultural. Con todo, es más práctico hablar de las dificultades ya que éstas son las que debemos solventar y porque, pensamos son más reducidas, siendo así más fácil su tratamiento teórico. En primer lugar nos referiremos a las trabas de la relación entre España y los países iberoamericanos, intercalando comentarios sobre las existentes entre Portugal y España, y Portugal y sus antiguas colonias, pues en éstos dos últimos casos hay diferencias significativas. En este primer apartado resaltaría tres posiciones inadecuadas que han envenenado nuestra comunicación y han dado lugar cada una a un tipo de identidad o de identificación cultural falaz y prejuiciosa. No se trata de buscar culpables –veremos que las culpas están repartidas entre peninsulares, iberoamericanos y anglosajones– sino de desentrañar estas posturas negativas e intentar, si así se quiere, superarlas.

La primera corresponde a los españoles y se concreta en la *equiparación e identificación de la América hispana con España* (una posición similar encontramos cuando se equipara España con la Península Ibérica, incluyendo sin solución de continuidad a Portugal). Estamos hablando de la típica posición de los primeros conquistadores y fundadores de ciudades cuando planeaban

la organización de la administración copiando estrictamente el estilo peninsular; cuando querían construir nuevas Españas, nuevas Castillas, nuevas Galicias; o cuando equiparaban mentalmente indígenas y campesinos castellanos. Esta posición prosiguió en el período colonial, y aún perdura hoy en día, con más o menos modificaciones, en la mente de algunos españoles, no tanto en americanos. Hispanoamérica sería, según esto, una prolongación de España. Una España ahora escindida, separada. Nada más lejos de la verdad. Esta postura es fruto de un dañino etnocentrismo. Etnocentrismo al que es propensa casi toda cultura pero en el que han caído repetidamente las culturas europeas y, entre ellas, la española. La ciencia antropológica quiere combatir estos prejuicios etnocentristas que, como se sabe, mantienen que la propia cultura y el propio modo de comportamiento, creencias y normativas, son los mejores que pueden concebirse y que las demás culturas sólo son un remedo imperfecto de ese modélico estilo de vida.

Hispanoamérica no es y no ha sido nunca igual a España. Y no sólo por su ubicación geográfica, clima o extensión —lo que es evidente— sino por sus problemas, sus estilos, sus gentes y su idiosincrasia. Los propios peninsulares que pasaban a vivir permanentemente en América, ya a los pocos años se distinguían de los demás españoles. El estilo «indiano» de los que volvían, tan despreciado por el etnocentrismo peninsular, es una muestra de esta transformación que se acentúa en los criollos, con varias generaciones en el llamado Nuevo Mundo. En un proceso natural, acelerado incluso por las injustas exclusiones de las que fueron objeto los criollos (recuérdense, a este respecto, las reformas borbónicas, al estilo de la llevada a cabo por Gálvez en Nueva España, que negaban los puestos de relevancia a los criollos), se conformaron unas sociedades no sólo independientes sino, además, culturalmente originales. Particularmente esto es patente en el caso mexicano con una mayoría mestiza que

aglutina de forma no sumativa sino emergente lo hispánico y lo azteca, maya, etc., pero también ocurrió en mayor o menor medida en el resto de Iberoamérica. No podemos permitirnos los españoles nostalgias imperiales de ningún tipo ni siquiera anexiones culturales ilegítimas. El espíritu del gachupín ha muerto y debe permanecer bien muerto.

Sin embargo existe una segunda dificultad esta vez procedente de lo que llamaría un *exacerbado romanticismo por parte de los líderes criollos y mestizos* (en el caso de Portugal habría también un momento de identificación negativa respecto de lo castellano que de prolongarse injustificadamente daría lugar a los celos y a los temores anexionistas y, por ende, a la incomunicación y el enfrentamiento). En el caso americano este romanticismo es generador de nacionalismos, a veces de populismos, y perdura vivamente en la actualidad. El efecto positivo de esta postura fue la creación de las actuales naciones y estados hispanoamericanos pero el negativo supuso la inviabilidad del sueño bolivariano de unidad en Latinoamérica y la represión parcial de todo enlace con España, el odio a la cultura considerada más peninsular. Este «odio», que yo creo más emblemático que real, ha persistido sin embargo con extraña virulencia. No es de extrañar que los países recién formados recuerden con mucha mayor afectividad que los países con larga tradición nacional hechos y héroes «fundadores». En España se dio también al iniciarse el siglo XIX una guerra independentista con la Francia imperial, sin embargo las batallas y hechos de esta confrontación hoy no se exaltan con mucho relieve. En América, por el contrario, las batallas contra los españoles son primigenias y fundacionales. De ahí proceden bandera, himno y nación. Las gestas, muchas veces sangrientas, aunque a veces reducidas, son por ello ensalzadas incluso institucionalmente. Todo ello sorprende al visitante venido de la península que puede tomar como vigentes asuntos y rivalidades ya prácticamente sólo emblemáticas.

No obstante, todo este simbolismo romántico entraña un peligro para las naciones americanas y es el de querer definirse por oposición a lo español. En esta misma línea estaría la romántica identificación excesiva con figuras míticas indígenas (Cuauhtemoc, Tamanaco, etc.) opuestas a lo hispánico. Pero los iberoamericanos no pueden negar parte de su ser y de su identidad sino es a un costo muy elevado, al costo de someterse a normativas importadas presurosamente de ámbitos extraños (francés, anglosajón, etc.) o a desenterrar mundos ya no existentes. Es cierto que en los procesos de emancipación jugaron un papel importante el ejemplo independentista norteamericano y el espíritu ilustrado francés e inglés, pero incluso para explicar ese momento de choque metrópoli-hispanoamérica soy más partidario de la interpretación de Uslar Prietri que define los procesos de liberación americanos como prolongación de los conflictos que en España se daban entre conservadores y liberales y no como claras reacciones americanas ante un país y una cultura dominadores (Uslar Pietri, 1988). No se podía, ni se puede, luchar contra lo español en abstracto porque lo español impregna toda la vida de Hispanoamérica. Además ¿qué es «lo español»? A no ser que se identifique forzosamente, como se hizo, con la monarquía absoluta, el servilismo y el antiliberalismo, no es posible combatirlo en América. La identidad de los pueblos americanos se fragua en esta ideología de oposición a lo español, pero esta oposición no debe ser compulsiva y sangrante sino sólo distintiva y no prejuiciosa. Por ejemplo cuando un criollo, mejor dicho ahora, un nacional iberoamericano, habla de las represiones sufridas por los indios en los siglos XVII y XVIII muchas veces dice que fueron hechas por los españoles. Fueron hechas en su mayoría por criollos no peninsulares, sus directos antecesores, pero se dice: «fueron los españoles». La represión de «lo español» o de «lo peninsular», que incluso se nota en la sustitución del término Iberoamérica por Latinoamérica –término que margina injustamente lo mudéjar–, no

es positiva para los pueblos hispanoparlantes o lusoparlantes. Negar una parte de sí, como lo sería, por ejemplo, negar en España la formidable herencia árabe en nuestras actividades y costumbres, es perjudicial porque nos condena al desarraigo y a la inferioridad. El vicio de desconsiderar lo hispano (incluso para los mestizos e indígenas) es tan inadecuado como el vicio contrario que relatamos anteriormente de querer hispanizar exhaustivamente lo americano. Todo lo dicho en este apartado podría aplicarse a las relaciones entre Portugal y Brasil, aunque existen factores distintivos tanto en la historia del siglo XIX (Brasil no interrumpe tan pronto su conexión con la metrópoli aunque la relación queda más ambigua al trasladarse la monarquía a América) como en la del XX, en la que se dieron las guerras coloniales africanas que no sólo retrasaron los procesos de integración y globalización lusos sino que motivaron una postura defensiva y cerrada frente a casi todas sus otrora posesiones de ultramar e viceversa. Esa postura, felizmente en la actualidad está variando considerablemente, dándose en Portugal una visión más positiva de Angola o Mozambique, pongamos por caso y, concomitantemente con ello, una valoración importante de la lengua portuguesa en tales nuevos estados.

Tomemos, ahora, el caso de México donde la presencia indígena es muy importante y la mestiza mayoritaria. Durante mucho tiempo, nos dice Octavio Paz, apoyando las tesis de Jorge Cuesta, México se ha hecho contra su pasado contra dos tendencias, la india y la española. El error de esta postura de necesaria negación fue el pensar que había que adoptar una nueva cultura externa, la del clasicismo francés. Por el contrario Vasconcelos, como ya hemos dicho, reconociendo que el mexicano es *hijo pródigo de una patria que no sabe aún definir*, propugna que la nueva raza, la nueva alma americana es parte de la tradición de España pero de la España heterodoxa hija del Renacimiento. No se sigue la España cerrada medieval sino una tradición

universalista que entraña la unidad de todo Hispanoamérica. El hombre nuevo americano, según este autor, resolverá de esta manera las oposiciones raciales y el conflicto entre Oriente y Occidente. Pero veremos que esto no es tan sencillo pues existen nuevos factores distorsionantes.

Un tercer foco de problemas en la comunicación iberoamericana, especialmente en la hispanoamericana, proviene de la *influencia negativa de culturas externas, principalmente la anglosajona*, que siguen minando en favor de sus intereses las conexiones no sólo entre España y sus antiguas colonias sino entre los mismos países iberoamericanos. Es muy claro que el colonialismo español se vio sustituido por el inglés y el norteamericano. Esta dominación —que no deja de hacerse, incluso, por las armas— utiliza, hoy en día, la antigua ideología antiespañola para ocultar la verdadera explotación actual. Frases como: «El atraso de la América latina se debe a la colonización española». «La raza española es feroz y responsable de genocidios indígenas». «El carácter hispano es más propenso a los caudillajes y a las dictaduras», etc. Todas estas concepciones anglosajonas tratan de ocultar, en realidad, el expolio que se comete con muchos países americanos, el propio genocidio cometido contra los indígenas norteamericanos y la complicidad nortea en los caudillajes, divisiones y dictaduras americanas que se han sucedido desde las independencias.

La influencia norteamericana no es despreciable por sí y contiene aspectos muy positivos. Además es recibida en parecida proporción por peninsulares e iberoamericanos. Hay algo interesante en el discurso estadounidense del panamericanismo: «América para los americanos», pero para «todos» los americanos. Desgraciadamente este ideal de igualdad y co-dominancia no ha cuajado en la acaudalada sociedad norteamericana que sigue viendo con recelo, sino con desprecio, las culturas de la

otra orilla del Río Grande. La ideología que separa norte y sur, ricos y pobres, anglosajones e hispanos, predomina tanto que genera también, a veces, una identidad falaz. No es extraño, en familias ricas nativas del norte de México o de otras zonas cercanas, hablar de los mexicanos en tercera persona: «esos mexicanos con sus bárbaras costumbres...». Naturalmente que esto sucede sólo en estratos muy reducidos, clasistas y desarraigados de la propia tierra; o en EE.UU. en individuos con ideologías extremas republicanas.

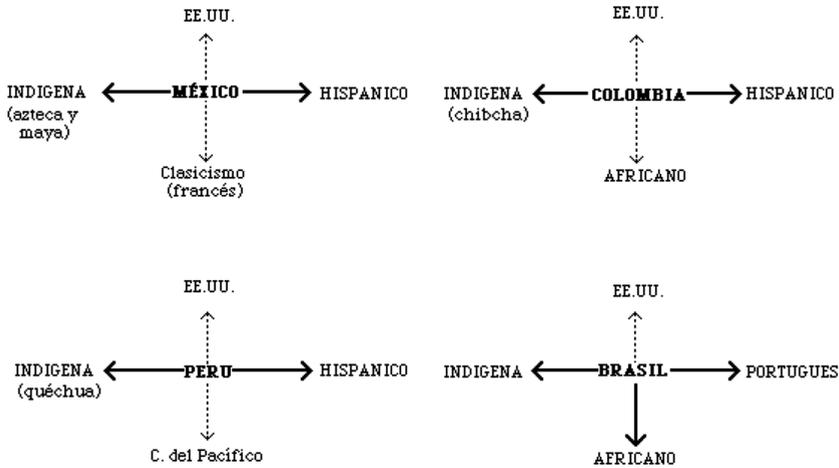
IDENTIDADES IBEROAMERICANAS Y MESTIZAJE

Como en el caso de la identidad ibérica pasemos ahora, si quiera brevemente, a comentar algunos aspectos en positivo de las nuevas identidades que se van fraguando en Iberoamérica. Ya hemos dicho que en nuestra opinión, en la actualidad, la identidad ibérica forma parte de la iberoamericana y participa de la misma como pueda participar la mexicana, la peruana, la brasileña, la argentina, etc. En los casos americanos las peculiaridades dependerán de la geografía, la emigración, la población y cultura indígena preexistente y habría que estudiarlas en cada caso por separado. En esa comunidad más amplia, en la que hubo influencias en las dos direcciones, se efectuó uno de los más decisivos contactos de oriente y occidente, y una de las más dramáticas pero a la postre, más completas fusiones del género humano.

No tenemos capacidad para exponer la ingente tarea, que todavía no ha sido realizada por los antropólogos, que consiste en delimitar los rasgos culturales más definitorios de cada una de las identidades iberoamericanas. No obstante realizaré unos bosquejos preliminares que nos darán una idea de los factores culturales que se imbrican en una serie de países, naturalmente siempre dando como resultado adiciones nuevas y emergentes.

Meramente nos referimos a unas cartografías culturales (etnográficas y etnológicas) de alguno de los países más poblados, sobre los que ya tratamos históricamente, más por extenso, en el capítulo anterior de este texto.

Comenzando por el caso mexicano, del que ya hemos tratado, decir que existen dos componentes básicas y primordiales afectadas por otras dos más recientes influencias. Este mismo esquema cuatripartito, pero con dos factores de base, nos servirá para el caso colombiano, peruano, etc. Las componentes básicas son la indígena (azteca y maya, principalmente) y la hispánica, a las que se adicionan influencias posteriores del clasicismo francés y del funcionalismo norteamericano. Estos vectores de fuerza aportan los rasgos actitudinales, comportamentales y culturales del mexicano. Lo resumimos, quizá sobremanera, en unos esquemas:



En el caso colombiano el inicial mestizaje hispano-indígena se suma al elemento afroamericano y, en el último siglo, a elementos europeos en un proceso incluso políticamente planeado de «blanqueamiento» (González, F., 1995), y, finalmente, a

la indirecta pero omnipresente influencia norteamericana. En el Perú la novedad es esa presencia antigua, pero que cada vez se incrementa más, de los pueblos del Pacífico (en el momento presente China y, especialmente, Japón). Esta componente se adiciona a la más fuerte y radical de las culturas quechua e hispánica que si bien hemos comentado permanecieron más polarizadas durante un tiempo (sierra y oriente, indígena//costa, blanca) en la actualidad se funden y yuxtaponen más y sería muy difícil separar, incluso en la sierra, qué cosa es de tradición india y cuál es hispánica y, desde luego, lo que sería pensamos un planteamiento errado es preguntarse sobre cuál de ellas es más peruana o la mejor. Por último, tomemos el caso de Brasil, en el que a la base portuguesa e indígena se añade de manera más fuerte que en otros lugares la componente de las culturas africanas de las que procedían los antiguos esclavos negros de las plantaciones. Uno de los antropólogos brasileños más famosos, Gilberto Freyre, precisamente ha destacado esta simbiosis luso-afroamericana como el rasgo más definitorio de lo brasileño tradicional (Freyre, 2003). Ya hemos indicado que acuñó un término que ha tenido cierta aceptación, el «lusotropicalismo», aunque es verdad que al final de su vida propugnaba ampliar la acepción, pues le parecía no hacía exacta justicia a las realidades culturales americanas, adoptando entonces el término «iberotropicalismo», que también a nosotros nos parece más acertado, si se le depoja de cualquier referencia a imposiciones coloniales. Por cierto que tampoco debemos olvidar, especialmente en el sur de este gran país del país que hablamos, la importante emigración e influencia italo-alemana, que desde São Paulo, pasando por Santa Catarina hasta Río Grande do Sul, es muy prevalente.

En estos y en otros casos que podríamos ir considerando se han ido fraguando formas de alimentación, de comportamiento, de actitudes y de vida que tendríamos que considerar de manera

particular; pero todas ellas comparten unos vectores lingüísticos, religiosos, familiares... Sin caer en simplificaciones peligrosas podemos decir que forman parte de una macro comunidad cultural que tiene aún que defender su excelencia y su presencia y derechos en el Mundo y que no es otra que la Iberoamericana

Esos mexicanos, esos indios, esos hispanitos, esos portugueses, esos españoles...

Hay que terminar con los clichés, las dominaciones, los resentimientos, los romanticismos trasnochados. Somos pueblos unidos por la historia con vínculos arraigados. España y Portugal tienen que permanecer en la intersección entre Europa y América sin sesgarse absolutamente hacia uno de los dos lados. No debemos permitir que, bien el olvido, o el ansía de liderazgo peninsular, o los superados odios nacionalistas o las influencias extrañas malintencionadas, envenenen una posible relación fraterna de convivencia. Tenemos que encontrarnos a nosotros mismos sin negar nuestro pasado y sin adoptar identidades distorsionadas, respetando las diferencias y exaltando una cultura que precisamente por su gran hibridismo y variedad es excepcionalmente elevada.

No quisiera terminar este apartado sin subrayar algunos aspectos de la población indoamericana (hoy denominada como «pueblos originarios») que si bien en la actualidad es minoritaria en bastantes países y mayoritaria en otros, siempre resulta imprescindible, como hemos visto, para comprender la cultura americana. Además en los últimos tiempos se ha erigido simbólicamente como la población genuinamente americana de la que, en muchas dimensiones, se puede aprender y a la que en diversos aspectos habría que volver y, en todo caso, encumbrar. Lo dicho anteriormente sobre la globalidad de Latinoamérica no puede aplicarse totalmente a las etnias amerindias que

tienen su propia identidad y su propia cultura, ni tampoco a muchos de los integrantes de las comunidades afroamericanas. Los derechos de estos pueblos han sido pisoteados desde la conquista hasta nuestros días sin interrupción (y no especialmente menos en los siglos XIX y XX) tanto por peninsulares, nacionales criollos, mestizos y ladinos. En la actualidad, huicholes, purépechas, mayas, quichés, cunas, yanomamis, xingú, quechuas, aimaras, etc., reivindican con toda justicia sus derechos, su territorio propio a salvo de explotadores, su lengua y su cultura. ¿Podemos ahora llevar a cabo el ideal de convivencia de culturas distintas? Las posturas hispanistas, lusistas, criollistas e indigenistas a ultranza (a veces posturas revanchistas que propugnan el enfrentamiento, el odio y pretendidas «reconquistas» de América, y cosas de ese talante, son muy dañinas, especialmente para que logren sus objetivos y reivindicaciones los movimientos indigenistas realistas). Las posturas extremas y exclusivistas no hacen buena justicia a la realidad cultural americana que, desde nuestro punto de vista, es en todo caso (incluso en el de las pretendidas etnias puras) mestiza e iberoamericana.

Y ello no es algo que mantengamos sólo de una manera teórica sino que lo hemos podido observar repetidamente en las decenas de actividades, estancias y viajes, más o menos prolongados, que realizamos periódicamente desde hace décadas, desde la Península a prácticamente la totalidad de los países latinoamericanos. De estos estudios y trabajos de campo (bastantes ya publicados) haremos relación en un apartado posterior del libro. En conjunto pensamos que apoyan no sólo la riqueza y variedad de nuestro común acervo sino también y precisamente, a poco que comparemos, su innegable tronco compartido.

Muchas tradiciones hispánicas e ibéricas se expandieron hace ya bastante tiempo por el Mundo formándose una comunidad cultural que incluye además de la Península, los países

iberoamericanos y la diáspora sefardita. Las ya mezcladas raíces moriscas, judías y cristianas, vuelven a mixturarse con los aportes amerindios, africanos y europeos, conformando los acervos de unos pueblos, sin duda diferentes, pero que tienen en el castellano y el portugués, sus lenguas mayoritarias de expresión y su punto de encuentro.

Que las culturas múltiples actuales existentes a lo largo de la geografía americana, tienen, como por cierto todas las del Mundo, una mixtura de tradiciones y de raíces, es algo que supongo nadie puede negar. Que en esas mixturas, o cartografías culturales y étnicas, hay unos componentes con más peso y otros con menos peso, también nos parece algo palmario. Hemos mostrado unos croquis geo-culturales muy simplificados de esos vectores (de los más importantes). Pero ello no debe llevar a pensar de ningún modo que las culturas adicionan esas componentes de manera simple. Antes al contrario, tras un largo proceso de aculturación, realizan una suma emergente que da como resultado un conjunto étnico y cultural no reductible a sus partes, ni explicable solo por ellas sino por la aparición de nuevas características inéditas y originales que tal suma emergente produce. Siendo esto así, para cualquier sistema, puede comprenderse que las culturas latinoamericanas no son en su mayoría indígenas puras, ni latinas o hispanas puras. Son fruto emergente y novedoso de esa fusión principal, en unos sitios más o menos realizada, pero siempre prevalente. Sin embargo muchas veces se desdeña decir que son culturas mestizas. Pensamos que esto es así por varios motivos.

En España nadie se extraña, hoy en día, de considerar la cultura peninsular como mestiza, mezcla de elementos prerromanos, romanos, visigóticos y finalmente judeo-árabes. Esa identificación y ese mestizaje, como decimos, a casi nadie extraña ni ofende. En Latinoamérica el asunto no es así porque la palabra

«mestizo» se ha ido cargando de connotaciones negativas. Y ello ha sucedido porque, por un lado, han ido calando las descalificaciones y prejuicios de tipo norteño sobre los «mestizajes», como procesos degenerativos que habría que evitar pues se supone que serían procesos «contaminadores», «impuros» y, a la postre, envilecedores. Esto evidentemente es una ideología arcaica de origen anglosajón que está en el trasfondo de algunas ideologías actuales junto con posturas supremacistas de todo tipo. Pero además de ello, en muchos lugares, el «mestizo» tuvo un estatuto social, a mitad de camino entre el denominado «blanco criollo» y el «indio», que fue generalizándose, pero que no estaba exento de rasgos negativos, como el maltrato o desprecio al indígena y la lucha interior por hacer compatible su posición social y lograr una identidad positiva. Esta lucha, lo hemos visto, queda patente incluso en la literatura indigenista, de Icaza (*Cholos*, 1989a) en Ecuador, o de López de Albújar (*Matalaché*, 1928) en Perú, etc.

En la actualidad, con loables posturas de valoración de las componentes indígenas y partidarios de una consecución de identidades altamente positivas, se evita hablar de mestizos o de mestizaje. No nos parece inadecuada esta postura pues las palabras y designaciones tienen también su importancia y su historia y, evidentemente, no se debe molestar la consideración subjetiva propia de nadie. Pero ello no quiere decir, y sería un absurdo negarlo, que según las realidades antropológicas y etnográficas, se dan distintas tradiciones, todas ellas muy valiosas, en la «cartografía cultural» que hemos explicado.



▣ V. INTERCULTURALIDAD Y DESCOLONIZACIÓN

Ya refiriéndonos a la época presente, los dos términos del epígrafe, que desde hace un tiempo están en un lugar central en muchos de los discursos de intelectuales latinoamericanos —especialmente de aquéllos que tratan en sus reflexiones sobre el papel de las culturas de los pueblos originarios americanos, ya sean antropólogos, historiadores, filósofos o cultivadores de otras disciplinas— son dos conceptos que en modo alguno deben ser antagónicos, sino todo lo contrario. Pienso que, en una consideración equilibrada, tendrían que complementarse para dar cabal cuenta del presente y especialmente del futuro de las diversas identidades de Latinoamérica.

En nuestro contexto histórico-sobrecultural actual de cambios sociales acelerados, por un lado, parecía que había un consenso en los discursos antropológicos, especialmente referidos a sociedades multiculturales, sobre las bondades de lograr unas culturas integradoras en las que sus diversos componentes se sintieran a gusto, valorando todos los orígenes étnicos, todas las tradiciones, «todas las sangres», como hace tiempo diría José María Arguedas, impulsor del neo-indigenismo en Perú. No haciendo jerarquías ni exclusiones, desencadenando procesos de integración intercultural de los distintos aportes, independientemente de su procedencia u origen, ya fuera éste indígena, latino, afro o, incluso, anglosajón u oriental. Por otro lado, en ese ideal de interculturalidad, parece que era importante valorar, incluso con discriminaciones positivas, las raíces y tradiciones otrora desvaloradas e, incluso, perseguidas, especialmente los elementos originarios indígenas y los afroamericanos. Y esto no sólo en los sectores indígenas o en los de otras minorías (o

mayorías, depende de la región) sino en todos, haciendo proliferar de manera general iniciativas comunicativas, jurídicas y educativas de tipo intercultural: boletines, producciones audiovisuales, escuelas e incluso universidades indígenas interculturales. Todo ello debía de repercutir, como digo, en la población en general, fuera ésta mayoritaria o minoritariamente indígena, mestiza o blanca, para lograr una identidad, sin duda híbrida pero emergente, y, por eso mismo, reconocida y en gran medida compartida, por la inmensa mayoría de los integrantes de las naciones latinoamericanas.

Pero estos consensos que acabo de explicar parece que en los últimos años se han roto parcialmente, y ello, a mi modo de ver, por la imposición de unas posturas más radicales que –con la disculpa de acometer una deseable descolonización de las culturas y los pensamientos y con la de la necesidad de combatir los males del colonialismo que, sin duda, son muchos y muy persistentes– sin embargo creo que de manera exagerada y a veces interesada, desechan el «grano junto con la paja», y entrañan los peligros de imponer unas visiones irreales; favorecer un empobrecimiento histórico y cultural, que no liberación; y, lo que es peor, crear desarraigos muy nocivos para grandes sectores de la población en sus países. Incluso a la postre generar contra-reacciones de aquellos que se sientan perseguidos o despreciados.

- a) Una cultura nueva para Latinoamérica.
Males del Colonialismo.

El objetivo de lograr una nueva cultura y una identidad más positiva y liberadora de las personas es sin duda una meta deseable y no solo en América sino también en muchos lugares del Planeta. Los intelectuales deben de colaborar en la misma pero quizá no deban de ser los protagonistas de los cambios que

apetecemos, sino que los mismos deben de autogenerarse desde las bases sociales que, recuérdese, siempre son muy variadas y deben ser las protagonistas de su futuro. Lo contrario puede hacer que determinadas ideologías, que en principio nos pueden parecer muy interesantes (indigenismos, autonomismos, nacionalismos más o menos populistas, modernismos, arcaísmos, utopías, de-colonialismos, etc.) se impongan al pueblo pero sin el pueblo. Con todo hay una crítica muy rescatable y es la referida a los males del colonialismo que tiene la tarea de desenmascarar su penetración en todo el cuerpo social latinoamericano y que debe destapar diversos problemas: debilidad de los estados, descuido de lo público en la persecución del bienestar social, desigualdades marcadas, violencias estructurales, deterioros ambientales y un largo etcétera. Muchas de estas cosas se derivan en parte del colonialismo, tanto del remoto como, fundamentalmente, del neocolonialismo actual que no precisa de ocupaciones militares por lo general, pero es el que verdaderamente sufren y en el que viven, en mayor o menor grado, las distintas naciones del área.

Es cierto que hay causas remotas que conocer y recordar, que en resumen se derivaron de las formas de la propia colonización del siglo xvi, muy violentas, y que también tienen que ver con el posterior ordenamiento colonial, claramente clasista y pigmentocrático. Por resumir esos factores indeseables diría que la desconsideración de la «ley», la primacía de las situaciones de «facto», como el esclavismo, la minusvaloración de las culturas de los indígenas y de los africanos transterrados y el establecimiento de verdaderas castas dominantes casi impenetrables, serían los factores principales, extrañamente persistentes. Pero éstos son los males que después, por otras influencias distintas, se han arrastrado en los siglos xix y xx hasta la actualidad. No podemos referirnos a las influencias de las culturas latinas (española y portuguesa, principalmente) o al cristianismo, como

causas o factores que destruir, primero porque (aunque no hay colonialismos buenos o malos) si hubieran sido otras culturas, los efectos no hubieran sido mejores, más bien quizá peores, para las poblaciones autóctonas; segundo porque en esas culturas, como en todas, hay componentes muy positivos (relacionados con su lenguaje, literatura, universidades, derecho, arquitectura y un largo etcétera); y tercero, y principalmente, porque esos aspectos culturales positivos han sido, como veremos, integrados a lo largo de los siglos por los habitantes de estas zonas de América y ya son parte de su valioso patrimonio, tan importantes pienso como otros aportes, tanto anteriores como posteriores. Es necesario hacer un listado de los males de colonialismo pero sin desechar lo valioso de ninguna de las culturas, incluidas las protagonistas de esa colonización, pues lo contrario sería como si los habitantes de Wisconsin renegaran de la cultura anglosajona; los de Córdoba (España) o Granada de los aportes árabes; o los de Tarragona, de los romanos. Todo porque en algún momento fueron colonizados. Todos en algún momento hemos sido colonizados y todos tenemos una cultura mestiza y por ende más rica, compleja y perfeccionada. En la creación de una cultura nueva el papel de los antropólogos es esencial pues junto con la labor de periodistas, comunicadores, educadores, historiadores, filósofos y una larga lista de profesionales, se puede ayudar a construirla, pero sin fundamentalismos, sin revanchismos, sin falsos revisionismos, con una inteligencia, también emocional, sana y constructiva.

Una cultura nueva es necesaria, sí, y no sólo en Latinoamérica. Una cultura que valore más las relaciones humanas, incluso las neo-familiares, que respete más la vida, la naturaleza, que sea menos consumista y que no genere tantas psicopatologías. Pero si de verdad esa nueva cultura quiere ser liberadora, debería ser veraz, lúcida, integrativa, libre de ideologías unitarias, emergente y espontáneamente autogenerada.

b) Virtudes y necesidad de las posiciones descolonizadoras

Por ello las posturas que defienden una descolonización del pensamiento o de la identidad, o la cultura en general, presentan aspectos altamente positivos y recomendables, pero, a la par, también pudieran desencadenar, si no se entienden bien o se radicalizan inadecuadamente, procesos destructivos, conflictivos finalmente empobrecedores. Entre los aspectos positivos del pensamiento descolonizador, están el:

- Lograr un pensamiento autóctono, autónomo, distintivo de otros por la razón de tener y de querer expresar realidades e intereses diferentes. No por ansias nacionalistas y menos supremacistas. Nunca basado en consideraciones raciales o revanchistas.
- Valorar los aportes simbólicos, estéticos y morales, así como los del pensamiento de los pueblos originarios, como algo muy valioso, y, aunque no sean los únicos aportes de la historia americana, sí es conveniente ensalzarlos ya que en otras épocas han sido denigrados, y aparte también, porque son valiosos en sí mismos y simbólicos para todo América.
- Colaborar en construir y reforzar un discurso que suponga un rechazo de la pretendida inferioridad de determinadas culturas. En esta tarea siempre tendrán sus seguidores el apoyo de la antropología, y no solo de la local, sino de la universal que abomina de cualquier tipo de etnocentrismo, o cualquier establecimiento de jerarquías culturales ya se basen las mismas en criterios históricos, tecnológicos o morales de cualquier tipo.
- Desenmascarar sutiles pautas de conducta o de pensamiento que entrañan el apoyo o justificación a posiciones de

inferioridad de los miembros de cualquier cultura, etnia o comunidad. Pero siempre sin caer en la reacción contraria fundamentalista, y menos en sus formas agresivas o incitadoras a la violencia. El fundamentalismo, en cualquier sitio funciona de la misma manera, ya sea fundamentalismo musulmán, fundamentalismo cristiano –tipo evangélico o del supremacismo «blanco» a lo Trump–, o fundamentalismo indígena, etc. En realidad tiene como origen siempre un sentimiento de inferioridad y de miedo seguido de una reacción desbocada: «No, no soy inferior; lo que soy es superior». Desde luego los individuos no son inferiores por tener una cultura cualquiera (musulmana, anglosajona, latina o indígena) pero tampoco deben insistir demasiado en pretender ser superiores y menos pretender imponer sus posiciones, a veces vemos que por la fuerza. Es comprensible esta reacción pues ha habido personas durante mucho tiempo maltratadas, minusvaloradas, que se han sentido mal y que internamente guardan aún restos de esos resentimientos de agravio, sentimientos de inferioridad o malestares que de esta manera se pretenden superar. Pero estas posturas no pueden fomentarse, más bien deben de desenterrarse, procesarse y canalizarse por vías constructivas.

- Desenmascarar los caminos por los que en la actualidad se establecen los controles comerciales especialmente de las materias primas y los cambiarios, que están esquilmando y empobreciendo los países de América latina, degradando sus ecosistemas e impidiendo una mayor igualdad y desarrollo. Este es un aspecto crucial, que no debe de verse entorpecido por otros objetivos u otras críticas distractoras sobre aspectos remotos o históricos del colonialismo lejano, o discursos eruditos genéricos sobre los males del eurocentrismo, del cristianismo, etc. Cuanto más concreto se sea en esta labor de sacar a la luz la genealogía de los controles –también los existentes en

el ámbito de la comunicación, la televisión, el cine, la difusión científica, etc., y las causas cercanas de los mismos— mucho mejor. Cuanto mayor diletantismo epistemológico, peor.

- Colaborar en construir y reforzar una nueva cultura que tenga en cuenta el respeto a todas las minorías (étnicas, sexuales, religiosas, de nuevos o antiguos emigrantes), la promoción del respeto y la igualdad de géneros, etcétera. En alguno de estos puntos las culturas tradicionales, incluyendo las originarias, seguramente tienen que acometer evoluciones importantes. Asimismo tener en cuenta el respeto y conservación de la naturaleza y sus diversos ecosistemas. En este apartado es de subrayar que los pueblos originarios siempre han tenido pautas muy destacadas y pueden ofrecer aportes de gran interés para el momento presente. También en los asuntos de economía, desigualdad, comunalidad, mucho se puede aprender del asambleísmo de los pueblos tradicionales. Y el camino, pienso, sería ahondar sinodalmente, no por separado sino caminando juntos, en estos aspectos socio-culturales entre todas las culturas y etnias presentes.
- Ensalzar y magnificar las figuras y episodios históricos, especialmente los más actuales, protagonizados por miembros, hombres y mujeres, de las culturas hasta hace poco desconsideradas o ninguneadas (en relatos, estatuas, monumentos y símbolos colectivos de todo tipo: fiestas, rituales, etc.).

Pero todo ello, sin caer en falsedades históricas o de cualquier tipo, que magnifiquen o minimicen afrentas, delitos, maltratos o, también, en algún caso, olviden conductas sacrificadas o ejemplares. No es necesaria la falsedad histórica para el logro de los objetivos propuestos, es más, al final estorba a los mismos. A cuántos nos gustaría narrar: «Y entonces es cuando Toro sentado, jefe de los sioux, derrotó al ejército norteamericano y le

expulsó para siempre de sus territorios ancestrales...». Pero no es necesario contar eso a los niños de ninguna etnia para que sepan de la historia americana o para que se sientan orgullosos de sus orígenes en todo caso.

Como podemos comprender, la tarea es amplia y no sencilla, depende en parte de intelectuales que han de conocer los métodos de las ciencias sociales y humanas (especialmente los etnográficos) y que puede quedar entorpecida, si no se tienen éstos estudios, por motivos emocionales, políticos, populistas, cuando no por razones tácticas de determinados grupos de opinión que, como veremos, tienen oscuras aunque sutiles intenciones de neo-dominación. También, por otro lado, bajo una capa de supuesta «respuesta a la relación de dominación directa, política, social y cultural establecida por los europeos», como afirmaba ya hace bastante tiempo Aníbal Quijano (Quijano, 2019), vamos a ver que, en algunos de los nuevos autores, puede esconderse en esa «de-colonialidad» una fuerte dominación en la academia, en los medios de difusión, revistas, etc., de la que se obvia en ocasiones, y curiosamente, su inmediata procedencia de los EE.UU.

c) Excesos de las posturas De-coloniales

Incluso con buenas intenciones de lograr una cultura más liberadora, pueden obtenerse, a mi modo de ver por exceso, resultados indeseables. Entre ellos:

- Destruir la integración de aspectos valiosos de culturas anteriores y actuales. Y entorpecer incipientes procesos de integración exitosa interracial, interreligiosa que también se estaban dando en muchos lugares de Latinoamérica.
- Valorar solo las culturas indígenas de manera supremacista.

- Hablar, como se ha hecho, de «razas puras». Para ensalzar la intraculturalidad de cualquier pueblo este concepto de «raza pura» es claramente contraproducente y desde luego será rechazado por los antropólogos de cualquier parte del mundo (sean de-coloniales o no). En este sentido la desvaloración del mestizaje (diversidad o como quiera llamarse) es particularmente injusta y, para América latina, devastadora. Y esto muchas veces se está haciendo.
- Desechar en las propias raíces e identidades componentes lingüísticos, históricos, artísticos, lúdicos, festivos, etc., fuertemente mestizados y aceptados por las comunidades, con la excusa que encierran «ideología colonial». Es lo que aludíamos con lo de «tirar el grano con la paja». No se puede «tirar al niño con el agua sucia». Las posturas más radicales propugnan a veces una «reconstrucción epistémica», lo cual parece adecuado, pero, en otras ocasiones, y con la disculpa de que la «razón» ya está tomada por el poder colonial y que éste procede de una maligna cultura europea que a diferencia de todas las demás, «apartó de la naturaleza al ser humano y le llevó por los caminos nefastos de la modernidad», la tarea de destrucción es necesaria. Parece como si todos los males éticos fueran patrimonio exclusivo de las culturas europeas: racismos, etnocidios, sexismo, etc. Lamentablemente pensamos que eso no es verdad y esos males están y han estado siempre más generalizados. Téngase en cuenta que también el patriarcalismo, la esclavitud, la guerra, el desplazamiento forzado de poblaciones, etc., ya estaban presentes en muchas latitudes de América antes de la llegada de las migraciones del siglo xvi. No podemos apoyar acríticamente los mitos del «buen salvaje» ni del «feroz conquistador».
- Desconsiderar la identidad de grandes sectores, su historia y sus símbolos. La tarea es constructiva no destructiva. Para

ensalzar las virtudes de la propia cultura o para tener una identidad más adecuada, no es necesario ni conveniente atacar la de otros, eso solo genera odios, contra-reacciones y, en el menos peligroso de los casos, polémicas estériles. Para hacer un buen proceso de intra-culturalidad, que nos permita ver cómo somos en realidad –lo que no solo es bueno sino estrictamente necesario para relacionarnos normalmente con los demás (con los que no son como nosotros)–, se necesita una valoración positiva de lo propio, pero también un esfuerzo de objetividad. Y para valorar lo propio se necesita eso precisamente «valorar lo propio», no desvalorar lo supuestamente ajeno. Y ese proceso siempre se hace para continuarlo con un esfuerzo de comunicación intercultural.

Tampoco creo muy positivo obcecarse en solicitar reparaciones y peticiones de perdón constantemente, etc. Esto puede hacerse, sin duda, y reclamarse y otorgarse, pero no de forma generalizada, ni reiterada, incluso obsesiva, pues ya la psicología deja bien claro qué tipo de alteración de dependencia tienen los que se estancan y están constantemente solicitando de los demás que les pidan perdón por las ofensas. Especialmente si los otros se niegan a pedirlo, esta postura puede llegar a ser infantil o bien deberse a intereses políticos distractores de los dirigentes de turno. Incluso puede desencadenar procesos de «re-victimización» no deseables en modo alguno.

Quizá fuera mejor reconocer que los tuétanos de América latina tienen distintos genotipos y en los mismos no faltan los de los indígenas, evidentemente, pero tampoco los ibéricos, latinos y africanos.

Galeano decía, quizá para tomar distancia de sus propios orígenes étnicos, que «la sangre de los pueblos originarios estaba presente en todos los habitantes de América, en unos en sus

venas, en otros en sus manos». Yo añadiría que en algunos en los dos sitios. Y en el caso de Galeano, al menos, supongo que en ninguno. Pero estas frases tan lapidarias no creo que sean las que mejor colaboren en los ideales de convivencia y co-dominancia que deben guiar las utopías culturales propuestas.

Es defendible una discriminación positiva que suponga una mayor presencia social y representativa de los pueblos o sectores de la sociedad que han sido discriminados negativamente durante muchos siglos. Una consideración superior porcentualmente a la que podrían tener esos sectores –a veces minoritarios, en parlamentos, medios de comunicación, subvenciones, escuelas o universidades– si solo se siguieran criterios estrictamente demográficos para su representación. Esto puede ser necesario pues si no sería muy difícil llegar a los ideales apuntados. Pero este tipo de reformas y medidas pienso tendrían que tener una orientación constructiva o cuando mucho, de-constructiva (en el sentido de Derrida, 1989). También es comprensible, aunque no lo ideal, que se den momentos y etapas donde prime más una crítica con tintes destructivos de realidades consideradas opresoras. Es quizá inevitable una fase destructiva, al estilo de la simbolizada por el «león» nietzschiano (Nietzsche, 2005), pero que más bien, como decimos, debería ser de-constructiva, aventadora de complejos, analizando y desmontando componentes y separando «el grano de la paja», para realizar una nueva construcción depurada de los elementos coloniales, o no coloniales, indeseables. También es cierto que la inercia de siglos con la auto-marginación y auto-minusvaloración que provoca es difícil superar si no es con fases, un poco bipolares si se quiere, pero quizá necesarias, de crítica exacerbada de lo que anteriormente ha sido excesivamente exaltado y de exaltación extrema de lo que ha sido denigrado.

Lo que no parece el mejor método es caer en descalificaciones generalizadas, en críticas absurdas que finalmente no hace

avanzar nada y solo parecen elucubraciones de pseudo-intelectuales que quieren justificar su liderazgo o su supuesto lúcido radicalismo, o su supuesta superioridad moral. Detenerse en convencionalismos de por qué en los mapas hay determinadas proyecciones, o por qué en los mismos el norte se pone arriba y el sur abajo, por qué la longitud terrestre se empieza a medir desde Greenwich (por cierto se olvida que en latitudes, la 0° pasa cerca de Quito), por qué hay determinadas toponimias... Todo esto puede llevarnos a anacronismos que recuerdan el asombroso grito de los seguidores de Antonio Conselheiro, en el siglo XIX, en Canudos: «muera el sistema métrico decimal», pues también estaba tomado por determinados poderes gubernamentales (Cunha, 2012).

Lo que se echa de menos de las posturas de-coloniales son las propuestas en positivo. Las descalificaciones genéricas del eurocentrismo, el cristianismo, la modernidad, e incluso la postmodernidad (por eurocéntrica), tienen un extraordinario eco entre algunos intelectuales y público menos sofisticado que gusta de posiciones radicales. Se habla de «gnósis alternativa» o frontera, se habla de «desaprender» la «cultura blanca» (esto lo he oído en Argentina) y eso es lo que justifica borrar toponimias, derribar estatuas, etc.

Todo esto en algunos lugares de Latinoamérica puede estar bien, pero ¿qué hacemos entonces con las culturas de los gauchos (en Argentina, Uruguay y Porto Alegre); con la cultura de los paisas antioqueños de Medellín; con la cultura de los charros (en Guadalajara); o la cultura del cangaço, etc.? ¿Qué discurso quieren presentar las ideologías ultra-indigenistas a los habitantes, pongamos por caso, de São Paulo, Porto Alegre, de Medellín, de Buenos Aires, de Salvador de Bahía, de Montevideo o de Veracruz? Los millones de habitantes de estas grandes ciudades ¿no tienen derecho a su memoria histórica y

a su identidad positiva? ¿Son culpables, étnicamente hablando, de algo? ¿Deben alterar sus referencias, sus festividades, sus símbolos, su religión o su lengua? La oferta tiene que ser muy integradora o será destructiva.

No es casualidad que el término de-colonial sea de raíz inglesa. En origen muchos de los llamados de-coloniales están cómodamente en universidades estadounidenses (U. de Duke, U. de California, etc.) y desde luego tienen apellidos en algunos casos bien anglosajones. Sin duda estos grupos tienen un control bastante grande sobre las difusiones, el establecimiento de índices de impacto y finalmente, por sumisión neocolonial, sobre la organización de otras universidades, academias e instituciones educativas y comunicativas. Esto hace que parezca que EE.UU. no tenga que ver mucho con los males de Latinoamérica. Es el «eurocentrismo» el culpable y todo proviene del siglo XVI y especialmente de las culturas latinas. Todos sabemos que desde antes del siglo XIX no es precisamente, o solo, lo europeo lo que se copia sino especialmente lo norteamericano. El modelo, por ejemplo, de las revoluciones de independencia en Latinoamérica, ya hemos dicho, no es el de la revolución francesa sino el de la revolución de la independencia norteamericana, y de ésta es de donde se copian ideales, sistemas presidenciales, constituciones, etc. ¿A qué se debe ese salto, esa omisión del tamiz netamente norteamericano? ¿Ese olvido de la política neo-colonial económico-comunicativa-cultural, que es la verdaderamente influyente en la actualidad? Claramente se percibe un objetivo de desvío de atención, añagaza en la que caen fácilmente muchas personas, incluso claramente de izquierdas en Latinoamérica. Mientras se trata de poner la atención en las atrocidades del siglo XVI, en las estatuas y en los defectos de la raza latina —parece que la única eurocéntrica—, menos se pondrá en otras cosas. No creo que sean, estos casos especiales de los que hablamos, conspiraciones, ni burdamente ideologías prejuiciosas anti-españolas que también a veces existen. Pienso que quizá son

ideologías, más que otra cosa, «interesadas» y no precisamente en variar los estatus actuales de dominación y de penetración norteafricana sino en aumentarlos. Es claro que el poder colonial actual no es europeo meridional, es principalmente norteamericano.

- d) Vuelta al concepto universal de interculturalidad y asunción lúcida de las diversas raíces étnicas, de toda la población, para lograr una cultura nueva y liberadora latinoamericana

Libre de complejos, especialmente de complejos de inferioridad. No avergonzándose de ninguna de sus componentes. Asumiendo que la historia supone la mezcla emergente de raíces y tradiciones y, especialmente centrados en la resolución los problemas y conflictos actuales en los que es patente que tiene influencia un dañino neocolonialismo que efectivamente contamina los símbolos, la visión de la historia y que especialmente domina la economía, monopoliza los medios de comunicación, mantiene un orden social injusto y provoca el aniquilamiento del medio ambiente. No poner el foco de atención, o, al menos, no ponerlo exclusiva y principalmente en los males de la conquista ocurrida hace siglos (que los hubo), con el solo interés de camuflar y desatender en el discurso los males actuales y las influencias dudosas culturales del momento presente.

La consecución de una cultura nueva puede basarse en críticas a variables culturales pero sabiendo que esas culturas en algunos casos están fusionadas y han creado algo nuevo emergente de imposible fisión. Ya no es posible la exaltación de unos componentes y la condena de otros. Esa separación, no se si lamentablemente o no, ya no es posible. Pues no es algo tan simple como el aprender o el «desaprender» individual. La cultura no se tiene como se tiene un sombrero o un paraguas, que puede

cambiarse o perderse. En realidad nosotros no «tenemos» cultura sino que «somos» cultura y aunque los cambios son posibles es difícil sanamente realizarlos de repente, como es difícil de cambiar una lengua en su estructura, pongamos por caso. Es claro que se aprende y se adquiere individualmente, en la infancia sobretodo, y que lentamente puede cambiarse pero no individualmente, ni de raíz, ni por meras directivas, sino colectivamente. No puede confundirse el combate contra los males del colonialismo con la negación del pasado o con la renuncia a una identidad intercultural, ya que, en conjunto, nunca la identidad podrá ser mono-cultural.

No quedarse en sutiles epistemologías sobre si la razón está «tomada» por la civilización occidental, quizá mejor sería decir, por el poder establecido más bien. Cuestión que, por cierto, hace décadas ya decía, para el lenguaje, H. Marcuse en las primeras páginas de su libro: *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1972).

El colonialismo no ha dejado el mismo mestizaje cultural y racial en todas las partes del mundo. No se puede comparar el acaecido en la India, en Papúa, en México, en Haití o en Estados Unidos. No se puede aplicar el mismo rasero para entender, para criticar o para superar esos colonialismos. Hay algunos que han creado ese mestizaje racial y étnico y otros no lo han querido o no lo han llegado a crear.

Decíamos antes que pensamos que la mejor estrategia para los pueblos latinoamericanos, incluidos especialmente los originarios, es la de trabajar sinodalmente entre sí con todas las culturas de su entorno, especialmente la mestizo-latina mayoritaria en el conjunto de Latinoamérica. Sin permitir descalificaciones pero sin tampoco realizarlas. Lo contrario podría ser algo parecido a «darse un tiro en el pie». Hay consideraciones que no se han explorado suficientemente y que se pueden departir en ese «sínodo

de culturas» iberoamericanas propuesto, como, por ejemplo, el concepto de «meridionalidad», que ya ha tenido un recorrido filosófico o estético (Pérez Gago, 1987), pero quizá no tanto antropológico o político. Quizá la formulación de «Antropologías del sur» bien entendida pudiera servir para el caso.

Debe reconocerse que todas las culturas y todos los pueblos han tenido costumbres muy dañinas e incluso asesinas, pero también aspectos nobles y admirables. El asunto no es dilucidar si las costumbres de los aztecas eran mejores o peores que la de los españoles, sino, ante el hecho irreversible de la fusión y el mestizaje, lograr valorarlo, para lo que, primero, hay que reconocerlo, y después, depurarlo de sus aspectos negativos, y posteriormente ofrecerlo con orgullo a la interculturalidad indo-latina y a la universal.

Las revoluciones epistémicas que nos prometen algunos intelectuales, no siempre muy implicados en la mejora real y cotidiana de las clases favorecidas, pueden quedarse en artificios academicistas con poca base etnográfica. Por sus hechos los conoceréis. La meta es lograr una nueva cultura liberadora, una convivencia real entre miembros de distintas etnias, una identidad sana y asertiva, una reclamación cívica de derechos, una apertura al Mundo. Si ésta es verdaderamente la meta, el camino de la denigración, del enfrentamiento, de politizar la epistemología a la manera que uno desee, no parece la mejor vía. Quizá sea mejor seguir la que genialmente nos propuso Rodolfo Kusch ya hace tiempo: «lo americano implica al indígena y al mestizo, al hombre del norte y del sur, al de la ciudad y el campo», y lograr una nueva filosofía propia liberadora, que critique, por supuesto el eurocentrismo, como cualquier otro etnocentrismo y como la dominación de cualquier signo que quiera imponerse, pero que no tenga nunca como bandera el odio a los supuestamente «bárbaros» (Kavafis, 1982).

VI. EJEMPLOS INTERCULTURALES IBEROAMERICANOS: FIGURAS MÍTICAS PROFANAS Y RELIGIOSAS (JINETES MÍTICOS IBEROAMERICANOS, SANTIAGO APÓSTOL, VÍRGENES); FESTIVIDADES RELIGIOSAS Y PROFANAS (SEMANA SANTA, CARNAVAL); Y ETNOMUSICOLOGÍA E INTERACCIÓN EN LUGARES DE OCIO Y BARRAS INFORMALES

En este apartado vamos a analizar comparativamente algunos ejemplos etnográficos sobre la cultura inmaterial de diversas regiones de Iberoamérica (España, México, Colombia y Brasil, principalmente) que suponen arraigados elementos étnicos de carácter transcultural con evidente influencia en las tradiciones y en la identidad actual y pasada de los pueblos que los poseen y los celebran.

FIGURAS MÍTICAS PROFANAS Y RELIGIOSAS

JINETES MÍTICOS EN IBEROAMÉRICA

Para comprender bien estas figuras en Iberoamérica hemos de considerar primero los significados de la caballería en su generalidad desde tiempos anteriores a la expansión ibérica en el Continente americano. Se considera que la capacidad de dominio de muchos imperios de la antigüedad se debió a los animales

empleados, especialmente el caballo. Tal se afirma del imperio del «Gran Khan» que se extendía desde el Sudeste asiático hasta los límites orientales de Europa y cuyos guerreros montaban los pequeños pero fuertes caballos mongoles. Lo mismo sucedió en la conquista americana cuya rapidez se debió en parte al empleo militar de los importados caballos. Recuérdese a este respecto la posterior pero pronta adopción del caballo por los indios de las praderas o por los mapuches. Estos usos, poco a poco, se derivarían hacia el transporte en general y se generalizarían en todo el Continente americano dando lugar a un tipo de jinete que en su polimorfismo y por su importancia comentaremos en detalle a continuación. Pero antes de ello observemos que a finales de la Edad Media en Europa se forja la figura y el espíritu de la «caballería», ideal de todo hombre destacado ya sea en la forma de «cruzado», guerrero y, especialmente, como caballero andante. A pesar de que el «Quijote» supone, entre otras cosas, una sátira sagaz a este tipo de ideales, el prestigio de los caballeros permaneció, suponiendo en muchos casos un signo de preeminencia social. Y parte de ese espíritu medieval se traspasa a América con los conquistadores que no por casualidad tienen a Santiago a caballo, entre los castellanos, o a San Jorge para los portugueses, como figuras sacras ecuestres de identificación.

En América muy pronto, asociado a la ganadería, especialmente la vacuna, se perfila la figura del llanero, heredero del mayoral hispánico, que va tomando diversos usos, atuendos y costumbres, según el clima y la orografía, pero que conserva muchos rasgos de su origen. Jinetes hábiles y esforzados que proliferan de Norte a Sur en todos los países americanos y que forman parte de su historia y de su leyenda, colaborando a crear identidades nuevas. Tienen diversos nombres pero su espíritu de libertad, su fuerza viril, su indomabilidad, son tan invariantes como el amor hacia su caballo, verdadero complemento de su personalidad y de su vida.

Mitificados como «llaneros solitarios», lo fueran o no, representan los pioneros de Arizona, Jalisco, Los llanos del Arauca colombo-venezolano, el Cangaço, la Pampa... Son símbolos icónicos de estas nuevas culturas que amalgaman libertad, individualismo, fuerza, aislamiento del hombre en amplísimas geografías. Son mucho más antiguos y genuinos que el archiconocido «cow-boy» que se ha vendido como esencia de lo norteamericano. En realidad esta es una característica general de casi todos los rasgos que se pretenden genuinamente norteamericanos: suelen ser meros remedos de las altas culturas sureñas. Así la hamburguesa es una torta mexicana o cubana a la que se le sustrae el chile a cambio de suaves pepinillos; la coca-cola es una derivación de la zarzaparrilla y hasta el famoso super-mán (o spidermán) es, a poco que pensemos, «el zorro» modernizado. También justiciero, con doble vida, rápido y adorado por las mujeres, aunque, eso sí, su vuelo ya no es en caballo.

Mención aparte merece el jinete charro jalisciense que en sus formas actuales y como representación de lo mexicano es muy reciente, no antes de la revolución de 1910 (Medina Miranda, 2009), pero que asociado a los capataces del porfiriato y anteriormente a las haciendas coloniales, tiene sus raíces en los propios caballeros cortesianos. Pocos mexicanos conocen que el término charro y jinete charro se emplean desde mucho tiempo atrás en Salamanca (España), siendo incluso el gentilicio popular de esta provincia. Asimismo en esta zona eminentemente ibérica también se engalanan con elegantes «charrerías», barrocos adornos de plata o de oro, idénticos a los que hoy vemos en charros y mariachis mexicanos. Pero esto no debe extrañarnos pues los propios salmantinos, a su vez, desconocen que sus queridas charrerías proceden y siguen utilizándose en la cultura bereber de Marruecos. Y este ejemplo, que puede parecer muy particular, es sin embargo muy ilustrativo y paradigmático de cómo la cultura hispánica,

fuertemente mestiza y mudéjar, es la que pervivirá en América mezclada a su vez con las tradiciones autóctonas.

En Colombia y Venezuela encontramos también a los llaneros desarrollando su subsistencia alrededor de la prolífica ganadería y transformándose en bravos lanceros cuando los avatares de la guerra así lo exigieron, especialmente en las independencias. Una de las primeras descripciones de estos peones llaneros nos la da Humboldt haciendo referencia a «hombres desnudos hasta la cintura y armados con una lanza recorren a caballo las sabanas...». Estos «hombres pardos» unos son libres, o manumisos, y otros esclavos y muchas veces éstos últimos pasarían a ser «cimarrones» huidos a las regiones más inhóspitas del Continente (Humboldt, 1956).

Por otro lado, José Antonio Páez, famoso caudillo independentista, colabora en sus escritos a conformar las esencias de lo llanero y de sus supuestos peligros:

...los llaneros vivían y morían como hombres a los que no cupo otro destino que luchar contra los elementos y las fieras [...] no son otra cosa los caballos y los toros salvajes. Una lucha incesante en que la vida escapa como de milagro, lucha que pone a prueba las fuerzas corporales, y que necesita una resistencia moral ilimitada... (Páez, 1946).

Estos llaneros y lanceros míticos, ya sean realistas (Boves), o independentistas (Páez) son admirablemente descritos por Arturo Uslar Prieti en sus novelas, especialmente en *Las lanzas coloradas* (Uslar Prieti, 1993). En la paz el llanero muestra un folclore y unos estilos de vida peculiares pero similares a los descritos y, como en otras ocasiones, con el tiempo se perfilarán estos rasgos como una cultura autóctona; como el «alma llanera» emblemática de toda Venezuela. Por el contrario en las zonas altas

y abruptas norandinas, surge una figura bastante distinta, también mítica para algunas regiones colombianas, como la de Antioquia. Me refiero al arriero, esforzado caminante que, incluso con los pies desnudos, va tirando de las mulas que transportan la valiosa mercancía por veredas imposibles. Sus hazañas, sus posadas, sus zurroneos, su atuendo y sus historias, están en el inconsciente colectivo de los antioqueños, como lo estuvieron entre los asturianos o leoneses.

Y qué decir de los más modernos pero no por ello menos arquetípicos «cangaçeiros» del Nordeste brasileño, que muchas veces tenían que moverse a pie, pero que siempre estarán a mitad de camino entre empecinados guerrilleros y bandoleros de Sierra Morena, y que también como, «zorros pernambucanos», «robaban al rico para dárselo a los pobres». Su atrayente figura perdura hasta la actualidad, como «guerreros del sol» (Pernambucano de Mello, 2004), quizá como recuerdo y nostalgia de una rebeldía malograda.

Entre los tipos humanos que existieron en América en simbiosis con sus animales y monturas destaca el gaucho, jinete mestizo, que no criollo, conocedor de las pampas sureñas. Recibe del indígena no sólo sangre sino técnicas de caza y costumbres. Nos dice Emilio Corbiere hablando de la etimología de la voz «gaucho» que procede del lenguaje indígena, concretamente de «la palabra huaso, fonéticamente 'guascho', y que servía para distinguir al individuo que se bastaba a sí mismo, carente de padre conocido...» (Corbiere, 1998). Naturalmente que a esta designación hubieron de añadirse características cada vez más positivas, de independencia, arrojo y valentía principalmente, para que llegara a ser una de las representaciones más prístinas del «alma argentina». Pero las primitivas connotaciones del término tocan uno de los aspectos más recóndito y a la vez más significativo del mestizaje iberoamericano. La simbólica pero

también, a veces, física «ausencia de padre», que en el plano social se traduce en «ausencia de ley» y en debilidad de las instituciones, y que parece estar en el fondo de muchos conflictos, violencias y desigualdades de la actualidad. Con todo, no es en este importante componente, que mucho tiene que ver también con el bandidaje, en el que queremos centrar ahora nuestro análisis sino, brevemente, en las raíces de estas formas de vida humana asociadas a la ganadería y especialmente a la caballería. Ya hemos visto que, como en otras zonas de Europa, durante la Edad Media en la Península ibérica se dio el nacimiento del espíritu de la «caballería» y un florecimiento de la ganadería cuyo gremio prevalecía claramente sobre el de los agricultores. Concretamente hablando de diversas zonas de Castilla y León, desde remotas épocas prehistóricas, existe una rica tradición ganadera. Exponente simbólico de la misma son los míticos toros de Guisando, verdaderas petrificaciones de la omnipresencia del vacuno en tales tierras. Para el ganado ovino y el caprino hubo una época floreciente que se inicia como decimos a finales de la Edad Media cuando la Península y especialmente la zona castellana se vio cruzada de norte a sur por las cañadas de la otrora poderosa Mesta. Estos caminos pecuarios por los que se realizaba la anual trashumancia, y que hoy en día se quieren de alguna manera recuperar, fueron manzana de discordia entre agricultores y ganaderos. La extensión de las tierras dedicadas a la agricultura creció con el tiempo en la época moderna, muchas veces en detrimento del terreno reservado a las cañadas y al ganado. De hecho se observa un repliegue de las explotaciones ganaderas hacia la cornisa montañosa que orla la comunidad castellano-leonesa, zona que por su orografía y condiciones ecológicas no sólo favorece el desarrollo de los pastos sino que no resulta tan adecuada para la agricultura. No obstante para los cerdos, caballos y para el toro de lidia el ecosistema llamado de «dehesa», amplios terrenos con árboles –alcornoques, encinas, etc.– y con espacios intermedios labrados o

libres, resultó siempre un hábitat ideal. Allí se desarrollaron los estilos de vida de los jinetes charros, hacendados y capataces, vaqueros o mayorales, antecedentes de todos los considerados en América.

En la figura del jinete tenemos también una incipiente dicotomización de su imagología entre la del caballero, andante o no, pero que se asocia a la defensa del bien, los pobres o de la patria en peligro; y la del jinete malvado, bandido, salteador y asesino. Ciertamente en muchos casos se mezclan las características o se producen evoluciones vitales desde una posición a otra. Pero casi nunca el destacado jinete es un estricto defensor de la legalidad y el orden establecido. Asaltantes famosos ya se citan en la época romana y también son muy conocidos los que azotaban en la Edad media el Camino de Santiago. Por otro lado, encontramos la imagen del buen caballero en «El Cid», modelo de guerrero castellano, que sin embargo tendrá liderazgo entre los moros. Y no sólo eso, si no también que su destierro parece que se debió más a aspectos que tenían que ve con la retención de botines de sus correrías que con temas de honor. Así lo señala el Cantar: *El Campeador por las parias fo entrado, grandes averes priso e mucho sobejanos, retovo dellos quanto fo algo; por én vino a aquesto por que fo acusado* (A.A., Cantar de Mío Cid, 2005, 108). Por cierto que para ser caballero, o bandido, da igual que la montura sea un caballo o un camélido, pues las consecuencias y rasgos serán muy similares. En España tenemos como antecedentes de los famosos y románticos bandidos de Sierra morena a los bandoleros monfies de Sierra Nevada y la Alpujarra (G. Alcantud, 1999).

Los extremos del simbólico buen caballero van desde el Cid hasta D. Quijote, dos de los iconos más significativos de la historia y la cultura españolas, sin olvidarnos del polifacético Santiago, del que hablaremos en sección aparte.

Entre las evoluciones de malos jinetes destacar muchas historias de bandoleros que se «echaron al monte» por injusticias previas sufridas y que, sin embargo, guardan algún tipo de moral o de estética en su actividad delictiva.

Asaltos de diligencias, emboscadas, ataques en caseríos..., todos sucesos que ocurrían en el pasado con mucha frecuencia, configuran la imagen del bandolero, asaltador de caminos. Su delictiva acción en grupo (banda) se representa profusamente en cuadros, grabados y láminas, especialmente desde el s. XIX. La ideología romántica propia de tal siglo recrea la figura del bandolero y la idealiza, despojándola en muchos casos de su crueldad, nos ofrece relatos e imágenes que caen en una ingenuidad y un exotismo, a veces poco realista. ¿Es el bandolero un personaje que trabaja a favor del pueblo? ¿Realmente roba a los ricos para dar a los pobres? Quizá no, pero lo que sí parece claro es que el bandolero es un rebelde que compite con los poderes establecidos, muchas veces igual de crueles o quizá más, con el fin de subsistir. (Hobsbawm, 1976)

También habría que recordar el caso de partidas de ladrones que tras la invasión napoleónica se convierten en eficaces guerrilleros contra los ejércitos de Francia. Muchos ejemplos podrían citarse de conocidos y famosos guerrilleros: «El charro», Espoz y Mina, etc. Curioso el caso de «El Empecinado», quien fue partisano a favor del rey Fernando VII, el mismo que después le recompensaría y posteriormente le mandaría ejecutar por liberal. Pero la visión clásica del bandolero se fragua en la pluma de escritores románticos y de viajeros, sobre todo franceses, tomando como prototipo el bandolero andaluz de Sierra Morena o de la Sierra de Ronda, según los estereotipos de Mérimée, Gauthier, Lyonnet, etc. Se hacen famosos numerosos casos de jefes de bandas que actúan en toda la Península pero especialmente en el sur, asaltando diligencias y viajeros y dificultando las ya difíciles

comunicaciones de la época con caminos impracticables y ruinas posadas con posaderos verdaderamente ladrones. Conocidos son: Tempranillo, Chorrojumo, Escaramillo... Lo cierto es que su actividad, que ya se daba en el s. XVIII, llegó a sus mayores cotas a principios del s. XIX, y solía ser más sangrienta y cruel que la relatada por los escritores que la idealizaron tras las guerras de la independencia. También se dieron casos más urbanos, como el de Luis Candelas en Madrid, bandido quizá de origen peruano. A finales del siglo XIX, con la intervención de la recién creada Guardia Civil, verdadero azote de los forajidos rurales, la actividad de los bandoleros cayó en picado y sólo repuntaría en el siglo XX, con las acciones postguerra civil de tipo más bien político-militar de los llamados «maquis».

Volviendo a América, y concretamente a la cordillera andina, muchos han sido los jinetes y bandoleros que han cruzado sus escarpadas laderas, u obstaculizado sus estrechos pasos, ejerciendo su peculiar oficio. Desde la época del conocido como «demonio de los Andes» (Francisco de Carvajal), hasta el momento actual, como decimos, innumerables son los casos de forajidos, bandidos, insurrectos y guerrilleros que podrían citarse. En Perú y para principios del siglo XX, algunos son recogidos por el juez-etnógrafo y escritor Enrique López de Albújar, en su libro *Los caballeros del delito*, donde además de una descripción de los que el conoció, nos ofrece unas posibles líneas de interpretación multi-variadas sobre el bandolerismo en general, entendido como:

protesta contra la injusticia del poderoso o la extorsión del fuerte; rebeldía contra las rudas determinaciones sociales, hostiles contra el débil y contemporizadoras con el fuerte; desviación de la ética individual por acción de factores biológicos o hereditarios; recurso para satisfacer necesidades reales o ficticias, malas o buenas, creadas por la pasión o el vicio, la miseria o el hambre, pero al fin obra de una fuerza imperiosa y decisiva. (López Albújar, 1936)

Incluso da más posibilidades para explicar el bandolerismo: como sentimiento de libertad o un impulso combativo exaltados; reminiscencia de la vida errante primitiva; resto de la época feudal; e, incluso: «una manifestación de ese comunismo latente que hay en el alma de todo desheredado» (López Albújar, 1936).

Para Colombia ya hemos citado la importancia identitaria de los arrieros, especialmente en Antioquia, pero también existían los que les asaltaban, tradición que se mantiene hasta la actualidad, como bien estudian en su libro: *Bandoleros, gamonales y campesinos*, Gonzalo Sánchez y Donny Meertens (2000). En esta obra, asimismo, se describen los casos locales de mitad de siglo xx de El «Chispas», «Sangrenegra», Efraín González, «Pedro Brincos», «El capitán Desquite»... y queda patente su ambivalente relación con los gamonales y el campesinado, y que son los antecedentes históricos de las posteriores y actuales guerrillas. En realidad Colombia desde casi siempre ha sufrido en su historia la acción de una especie de «señores de la guerra» medio feudales, y de su contraparte popular, que han vivido del derecho de paso, de la exacción abusiva (hoy llamada «vacuna») sino del robo directo. Esto puede notarse hasta hace poco por los excesivos impuestos sobre la movilidad, los peajes desorbitados sobre carreteras sin mantenimiento y de paso obligado, incluso, para poder llegar al propio domicilio, etc.

Al margen de las ideologías liberal o conservadora se da este tipo de bandidaje, agravado en las últimas décadas por la acción de guerrilleros, paramilitares y narcotraficantes: «pescas milagrosas», cortes de carreteras, robos, secuestros...

Pero quizá una de las figuras míticas que mejor represente a ese jinete legendario que vive al margen de la legalidad

y que si no es bandido en sentido estricto por su característica de ser solitario, de no bandear, es el gaucho sureño del que hemos brevemente hablado. Tiene muchas de las dimensiones que observamos en los jinetes que viven al margen de la ley pero no por ello ha dejado de ser un referente identitario de las pampas y zonas ganaderas de Suramérica. El gaucho, en cuanto descendiente parcialmente de indios, acaba por asimilar sus costumbres, favorecido, también, por la abundancia de ganado vacuno en las praderías de toda la pampa. El asado, o el churrasco, que se caracterizan por la carne puesta directamente sobre el fuego (no en parrilla) y apenas con adición de sal (cuando la tenían) pasa a ser algo característico y normal. Con el mate no es diferente. Se dice que el mate tiene que ver incluso con las infusiones quechuas ya que muchos de los primeros mates vendidos en el Paraguay venían desde el Perú, ornados con platerías. (Figueroa, 1999). En principio es un campesino honrado, y diríamos feliz, que por culpa de las arbitrariedades del poder tiene que cambiar su vida normal por una existencia en permanente liminaridad y frontería. Todos los avatares y homicidios posteriores son resultado de ese abuso originario de las autoridades establecidas y una legítima defensa por parte de alguien que, más que explotado u oprimido, diríamos es expoliado de su existencia digna.

Y esto podemos observarlo a poco que leamos una de las versiones más emblemáticas que la literatura ha dado del gaucho, que como es bien sabido es la del *Martín Fierro* de José Hernández. Es a mediados del siglo XIX cuando se fijan las características de estos jinetes de leyenda, ya sean llaneros, charros o gauchos –o guerrilleros o bandidos de sierra Morena que, con sus características románticas, pasan a ser las raíces populares de las regionalidades o de las nacionalidades emergentes de la época.

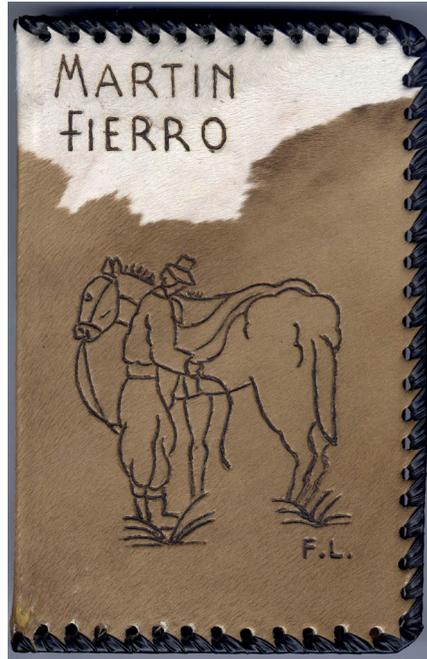


Figura 1: Portada en piel de vaca del libro de Martín Fierro

Y en ese momento se escriben los versos que cuentan la historia de Martín Fierro, que nos dicen, supuestamente con su propia voz:

*Tuve en mi pago en un tiempo
hijos, hacienda y mujer,
pero empecé a padecer,
Me echaron a la frontera
¡y qué iba a hallar al volver!:
tan sólo hallé la tapera.* (Martín Fierro, 289-294)

Antes de esa penosa vuelta, sufre el gaucho crueles penalidades y abusos, hasta que ya no puede más y se rebela:

*Dende chiquito gané
la vida con mi trabajo,*

*y aunque siempre estuve abajo
y no sé lo que es subir,
también el mucho sufrir
suele cansarnos ¡barajo!* (Martín Fierro, 973-978)

Su paso a la marginalidad es inevitable y obligado, pues su familia y propiedades han sido destruidas y ya nada le anima a sufrir una sumisión tan inútil como insufrible a las normas sociales:

*No hallé rastro de rancho;
¡sólo estaba la tapera!
¡Por Cristo, si aquello era
pa enlutar el corazón:
yo juré en esa ocasión
ser más malo que una fiera!* (Martín Fierro, 1009-1014)

A partir de ese momento comienza su vida como prototipo del jinete libre pero asocial, al margen de la ley, y prácticamente solitario en las inmensidades de las pampas. Pasando a ser huido de la justicia, cautivo de indios o fugitivo de todos. Triste, sin duda, pero sin nunca ya someterse, sabe usar su faca, es verdad que sólo cuando no hay otro remedio y en buena lid, y ultimar con destreza a sus mortales enemigos:

*Y como con la justicia
no andaba bien por allí,
cuando pataliar lo vi,
y el pulpero pegó el grito,
ya para el palenque salí
como haciéndome el chiquito.
Monté y me encomendé a Dios,
rumbiando para otro pago;
que el gaucho que llaman vago*

*no puede tener querencia,
y así de estrago en estrago
vive llorando la ausencia.
Él anda siempre huyendo,
siempre pobre y perseguido;
no tiene cueva ni nido,
como si fuera maldito;
porque el ser gaucho... ¡barajo!
el ser gaucho es un delito. (Martín Fierro, 1307-1324)*

Se fragua su leyenda en la transcurso de sus avatares, que serán cantados por el mismo y por miles de payadores después, creando un figura idealizada que en realidad hubiera sido en otros lugares tenida por la de un simple forajido. Recuérdese, si no, cuando, esta vez ayudado por Cruz, dan muerte a varios policías que venían a prenderle por las muertes del moreno y el de la pulpería:

*Pero no aguardaron más
y se apiaron en montón;
como a perro cimarrón
me rodiaron entre tantos;
yo me encomendé a los santos
y eché mano a mi facón. (Martín Fierro, 1537-1542)*

Lo cierto es que pese a todo Martín Fierro pasa a ser el prototipo de gaucho, el héroe popular, maltratado por la sociedad, pero que no se rinde nunca frente a las adversidades y que tiene una particular ética inquebrantable aunque no coincida con la legalidad. Es el dueño melancólico de las llanuras:

*Sin punto ni rumbo fijo
en aquella inmensidad,
entre tanta escuridá*

*anda el gaucho como duende;
allí jamás lo sorprende
dormido la autoridad.*
(Martín Fierro, 1433-1338)

Esta imagen de gaucho es un símbolo actual de identidad y cercanía en tierras sureñas ya sean de Argentina, Uruguay o Brasil. En Porto alegre forman parte esencial de las fiestas *farroupi-llas*, que conmemoran las antiguas insurrecciones de la región de Río Grande do Sul en busca de su independencia. (Espina, Bonatto, 2023)

Es verdad que para otras zonas la presencia de estos legendarios jinetes del bien o del delito ya no es más que simbólica pero bastante extendida, especialmente en el cine o la televisión. Quizá sus prototipos sean más simplistas y desarraigados que en el pasado. Tal es el caso del llanero solitario, el Virginiano, etc. Mención aparte merece el Zorro, jinete hispano-mexicano legendario, en los márgenes de la legalidad, que ha protagonizado innumerables relatos y películas. Ya hemos tratado de su parecido estructural con héroes posteriores, como «Superman» o «Spiderman», etc. Lo cierto es que los bandoleros siguen protagonizando todo tipo de literatura y de expresión artística. En Andalucía encontramos, de la época franquista, un cómic dedicado a la figura de El Tempranillo, al estilo de los de Roberto Alcázar y Pedrín; y en México abundantes películas sobre charros, mariachis y bandoleros.

En España tuvo hace unos años una extraordinaria popularidad la serie televisiva dedicada a Curro Jiménez (interpretado por el actor Sancho Gracia) y su banda (el Algarrobo, el Gitano y el Estudiante). Ambientada en Andalucía y en el siglo XIX constó de muchos capítulos. En Ronda el prestigio del pasado bandolero es tan grande que ha motivado la apertura de un museo

temático sobre la cuestión que es muy visitado por los turistas. También jocosamente se emplea un falso atuendo de bandolero para criticar a políticos andaluces tildados de corrupción.

En suma, no cabe duda que los jinetes liminares, bandoleros o no, serán siempre unas figuras míticas importantes, tanto de identificación como de expresión artística, de las culturas iberoamericanas.

SANTIAGO APÓSTOL

Desde el punto de vista de la Antropología simbólica, las figuras míticas de líderes, héroes o santos del pasado, tienen excepcional importancia también en el presente y juegan un papel destacado no sólo en el imaginario popular sino en muchos otros aspectos de la vida social y cultural de los pueblos. Algunos de estos referentes colectivos, los más importantes, han movido, y arrastran actualmente, multitud de afectos, símbolos y rituales pero también intercambios económicos, viajes e incluso enfrentamientos y guerras. Tal es el caso de la figura de Santiago para los pueblos ibéricos e iberoamericanos. Un símbolo imprescindible de nuestra historia que procuraremos desentrañar en la compleja condensación de sus significados y en la funcionalidad de sus usos, abusos y trasterraciones, utilizando como instrumento de análisis y comprensión las técnicas hermeneúticas de la antropología socio-cultural aplicada a la tradición, principalmente, al estilo de lo realizado con otros símbolos por antropólogos como V. Turner, D. Sperber, C. Li-són, etc., y también a través de los datos que nos aporta la sociología y la propia historia.

En este sentido no hay en la cultura hispana figura sacra masculina más importante, después de Jesucristo, que la del

considerado Patrón de España, Señor Santiago Apóstol. Y para llegar a tener esa excepcional preeminencia muchas son las características que debía de cumplir, si quiera míticamente. En nuestra opinión se amalgaman en su figura unas dimensiones muy estimadas para los españoles de muy diversas épocas:

- Por un lado es un importante Apóstol, Santiago el Mayor, muy querido de Cristo quien lo destaca de entre los doce en varias ocasiones, especialmente en el pasaje de la Transfiguración. (*Mateo*, 17, 1-13; *Marcos*, 9, 2-13; y *Lucas*, 9, 28-36)
- También es el supuestamente encargado de ir a predicar la nueva fe en los confines occidentales del imperio, en la Hispania romana. Según la leyenda, al parecer tardía, visita en dos años la provincia y especialmente las ciudades de Iria, Brácar y Cesar Augusta.
- Su ligazón simbólica a estas ciudades y especialmente a la Virgen, figura femenina sacra de penetración importante en iberia, sin duda ayudó en el triunfo de Santiago. Recuérdese a este respecto que fue en Iria Flavia (hoy Padrón) donde se edificó la primera basílica del mundo en honor a la Virgen y que en el Pilar de Zaragoza se sitúa el episodio mítico de su imprescindible mediación entre Santiago y los españoles para la aceptación fervorosa del cristianismo por éstos últimos.
- Finalmente mencionaremos otra faceta, quizá otorgada también tardíamente pero no por ello menos importante, que hace de Santiago un símbolo de oposición a lo árabe, a «lo moro». Ya hemos hecho referencia a la influencia en la conformación de la identidad peninsular de un ansia, a veces malsana y no exenta de prejuicios, de diferenciación respecto de lo judío y lo musulmán. Con un espíritu que hemos denominado de frontera, de «marca», exacerbado durante

la llamada reconquista y también en la contra-reforma, se pretende instaurar e imponer un modelo de ser español que quiere borrar todo vestigio considerado no cristiano. Para ello la figura del Santiago en su transformación de guerrero matamoros venía pintiparada. Otros santos podrían haber llegado a esta prevalencia y ciertamente no son causas netamente históricas las que explican la elección de Santiago. Como algunos historiadores han apuntado (Tuñón de Lara, 1990) es muy dudosa la historia de Santiago en Zaragoza e incluso la presencia real del este apóstol en Hispania y no tanto, por ejemplo, la de San Pablo quien ya había expresado su intención de viajar a tal provincia. Sin embargo este último apóstol ya estaba monopolizado por Roma. Por otro lado la introducción del cristianismo en Galicia parece más tardío por lo que la leyenda del traslado de los restos del santo con arribo a Iria y enterramiento en lo que hoy es Compostela, les parece a muchos autores una elaboración posterior, elaboración, eso sí, sobredeterminada como iremos viendo.

Sin entrar en polémicas lo que no se duda es que en el siglo IX, en la época de Alfonso el Casto, el obispo de Iria Flavia, Teodomiro, dice descubrir el sepulcro del Hijo del Trueno y empiezan las peregrinaciones. No falta quien otorgara responsabilidad en los inicios de las mismas al propio Carlomagno y todos observan desde luego la protección de la monarquía astur-leonesa.

Como apuntábamos antes se producen muchas condensaciones simbólicas que sobredeterminan el auge de un símbolo y de un «nuevo» centro religioso en el occidente peninsular:

- Su ubicación prácticamente en el finisterrae entonces conocido.

- La presencia de estelas celtas en Iria (Padrón) y cultos anteriores al océano, a Isis y posteriormente a la Virgen en las proximidades donde aparecerán los restos de Santiago.
- La primitiva costumbre de los peregrinos de ir a recoger conchas en la ría de Arosa al lado de Iria Flavia. Así lo atestigua el libro tercero del *Liber Sancti Iacobi* (S. XII) que explicaría la importancia del símbolo de la concha. La concha del peregrino sería así una prueba de la llegada al extremo del Océano; de la peregrinación realizada y serviría no sólo funcionalmente para el camino sino también como talismán contra enfermedades. Esta función la cumpliría después también la «piedra de virtud» o azabache (Gómez-Tabanera, 1993). Asimismo, la mencionada concha se denomina en los escritos primitivos como «vera», en referencia a «veneria», o concha de Venus. En la actualidad se usa la denominada en galaico-portugués «vieira». El *Liber Sancti Iacobi* refiere asimismo a la influencia de Carlomagno. En algún caso se han atribuido estos pasajes al obispo Gelmírez, impulsor posterior de las peregrinaciones, quien lograría asimismo el apoyo al Camino tanto del abate de Cluny como del rey de Castilla y el arzobispado para Compostela en detrimento de la Mérida ocupada.

Y por último está la frontera con el mundo musulmán. La marca hispánica es la contención del poderío árabe que, recuérdese, había llegado hasta Poitiers (745). En ese momento la ruta jacobea supone un apoyo adicional a los reyes cristianos y más tarde la figura de Santiago sirve como adalid, como arenga y como patrón de una orden militar, todo ello involucrado en la tan famosa como supuesta Re-conquista. Por cierto que la Orden militar de Santiago, la última que aparece en Castilla, contrariamente a lo que algunos han afirmado, nada tiene que ver con protección al Camino y a los peregrinos, o cruzadas

de algún tipo. Es el tiempo del «Santiago y cierra España», del «Santiago Matamoros» de tan infausta memoria.

Suelen considerarse tres figuras icónicas de Santiago, que hacen referencia a tres interpretaciones de su simbolismo. Nosotros añadiremos al final alguna variante más. En su estado puro y por orden cronológico estas representaciones son:

- Las primitivas de Santiago como Apóstol, de pie, hierático con un libro en la mano, o con una espada quizá en referencia a su martirio sucedido en el año 43 aproximadamente.
- La de Santiago peregrino normalmente a pie (a veces también a caballo) con sombrero de ala, bastón, la concha y la calabaza.
- La del Apóstol guerrero, montado en corcel blanco, portando el emblema de la concha pero blandiendo también su espada con la que amenaza a enemigos derribados, decapitados o moribundos. Es la de Santiago Matamoros, que en América se transformará, como veremos, en Santiago Mataindios.

Vamos a centrarnos en estas últimas versiones del Santo que han sido las más difundidas.

En lo tocante a la figura de Santiago peregrino es obvio que se da una mimetización de la representación que la hace coincidir en aspecto con el de las propias personas que emprenden y siguen la ruta jacobea. Es como si los fieles quisieran verse a ellos mismos en los pórticos y altares o también como si el santo pasara a ser compañero y protector de los osados viajeros. Esta identificación icónica se va acentuando con el paso del tiempo y el santo portará no sólo la concha y el bordón o bastón largo

(en principio en forma de Tau, griega, después con extremo de hierro) sino además vestimentas cortas, morrales, calabazas, etc. Tal visión de lo jacobeo, pacífica y amable, como la de un turista religioso, es la que mejores resultados ha dado y da a la cultura hispánica. Es la que excitó la visita a nuestras tierras de miles de europeos ávidos de sensaciones y conocimientos nuevos y la que llevó a Compostela a ser unos de los focos más importantes del cristianismo junto con Roma y Jerusalén. Compostela, la utopía occidental de viajeros y caminantes que seguían la ruta de estrellas, hasta los confines del mundo, para ganarse la vida inmortal celeste a través de los sufrimientos y penalidades del viaje terrestre. Esa ruta y ese talante trajeron a Iberia personas y dineros pero también ideas, arte... No voy a detenerme en la influencia del Camino en la difusión del arte y la arquitectura, primero románica y después gótica, esto es algo muy evidente y sabido, lo que sí señalaremos es que, como en todo caso, las influencias culturales se establecen en doble dirección, siempre se produce una interacción que, si bien puede no resultar igualitaria, sí afecta en ambos sentidos. España pasa a ser una tierra de periferias y utopías, frontera peligrosa con el Islam, lugar que hoy llamaríamos de «turismo de aventura», en este sentido no faltan los relatos de asaltos de bandidos, violaciones, estafas, etcétera, que fueron haciéndose lamentablemente frecuentes en tan dilatada ruta, pero Europa comienza a sentir su influencia y el mestizaje de costumbres que va suponiendo. A través del culto a Santiago se difunden noticias, relatos, obras literarias... Prueba de la importancia del mismo es la gran proliferación en Europa del nombre del apóstol y de sus derivados: Santiago, Tiago, Díago, Diego, Jacobo, Jacomo, Jacques, Jaume, Jaime, etc. Durante un tiempo es la onomástica más popular.

En clave de peregrino, de viajero internacional, de apóstol que lleva la buena nueva a tierras extremas y lejanas,

es cuando la figura de Santiago aporta sus mejores frutos a la identidad española. Pero, lamentablemente, existe una manipulación progresiva del santo que lo trastoca de pescador, apóstol, mártir y peregrino, en guerrero eficaz y aliado contundente en la lucha contra el infiel. Tal metamorfosis simbólica nos puede parecer inadecuada o abusiva pero desde luego no es arbitraria. Es lógico pensar que el Santo que expandía la fe en el norte de España y que servía de referencia a los cristianos, les echara una mano después cuando la reconquista está más avanzada. Pero esto ocurre bastante tarde (de hecho esta iconografía se difunde de manera importante a finales del siglo xv) y debe de entenderse en un contexto más general de proliferación de Santos militares: San Jorge para ingleses, catalanes y portugueses; San Dionisio, para franceses; San Ivo (bretones), etc. La transformación, no obstante puede rastrearse desde fines del siglo xi o principios del xii cuando con motivo del sitio de Coimbra, un peregrino griego se extraña de las súplicas que se dirigen a Santiago por esas tierras que dan por sentado que es un aguerrido combatiente ecuestre. La leyenda ya sabemos que sitúa su primera intervención en la batalla de Clavijo en el siglo ix pero esto es bastante improbable. Con todo, la historia del tributo de cien doncellas y la sublevación de Ramiro I sí pueden tener un fondo de verdad y en todo caso servirían para explicar los votos y tributos que los fieles empezaron a pagar en época temprana al Apóstol Santiago.

A pesar de lo dicho de esta especial advocación del santo hay que insistir en que la misma no es exclusiva de España, no está absolutamente predeterminada por las circunstancias de la Edad Media en este país, más bien es muy al final de la misma cuando se produce y siempre la sonada invocación en demanda de su intercesión antes de las batallas, más frecuente entre castellanos, va acompañada de otras dirigidas a Dios, la

Virgen y otros santos. Como hace unos años comentábamos (Espina, 1999) en general las apariciones del Santo Matamoros en diversas leyendas castellanas obedecen a los intentos legitimadores de la «intelectualidad» cristiana recién expulsada de la culta y «mora» Córdoba. Tal intento tuvo una doble vertiente. Por un lado, política, al asignar a los reyes y nobles cristianos una ascendencia que los emparentaba directamente con los reyes visigodos; por otro, religiosa, al hacer del suelo castellano directo heredero de las predicaciones del apóstol. Ambas facetas conforman la tardía ideología de la denominada «reconquista».

De cualquier forma los caballeros castellanos, terminadas completamente las hostilidades con los moros con la toma de Granada, acometieron hazañas parecidas en otras tierras muy lejanas pero con estrategias similares. La división de los enemigos moros en reinos de Taifas fue la mayor debilidad éstos y los cristianos supieron utilizar muy bien en la práctica el famoso adagio del «divide y vencerás», que trasladarían ahora a las tierras americanas recién descubiertas. Cortés como Pizarro, considerándose los nuevos caballeros cruzados fomentaron la ya existente división en los pueblos indios logrando con ello sorprendentes victorias. No es extraño que trasladaran también con fervor el culto a Santiago en su faceta de guerrero-caballero auxiliador en las batallas. Pronto los pueblos, las iglesias y las gentes llevarían su nombre y sus apariciones no tardarían mucho en favorecer a los españoles.

Existen más de 200 topónimos que tienen que ver con Santiago en América y muchos se refieren a las ciudades más destacadas, fundadas al principio de la colonización. Recordemos sólo algunas: Santiago de los Caballeros, en República Dominicana, fundada en 1504; Santiago de Cuba, fundada por Diego de Velázquez en 1514; Santiago de Quito en El

Ecuador, fundada por Almagro en 1534; Santiago del Nuevo Extremo o Santiago de Chile, fundada por Pedro Valdivia en 1541; Santiago de los Caballeros de Guatemala (hoy Antigua) fundada por Pedro de Alvarado en 1524; Santiago de León y Santiago de Managua en Nicaragua; Santiago del Estero, Fundado en 1553 por Francisco de Aguirre, etc. Santiago de los Caballeros, en República Dominicana, fundada en 1504; Santiago de Cuba, fundada por Diego de Velázquez en 1514; Santiago de Quito en El Ecuador, fundada por Almagro en 1534; Santiago del Nuevo Extremo o Santiago de Chile, fundada por Pedro Valdivia en 1541; Santiago de los Caballeros de Guatemala (hoy Antigua) fundada por Pedro de Alvarado en 1524; Santiago de León y Santiago de Managua en Nicaragua; Santiago del Estero, Fundado en 1553 por Francisco de Aguirre, etc. (Espina, 2001) También su presencia podía verse en muchísimas iglesias que bien recibían el nombre del santo o le situaban en privilegiada posición. Por destacar alguna baste decir unas palabras sobre la iglesia de Santiago de Tlatelolco en la capital mexicana. La parroquia y el convento de Santiago Apóstol fueron fundados junto con el Colegio Imperial de Santa Cruz, como hemos dicho, por los frailes franciscanos poco tiempo después de su llegada a México, para atender a los hijos de los indios nobles mexicas. El colegio fue construido por el Virrey Don Antonio de Mendoza, con apoyo del Arzobispo Zumárraga y tuvo grandes maestros, de los que ya hemos hablado, como Fray Bernardino de Sahagún, Fray Andrés de Olmos... En el templo había un gran retablo de Santiago, contemporáneo con el de Xochimilco, que se encontraba en el testero que ahora está vacío. Realizado por el gremio de escultores indígenas fue ordenado destruir por las leyes de la Reforma mexicana.

Por otro lado, se contabilizan clásicamente unas catorce apariciones destacadas del Apóstol. En México las primeras, algunas

a Pedro de Alvarado que parecía muy devoto del santo; después en Perú, en Chile y algunas incluso en período postcolonial a insurgentes mexicanos en Janitzio; a tropas también de México en lucha con los franceses y en haciendas de españoles. Ya hablaremos de esta dificultosa pervivencia en épocas republicanas que, en todo caso, indica una progresiva identificación de los criollos y de los mestizos con el santo, claro está que después de alguna modificación.

Pero en todas las apariciones la figura que se revela es la del Santo guerrero que antes, o durante la batalla, aparece bien en el cielo, o en la tierra, con su caballo blanco. Pongamos el caso de la primera aparición americana, pero podría servir el comentario para cualquier otra: según nos refiere López de Gómara, al llegar Hernán Cortés a las costas de Tabasco tuvo una decisiva y sangrienta batalla en la que jugó un importante y heroico papel un desconocido jinete que no lograron identificar en principio y que después fue tenido por el patrón Santiago, aunque Cortés más creía que fuera el santo de su devoción, San Pedro. Por cierto que Bernal Díaz del Castillo comenta el texto de Gómara e irónicamente dice que él estando allí no vio nada de esto pero que quizá así fuera porque «como pecador, no fuese digno de verlo».

Tras esta aparición vendrán muchas más en diversas batallas y sitios, lo que explicaría desde luego la proliferación de toponimias y templos de agradecimiento. Aquí también se produce una particular mimesis entre los conquistadores y la figura sacra. Algo así como si estos caballeros se sacaran una copia de sí mismos y la llevaran a los altares. El proceso es tan claro que en muchas representaciones los moros muertos o derribados se sustituyen por los indios quienes reciben en este caso el religioso degüello. Tal es el caso en el Cuzco y también puede comprobarse por los dibujos de Guamán Poma de Ayala en su

Nueva crónica y buen gobierno. (Poma de Ayala, 1987). Sólo con oír la invocación de este santo ya se infundía miedo en los mencionados indígenas. Santiago pasa de Matamoros a Mataindios en su trasterración a las Américas (Choy, 1958). También se asoció dada su afinidad con el trueno y su invocación al tiempo de disparar los arcabuces, con el dios indio Hillapa, el rayo. De hecho en muchos lugares de los Andes se le conoce como Señor de los relámpagos. Del dios inca, nos dice Metraux:

Después de Inti, el Sol y Viracocha, la dignidad más venerada por los incas era Inti Illapa, el Trueno, arrojador del rayo, del granizo y de la lluvia. Recorría los espacios celestes armado de una porra y de una honda, cuyo ruido seco, en el momento que lanzaba su proyectil, era para los que lo escuchaban el fragor de la tormenta. Los indios veían su silueta en el cielo dibujada por las estrellas de la Osa Mayor, en la proximidad de un río, La Vía Láctea... (Metraux, 1983)

Tales apariciones y este nuevo uso, o por mejor decir, abuso del símbolo, fue denunciado por algunas plumas en épocas coloniales si bien un tanto posteriores. Tal es el caso del cronista franciscano de Jalisco, Francisco Frejes quien nos dice de los conquistadores españoles que

levantan falsos y quimeras contra los santos, haciéndoles cómplices de sus maldades. ¿Qué tenía que hacer Santo Santiago con los infelices e inocentes indígenas que sólo se defendían de una agresión injusta? ¿Y cuándo fueron los indios a dominarlos, como los moros a ellos? [...] El mayor milagro que Dios y sus santos hicieron en la conquista, fué: que los indios amaran tanto desde entonces una religión que los bárbaros españoles les trajeron en la punta de la espada y boca del cañón. (Heliodoro Valle, 1945, 34)



Figura 2: Grabado del Santiago «mata indios» de Guaman Poma de Ayala (1515)

Afortunadamente no fue ésta la última interpretación que del patrón se hiciera en tierras de Hispanoamérica. Precisamente su declive en favor de otros santos de la tierra, coincidente con la terminación de las conquistas, hace que ya en el siglo siguiente al que hablamos, el XVII, la figura santiaguina perdiera muchos de sus atributos más pavorosos. Empieza a humanizarse, a participar en las fiestas populares de moros y cristianos, en los bailes... Se asoció su simbolismo a la caballería pero no necesariamente militar, y ya sabemos cuán fundamental resultó para la vida americana el uso de los equinos. Se continúa usando, por ejemplo, la frase popular de «hacer santiaguitos», cuando no se maneja con mucha pericia la montura. Desde luego que era un santo típicamente español pero aceptado en el panteón y en el imaginario indígena y la caída de su devoción no debía ser tan grande cuando ya en etapa republicana, en muchos países

su culto tiene que ser limitado si no perseguido. En época de la llamada Reforma, en México, muchas imágenes especialmente de este santo son retiradas (por ejemplo, como hemos dicho, la del altar mayor de Santiago de Tlatelolco) y con la prohibición del culto externo se inauguraron nuevos ritos en varios pueblos como es el de mostrar sólo el caballo del patrón en la procesión. Parece que el origen fue que al intentar sacar en procesión al santo el alcalde prohibió la salida, por lo que desmontaron su figura y seguros que la prohibición no afectaba a su caballo lo pasearon por todo el pueblo. Lo cierto es que las tradiciones van cambiando según los tiempos; hemos podido ver en este sentido cómo la procesión que antaño se hacía el día de Santiago desde la iglesia de Cholula integrada por numerosos jinetes es hoy sustituida por una multitudinaria procesión de bicicletas que siguen al santo.

También puede comprobarse esta asociación de Santiago con lo ecuestre en un precioso relato del famoso escritor peruano Ricardo Palma que nos informa de la promesa realizada por un caballero de regalar su montura al Santo si salía ileso de en medio de una dura batalla, como así fue. El caballero acudió al templo de Huamanga al día siguiente y puso en su altar una bolsa con pesos que pretendía equivalentes al precio del equino, aunque en realidad era poco menos de la mitad de lo que valía. Tras dar sus gracias a Santiago salió a montar su caballo pero éste, pese a todos los requerimientos, no se movía un ápice de la entrada de la iglesia. Comprendiendo el caballero el asunto volvió al altar y apretando los dientes dejó otra bolsa de dinero similar a la anterior y volvió a su cabalgadura que esta vez arrancó sin problemas. Nos dice Ricardo Palma que el caballero se fue recitando este estribillo:

*«Santiago, patrón de España,
no eres santo de cucaña*

*ni de paja.
 Accedes a hacer favores;
 mas tus caballos peores,
 no los vendes sin rebaja.»*
 (Heliodoro Valle, 1945, 42-43)

Aparte de esta progresiva asociación del apóstol con el mundo de la caballería y los jinetes en general se han dado otras evoluciones más modernas como la curiosa transformación obrada en zonas andinas peruanas que fueron castigadas por la guerrilla de «Sendero Luminoso», donde Santiago pasaría de ser «Mata indios» a convertirse en adalid de las autodefensas campesinas como Santiago «Mata terrucos».

En conclusión y por resumir la posición más personal y esencial sobre esta imponente figura que merece el patronazgo de la hispanidad: creo que estamos ante un santo asociado a las fronteras, a los confines, a los límites, al contacto entre los pueblos. Esta liminaridad del santo puede ser y ha sido expresada de dos maneras, una de ellas pacífica y pienso muy positiva. La del peregrino, viajero incansable, o jinete experto, que lleva la palabra cristiana a los más alejados rincones; que salta fronteras y mares para dar cultura, evangelizar y conocer. Pero hay otra forma de expresión de la frontería, también en este santo, que subraya el enfrentamiento, la división, la imposición militar y la guerra. Es la del armado matamoros, mataindios o mata-enemigos. Este es un abuso del icono que colabora con una visión cerrada y negra de España. Creo que se debería de rescatar difundir esa primera interpretación de este santo, en primer lugar porque es la más antigua y genuina (si es que hay alguna genuina) y fundamentalmente porque exporta una imagen abierta, dialogante, caballeresca y aventurera, internacionalista y universalista del rico acervo hispánico.

VÍRGENES

Parecida antigüedad tienen en la Península Ibérica y en América los cultos preeminentes a deidades femeninas y las adoraciones a figuras de tipo materno asociadas a las montañas, la fertilidad, la luna o la tierra. La religión oficial cristiana sólo se acepta –En Hispania en el siglo III (Menéndez Pelayo, 1986), y en América a principios del siglo XVI– después de la intermediación de la figura de la Virgen, heredera de las características de tales deidades femeninas anteriores. En España se dieron cultos a Isis y a diosas oceánicas, concretamente en Iria Flavia (hoy, Padrón en Galicia) donde hemos indicado que se erige el primer templo cristiano en el Mundo en honor a la Virgen. En su cementerio (Campus Stellae) también hemos hecho referencia a que aparecería la tumba de Santiago y se difundiría el culto y el adorno ritual de la concha de la vieira (veneria-Venus). (Bermejo, 1982). También a lo largo de ese nuevo camino que llega hasta Santiago de Compostela se usaría el amuleto de la higa (figa) asimismo de simbología genital femenina (un puño que cruza el pulgar por debajo del índice) y que estaba normalmente hecho con negro azabache. Este amuleto llegará posteriormente a América, especialmente al nordeste brasileño.

En el imaginario popular ibérico se asocian las antiguas creencias y rituales, incluso pre-romanos (celtas, etc.) ubicados en lugares geográficos especiales, con la Virgen. Normalmente las montañas más señaladas. Así en el País Vasco las diosas madre «Mari» tienen los nombres de las montañas: Amboto, Iparralde, etcétera (Ortiz Osés, 1982). En una de las montañas más significativas de Salamanca, la Peña de Francia, se ubica desde el siglo XV el santuario de la Virgen del mismo nombre, custodiado por los dominicos y que adora una variante de la Virgen Candelaria, la misma que se asociaría con famosas elevaciones en Las Canarias donde sustituyen a los cultos guanches

al Teide pero también a la diosa Tara. En la localidad cercana de La Alberca pueden observarse en los dinteles graníticos de las casas, simbologías referentes a la montaña, a la luna y a la propia Virgen (además de cruces de Caravaca y otros diseños que datan de los siglos XVIII y XIX).

En Portugal, en la Beira Interior, destaca Monsanto, arcaica roca que ya desde antiguo albergaba cultos a la montaña-madre, hoy transformados en fetiches (Marafonas) o en rituales a la Virgen, o en flores rodantes por la ladera. Lo mismo podría decirse de elevaciones en Cataluña: Monsant, Monseny, Monserrat, etc. Volviendo a la Beira, en lo más alto de Belmonte, en la medio de la ruta portuguesa del camino de Santiago, se encuentran, aparte del castillo de los Cabral, una devota ermita en honor de Nossa Senhora da Piedade. Y este destacado icono cultural latino nos da pie a considerar el papel de la Virgen en la Semana Santa ibérica. Durante estas celebraciones primaverales donde la fertilidad es esencial, la Virgen, que ya hemos dicho es la pervivencia de las divinidades femeninas anteriores asociadas a la tierra y a la fecundidad, recibe el sacrificio de su hijo que tiene que morir para que el pueblo viva. Jesucristo es el grano que germina en la tierra y hace las veces también de chivo expiatorio (cordero pascual judaico). En otras fiestas será sustituido por el toro. En muchos pueblos hispánicos el toro, que era sacrificado en honor de Cibele (Sánchez Dragó, 1984), hoy muere en las ferias locales celebradas precisamente en honor de la Virgen. En San Vicente de la Sonsierra (La Rioja), los mozos se flagelan en honor de la Virgen tanto en Semana Santa como en otras ocasiones al año. La Virgen, de demacrado rostro, viste en esas procesiones un tenebroso manto negro y lleva cruzado un estoque clavado en el pecho.

Por otro lado, tanto en Iberia como en América los arquetipos maternos femeninos se asocian con la Luna pero también con

la fertilidad humana, animal y de los campos. En general se unen con «la naturaleza», bien protectora, bien agresiva. Y es por ello por lo que las Vírgenes aparecen en árboles, grutas, picos, fuentes, etc.; y son descubiertas por pastores y vaqueros, o señaladas por bueyes o toros.

Desde la Edad Media en la Península Ibérica se dan cientos de apariciones marianas campestres con características similares (Christian, 1990):

1. Son apariciones en lugares fuera de las urbes y parroquias.
2. En parajes naturales significativos o lugares limítrofes entre el cielo y la tierra o el suelo y el subsuelo, ya previamente sacralizados.
3. Se erigen ermitas en tales lugares y se celebran multitudinarias romerías.
4. Suelen existir fuentes o pozos con aguas milagrosas, ya sea para curar enfermedades u otorgar fertilidad a las mujeres casadas. Las vírgenes se asocian mucho a las aguas. Dependiendo de que advocación, pueden ser aguas dulces (lluvia, ríos, lagos) o saladas (marinas). Por ejemplo, la Virgen de Fontibre, en las fuentes del río más emblemático de la Península (el río Íber, hoy Ebro) está, como no podía ser de otra manera, una figura mariana. Respecto de las aguas marinas, específicamente es la Virgen del Carmen la patrona de los marineros y pescadores. Modernamente también se dan imágenes sumergidas en el mar. Así en Acapulco y Cozumel (México), como en España: Valencia, Málaga, Algeciras...).

Las Vírgenes aparecen en diversos lugares naturales: en el interior de troncos, en perfiles de roca, en formaciones

escavadas por el agua... Ciertamente en cualquier lugar (también en humedades en la pared, en los nudos de la madera de muebles, hasta en el Metro...). Pero son solo algunas apariciones las que logran aceptación popular masiva e incluso son reconocidas «oficialmente» por la Iglesia, cuando se dan un concurso de circunstancias favorables que «sobre-determinan» el símbolo y la aparición. Y estas circunstancias precisamente son de las que estamos tratando, desde sus orígenes medievales.

5. En sitios fronterizos entre varias comunidades o zonas que estaban en pugna o precisaban una demarcación. La Virgen y su romería sirven de mediación y con-fraternización. También en algunos casos la aparición y ulterior erección de una ermita y de una pradería para celebrar la romería sirve para romper un amplio territorio cerrado («coto redondo») que estaba bajo la estricta propiedad de una sola familia y que de esta manera se socializa aunque sea efímeramente.

6. Los intentos de trasladar permanentemente la imagen del lugar de donde surgió, siempre resultan infructuosos (la imagen «regresa» milagrosamente al lugar natural donde apareció). En muchos mitos de origen se relata esta sorprendente resistencia de la virgen a ser removida de su lugar: «la virgen «no pasaba» de determinado límite. «Aparecía de nuevo sorpresivamente en el lugar primitivo» (Espina, 1998). Todo ello da a entender el arraigo y la representatividad que tienen estas imágenes sobre los lugares campestres y naturales. Con el tiempo también empezarán a simbolizar lo más genuino de etnias, poblaciones, regiones y nacionalidades. Es decir a representar la «matría», la «madera», el «alma mater» originaria de las poblaciones. Lo veremos también claramente en los casos iberoamericanos.

En América, la advocación más extendida y antigua (1531) del más sagrado icono femenino cristiano, es la Virgen de Guadalupe. Con rasgos y motivos típicamente mexicanos Guadalupe-Tonantzin no se parece mucho a su homónima extremeña (s. XIII), al menos la figura de la misma más conocida. Sólo con ver la figura de la virgen representada en la tosca tilma de Juan Diego sabemos que estamos ante un culto que se opone a la antigua religión mexicana pero no frontalmente. Una figura femenina que oculta el sol (Huitzilopochtli) aunque parcialmente porque sus rayos están muy presentes alrededor de la imagen. Una iconografía que no olvida la presencia de la Luna. Sería muy pertinente recordar aquí los cultos aztecas a la diosa lunar Coyolxauhqui, hermana mal avenida de Coatlicue. La primera, desmembrada por el dios vencedor Sol-Huitzilopochtli, representaba la femineidad y la maternidad. En la Guadalupana sí que se omite el pisotón a la serpiente que podría interpretarse como un rechazo a Quetzalcóatl (Lafaye, 1995). Y especialmente un rostro mestizo que favorece la identificación y que hizo, según algunos cronistas, que «miles de mexicanos bailaran y cantaran rodeados de celebraciones musicales, de alegría y esplendor, ondeando verdes ramajes y hierbas de dulce aroma. ‘La Virgen es una de nosotros’, cantaban jubilosamente. «¡Nuestra Madre pura! ¡Nuestra Madre Suprema es una de nosotros!» (Johnston, 1996, 54-55).

La politización de las figuras virginales ha sido y sigue siendo muy común. En el caso de Guadalupe desde sus mismos inicios ya que no falta quien afirme que fue el propio obispo Zumárraga quien tomó la iniciativa en el nuevo culto para frenar una inminente insurrección:

...los aztecas y otras tribus del país se habían visto forzados a tomar las armas contra los españoles debido a la crueldad de la Primera Audiencia. Zumárraga se dio cuenta que era inminente una

insurrección general y suplicó a Nuestra Señora su intervención para evitar esta violenta explosión que amenazaba con aniquilar a los pocos españoles que quedaban en el país. Secretamente, pidió a la Virgen que le enviara rosas de Castilla, entonces desconocidas en México, como señal para comprobar que su desesperada súplica había sido escuchada. (Johnston, 1996, 27)

Si consideramos el interés del franciscano Zumárraga, las predicaciones de ese momento litúrgico sobre la Virgen, que el piadoso Juan Diego escuchaba diariamente y con gran devoción de los frailes en Tlatelolco –junto con la traumática pérdida de su joven esposa poco tiempo antes– tendremos una explicación del portento. Mas todavía si, como se ha dicho, el tío de Juan Diego, que estaba muy unido a él, no se encontraba enfermo sino que fue flechado por colaboracionista con los españoles en los inicios de la incipiente revuelta. Francis Johnston nos relata esta versión, distinta de la del «*Nican Mopohua...*», el texto clásico del relato de las apariciones guadalupanas, aduciendo que fue transcrita en un trabajo de campo realizado en Tolpetlac por Helen Behrens (Johnston, 1996, 38-39).

Años más tarde la politización continuaría pero ahora son los franciscanos quienes habiendo perdido el poder formal de la mitra se enfrentan al Obispo Montufar y hacen que éste se apoye en la devoción popular a la Virgen criolla. Se alimenta el enfrentamiento antes referido: por un lado los franciscanos y otros españoles, con el emblema de la Virgen de los Remedios, por el otro, el obispo, el pueblo llano y la Virgen de Guadalupe. Los franciscanos pierden la custodia de la ermita de Tepeyac, que a partir de ese momento tendrá que ver más con el clero secular, pero logran la intervención de Carlos V quien ordena, dados los enfrentamientos, un manto de silencio oficial, que duraría bastantes años, sobre la guadalupana y sobre su discutida su autenticidad.

Siglos más tarde, la imagen de Guadalupe servirá de estandarte a la revuelta insurreccional. No podía Hidalgo haber escogido mejor bandera que la imagen de la Virgen en la que grabó su inicial grito: «Viva la Religión, Viva nuestra Madre Santísima, Viva Fernando VII y muera el mal gobierno». Poco después este famoso grito quedaría reducido al de «Viva la Virgen de Guadalupe y muera el mal gobierno». La patrona de los realistas peninsulares no podía ser otra que Nuestra Señora de los Remedios, la misma que siglos antes, según la leyenda, animara a los conquistadores ante las dificultades de la batalla por Tenochtitlan.

Pero, en opinión de Bethell y otros,

el ejemplo mexicano es sólo un caso entre muchos otros. La Virgen de Copacabana, venerada cerca del lago Titicaca —antiguo lugar de peregrinaje a uno de los muchos dioses incas— fue, junto con Santa Rosa de Lima, objeto común de veneración de todos los criollos del Perú. Nuestra Señora de Guápulo, en Ecuador, jugó un papel similar en este proceso de cristalización de una conciencia criolla americana. (Bethell, 1990)

Su mestiza imagen fue ganado terreno en la devoción de los naturales de México no por la vía de la imposición sino del acercamiento, tal es así que pronto la identificación es total y la referida Virgen se convierte en estandarte de los indígenas y criollos. Es bien sabida la diferenciación e incluso enfrentamiento de cultos entre los devotos de la Nuestra Señora de los Remedios en su mayoría españoles, por eso a esta Virgen se la llamaría «la gachupina», y los partidarios de la Virgen de Guadalupe, indios y mestizos, por lo que se la llamaría también «la criolla». La primera, remedio contra sequías, se celebraba en la fiesta de los pendones, aniversario de la conquista, y la segunda, protectora contra inundaciones, llegaría a ser no sólo la Patrona de México si no también, en sus múltiples formas,

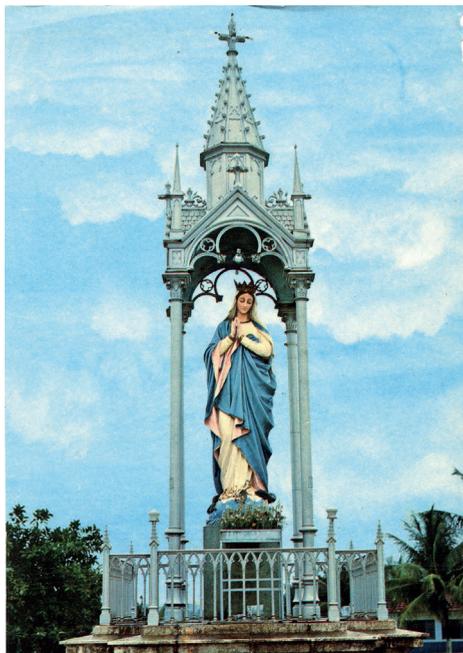
pero siempre guardando una significación insurreccional, en la Patrona de América (Bernardo Bergöend, 1968).

En el caso de Brasil, la advocación más venerada es la de La Aparecida-Concepción. Con sus rasgos de «virgen negra» tampoco se parece mucho a su referente europea. La Virgen de la Inmaculada Concepción traída por los portugueses sufre asimismo una paulatina metamorfosis. Su culto, unido a figuras míticas como Cabral, el padre Anchieta y a las primitivas iglesias de Itanhaém, Villa de Itamaracá, etc., arraiga en las más diversas ciudades y estados brasileños. Así en Bahía está Nuestra Señora de la Concepción de la Playa; en Río Grande del Sur, Nuestra Señora de la Concepción del Arroyo; en Río de Janeiro, Concepción de Angra dos Reis, también en Minas Gerais, etc. Desde que en 1717 se halló casualmente por unos pescadores una imagen mutilada y ennegrecida de la Concepción en el río Paraíba, el culto se incrementó sobremanera, llegando a ser finalmente tal Virgen de la Concepción-Aparecida la Patrona de Brasil. En claro sincretismo con la figura afrobrasileña de Jemanjá, como veremos.

En Recife (Pernambuco-Brasil) es curiosa la contraposición de su patrona la Virgen del Carmen (del Carmelo), figura dorada, venerada en el centro de la ciudad, y la Virgen de la Concepción, celebrada por el pueblo de las favelas suburbiales. Ésta última advocación de la Virgen de la Concepción se identifica por la población afro-brasileña con el orixá del candomblé llamado Jemanjá, divinidad de las aguas marinas. Simbolizada por la concha, su color es el azul.

Las cintas azules se asocian a la Virgen de la Concepción-Yemanjá y las amarillas a la Virgen del Carmen-Oxúm, patrona ésta última de las aguas dulces. El color blanco es el asignado por el sincretismo umbanda a Oxalá-Jesucristo.

Según esto, la Virgen del Carmen es un culto más oficial y urbano (Figueróa de Medeiros, 1987) y el de la Concepción, que era más campestre, en la actualidad y dentro de los nuevos asentamientos, guarda mejor las conocidas características de culto liminar en las favelas del extrarradio.



Figuras 3 y 4: Virgen de Morro da Conceição y Virgen do Carmo (Recife)

Por otro lado las dos festividades se celebran en momentos del año y climáticos muy disímiles. El «Carmo» en julio, época de lluvias (agua dulce); la Conceição en época seca y de gran calor, próxima a las celebraciones de fin de año, algunas en honor de Jemanjá (agua marina).

La participación de la población de religiosidad afrobrasileña es importante aunque discreta y asimismo en su sincretismo ambas vírgenes están presentes aunque con características muy diferentes. El oro refulgente del Carmo-Oxúm y el azul celeste y oceánico de la Conceição-Jemanjá.

Para concluir, podemos resumir las oposiciones estructurales de las que venimos tratando entre la Virgen del Carmen y la de la Concepción en el siguiente cuadro:

Virgen del Carmo	Oficial	Centro	Oxúm	Amarillo
Virgen da Conceição	Popular	Barrios	Jemajá	Azul

Son oposiciones de un código simbólico que a nadie debe escapársele que también tienen, aunque semi-oculto, correlato político y que, en todo caso, caracterizan la manera de cristalizar la identidad cultural más íntima, y lo sagrado, esencialmente a través de la religiosidad de raíz católica aunque con la mixtura propia de lo brasileño (Espina, 2005).

Pasando a tratar de la politización de los cultos marianos decir que en general los detentadores del poder en la actualidad y en el pasado, los líderes y políticos, al menos en el plano simbólico, buscan una proximidad con la hipóstasis sagrada que fundamente y prestigie su autoridad, o su autoritarismo. Tal sucedió con faraones y reyes en la antigüedad y tal sucede hoy con patrones,

monarcas, jeques o ayatolás. Por todo lo dicho, no es tan extraño que se utilicen políticamente las figuras –iconos y símbolos– más representativos de cada religión. En el caso de la cristiana, especialmente católica, la figura de la Virgen María es preeminente y el fervor a la misma, más popular que puramente teológico, no ha sido obviado por los poderes políticos. Bien al contrario, aliados con la figura sacra femenina, como hemos visto fuertemente arraigada en los cultos «ctónicos» precristianos, han instaurado nuevos órdenes socio-culturales o reforzados los existentes, tanto en tierras mediterráneas como americanas.

También y como en el caso de la contraposición Guadalupe-Los Remedios la politización de las figuras de las Vírgenes ha servido de identificación primero étnica y después nacionalista. Pero así ha sucedido en numerosos casos: con la Virgen de Chiquinquirá en Colombia, la de Guápulo en El Ecuador (Bethell, 1990), la de Luján en Argentina, Caridad del Cobre en Cuba, La Tirana en Chile, la Virgen de Zipaquirá en Cundinamarca (cerca de Bogotá), donde se guarda una Virgen de Guazá, patrona de los mineros de sal. Por cierto que «guasá» está asociado, en chibcha, a socavón... Y algo parecido podríamos decir de las más modernas de Lourdes en Francia o Fátima en Portugal. Puede afirmarse que no hay nación católica que no refuerce su identidad, o su nacionalismo, mediante una particular advocación mariana.

En algunos casos las vírgenes sirven de representación de la «diferencia cultural» de minorías: bien por ser población emigrante, o bien por estar a punto de ser absorbidos por otra población emigrante que se va haciendo mayoritaria e incluso prepotente. Como ejemplo de este último caso podemos considerar el de Santa Fé de Nuevo México y su advocación de Nuestra Señora de la Conquista, más conocida popularmente como «La Conquistadora». Figura que recuerda la llegada de los españoles a esas tierras y que hasta hoy sirve a la comunidad hispana como

seña de identidad ante la pujante y, en la actualidad, dominante población de cultura anglosajona (Grimes, 1981). Como un ejemplo, entre los innumerables que podríamos nombrar, del primer caso considerar la fiesta de Nuestra Señora de Aquiro-pita llevada a Brasil por los emigrantes de Calabria, y que es conmemorada por la amplia colonia italiana en São Paulo, desde el inicio del siglo xx.

Ya hemos referencia a que, en otro tiempo, en Recife se daba una contraposición entre la advocación de la Virgen del Carmen, celebrada por los ricos, y la Virgen de la Concepción, más de los pobres. Esto hoy no es así después algunas transformaciones habidas en ambas festividades, pero es verdad que aún puede notarse el ambiente derivado de la época del obispo Elder Cámara y de la teología de la liberación, especialmente en el morro de la Concepción. (Espina, 2005)

Consideraciones políticas podríamos comentar sobre las celebraciones y bailes de «La Tirana», o de la Virgen de Andacollos (que pudimos observar directamente en 2018), con una creciente chilenezación de las mismas. Asimismo ya hemos aludido anteriormente a los bailes bolivianos de «la diablada» de Oruro en honor de la «Virgen del Socavón».

En España, donde hay fuertes tendencias nacionalistas internas también existen diversas Vírgenes regionales: Monserrat («Moreneta») en Cataluña, Macarena y Rocío en Andalucía, Covadonga («La Santina»), en Asturias, etc. También las ciudades y pueblos tienen su Virgen, normalmente su Patrona, bien sea en ermitas, iglesias y adoratorios. Por sólo poner un caso, el de Salamanca (España), donde nos encontramos dos iconos tradicionales de la Virgen: La Virgen de la Vega (Catedral Vieja) y la Purísima (Iglesia del mismo nombre). El primer icono es una escultura medieval, hierática, y representa la patrona oficial en

honor de la que se celebran las fiestas principales de septiembre, en las que no faltan las corridas. El segundo, más conocido en el exterior, es un lienzo que muestra una de las imágenes más difundidas de la Inmaculada Concepción en la cultura hispánica, con un rostro angelical y un vaporoso manto azul.

Pero siempre es el pueblo el que se adelanta y recrea sus figuras de identificación, que posteriormente son «reconocidas» u oficializadas por las instituciones eclesiales. También en el ámbito de los dogmas —y especialmente los últimos de la historia de la Iglesia Católica, que curiosamente casi todos se refieren a la Virgen— éstos vienen después de años, incluso siglos de arraigo popular y de reflejo en sus fiestas y costumbres. Así en la Comunidad de Valencia, cuya patrona es la Virgen de los Desamparados, nos encontramos una antiquísima localidad donde se halló la icónica figura, de la época de los iberos, de la dama de Elche. Es precisamente allí, en Elche (Elx) donde ya desde casi 400 años antes de la proclamación del dogma de la Asunción, se celebraban representaciones populares dramático-cantadas, sobre la vida de la virgen, fundamentalmente sobre sus últimas horas de vida y su apoteósica ascensión a los cielos, que se escenifica con la subida de su imagen, rodeada de niños ángeles, mediante un vistoso artilugio en forma de palmera que se pierde en lo más alto de las bóvedas de la iglesia de Elche todos los 15 de agosto, en la que se denomina la «Festa», o el «Misteri», se efectúa el ritual más representativo en la historia de la ciudad (Castaño, 1991).

La iconografía mariana es muy versátil, incluso en una misma advocación se adoptan expresiones distintas según sea el gusto o el ideal de los devotos. Casos muy llamativos son los de la Virgen de Zapopan de Jalisco y de Guadalupe de España. Sus mudanzas de aspecto, atuendos, tocados y especialmente de manto, son bastante significativos. También en el caso de la

Virgen del Pilar de Zaragoza, aunque en el mismo los cambios de manto están más militarizados y curiosamente velan totalmente la columna romana que sostiene a la imagen y da nombre a la advocación («el pilar»). Por lo general, lo que se busca es provocar una identificación del fiel con el icono adorado y para ello se fomenta la «mimetización» de la imagen con el aspecto o las vicisitudes o pasiones de personas que en cada época se convierten en fervorosos, o fervorosas, devotos de la particular advocación. Recuerde a este respecto lo que explicamos para la figura de Santiago apóstol.

Por otro lado, la figura mariana condensa todas las perfecciones imaginables por el creyente que pueda tener una mujer. Es Virgen y Madre al mismo tiempo. A veces se remarca esa última faceta, colocando al niño. Otras se subraya su pureza y virginidad y en estos casos no suele aparecer al lado el fruto de su vientre. Con todo, no hay contradicción entre ser virgen y ser madre, como jocosamente se pretende desde las versiones anglosajonas del cristianismo. Y no es preciso acudir a sesudas explicaciones teológicas, que nos hablan de luces y cristales: «Jesucristo pasó por el velo virginal de María como pasa la luz por el cristal, sin romperlo ni mancharlo». No, simplemente considerar que todo símbolo tiene capacidad de «condensación», y la Virgen es un símbolo de todas las virtudes y perfecciones que puede tener la mujer. Si ser Virgen es una perfección, la tendrá. Si ser Madre es una virtud, la tendrá, y no hay problema en el pueblo por ello. Otras veces se la corona como Reina, o se le adjunta el rosario, o se dice que es la humilde esposa de un carpintero, etc. El icono ha tenido muchas transformaciones y también muchas manipulaciones, por las monarquías, las órdenes religiosas y por las jerarquías de la iglesia en general.

Pero volviendo al ámbito de lo popular, decir que las pasiones y situaciones fuertes afectivas que suelen tener las mujeres,

especialmente en relación con sus hijos, más que sus maridos, dan nombre a las más queridas Vírgenes del pueblo. En Sevilla, pero en muchas localidades de la Península y de América, tienen los nombres de: Soledad, Angustias, Amargura, Piedad, Desamparo, Misericordia... Es por estos sufrimientos que se convierte en cercana a la gente común, abogada ideal, intercesora infalible ante la divinidad.

Las ofrendas a figuras femeninas santificadas no se agotan con las dedicadas a la Virgen aunque sean las más destacadas. Ya sabemos que la teología católica situó los cultos a la Virgen (como hiperdulía) en una escala intermedia entre los que se deben a los santos y santas (dulía) y los que se deben a la Santísima Trinidad (latría). Pero no por ello los cultos, en el caso que nos ocupa a santas, perdieron importancia en el ámbito popular. La devoción a diversas santas tiene larga tradición que entronca con el paganismo greco-romano (Magdalena, Elena, Catalina, Bárbara, Lucía, etcétera).

En el momento presente algunas de estas figuras han adquirido cierta popularidad, incluso en ambientes no religiosos debido a atrevidas interpretaciones de sus significaciones histórico-culturales, ciertamente un tanto heterodoxas, pero igualmente lícitas. Tal es el caso de Magdalena y sus ambivalentes relaciones con Jesucristo. Curioso es el mito que narra lo que le sucedió a Santa Paula, a la que en diversos pueblos de Ávila se le rinde culto, llamándola la «Barbada», pues cuando un noble la quiso violar, se refugió en una iglesia y le brotó inopinadamente una espesa barba en la cara, que hizo a la postre desistir al golfo de sus pretensiones. En pequeños pueblos de Zamora y Salamanca aún se celebra el día de Santa Águeda (mártir del cristianismo primitivo a la que le fueron cortados los pechos) nombrando alcaldesa y organizándose cenas a las que solo asisten las mujeres, y los jóvenes hombres

que ellas libremente designan. Se dice que ese día, el 5 de febrero, es el día «en el que mandan ellas; debiendo los varones permanecer en casa, atendiendo las labores domésticas». Con claros antecedentes en las fiestas de «Las Matronalias» romanas, las agadesas, sin saberlo, continúan una tradición latina. En Iberoamérica la primera de las santas en el tiempo fue Santa Rosa de Lima. Patrona del Perú, y en España destaca Santa Teresa de Jesús, precisamente por algo que en su tiempo no hubiera podido mostrar tan a las claras, su avanzada capacidad intelectual. Hoy es «Doctora de la Iglesia» y sin duda un modelo de mujer adelantada a su época.

Pero volviendo a la Virgen, decir que Rural o Urbana, asociada a Cristo o en Soledad, Reina o Angustiada, se está representando algo muy arcaico y profundo arraigado en la gente; esa figura deificada de la mujer, este simbolismo de la Madre, que compartimos los pueblos mediterráneos y los de cuño latino. Sería de extraordinario interés realizar comparaciones con los cultos a otras Vírgenes en lugares distintos tanto de España como de Portugal; de Brasil, Bolivia, Chile, como de Iberoamérica y del mundo latino en general, pues tales estudios comparativos transculturales nos darían mucha luz para conocer las diversas matrices no sólo religiosas si no especialmente socio-culturales, políticas y tradicionales, de nuestros pueblos, y la evolución de las mismas.

FESTIVIDADES PROFANAS Y RELIGIOSAS

CARNAVAL-SEMANA SANTA

Las fiestas que suponen tiempos especiales de derroche, e intermitentes tiempos de contención y ahorro, previos o posteriores, están presentes en casi todas las culturas del Planeta desde

épocas inmemoriales. Por referirnos a los orígenes de la cultura occidental podemos citar las festividades de la edad antigua en honor a Cibeles, a Baco (bacanales), a Saturno (saturnales) o al Fauno Luperco (lupercalias).

La fiesta, en su esencia, conlleva una ruptura con el tiempo ordinario, una cierta inversión de roles o de costumbres y muchas veces el paso a una época, o estación, nuevas. Está muy próxima a los ritos de paso (*rites de passage*) pero, en su caso, no individuales, si no colectivos y asociados a momentos calendáricos especiales que se repiten cíclicamente (Gennep, 1986).

Precisamente todos estos ingredientes se dan en la fiesta por antonomasia que es el carnaval: anuncio del final de lo más crudo del invierno; máscaras y cambios de roles; críticas a la autoridad; derroche o embriaguez; y, al final del mismo, el comienzo de un período de contención y abstinencia, la cuaresma, que, a su vez, desemboca, en el comienzo de la primavera, en la pascua o semana santa cristiana. En realidad, todo este período festivo o ritual (carnaval-cuaresma-semana santa) hay que entenderlo globalmente, siendo un ciclo que comienza, incluso, a principio de año y en Reyes. Es verdad que su expresión actual en países de Europa, e incluso en América, tiene una misma raíz eminentemente cristiana, como lo expresan muchos autores, entre ellos Julio Caro Baroja (1979) o Felipe Ferreira (2005), pero no han de olvidarse los elementos greco-romanos antes aludidos, a los que vienen a amalgamarse los procedentes de la pascua judía y, en América, los africanos e indígenas. Asimismo, en regiones de Centro-europa, en Francia, y también especialmente en zonas montañosas de España y Portugal, hay figuras (animales y humanas) y personajes míticos que conforman, o son el centro, de festividades estacionales. Entre los animales están, eminentemente el oso (símbolo del

letargo invernal) pero también el jabalí, el lobo, el toro o el gallo. Entre las figuras míticas humanas o semi-humanas: el zangarrón (cigarrón –entroido– o zingarrón), la musona, el cucurrumacho, etc.

Es cierto que la Iglesia instauró tempranamente (Concilio de Nicea, año 325) la celebración de la semana santa y, bastante después, pero consecuentemente, la existencia del período de cuarentena o de preparación, de contención y de sacrificios, de la cuaresma. En el cálculo para fijar la fecha del domingo de pascua de resurrección se tiene en cuenta una fecha solar, el equinoccio de primavera fijado el 21 de marzo, y el calendario lunar (primer domingo de luna llena después de la mencionada data). Por ello la fecha de la semana santa es cada año variable. No pudiendo ser, eso sí, nunca antes del 22 de marzo ni después del 25 de abril. Esto hizo que, sin pretenderlo la Iglesia, se instaurara espontáneamente (como equilibrio de la *communitas*) un período anterior a la cuaresma, al miércoles de ceniza, que resarciera de los sacrificios y abstinencias esperados; que marcara el final del placer o, al menos, de la ausencia de penitencia. El resultado, como hemos apuntado, es el establecimiento de un ciclo dual que funciona como las dos caras de la misma moneda (*martes de carnaval : miércoles de ceniza :: don Carnal : doña Cuaresma*). Esto no fue directamente deseado por la jerarquía eclesiástica que, a veces, ridículamente, quería no sólo limitar el carnaval, si no, incluso, instaurar momentos o rituales de penitencia compensatoria, en los mismos días de carnaval. Claro que también puede aducirse una incursión en sentido contrario, del carnaval en la propia cuaresma, en el llamado domingo de piñata, primer domingo después del miércoles de ceniza, cuando se hace una última fiesta que, esta sí, «entierra» definitivamente el carnaval. Se celebra bastante en Cádiz y otras localidades españolas desde el siglo XVIII (Ramos Santana, 2002).

Pero se puede dar la vuelta a la interpretación de las fechas, como lo hace Claude Gaignebet (1984), y fijar las datas de la semana santa desde el inicio del año o desde el final de lo más crudo del invierno. Siguiendo la conocida exclamación francesa «Hiver est mort ¡Vive carnava!l!», Gaignebet se apoya en tradiciones, esencialmente del país galo, y parte de la fecha solar del 3 de febrero (fiesta de San Blas). Coherente con la importancia de esta fecha es el célebre refrán castellano: «Por San Blas, la cigüeña verás. Si no la vieres, año de nieves». En la misma, si hay luna nueva, se inicia el carnaval, y si no, se retrasa hasta la siguiente luna. La expresión mítica es la historia del oso, el cual, el mencionado día de febrero, sale por la noche y, si ve su sombra (hay luna llena) vuelve a su osera, pero si no la ve (hay luna nueva), comienza su actividad post-invernación, por cierto de una manera muy curiosa y estentórea. Para desbloquear el final de su tubo digestivo come unas yerbas particulares purgantes que le hacen emitir un sonoro pedo que retumba en el valle señalando el inicio de la fiesta. Pero todo lo dicho anteriormente no obsta para observar que en su composición, expresión y formalidad actual, todas estas fiestas deben entenderse, como hemos repetido, en su conjunto, y, en el mismo, la componente cristiana es prevalente (con elementos precristianos, mitéticos, grecolatinos y judaicos). Evidentemente que la mezcla y las variaciones, ya en la misma Europa son enormes. Así pude comprobarlo en las montañas vetónicas del alto curso del río Alberche (Navalosa, Ávila) donde en el carnaval descuella la figura del «cucurumacho», engendro antroipoide con muchas características zoomorfas: amplios cuernos, largas crines (que tapan siempre un posible rostro humano). También puede portar, a manera de máscara, una testa de animal. Anda bípedo sobre unos zancos cuadrados de madera, alborota por las calles, arroja paja a la gente y baila animalescamente entre la misma, haciendo sonar los cencerros que lleva atados en la parte posterior de su cintura.



Figura 5: «Cucurrumachos» del carnaval de Navalosa (Ávila)

Contrasta, su desaliñada conducta y figura antrozo-zoomorfa, con el acicalado aspecto de los llamados «quintos nuevos», que portan correcto traje y sombrero oscuro, adornos de flores, cintas o escarapelas, e, incluso, rosados carrillos que acentúan su cercanía a la infantilidad (Espina, 1999). Los «cucurrumachos» son precisamente los «quintos viejos», que ya acabaron de volver el año anterior del servicio militar. Las oposiciones de código simbólico que se emplean son claras, y siguen la lévis-traussiana oposición general naturaleza/cultura:

*Cucurrumacho : Quintos :: Quintos «viejos» : Quintos «nuevos»
:: Hombre (maduro) : Niño (adolescente) :: Animal (bestia) :
Humano*

Por lo tanto, las expresiones de carnaval se entremezclan con los elementos de las fiestas de quintos y juegan un papel importante en los ritos de identidad y en los de paso (*passage*) a la edad adulta en estas y otras localidades castellanas.

Durante la Edad Media proliferarán en las fiestas carnavalescas las figuras de los demonios o diablos antruejos, con múltiples formas (*birrias, jurrus, guirris, jarramplas* etc.) y que, también con variadas caretas, estarán omnipresentes en diversas provincias españolas. El nombre de antruego (*antroxu*) será el que se otorgue a las carnestolendas en muchos lugares este país. En la zona galaico-portuguesa la figura quizá más extendida es la del «Entroido» o «Entrudo», con formas más humanas, a veces lleva látigo al estilo de los que se emplearan en las lupercalias.

Sin embargo el carnaval, cuando da el salto atlántico y arraiga en diferentes partes de América, conservando muchas expresiones, va tomando formas y significaciones nuevas. Las más marcadas mutaciones, que, por cierto, siempre han caracterizado la evolución de esta fiesta en todo tiempo y latitud, han sido en América: su desconexión de factores estacionales (pues en muchos lugares del Continente no se dan las cuatro estaciones de las zonas templadas) y la adición emergente de importantes aportes africanos e indígenas. Esto es patente en el carnaval brasileño nordestino, en el que a la influencia portuguesa muy temprana se suman elementos indígenas, sobre todo en el carnaval rural, por ejemplo en los caboclos de lanza del maracatú rural, y elementos prevalentes africanos, por ejemplo, en el maracatú de «nación», más urbano y litoral.

Analizaremos estos carnavales en las ciudades de Recife y Olinda pues, aunque son análogamente importantes los carnavales de Salvador de Bahía, de Río de Janeiro o de São Paulo, éstos últimos quedan con formas similares a las actuales a finales del siglo XIX y principios del XX (por cierto que igual que ocurre en muchos otros lugares de Europa o América: París, Venecia, Niza, Cádiz, Santa Cruz de Tenerife, Barranquilla, Montevideo o Nueva Orleans). Es en el nordeste de Brasil donde se dio un primer mestizaje (europeo-amerindio-africano) paradigmático

de muchas regiones de América, y, fruto del mismo, se engendró una fuerte, exuberante y original fiesta de carnaval.⁴ Mención aparte, ya sabemos, merecería el carnaval andino, con mestizaje hispano-quéchua o aymara. Destacan los bailes de las *diabladas* de Oruro. Para otras formas en Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, consultar: «Variedades del carnaval en los Andes: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica» (Ulfe, 2001).

La «fantasía» –en su acepción normal y como disfraz florido o barroco– el fuerte colorido de los normalmente ligeros ropajes, la menor presencia del antifaz que no de el disfraz, los ritmos de percusión más frenéticos y sensuales que en otras latitudes, caracterizan a esta folía tropical que es, como decimos, marcadamente mestiza. Asimismo, destaca la aclamación a un «rey» simbólico, el rey momo, general para Brasil, es un lúdico monarca de la fiesta, antítesis o alternativa al poder oficial o normal. Por ello los «reyes momos» suelen ser personajes fuera de lo «ordinario», fuera de las clases poderosas, incluso, normalmente, pertenecen a la etnia negra. Bueno, esto está en proceso de cambio pero los poderes establecidos reconocen esta autoridad alterna para regir los días de «locura» colectiva. Ese poder alternativo tiene también sus símbolos, como la llave de la ciudad, la corona, últimamente la reina consorte, y también sus prerrogativas. En el Gallo de la madrugada (Galo da madrugada), gigantesco bloco creado en 1979, al que acuden más de un millón de personas, con el que comienza el carnaval de Recife en la mañana del sábado, pude asistir en el desfile a la anhelada llegada del «rey momo», quien, aclamado por el gentío iba protegido por un cordón de fornidos «súbditos» que, por cierto, me situaron, en un paso no tan estrecho, literalmente contra la pared. Mal pude hacer una fotografía y asir con fuerza mi cámara, pues aparte del aplastamiento fui sometido a un tan rápido como contundente cacheo por todos los bolsillos de tal forma que si no hubiera seguido los consejos

de un amigo antropólogo, que me advirtió de no llevar nada, hubiera tenido que dejar un buen «diezmo» a tan poderoso y bien acompañado señor de la fiesta. Pero anécdotas aparte, la «fiesta del momo» comienza cuando éste se muestra a su público. En el más lusificado carnaval de Olinda el rey momo es sustituido por un muñeco (*boneco*) gigante: el Hombre de la media noche (*Homem da meia noite*), que viste serio traje negro (a veces de otros colores más vivos) de levita con sombrero de copa, a veces lleva perilla y simboliza una especie de segundo alcalde, o señor que asimismo marca el comienzo del carnaval en esta bonita ciudad colonial, antigua capital de Pernambuco. El famoso «boneco» se rodea de símbolos de poder (relojes que marcan la hora de la media noche) y también su casa oficial está protegida bastantes horas antes de las 12 de la noche por un poco visible pero contundente servicio de orden, con cuyos duros codos inopinadamente también me topé. Lo cierto es que en esta ceremonia inaugural y nocturna del carnaval de Olinda hay más tensión, e incluso una soterrada violencia, que en la apertura del Galo de la madrugada de Recife, desfile diurno más distendido y colorista, aunque a su vez no sea tan familiar y cuidado como pueda ser el que se produce el domingo. En el *Homem da meia noite*, tras la esperada salida del *boneco* estrella, se sitúan las integrantes bailarinas de este bloco, creado nada menos que en 1932, seguidos por los hombres ya citados, que no se caracterizan precisamente por su amabilidad, y que, en ocasiones, protagonizan rivalidades y altercados con la policía, también visiblemente presente en el evento. Estas posibles cargas policiales, a su vez, provocan peligrosas estampidas en la población, que dan al ritual un aspecto más de «encierro de San Fermín» que de desfile carnavalesco. Lo cierto es que se escenifica un tira y afloja entre diversos poderes oficiales y no oficiales. La crítica al poder establecido y la sátira política no faltan tampoco en estos carnavales. Pude observar atuendos de diversos líderes políticos, Fidel Castro,

etc. Incluso, en el Galo de la madrugada, un «presidente Lula» acompañado de su señora, saludando jocosamente al público desde su improvisado y pequeño vehículo. El Galo, animal y figura de la que ya hemos hablado, desde luego nos recuerda a Portugal y, en su versión tropical, en la tórrida mañana sabatina, comprobamos que atrae a multitudes enfebrecidas a las calles del puerto de Recife antiguo y del centro, especialmente a los puentes que cruzan el Capibaribe y el Beberibe. En ellos está la figura gigante de este animal y pasa el rey momo y los *blocos* con *maracatús* y animadas *freviocas*, o autobuses decorados con adornos carnalescos y altavoces, que están abarrotados de gente. Encima de estas *freviocas* se sitúan bailando acicalados «perriot» de estilo pernambucano, muchachas ataviadas con faldas bahianas y gente disfrazada de todo jaez, siguiendo las animadas comparsas de la música.

Con un muy celebrado disfraz de mexicano, cuyo amplio sombrero además de protegerme de un sol de justicia matinal, me daba una cierta distancia protectora con respecto al gentío, asistí a esta fiesta de las fiestas; subí a las *freviocas*, bebí de la *cachaça* a la que me convidaban los felices habitantes, incluso fui entrevistado por falsos pero también por verdaderos periodistas de la televisión de Globo. Pero lo que se da, casi todos los días de carnaval, tanto en Recife como en Olinda es la presencia de los desfiles de *bonecos* (no solo el de el Hombre de la media noche) y también cabezudos. En Olinda para acompañar al solitario *Homem* se creó en 1967 la *Mulher de meio dia* que sale la mañana del domingo. Se la llama también la *Monalisa* y tiene los colores azul y amarillo como homenaje a *Yemanjá* y *Oxím* (también podría decirse en honor a las vírgenes de la *Conceição* y *do Carmo*, respectivamente). Como consecuencia del matrimonio de los dos *bonecos* descritos nació en 1974 el *Menino da tarde* que desfila a principios de la tarde del sábado por el Largo de Guadalupe.

Otras expresiones colectivas de los carnavales que muestran su alegría por las estrechas calles de Olinda o por las más anchas del centro de Recife son los *blocos*, las *escolas de samba*, los *maracatús* y los grupos de *frevo*. Un ritmo característico de Pernambuco es el frenético y febril frevo. No he conocido baile más agitado e iba decir no apto para cardíacos, pero mejor diré, no apto para aquellos que pasen en dos o tres años la adolescencia. Grupos de jóvenes de ambos sexos parecen colgados de unas simpáticas sombrillas multicolores en miniatura haciendo, al compás del endiablado ritmo, un pasmoso y espeluznante juego de rodillas. Aquí sería «adecuado recordar que los clubes de *frevo* incorporan, como su danza típica, o paso, una coreografía oriunda de la *capoeira*, modalidad de juego y lucha que fue responsabilizada de innumerables violencias durante los desfiles de bandas militares a finales del siglo XIX» (Amorín y Benjamín, 2002).

Pero sin duda el endemismo más peculiar y antiguo del folkllore pernambucano es el maracatú. Con origen en las fiestas de reyes y la exaltación del rey negro, o las mismas coronaciones simbólicas de reyes negros: «Puede afirmarse que el maracatú trajo para el carnaval el modelo de procesión del cortejo de los reyes negros que acompañaba los rituales de la fiesta del Rosario» (Amorín y Benjamín, 2002). Por lo tanto primero fue esta derivación de las fiestas religiosas hacia el carnaval en forma de maracatú y después la organización de grupos de frevo y de «blocos» carnavalescos y los *caboclinhos*. Mucho más tarde se implementarían las «escolas» de samba. Coherente con este mismo origen recordar que, por ejemplo, el carnaval andino de la zona de influencia quíchua de Pasto (Colombia) se llama «carnaval de blancos y negros» y se celebra el 5 de enero, festividad de los Reyes.

En el maracatú se amalgaman muchos elementos y figuras distintas: estandartes, carros, tambores (que recuerdan los desfiles

religiosos cristianos de raíz portuguesa, igual que sus elementos más laicos, como *mestre tirador de loas*, que son normalmente los encargados de preparar y cantar las letras de las sambas, y los improvisos, que pacientemente han ido ensayando durante meses antes del carnaval. De alguna forma recuerdan, aunque no son lo mismo, que la práctica de la competición «repentista», con letras imaginadas sobre la marcha «ad hoc» que interpretan alternativamente con gran ingenio, populares poetas pernambucanos. También en el maracatú rural están las figuras de las burras, junto con caboclos de lanza o de «pena» (más indígenas); y damas con «boneca», bahianas, rey, reina, príncipes, paje, sombrilla (más africanos). Pero todo se suma e influye en un cortejo genuino que tiene, eso sí, dos variaciones principales: el llamado maracatú rural y el denominado maracatú de nación (*nação*). El primero, más tradicional, tiene los siguientes elementos: caboclos de lanza, estandarte, caboclos de pena, mestre tirador de loas, baianas, damas de boneca, músicos y mateus, catirina y burras (*bois* de carnaval procedentes de la zona de Mata norte). Los maracatús-nação, recibieron apoyo incluso institucional en Recife en la década de los 40 (siglo xx) para ir desplazando a los rurales, modificando sus ritmos de tambores (del *baque-solto*, hacia el *baque-virado*) y teniendo los siguientes elementos nuevos en su cortejo: *lampiões*, cordón de hombres, carro, rey, reina, príncipe, princesa, pajes, sombrilla y *batuqueiros*. Desapareciendo los caboclos de lanza y de pena, el *mestre tirador de loas* y el *mateus*, *catirina* y las *burras*, pero manteniéndose el resto de elementos informados del maracatú rural.

Institucionalmente la fiesta en Recife se organiza en varios polos, unos en el extrarradio y otros en los barrios centrales. Estos últimos son los siguientes, señalándose los lugares más representativos de actuación, aunque no los únicos: Polo Recife Multicultural (Marco Zero o plaza central del puerto); Polo de todos los Frevos (correspondiente al Galo da madrugada); Polo

de los Gremios (Nuestra Señora do Carmo), donde salen toros, osos, bonecos, etc.; Polo Manguê (de carácter alternativo); Polo de todos los ritmos (Patio de San Pedro); Polo de las Tradiciones (Patio de Santa Cruz) que organiza en la mañana de los domingos de carnaval quizá la más completa muestra tradicional del folklore carnavalesco pernambucano; y el Polo Afro (Patio de Terço). Es el que se centra más en la cultura negra y organiza, entre otras cosas, los lunes de carnaval la llamada: «Noche de los tambores silenciosos», verdadero macro-festival nocturno de maracatús-nação. En el mismo participaron 2007, entre otro muchos, los siguientes: Maracatu Nação de Luanda; Nação do Maracatu Elefante; Nação do Maracatu Encanto do Dendê; Nação Maracatu Encanto da Alegria; Nação do Maracatu Estrela Dalva; Maracatu Axé da Lua; Maracatu Nação Sol Nascente; Maracatu Estrela Brillhante de Igarassu; Maracatu Almirante do Forte; Nação do Maracatu Porto Rico; Maracatu Cambinda Estrela; Maracatu Nação Gato Preto; Maracatu Nação Leão Coroado; Maracatu Linda Flor; Nação do Maracatu Estrela Brillhante do Recife; Maracatu Leão da Campina; Maracatu Nação Raízes de Pai Adão; Maracatu Nação Encanto do Pina; Maracatu Nação Oxum Mirim; Maracatu Nação Aurora Africana; Maracatu de BaqueVirado Cambinda Africano; Maracatu Nação Leão de Judá; Maracatu de Baque Virado Nação Tupi Nambá; Maracatu Nação Estrela de Olinda.

Relato por su significación cultural un episodio que me ocurrió cuando fui a observar estos últimos rituales. Al llegar con un poco de retraso no pude traspasar hasta la misma plaza de Terço debido a que el gentío taponaba los estrechos accesos, quedando en principio retenido precisamente detrás del gran escenario donde se estaba haciendo la recepción de los distintos grupos de maracatús. En esta incómoda posición observé que había un grupo de unas 30 ó 40 personas que entonaban al unísono una extraña invocación: «¡Tua mãe é má!» («Tu madre es mala»). No

comprendía muy bien aquello y, aunque sonaba un tanto disonante (casi a invocación demoníaca), algunos coreaban el grito sin entenderlo cerca de mí. Sí noté una cierta tensión en el ambiente. Después, pude comprobar que aquello en realidad era una protesta de un grupo evangélico que, haciendo gala de una intransigencia fundamentalista notoria, quería reventar las celebraciones afro, para ellos abominables y cercanas a lo satánico. No se si destacar más la inconsciencia de esos provocadores, rodeados de miles de afroamericanos, o la infinita paciencia de éstos últimos pues, pese a la escasa protección que los evangélicos tenían (unos pocos alambres) no hubo incidentes. Lo cierto es que cuando pude acceder al frontal de la plaza el asunto quedó en el olvido; los gritos sofocados por una marea de tambores, y lo único que se observaba era la impresionante y brillante convocatoria de decenas de grupos de maracatú, representantes de barrios de Recife y de pueblos del estado, engalanados primorosamente para la ocasión, haciendo en las plazas coloniales de la tórrida noche recifense, un espectáculo de color y percusión verdaderamente inigualable. Los componentes de los grupos, niños y adultos, en su mayoría afrobrasileños, mostraban orgullosos esta curiosa expresión colectiva de su más íntimo folklore.

Pero esa es sólo otra más de las manifestaciones y otro más de los momentos de esta multivariada fiesta que continúa su imparable espiral de locura según pasan los días y se acerca el martes (*terça de carnaval*). Precisamente en la noche de ese postrer día, la folía llega a su éxtasis. Decenas de blocos, clubs, comparsas, inundan los distintos polos de la ciudad, para hacer llegar la alegría de su música a todos los rincones y personas, elevando el tono de la misma y de los efectos del baile y el alcohol. Cuanto menos tiempo falta hasta la *cuarta de cinza*, más frenético es el ritmo. Así lo pude observar participando en uno de los últimos blocos informales que sale el martes de carnaval. En la tarde noche de ese día se reúnen los integrantes del bloco

«Cinza das horas» en uno de los bares del Recife centro, y previamente bien provistos, interna y externamente, de bebidas espirituosas, comienzan su caótico desfile por las *ruas* atestadas de gente, y de otros *blocos*, siguiendo a su escasa banda y al estandarte, y también a su seña de identidad, que no era otra que un escuálido esqueleto. El nombre y el propio espíritu del bloco se corresponde con el primer libro de Manuel Bandeira, *A Cinza das Horas*, que está marcado por un tono fúnebre y contiene poemas parnasiano-simbolistas. Son poesías compuestas durante el período de su enfermedad. Precisamente desde el año de su enfermedad hasta 1917, cuando publica *A Cinza das Horas*, es cuando se dio la etapa más decisiva y la verdadera gestación de uno de los mejores escritores de la lengua portuguesa. El espectáculo es curioso, un tanto aterrador y esperpéntico, pero no deja de tener su punto de humor. Casi parecía la encarnación de un mural de Diego Rivera: enterradores con sombrero de copa, personas llevando velas encendidas, mexicanos con calaveras, Frida Kahlo... Lo cierto es que este bloco, que me tocó en suerte, sorprende a los paseantes y les causa una ambivalente sensación de gracia y de aviso de que todo está a punto de terminar. Quizá esa mezcla de sentimientos es buscada consciente o inconscientemente por algunos integrantes del mismo, que en algunos pocos casos son profesores universitarios. Lo cierto es que el bloco no tiene una dirección muy unitaria y se arrastra como una gran ameba en distintas direcciones, choca y se mezcla con otros *blocos*, y recupera su unidad en los cruces de calles o en lugares indefinidos. Los integrantes andan libremente entre la marea humana pero siempre en algún momento buscan arrojarse próximos a su estandarte o a su entrañable esqueleto, que les acoge «amorosamente». En otras ocasiones el grupo sigue compacto un determinado ritmo de música, pareciendo en estos casos un ente super-psíquico, o un gran animal que avanza firme movido por decenas de órganos que a su vez son los otros «animales» integrantes. Así por ejemplo cuando

sonaba, yo quería pensar que en mi honor, aunque así no lo fuera, la mexicana canción de la «cucaracha, que ya no puede caminar», el grupo avanzaba rítmicamente como un todo, con ímpetu incontenible. Las variaciones son infinitas y el carnaval de Recife es a la par de democrático, multirracial y multifa-cético, y cualquiera puede dar rienda suelta a su imaginación ensayando nuevos desfiles, disfraces o rituales que, si gustan, en el año siguiente son repetidos por muchos, e incluso crean una moda, normalmente, eso sí, pasajera.. En este sentido el bloco de «Cinza...» había instaurado hacía poco la costumbre de que a las 12 de la noche del martes, había que acercarse a un puente sobre el Capibaribe y, desde allí, arrojar unas cenizas al río. La fiesta no terminaba allí, al contrario, se retomaba con mayor fuerza si cabe que antes, hasta las dos o las tres de la mañana e, incluso, la gente de otros *blocos* prolongaba lo más posible la locura hasta el amanecer y durante el miércoles de ceniza, como si la locura y la fiesta no debiera, o no fuera, a tener fin, aunque, desgraciadamente todos iban comprendiendo de mala gana que ya había que empezar a «bajar la cuesta».

Y no sólo acaba una fiesta, si no que empieza, como comentábamos al principio, una época especial de contención, de recuperación, física y económica. Un período de trabajo, de esfuerzo, de nivelación, incluso de penitencia por los excesos pasados. Esa especie de «resaca» colectiva es tan necesaria e imprescindible como lo fue la fiesta anterior. Es volver a la normalidad, y renovados por la expansión gozada se impone el recogimiento, el ahorro, la planificación. No es fácil la transición, y por ello cada vez más se habla de un tipo de síndrome llamado «post-vacacional», especie de período depresivo que es necesario superar. Para ello, como veremos, tradicionalmente la penitencia, e incluso el autocastigo o la flagelación, podrían ser medios para superar esa contradicción paralizante; ese anhelo de regresión al imperio del principio del placer. Hoy quizá prefiera utilizarse el deporte, que no el

autocastigo; las dietas (intermitentes o no), pero no el ayuno o la abstinencia, mas funcionalmente su efecto es similar. Pasando ya más en exclusiva a tratar de la Semana Santa, lo primero que podemos destacar desde el punto de vista de los rituales ibéricos pascuales es que casi tan importante como la figura de Jesucristo es la de la Virgen María. Esto nos lleva a considerar que la pasión y muerte de Jesús sustituyeron a rituales más antiguos asociados a la fertilidad y al cambio de estación. La teología cristológica clásica, de tipo sacrificial, afirmaba que la muerte del hijo de Dios fue precisa para salvar al mundo de la postración y la pérdida, a la que estaba abocado debido al pecado original. Una concepción antropológica, ésta última, sin duda excesivamente pesimista y bastante tribal en el mal sentido de la palabra. Los cristianos a partir de entonces rememoran de manera incruenta el ritual de sacrificio mediante la comunión del pan y el vino, ceremonia que se repite como anamnesis en todas las misas o eucaristías. Pero cada año hay un tiempo especial, la pascua florida, cuando toda la secuencia es vuelta a representarse completa y, en el catolicismo, de una forma señalada, plástica y colectiva. En esas rememoraciones icónicas, que revisten la forma de rituales eclesiales, vía crucis, descendimientos, triduos, procesiones, etc., destaca la Virgen, representación y condensación, ya hemos tratado de esto, de las divinidades femeninas anteriores asociadas a la tierra y a la fecundidad, que recibe el sacrificio de su hijo que tiene que morir para que el pueblo viva. Impresionante siempre es el icono de la virgen recibiendo en sus brazos a su hijo muerto. Esas «pietás», o «las dolorosas», o «las amarguras», «o las angustias», algunas con el pecho traspasado por siete cuchillos, nos conmueven por su dramatismo simbólico. Jesucristo hace las veces de chivo expiatorio que derrama su sangre inocente. En otras fiestas ya sabemos será sustituido por el toro. De hecho en la mayoría de los pueblos de España donde hay fiestas en las que se lidian toros, tales efemérides suelen celebrarse en honor de una Virgen, aunque no precisamente en Semana Santa.

Lo cierto es que la sangre y el empleo de víctimas expiatorias es una práctica ritual muy extendida en toda época y por todo el Planeta. Por poner un ejemplo en pueblos americanos con muy diferente raíz cultural, podemos considerar a los huicholes del norte de México que marcaban el paso de sus dos estaciones (de la seca a la húmeda) con el sacrificio de un venado, hoy sustituido por un toro. Asimismo la sangre de las llamas inmoladas otorga protección a las casas y fertilidad a los campos de los quechuas andinos. Y así podríamos seguir poniendo múltiples ejemplos de México u otros lugares.

Pero volviendo a la Semana Santa ibérica uno de los lugares de la Península donde se vive con más fervor es en Andalucía y especialmente Sevilla donde en abril se alterna también la fiesta o feria pagana y el derroche, con el recogimiento y la devoción. Además es en esta zona donde se conserva más fuerte la tradición y la influencia de las cofradías, que existen, eso sí, por toda la geografía ibérica. Emparentadas en algunos casos con los antiguos gremios de las diversas artes y oficios, en Sevilla siguen funcionando como grupos sociales de reciprocidad de gran importancia, incluso en momentos o asuntos no estrictamente religiosos. Tal es así que desde décadas motivaron su estudio por parte de antropólogos que han formado una conocida escuela etnográfica española ya mencionada (Moreno, I., 1982).

Muy diferentes a los estilos rituales de Semana Santa en el norte de España (por ejemplo en Castilla y León) respecto del sur. En las regiones meridionales las procesiones son más participativas, los adornos más barrocos y las carrozas suelen ir con más frecuencia a hombros (o cargados en la espalda de los costaleros). Las figuras de las Vírgenes (Macarena, Amargura, Soledad, etc.) son también muy preeminentes y el pueblo aclama con vítores, jaculatorias y saetas el vaivén acompasado de los costaleros, dirigidos por los golpes y matracas de los capataces. Por el

contrario en Valladolid y otras ciudades del norte (podríamos citar destacadamente a Zamora o Salamanca) las procesiones tienden a ser más sobrias y militarizadas, con trompetas y tambores. Las muestras de penitencia son frecuentes pero los pasos suelen ir sobre carrozas de ruedas. La participación del público es menor, al menos en un sentido visible. Las tallas y esculturas son muy realistas, y de una calidad artística asimismo excepcional, en este caso de la escuela castellana.

En Iberoamérica está muy extendida la Semana Santa. Así en Perú podemos destacar la de Ayacucho; en Colombia la de Popayán; en México Iztapalapa o la del pueblo maya de Izamal; en Guatemala la de Antigua, etc. Se sigue por lo general más el modelo sureño peninsular, subrayando muchas veces la penitencia, y la imaginería suele ser lógicamente más moderna.

Las figuras, así como la arquitectura colonial, suelen ser aún más barrocas que en la Península, extremándose también el gusto por la exhibición de la sangre y la humillación. La penitencia, asimismo, llega a cotas que ya en España hace tiempo se abandonaron, al menos de forma general. Estos sacrificios, que observamos destacadamente en México (ir de rodillas, portar nopales atados en la espalda desnuda, etc.) nos recuerdan los que conllevaba la iniciación de militares y sacerdotes de la época azteca. Seguramente en los mismos, como en el caso del culto a los muertos, se sumen y potencien varias tradiciones. No obstante en España podemos encontrar todavía expresiones de penitencia muy extremadas como la de *los Empalaos* de Valverde de la Vera (Cáceres), que llevan durante horas fuertemente ensogado al tronco del cuerpo y a los brazos abiertos un madero transversal. La citada sogá provoca dolorosos hematomas en la piel. Dejando a un lado pies desnudos, cadenas arrastradas, cruces pesadas, cilicios y todo tipo de penitencias, en España, a muchos años de la prohibición de la flagelación pública que decretara el rey Carlos III, aún queda

al menos una cofradía de disciplinantes (o *picaos*) en San Vicente de la Sonsierra (La Rioja) que sale tres veces al año (en Semana santa, en mayo y en septiembre) a practicar sus extremos rituales delante de una tétrica virgen de manto negro que lleva atravesada en el pecho una gran espada. Los voluntarios al efecto, o en su ausencia los miembros de la cofradía, se arrodillan delante de tal imagen y son despojados de una capa marrón, quedando con una capucha que les cubre el rostro y una blusa blanca que deja desnuda la espalda hasta la cintura. Se levantan y comienzan a golpearse la piel con una larga madeja. Así unos diez minutos aproximadamente hasta que la espalda queda fuertemente amoratada. En ese momento, un miembro de la cofradía les practica unas pequeñas incisiones (les «pica»), con una especie de disco con vidrios, haciendo fluir la sangre. Tras unos golpes más con la madeja, vuelven a arrodillarse y son cubiertos por la parda capa y retirados por un cofrade a lavarse las heridas con agua de rosas, dejando su lugar, en la impactante procesión, a otros flagelantes.



Figura 6: Flagelantes («picaos») de San Vicente de la Sonsierra (La Rioja)

Si queremos dar interpretación a estos espectaculares pero también espeluznantes rituales podemos indagar en sus distintos planos o niveles de significación, según la terminología de V. Turner, 1988: en el nivel de significación endógeno, el aportado directamente por los que realizan o asisten frecuentemente a las procesiones, nos encontramos con explicaciones del tipo: «Es por cumplir una promesa», «Para agradecer un favor», «Para expiar un pecado cometido», etc. Naturalmente que es una explicación racional y verdadera pero no la única y quizá se quede en un plano un tanto superficial. En el nivel de significación funcional podemos fácilmente ver que estas festividades, y la peculiar manera de llevarlas a cabo, atraen innumerables turistas y visitantes siendo esta fiesta la más importante del pueblo y la más rentable, especialmente para los gremios de hostería, pues esos días la población se multiplica. Si ahondamos en los significados «posicionales» o estructurales, observamos cómo en el pueblo los términos pecado, culpa, penitencia, sangre, flagelación; respecto de los de vino, dinero, embriaguez, blasfemia, etc., tienen una disposición y una «oposición» peculiar en su código simbólico cultural. Pero también deberíamos atender a cuestiones históricas y en ese caso sabremos que el pueblo en cuestión fue durante mucho tiempo, aunque ya en un pasado remoto, una gran penitenciaría: «la cárcel de Castilla», algunos la llamaron. El espíritu penitencial, y de redención, pudieran haber estado en el origen de la persistencia de esta costumbre, en cualquier otro lugar de España prohibida. Recuérdese que en muchos lugares de España y América se da la costumbre de liberar un preso el día de jueves o viernes santo, reo que acude a la procesión de manera anónima pero extremando su sacrificio. Basada en relato de la liberación de Barrabás, encontramos la costumbre, por poner algunos ejemplos, en: Santander, León, Málaga, Ceuta, Caracas, etc. Pero hay muchas otras claves para entender y dar inteligencia hermenéutica a tan extraños

rituales. Por ejemplo, entre los jóvenes observé una ambivalencia hacia la costumbre. Por un lado se desea realizar y (aunque supuestamente es secreta la participación) hay formas indirectas de darla a conocer y alardear de ella; y, por otro lado, se teme. Funciona para estos individuos adolescentes (que no para los adultos que también participan) como una especie de rito de paso, de «rito de iniciación». Pasa uno a ser verdaderamente del pueblo cuando se ha «picao». Ha demostrado una valentía y ser un auténtico «hombre» al hacerlo. Pero estas explicaciones, u otras que podríamos aportar no son más que unas pocas perspectivas que se condensan con otras muchas en la expresión colectiva del rito. En algunos pueblos de Brasil (en la zona desértica de Ceará) existen grupos que, como expresión religiosa pascual, también se autoflagelan. En este caso son ancianos que se azotan con látigos metálicos que enseguida rompen la piel y hacen aflorar la sangre. Precisamente estos dos casos etnográficos, de Ceará y de La Rioja, son tratados comparativamente por Mario Helio Gomes de Lima en su investigación doctoral sobre el sentido antropológico del dolor, la culpa y la penitencia, que dirigimos en Salamanca (Gomes de Lima, 2013). Otros casos parecidos podríamos considerar en México e incluso en lugares tan lejanos como Manila (Filipinas), y esto sólo refiriéndonos ámbito cristiano, pues también hay ejemplos en el musulmán, etc. Lo cierto es que en América se difunden tales penitencias, que con otras formas y motivos ya eran conocidas antes de la llegada del cristianismo. Es muy posible que se diera una identificación entre los indígenas y mestizos con respecto a la figura de Cristo caído, flagelado y humillado. Lo que explicaría el éxito de iconos como el que se venera en el altar mayor del cerro y ermita de Monserrate (Bogotá). Los Cristos (o Señores) Caídos, son una variante de los Nazarenos, y proceden y se adoran en España, aunque como estamos viendo en América son muy queridos por el culto popular y se extienden con gran

fuerza mostrándose a veces sin la propia cruz. Especialmente en Colombia lo hemos visto con el Cristo de Monserrate pero también en la iglesia más antigua de la capital colombiana, la de San Francisco (1550) en Bogotá, o en el muy venerado Cristo de Girardota, etc. Es verdad que en el momento presente estos cultos se ven en parte desplazados por otros más modernos como el del Divino Niño, de gran difusión también en Colombia y especialmente en su basílica de la sur de Bogotá. El Divino niño simboliza la esperanza en un futuro en el que las nuevas generaciones, lejos de los actuales sufrimientos, puedan alcanzar una vida fructífera y en paz, anhelos irrenunciables de cualquier pueblo.

También en España como en América gustan mucho las representaciones dramáticas sobre aspectos de la Pasión de Cristo: última cena, simulacros de flagelación, crucifixiones, etc. Algunas de ellas han llegado a tener una fama internacional atrayendo a miles de turistas. Por poner un ejemplo de las mismas describiremos la que se da en «Nova Jerusalem» en Pernambuco (Brasil), quizá una de las más elaboradas del mundo. En una pequeña hacienda del interior de Pernambuco, situada a unos 180 kilómetros de la capital, Recife, y en un ralo y pedregoso paisaje que ya nos empieza a recordar el todavía más lejano y seco desierto (*sertão*) nordestino, se celebra desde hace más de cincuenta años un ritual religioso durante la Semana Santa, que en principio fue una representación teatral popular —llevada a cabo por pastores y agricultores de la zona— de la Pasión de Cristo. El lugar se llama Fazenda Nova, aunque hoy se conoce más por el recinto amurallado aledaño, denominado «Nova Jerusalem», al que sólo puede accederse por carretera, pasando por Caruarú y dirigiéndose hacia el noroeste por la vía de Brejo da Madre de Deus. Precisamente de este último municipio procedía el «inventor» de esta tradición, D. Epaminondas Mendonça, quien en 1951 leyó un texto en el que se

informaba de una costumbre existente en el municipio alemán de Oberammergau consistente en la representación dramática al aire libre de los últimos días de Jesucristo. Podía haber tenido noticias parecidas referidas a otros pueblos europeos, concretamente españoles. Por ejemplo la arcaica dramatización descrita en los Misteri de Elche, aunque en ésta se representan escenas de los últimos días de la Virgen y su ascensión al cielo.

Pero fue la representación alemana, que conoció por un periódico, su referencia y motivación para comenzar el ritual que en principio se desarrollaba en las calles de Fazenda Nova. Pero al cabo de los años y por intervención de un conocido periodista, Plinio Pacheco, quien se enamoró del espectáculo, se comenzó a construir a las afueras de la villa una obra que podemos tildar como megalomaniaca: un recinto granítico amurallado, jalonado con 70 toscas torres cuadradas, de unos 7 metros de altura cada una, que cercan un espacio de 100.000 metros cuadrados. En tal inmensa acotación, que –como orgullosamente dice la propaganda del que se llama «el mayor espectáculo al aire libre del mundo»– supone una extensión igual a la de un tercio del área amurallada de la Jerusalén bíblica, se construyeron 9 escenarios fijos representando el huerto de los olivos, el palacio de Herodes, el cenáculo de Arimatea, el Palacio de Pilatos, el Calvario, etc. Todo ello empezó a utilizarse pronto, aunque tardó muchos años en completarse tal como lo podemos ver hoy. No es hasta el año 2000 que se termina el último templo-escenario. Paulatinamente, especialmente en la última década, la costumbre se fue alejando de lo popular –aunque se siguen contratando gentes de pueblo como figurantes– pero son actores profesionales –los más famosos– los elegidos por la cadena televisiva Globo, para hacer los papeles principales. La representación, que se realiza durante ocho días, empleando a 100 actores, unos 400 figurantes y utiliza más de 600 vestimentas de época primorosamente confeccionadas.



Figura 7: Lateral del recinto «Nova Jerusalem» (Pernambuco)

La tarde-noche del viernes santo de 2006 fui por primera vez hasta Nova Jerusalén para contemplar el espectáculo, que después supe ya habían visto más de 2 millones de personas.

Según nos acercábamos el tráfico rodado era más denso hasta llegar a colapsarse a la entrada de unas campos cercanas al recinto descrito que se habían habilitado con cintas plásticas a la manera de improvisados y costosos aparcamientos. En ellos se iban acumulando en relativo orden, cientos de automóviles de los que bajaban miles de personas, en su mayoría provenientes de Recife. La muchedumbre ascendía por los caminos laterales que en su último trecho estaban flanqueados por barracas y tiendas eventuales de todo jaez, que daban al lugar un aspecto mixto entre romería y prolegómenos de un partido de fútbol. Todas las puertas de la muralla, que son siete, estaban cerradas, salvo una que daba al oeste y que custodiada por una

decuria de supuestos legionarios romanos, dejaba paso al interior del recinto, claro está que sólo a aquéllos que pasaban su entrada plástico-magnética por el modernísimo lector de tan costosos salvoconductos. En el interior también cordones de sencillos figurantes, ataviados con ropas de soldado romano, actuaban como servicio de orden, no permitiendo el acceso a los escenarios que estaban detrás de una espaciosa explanada que poco a poco iba llenándose con el gentío que suavemente iba situándose frente al primer escenario que, como todos los demás, presentaba alrededor una depresión levemente peraltada. Seis o siete mil personas, hombres mujeres y niños, aguardábamos de pie a que la función comenzara, escuchando en altoparlantes la música tipo «Ben-Hur», la propaganda del acto y de las demás posibilidades del verdadero «parque temático» donde nos encontrábamos: «Pousada da Paixão. Venha e viva momentos inesquecíveis neste cenário de fé e de sonhos». Estos anuncios pueden encontrarse también en la cuidada página web oficial del evento: <http://www.novajerusalem.com.br/> Recomiendo su visita al lector pues en ella encontrará resumido todo el ambiente que podía atisbarse en los inicios del espectáculo. También informaciones sobre la Pousada da Paixão y sobre otras actividades, por ejemplo, los «Jantares Temáticos», como el de la «Santa Ceia» que se realiza con ropas romanas y que se ameniza después con forró Pé-de-Serra; o el de la «Corte do Rei Herodes» en las márgenes del lago de Bet-sedá en el que se sirve churrasco a la leña y que se completa con la actuación del Grupo de Chorinho. En amplias pantallas se proyectaban tales anuncios así como se difundían tan inútiles como graves amenazas contra los que osaran usar los flash de sus cámaras fotográficas durante la función. Cuando la noche del trópico ya había entrado por el horizonte oriental, e iban percibiéndose nítidamente las estrellas, comenzaba «la mayor historia jamás contada». El escenario se ilumina y los virtuosos actores inician su labor entre cientos de fognazos

de los flash. Ha de reconocerse que tanto el sonido, como los efectos especiales y las luces de las sucesivas escenas (cerca de sesenta en total) tenían una alta calidad técnica. Los actores, ídolos de las telenovelas brasileñas, fascinaban a los espectadores, en su inmensa mayoría nacionales, que gustaban de esa relativa cercanía y del brillo de los trajes, los decorados y de la acción teatral. Los diálogos seguían muy libremente los relatos testamentarios con frecuentes guiños modernos al, por lo general, entregado espectador. En ningún caso el espectáculo es interactivo, especialmente si no tienes la suerte de situarte muy próximo al escenario de turno, al que debes de desplazarte sucesivamente recorriendo casi a oscuras decenas de metros, atravesándolas peladas y suaves ondulaciones del suelo. Es de destacar la pericia de los empleados que con sus punteros fluorescentes marcan las direcciones que debe de seguir tan enorme gentío, consiguiendo desplazamientos masivos en pocos minutos. Todo en realidad es demasiado grandioso y demasiado perfecto, tanto, que se aleja totalmente de su origen popular llegando a resultar no sólo «kitsch» si no también algo inauténtico. Meramente es una dispendiosa alternativa a ver en casa, o en el cine, «Quo Vadis» o «La túnica sagrada», pero no es una actividad que nos socialice, nos conecte o nos dé a conocer al pueblo llano, ni tampoco nos enriquezca mucho intelectualmente. Desde luego a los que sí enriquece es a las compañías de comunicación que regentan actualmente el negocio. Quizá también deje algunos réditos a la comunidad cercana. Por algunos rincones tímidamente se hace constar que: «El municipio de Fazenda Nova posee también otras atracciones. Durante el día, los turistas pueden visitar el ‘Parque de las Esculturas Monumentales Nilo Coelho’, donde unas rocas esculpidas retratan tipos populares del folklore del nordeste brasileño. Para los amantes de la naturaleza, son paseos imprescindibles los que llevan a la Pedra do Cachorro, a la Mata do Bitury y a la Serra do Ponto que, con

aproximadamente 1.200 metros de altitud, presenta una vista general de toda la región».

Por lo que se refiere a la representación el éxito social es innegable, tanto que en la capital del Estado, precisamente en un lugar emblemático del Recife antiguo, la plaza del Marco Zero, desde hacía más de diez años se ofrece en Semana Santa a la población, gratuitamente esta vez, un espectáculo teatral también sobre la Pasión de Cristo, que cada vez tiene más público. Los periódicos de aquel año informaban de cerca de 100.000 espectadores en las últimas temporadas. Es un espectáculo realizado por actores de teatro, comandados por José Pimentel, quien además hace de Jesucristo, empleando escenarios móviles muy originales. Pero volviendo a nuestro ejemplo, que lo es paradigmático de turistificación, lo cierto es que el grandioso espectáculo de Nova Jerusalem deja un regusto a decepción, la misma que sentí la noche de aquel viernes santo cuando, casi sin esperar a que acabara la representación, me dirigí al automóvil, despertando al somnoliento conductor al que invité a salir del lugar y también a cenar suculentemente a las afueras de Caruarú y no quiero acordarme si devotamente dejamos, o no, de probar la típica y sabrosa carne de «bode» (macho cabrío pernambucano), lo que si recuerdo es que tomamos «cachaça» y el citado regusto afortunadamente se perdió para siempre.

Las manifestaciones religioso-plásticas colectivas, muy características del catolicismo, arraigaron como vemos con fuerza en Iberoamérica, especialmente las referidas a la Navidad y a la Pasión de Cristo. Hoy forman parte de las costumbres y tradiciones de nuestros pueblos y, por encima, o por debajo, de su significación religiosa, constituyen una riqueza cultural apreciable. Y asimismo completan una vivencia de un arcaico ciclo festivo conjunto en el que el placer y dolor se alternan y complementan, como un reflejo de la vida misma.

ETNOMUSICOLOGÍA E INTERACCIÓN SOCIAL EN LUGARES DE OCIO Y BARRAS INFORMALES

Muchos de los momentos más agradables y más vitales no los pasamos en casa o en el trabajo. Quizá sean más o menos frecuentes pero los ratos que pasamos relajadamente en bares y tabernas, son imprescindibles, ayudan a socializarnos, rompen la monotonía y dan a la vida una dimensión, sino dionisiaca, al menos más lúdica y festiva. Tanto en la cotidianidad como en los tiempos de vacaciones y viajes, estos lugares sociales tienen gran trascendencia socio-cultural, incluso mayor que la que poseen otros espacios con rituales colectivos deportivos, religiosos o festivos. Sin embargo no han sido tan estudiados por la investigación etnológica quizá por prejuicios academicistas (González Alcantud, 1983).

Por otro lado, además de servir al ocio y favorecer el turismo, algunos de estos bares trascienden su habitual finalidad llegando a ser referentes de ciudades, de aficiones, de grupos y subgrupos. También, es verdad que con menor frecuencia, guardan adornos y colecciones significativas, especialmente artísticas o musicales, que pueden resultar muy valiosas para los estudiosos de la estética o de la etnomusicología, en su caso. Y lo que quizá sea más atrayente para un antropólogo es que, en ocasiones, el espacio lúdico sirve de pretexto para la instauración de un espacio social, de una «barra», que no por su aparente informalidad deja de ser una potente «*communitas*» de relaciones y reciprocidades.

Y todos estos ingredientes les pudimos observar muy frecuentemente, durante años, en los bares de una pequeña pero significativa localidad cercana a Medellín, que guarda, pareciera que inalterados, muchos elementos identitarios de la tradicional Antioquia arriera: Envigado. El lugar ha mantenido con vigor su independencia de la capital; es adorador de los tangos y de

los trágicamente desaparecidos Carlos Gardel y Andrés Escobar. Cuna de Pablo Escobar, también es una ciudad de contrastes; aúna tradición y modernidad, encarnando los aspectos más positivos del esforzado espíritu «paisa». Es hora de hablar de otra manera de Colombia; de los valores de Colombia; de una Colombia positiva que no sólo existe si no que es la normal y generalizada y que estamos seguros prevalecerá sobre la violencia, las injerencias, los secuestros y el sufrimiento. Incipientemente se está incrementando un turismo tanto interior como exterior en la misma medida que se desarrollan las infraestructuras relacionadas con las comunicaciones y la hostelería y se rebajan la sensación de inseguridad, las exacciones cambiarias y los impuestos injustificados. Este es el camino que decíamos hace años había que apoyar y es la realidad socio-cultural que es necesario promocionar y difundir y que afortunadamente en nuestros días se está consiguiendo.

La noches de Medellín y especialmente las de Envigado y otros pueblos cercanos, pueden pasarse viviendo y gustando de un conjunto de experiencias, de canciones, de bares y tabernas y, fundamentalmente, de personas, que venimos en rotular como «nocturnos envigadeños».

RECUERDOS VIEJOS

Herederero de los antiguos bares envigadeños, *Idilio* y el Salón *El Retorno*, la barra *Recuerdos Viejos* prosigue desde los inicios de los 70 una tradición genuinamente antioqueña.

Esta situada en la calle 45, antes calle Basura, designada de este modo pues en sus inmediaciones, hace unos sesenta años, cuando era el límite del antiguo barrio de la esmeralda, era asimismo el lugar donde se depositaban los desechos de la ciudad.

Posteriormente, en esos rastrojos, se edificaría un «ancianato» al ceder los terrenos para tal fin D. Pedro Restrepo, hombre adinerado envigadeño. Este edificio rotulado con el nombre de la esposa del benefactor, Bernarda Uribe de Restrepo, está ubicado más allá de la fábrica de *Grulla*, y a su vez daría expansión y nuevo nombre al barrio que hoy se conoce como barrio del Asilo.

Como apuntábamos, en 1972, D. Guillermo Tamayo Correa, originario del municipio antioqueño de Caldas, cansado del bullicio y los problemas de sus dos anteriores establecimientos en Envigado, decide abrir esta vez en los extrarradios de la ciudad una pequeña barra más íntima y acogedora: *Recuerdos Viejos*. En ella, se puede, además de degustar los tradicionales tragos, observar en las paredes antiguas fotografías de cantantes y de orquestas latinas, especialmente ecuatorianas, a la vez que se escuchan sus interpretaciones tomadas de arcaicos discos de vinilo y de acetato de 78 revoluciones p.m. D. Guillermo Tamayo había reunido a lo largo de su vida una inmensa colección de tales discos, que pueden en conjunto pasar de doce mil. En realidad la afición provenía de su padre, «el abuelo», quien desde principios del siglo xx comenzó a juntarlos. Fascinado por esta emotiva música antigua, o «de despecho», el abuelo a veces en sus rutas por los pueblos de todo el suroccidente antioqueño, cambiaba su mercancía que era de «bocadillos» (en Colombia por «bocadillo» se entiende un pequeño dulce normalmente hecho a base de guayaba), por antiguos discos. Quizá así fuera adquirido el disco más antiguo de la colección que data de 1908 y que es un valioso «bambuco yucateco». El abuelo era un experto fabricante y viajero vendedor de bocadillos, de tanta calidad que surtiría incluso a la famosa «Bocadillería Antioqueña». La adoración por la música antigua pasaría del abuelo a su hijo D. Guillermo, quien se aficionaría especialmente por los ritmos de Ecuador. Tal es así que llegaría a mitificar a este hermoso país andino, al que sólo llegaría a viajar, tras muchos

anhelos, en los últimos años de su vida. El último de sus viajes fue poco antes de fallecer en 2005.

La colección discográfica de unos 5.000 vinilos y 7.000 acetatos, abunda en la música ecuatoriana por las razones aludidas, pero también tiene muchas piezas, obviamente colombianas, y asimismo mexicanas, españolas, argentinas (especialmente milongas y tangos), y de otros países y zonas latinoamericanas en menor medida (Perú, Centroamérica, Chile, Uruguay, Paraguay, etc.). Realmente es una discografía de extraordinaria importancia e imprescindible para conocer la etnomusicología iberoamericana de las décadas de los 30 y 40, principalmente.

Encontramos interpretaciones de antioqueños como Tartarín Moreira o Valente y Cáceres, o del colombiano Briceño Yánez. De los españoles: José Moriche, Luis Álvarez o del canario Juan Pulido. De los mexicanos Juan Arbizu, Margarita Cueto, Carlos Mejía, Rodolfo Ducal... Y por supuesto de Evaristo Flórez, Concha Piquer y un larguísimo etcétera.



Figura 8: Fotos enmarcadas de cantantes de los años 30 y 40, en «Viejos Recuerdos» (Envigado)

Este acervo es un inmenso crisol de músicas latinoamericanas en el que puede por ejemplo encontrarse, como me decía orgulloso uno de los hijos de D. Guillermo, Saúl, que desde 1985 regenta el bar, «más de 21 versiones de una canción como ‘Mis Flores negras’ de Julio Flores». De sus ocho hijos, uno de ellos fallecido, es precisamente al mencionado Saúl, junto con Miriam y Guillermo Tamayo Botero, los que pudimos encontrar en el establecimiento.

Todas las tardes envigadeñas, ya sean apacibles o tormentosas, es abierta la barra y efectuado un pequeño ritual que consiste en echar en la frondosa acera de enfrente unos puñados de arroz como alimento de las docenas de diferentes pájaros que allí acuden. Tras ello se instalan las mesas externas y los altavoces y comienza el sosegado y arcaico solaz que han gustado muy variadas y destacadas personalidades. Por ejemplo D. Manuel Mejía Vallejo, autor, entre otras, de la novela, *Aire de tango*, o el científico William Ponce, y otras muchas gentes ricas de Medellín, con afamados apellidos: Jaramillo, Restrepo, etc. Más que habitantes del barrio cercano son ejecutivos, ganaderos, alcaldes, directivos de la «Pilsen»..., los clientes del local que suelen llegar en aparentes coches.

Por otro lado, el establecimiento participa en diversos encuentros de coleccionistas donde se muestran discos antiguos y que se han realizado en distintas ubicaciones (en el Parque de Envigado, en la Escuela Fernando González, etc.). Tales encuentros suelen ser temáticos, sobre discos de Dúos mixtos (hombre y mujer), Voces femeninas, Boleros, Lírica, Tangos, Pasillo (ritmo típicamente colombiano que es alegre y bailarable pero que, al pasar a El Ecuador, se transforma en triste y lento)... Se dan periódicos encuentros de estos coleccionistas que son muy concurridos por los aficionados, como después describiremos.

En la parte superior de la casa que alberga el bar, está uno de los domicilios de los Tamayo en el que se encuentran almacenados en variadas estanterías de metal y de madera, los miles de discos aludidos, y también antiguos reproductores. Entre los discos, además de los ya reseñados, destacan algunos por su antigüedad, como los de la casa norteamericana Edison Record, de principios del siglo xx; otros por su singularidad, como el titulado «Viva Colombia», referido a *Los sucesos de Leticia* y dedicado a D. Enrique Olaya Herrera; o el conmemorativo de la histórica visita de Juan Pablo II a Medellín en 1986. También resaltar los abundantes vinilos de los intérpretes líricos, Hermanos Fleta: Miguel, Paloma y María.

Por cierto que, como ocurre en otros bares, a *Recuerdos Viejos* acuden esporádicamente músicos que tocan a petición del público canciones tradicionales, recibiendo propinas por sus interpretaciones.

Pero quizá lo más interesante para un etnógrafo es observar las personas y estilos de los clientes. Los viernes en la tarde suelen acudir señoras de alta sociedad, engalanadas con brillantes joyas para la ocasión, y que se sitúan por lo general en las mesas de la pequeña terraza frontal. De hecho este lugar, así como las mesas interiores, son puestos privilegiados que ocupan los clientes de la que podría denominarse «playa alta», distinguiéndose de los de «playa baja» que se ubican de pie al borde de la barra. Hay un lugar especialmente significativo en la mesa interior al lado justo de la jamba derecha y que han ocupado los más reconocidos clientes. Pero ser de la «playa baja» no significa tener menor posición social, ni desde luego menor identificación con la barra. Es una posición más tradicional de la que suelen gustar clientes muy antiguos y que forman verdaderamente la «barra» en el sentido sociológico. Son «los muchachos», aunque el menor de los mismos acaba de pasar, cuando les contactamos,

los 40 años de edad. No es una agrupación en un sentido formal aunque sí en forma tácita y sólo se hace visible en especiales ocasiones en el propio bar o en ediciones conmemorativas de Discos Compactos. Por ejemplo, al poco de fallecer D. Guillermo se editó en su homenaje un CD con las veinte canciones que más le gustaban. Poco después se confeccionó otro en cuya carátula figuran, a modo de orla, pequeñas fotografías de los más habituales del club. En el interior están las grabaciones elegidas libremente por cada uno de ellos. El grupo, de 15 ó 20 personas, heterogéneo en edades y profesiones, es el más identificado con la música y las tradiciones, tanto del mismo bar como de Envigado.

Otra ocasión en la que, en los últimos años, también se ha hecho tangible el tácito agrupamiento del que estamos hablando, se da hacia el 7-8 de diciembre, coincidiendo con las fiestas de «los alumbrados» de Envigado, cuando los habitantes ponen cientos de velitas y luminarias en los balcones de la ciudad. En estas fechas, asimismo, se organiza espontáneamente una peculiar marcha o caminada, del que en broma se denomina «grupo de oración», y que en realidad es una maratón «alcohólica» de las quince o veinte personas de la «barra». Comenzando con una buena merienda en *La tienda de Anita*, necesaria para soportar las bebidas posteriores, se inicia un ritual que tiene como partida el barrio de la *Magnolia*, concretamente el bar *Pájaro Loco*, y, como meta, cómo no, el bar *Recuerdos Viejos*. Del *Pájaro Loco* se pasa al *Atlenal*, de ahí a los bares *La Plaza*, *La Carrasca*, *Los Cuyos* (llamado así en honor de un grupo argentino), *Isla de Capri* (especializado en tangos) y así sucesivamente hasta la apoteosis «alcohólica» de *Recuerdos Viejos*.

Con esta actividad social, el grupo se reafirma y, como decimos, adquiere visibilidad y se socializa localmente. Además, al crear

una ruta, interconecta los establecimientos, de los que hablaremos ahora, y a las clientelas de los mismos. Las chanzas, los comentarios, los brindis, las fotografías, no sólo en los locales sino en los desplazamientos a pie entre los mismos, incrementan la identificación y la dimensión lúdica colectiva. Tal es así, que ya se ha planteado programar esta novísima «vieja tradición» de manera semestral.

En las noches, al combinarse los sentidos sonos con los efluvios propios de las bebidas alcohólicas, se crea un gregario clima especial. Orquestados por D. Saúl, verdadero alma del bar, se suceden las canciones, que son interpretadas al unísono por el reproductor y, bien por alguno de los presentes —que suele ser calurosamente aplaudido al final— o bien por prácticamente toda la barra, creándose en este último caso, una sensación de pertenencia a una entidad super-psíquica más amplia de la que cada uno es mero engranaje. Incrementándose la camaradería a la par que el nivel etílico, se suceden las muestras de un jocoso afecto ambivalente que llega a sus mayores cotas cuando eventualmente se escucha la música y la letra de *El puñal sevillano*.

ATLENAL

Apócope de *Atlético Nacional*, el club de fútbol más frecuentemente apoyado por los habitantes de Envigado, el nombre de *Atlenal* fue asignado en 1965 a uno de los bares más conocido y céntrico de esa ciudad. Situado en la esquina marcada por la calle 38 sur y la carrera 37, en el barrio de Mesa, cerca de la plaza central, en realidad venía funcionando con el nombre de *El Quijote*, quizá desde 1933, dependiente en principio de la acomodada familia de los Álvarez que posee una tradicional casa enfrente mismo del bar. Sus primeros regentes fueron José Molina, Rafael Ramírez y Federico Sierra.

En 1949 Arturo Urdinola vendió el bar a Pacho Uribe (Pachuzo) quien a su vez lo traspasó a Fabio Correa en 1951. El 23 de abril de 1953 sería adquirido por Arnoldo Urdinola, quien fue el que decidió el cambio de nombre antes aludido, y quien lo traspasaría a su actual dueño y regente, Aníbal Rojas, el 29 de enero de 2000.

Antes de 1965, los permisos (o tributos) para vender al público bebidas alcohólicas se pagaban en los estancos a través de la adquisición de unos sellos especiales para las botellas. En esa fecha se modificó tal régimen debiéndose solicitar la licencia de funcionamiento del bar a la alcaldía de la localidad, inscribiendo el negocio con un determinado nombre. Ahí es cuando Arnoldo Urdinola se decantó por *Bar Atlenal*, reforzando la conexión simbólica del local con el ámbito deportivo. Pero, como nos explica su actual dueño, no es un bar de los forofos del *Atlético Nacional* pues, aunque sus paredes estén llenas de fotografías del equipo blanquiverde, especialmente la pared del fondo, y figure incluso en la puerta el escudo del club, las facetas del negocio son más amplias, destacándose por poseer y reproducir una excelente colección de tangos. Aníbal Rojas nos contaba cómo a menudo le frecuentan incluso directivos del equipo rival, *El Medellín*, quienes disfrutan de su visita aunque tengan que soportar la vista de las fotografías antes dichas. Por su parte, Aníbal es amigo del dueño del bar *Club Medellín*, a la sazón especializado en salsa, y le visita con cierta asiduidad. En cualquier caso y por lo que contaremos más adelante, resulta muy positiva esa apertura y afable aceptación de clientes y de seguidores de cualquier equipo.

Pese a no ser excesivamente pequeño, el bar sólo cuenta con seis mesas en las que pueden situarse sendos grupos de clientes para degustar el «trago» de su preferencia que habitualmente suele ser aguardiente o ron, acompañado de sodas y de pequeños bloques de hielo que solícitamente sirve en los vasos el propietario. También pueden escucharse antiguos tangos, reproducidos por un

viejo «piano» que data de 1944. El «piano» es un artefacto que puede reproducir de manera automática los discos que guarda en su interior y que pueden seleccionarse mediante teclas, eligiéndose los títulos de un listado expuesto en su parte frontal. Funciona por monedas, en este caso de 200 pesos por canción. Este mueble-instrumento tiene capacidad para 100 canciones (50 discos), que, como decimos, son indefectiblemente tangos. Igual ocurre con la mayoría de los discos de 78 r.p.m. que se guardan tras la barra y que son aproximadamente un millar.

El local tiene tres puertas de madera bastante antiguas aunque reforzadas en su parte interior con láminas de hierro pues ha habido algún intento de robo. Precisamente por ese motivo, el anterior propietario construyó un amplio cajón ubicado en el interior y por encima del dintel de una de las puertas. El citado habitáculo está disimulado por unos cuadros (con tradicionales estampas españolas sobre el buen y mal morir) y puede abrirse por un lateral, por el que puede accederse a una especie de cama. Parece que los dueños lo han utilizado en alguna ocasión para cuidar nocturnamente desde allí de la seguridad del negocio.

Debajo podemos observar una ancha barra de bar, reforzada con unas rejas de forja de unos cuarenta años de antigüedad, y, por supuesto, innumerables cuadros y fotografías en todas las paredes.

Siguiendo un estilo típicamente antioqueño, del que ya hablaremos más adelante y que, presente asimismo en las paredes de otros bares en forma de billetes, instrumentos musicales, cuadros religiosos, etcétera; o en la decoración pictórica de las tradicionales chivas, vamos a venir en llamar «barroco pop». Según el mismo se acumulan en las paredes y estantes, en una colorida promiscuidad, las botellas, los botes, los discos y los cuadros más variados con fotografías o grabados de futbolistas, equipos, cantantes, mujeres desnudas, etc.

Entre los cuadros destacan dos importantes figuras, emblemáticas para todo el valle del Aburrá, quizá por haberse ambas malogrado prematuramente en el mismo: el cantante Carlos Gardel y el futbolista Andrés Escobar.

El argentino de origen francés Carlos Gardel es sin duda el intérprete de tangos más conocido del mundo y en Medellín y zonas aledañas se le guarda una desmesurada veneración. A ella han contribuido la concordancia existente entre las letras de sus tangos y el carácter tradicional «paisa», especialmente el masculino, incluso se comentaba que los narcotraficantes más veteranos gustaban sobremanera del sincopado ritmo del tango. Pero también pensamos que ha influido su propia trágica muerte en 1935 en las inmediaciones del antiguo aeropuerto de Medellín. Por cierto que al apuntar esta última hipótesis y hacer hincapié en la involuntaria pero posible «mala conciencia» antioqueña por la desaparición del cantante, uno de nuestros informantes nos refirió una historia, que sin duda es mítica pero precisamente por ello no deja de resultar altamente significativa. Decía haber sabido, por uno de los pocos supervivientes del accidente aéreo, que el propio Gardel había tenido responsabilidad en la caída del avión ya que el cantante mismo habría disparado su revolver contra el piloto cuando éste le espetó en su cara que era «marica». Tenemos pues al adorado genio de la música sudamericana muriendo al enfrentarse finalmente a una alusión a su improbable orientación sexual.

Pero al margen de esto, su imponente figura de intérprete máximo del tango hace que este hijo natural, hecho a sí mismo sin la ayuda del padre, quede como un icono inseparable de la región.

Caso distinto, pero con algunos paralelismos, es el del joven jugador del Atlético Nacional, Andrés Escobar, quien muy estimado por los aficionados envigadeños por su habilidad en el

campo y su buen carácter, pasaría lamentablemente a ser internacionalmente conocido por una infortunada jugada y la desmesurada y trágica consecuencia de la misma. Ocurrió en el Mundial de Fútbol de 1994, celebrado en los Estados Unidos, precisamente jugando la selección colombiana contra este país anfitrión ahí fue cuando Andrés tuvo un fallo que terminaría en un autogol y a la postre en la eliminación del equipo norandino por 2-1. Pero lo grave vendría después, al regresar el jugador a Medellín, el día 2 de julio de 1994 sería asesinado por uno o varios energúmenos a la salida de un local en la Cuesta de Las Palmas mediante doce disparos. Si todo asesinato es un crimen execrable, el motivado por un simple lance deportivo lo es en grado máximo.



Figura 9: Foto de Andrés Escobar en el Bar «El Atlenal» (Envigado)

Pero el tema de la muerte de Andrés Escobar sigue siendo tabú en *El Atlenal*. No conseguimos obtener allí más informaciones sobre el mismo. Sólo un elogioso pero escueto comentario: «Era un caballero».

En otros lugares y con otros informantes pudimos validar que, en efecto, su asesinato fue motivado por una discusión previa sobre la infausta jugada, pendencia de la que Andrés quiso retirarse pero ya sin tiempo. Por supuesto que hay distintas versiones de los hechos y sus motivaciones, así como opiniones sobre si Andrés fue prudente o no «al mostrarse tan pronto». Asimismo se hablaba de amenazas previas a los jugadores y al entrenador colombianos, de apuestas ganadas o perdidas, etc. El único condenado por los hechos pagó 11 años de cárcel, saliendo en 2005.

En todo caso, estamos ante otro querido personaje que termina sus días violentamente en Medellín y al cual se le rinde homenaje con varias fotografías, una muy significativa dentro del viejo «piano» o «rocola» de tangos e, incluso, con un grabado en la pared exterior del edificio del bar.

Lo cierto es que la identificación del local con la tradición, con los tangos y con el equipo de fútbol (A. N.) sin radicalismos, atrae a numerosas personas, incluso extranjeras que especialmente acuden en las épocas festivas. También ha contado con clientes distinguidos como D. Hernán Botero o D. Germán Castro Caicedo.

Con ocasión de partidos destacados Aníbal extiende una sábana en la pared del fondo, a modo de pantalla, donde se proyectan las imágenes desde un moderno aparato, pues la vieja televisión ya no sirve para tales menesteres. De esta manera el lleno del establecimiento está asegurado. De cualquier forma no faltan

los nostálgicos que quieren tomar un trago rodeados de retazos de tradición y escuchando tangos o eventualmente el himno del Atlético Nacional en su versión originaria, debida a Carlos Valdez e interpretada por la *Orquesta Caballeros del Tango*. Aníbal Rojas nos mostraba orgulloso el mencionado disco, por el que nos decía le habían inútilmente ofrecido 3 millones de pesos, mientras que lo hacía sonar ceremonioso en un antiguo tocadiscos de 78 r.p.m.

LA CABAÑA DEL RECUERDO

Muchas de las características que hemos analizado en los bares anteriores, no son exclusivas de los mismos si no que son compartidas por varios establecimientos de la localidad y de otros pueblos cercanos (como Sabaneta, Itagüí, El Retiro, etc.). La conjunción de la música tradicional, las bebidas, especialmente espirituosas, y los recuerdos del pasado en forma de aperos, instrumentos, cuadros o billetes, es algo recurrente en la región.

Tal es el caso de otro bar del centro de Envigado, en la calle 38 sur, de gran éxito en la actualidad y que suele contar desde la noche de los miércoles con música «en vivo»: *La cabaña del Recuerdo*.

Acudimos una noche a eso de las diez y el bar estaba ya prácticamente abarrotado de gente, siendo difícil encontrar una mesa libre. Encajados al lado del grupo musical compuesto por seis guitarristas, pudimos observar todo el cálido ambiente. El grupo era en realidad de cinco intérpretes de guitarra española (de seis cuerdas) de avanzada edad, algunos de ellos de ascendencia negra. A los mismos se había añadido espontáneamente un cliente con otra guitarra, así como en momentos posteriores

participaban otros más, con una quena, las maracas o una clave de metal. Todo ello, unido al activo seguimiento que se daba desde muchas mesas a los conocidos aires, otorgaba al bar un aspecto casi de ritual alternativo que podríamos denominar como «*underground senior*».

La barroca decoración «paisa» abundaba esta vez en antiguos instrumentos musicales de viento, especialmente de metal. Pero también había fotografías de famosos cantantes –destacando dos del ya citado barítono canario Juan Pulido, o de Carlos Gardel–, estampas del Sagrado Corazón o de la Inmaculada Concepción; fotografías de Sofía Loren o de M. Monroe; antiguas radios, gramolas, etcétera. Por supuesto que también el establecimiento cuenta con un piano-mueble y una amplia colección de viejos discos.



Figura 10: Ambiente nocturno de la «Cabaña del recuerdo» en Envigado

Los «tragos» eran cuidadosamente acompañados con diversos trozos de frutas y verduras refrescantes: naranja, mango, coco, uchucas, zanahoria...

Las solicitudes de canciones, las étlicas contorsiones del improvisado artista de las maracas, las interpretaciones grupales, iban subiendo de tono hasta que, llegada la hora de cierre, que siempre parece muy temprana, la música cesa y todo acaba, casi diríamos abruptamente. Llega la difícil vuelta a casa, que muchas veces debe hacerse peligrosamente en automóvil.

Las noches envigadeñas, plagadas de referencias al pasado arriero, tienen su impronta particular, que identifica y gusta, sin duda, a la mayoría de los propios habitantes de la localidad y que, de ser conocida en el exterior será, con toda seguridad, otro importante factor de atracción turística.

TIERRA SANTA

Otro ejemplo de local turístico, esta vez con decoración religiosa y también entrañable, por lo inesperado y por lo profundamente «paisa», lo encontramos ya hace tiempo en *La fonda Tierra Santa*. Como una «nueva Jerusalén», de imaginarias cúpulas, detrás de una empalizada y con un falso monje en primer plano —apurando ansiosamente un espirituoso botellín— se nos presentaba la tarjeta de visita de esta curiosa fonda, resultado de viejos retazos y remiendos, barrocamente yuxtapuestos, de la cultura agropecuaria y especialmente de la religiosidad popular icónica antioqueñas.

Pero la experiencia de pasar una tarde, y mejor una noche de viernes, por este paraje, viendo las devotas imágenes de vírgenes y cristos del pasado y conversando con los dueños y servidores

de esta escondida posada, a mitad de camino entre Envigado y Sabaneta, nos recordó si quiera en algo, el referido antiguo reposo de los arrieros montañeses.

Extrañamente aislada, aunque en un entorno urbano, la tradicional casa de madera, era vecina —«la más cercana»— a la de la familia de Pablo Escobar, y escondía secretos inveterados que se remontan a los finales del siglo XIX y principios del XX.

La primera tarde que nos acercamos a ella, era lunes, y estaba vacía. Solo se oían entrañables y viejos tangos, que daban al lugar un ambiente doblemente tradicional, amén de conservador.

El primer cuadro religioso que puede percibirse, ya a distancia, era, como corresponde a la colombianidad, un enorme Sagrado Corazón de Jesús. No faltarán los más modernos Divino Niño, pero éstos en lugares más discretos del local. La figura de Jesucristo es sin duda la imagen sacra masculina más representada, pero siempre menos que la de su Madre, La Virgen María, quien en infinitas advocaciones se representa por doquier, como corresponde, esta vez, a casas de familia con influyentes matronas. De hecho, uno de los cuadros que nos mostraron con mayor orgullo representaba a una virgen, que había colocado la abuela encima del dintel de una puerta de entrada, cuando construyó la casa en 1905, y que «nunca se había movido de allí». Eso no había sucedido con las más de trescientas piezas (cuadros y utensilios, principalmente) que decoran el local y que procedían de variadísimas, épocas, casas y paredes. Como nos contó la actual dueña, D.^a Elvia Gómez Ortiz, se habían ido reuniendo poco a poco, por la abuela y la madre de su esposo, D. Antonio Correa Toro. Y también por ella misma cuando, tras un período de poco uso, le fue regalada la casa al nuevo matrimonio con motivo de su enlace en 1974.

Después, al pasar los esposos a morar una vivienda moderna contigua, esta casa tradicional de los Correa se convertirá en espacio de descanso y lugar de fiestas familiares. Posteriormente, en 1997, se abrirá al público por parte de sus dueños, con el nombre de *Fonda Tierra Santa*. Quizá el nombre recuerde una cofradía existente en Medellín, reconocida por el obispado, y de la que vimos colgado en la pared un documento de su comisariato expedido en 1955. Sea, o no, ésta la razón del nombre, lo cierto es que delimitaba un espacio muy especial no se si decir de la hostelería, o del imaginario religioso-pop envigadeño.

Encontramos allí restos de la cultura material antigua pero también, a través de ellos, de la intangible. Aperos de labranza, útiles de carpintería, incluso instrumentos indígenas (metates, exprimidores...) y, especialmente, cientos de cuadros e iconos religiosos. Proliferan los cristos caídos, de tanta devoción en Colombia. También tétricas imágenes de la cabeza de Jesús, coronada de espinas que, según a la distancia que la observes presenta los ojos siniestramente cerrados o sorpresivamente abiertos. Cuadros de la Sagrada familia, de los referidos Divino Niño; hasta uno del Santo Niño de Atocha. Pero sobre todo Vírgenes: de Chiquinquirá, como no, Candelaria, Inmaculada, Carmen, Perpetuo Socorro... Y, por supuesto, de María Auxiliadora, llamada ahora la Virgen de los sicarios por la devoción que le mostraban éstos, especialmente los martes en su muy vecino santuario de Sabaneta. Imágenes en diversos formatos y versiones pero todos procedentes de casas colombianas. Algunos cuadros, eso sí, comprados a anticuarios de Boyacá; otros heredados; otros recibidos como regalo. También había representaciones de santos, destacando una curiosa lámina de un San Isidro, rodeado de instrumentos (no tanto de labranza cuanto de carpintería), naturalizado para Antioquia pues se le observa llevando en bandolera el típico carriel. Pero también

hay varios San José, San Sebastián, San Jorge, San Antonio, San Expedito...

Velas, crucifijos y rosarios acaban de abarrotar las paredes en esa estética genuinamente paisa, que ya hemos visto también podemos encontrar en la decoración de las chivas, y en los muros de las tradicionales tiendas y bares de Envigado, aunque en ellos con otros motivos: instrumentos musicales, discos de vinilo, fotografías futbolísticas, cuadros de Gardel, de bandas musicales, calendarios, toreros, modelos desnudas, etc. Estilo también existente en otras latitudes pero que aquí llega a cotas insospechadas y que hemos denominado como «barroco pop», o sería más «paisa» decir, «abarrote pop».

Pero no solo se queda el lugar en una exhibición de imaginaria religiosa popular pues los amarillos muros de la casa, algunos hechos con mezcla de caña brava y boñiga de caballo, nos ofrecen ambiguos reflejos del pasado: bendiciones papales, fotografías de un obispo conservador, muy conocido e involucrado en la época de la violencia partidista... Asimismo albergan actividades no tan estrictamente conservadoras. Después de varios días de charla, nuestros informantes, nos comentaron que algunos viernes y sábados, a las doce de la noche, inopinadamente la música ordinaria se suspende, la luz se apaga, empiezan a sonar cantos gregorianos y recorre todo el lugar una procesión de monjes con hábito y capucha marrones, portando velas, incienso y camándulas. Pasando ante los atónitos ojos de los clientes, que en algunos casos se divierten, en otros, se sobrecogen e, incluso, son presas de un pánico que acaba pronto, pues a los pocos minutos el desfile termina y entra de súbito una alegre música salsera: «caracoles de colores...».



Figura 11: Interior de la Fonda «Tierra Santa» en Envigado

Es patente el contraste, de las bebidas, las danzas y la alegría; con las imágenes sangrantes de la pasión, los hábitos, las velas y la penumbra. De las apacibles tardes familiares, en las que muchas veces se celebran cumpleaños, regalando la casa un devoto rosario a la homenajeadada de turno; a las oscuras noches en las que los meseros se transforman en falsos monjes dionisiacos. Tanto es así que hace unos tres años, y en un congreso franciscano en Assis, se habló de profanación de las imágenes y los hábitos. Los dueños, que evidentemente se identifican como católicos, se defienden de ello. Ellos mismos en su casa cercana realizan en Viernes Santo, cuando la fonda queda beatamente cerrada, el ritual del Santo Sepulcro, que es muy visitado, y también se supone han sido muy generosos con sus óbolos, pues cuentan que una noche ordinaria de

viernes fueron visitados de incógnito por el obispo y por el prior de los franciscanos, quienes con su supuesta presencia otorgaron un implícito «nihil obstant» a la particular proce-sión descrita anteriormente.

Lo cierto es que el lugar, pese a su corta historia pública, va teniendo ya ciertas tradiciones, como el «muro de las lamentaciones», como llaman uno de los corredores laterales, que por estar un poco más apartado sirve de refugio en sus mesas a los enamorados despechados, O la pequeña sala, normalmente cerrada, llamada «el Vaticano», que no guarda las piezas más valiosas pero sí muchas de la época de «la abuela», algunas de estética europea, por no decir claramente española. Una especie de tienda-bar en la entrada, atiborrada de adornos rurales y la tradicional cocina interior, completan el recinto, en el que se puede tomar trago de todo tipo pero también degustar sabro-sas «picadas», cocinadas por Irma Cardona Montoya, verdadera alma del recinto.

Pese a toda esa apariencia, abarrotada de dudosas reliquias o de forzadas «santas compañas», había algo auténtico y más valio-so, que no supe ver al principio, y es que lo que se representa y se celebra allí no es la religiosidad si no una trasgresión de esa misma religiosidad, muy querida por el antioqueño. Una tras-gresión no estridente, aunque evidente. Los cuadros de Vírgenes y Cristos, las bendiciones papales, los santos se unen con el «trago». Es como una representación plástica de la doble moral paisa: iconografía popular católica más trasgresión dionisiaca, especialmente los fines de semana. Ya contaremos como fue la evolución de este curioso lugar, que había triunfado en el turismo interno, tanto familiar, en el día, como juvenil, en las noches. Y que podría haber tenido mucho éxito en el entonces hipotético y futuro turismo internacional, sino fuera porque tuvo que cerrar prematuramente.

Otra ventaja de estos locales, alguno de los cuales sí que logra, excepcionalmente, larga longevidad, es que nos pueden ayudar a conocer los vestigios de la antigua subcultura arriera, especialmente en sus aspectos lúdicos, musicales y gastronómicos, aunque también sociales. Por ello continuamos unos años después el estudio de otros establecimientos de ocio y socialización popular actuales, no sólo en la señalada localidad representativa del ámbito «paisa» que es Envigado, sino también en sus veredas próximas más importantes.

LA FONDA DE GABRIEL OCHOA

Ya saliendo de los límites de Envigado podemos dirigirnos a la vereda de *El Salado* por la relativamente reciente vía abierta para dar acceso al parque ecológico. A mitad de camino de la misma y en la ladera izquierda se encuentra, como si de una casa colgante se tratara, *La Fonda de Gabriel Ochoa*. Por una escalera lateral se accede a su pequeña pero espectacular terraza donde observamos la angosta quebrada, las tradicionales casas de campo más allá de las modernas urbanas; y un rápido y ecuatorial –pero por eso mismo doblemente bello– crepúsculo vespertino.

Este bar es uno de varios existentes en el barrio Changüí, de la vereda El Salado, de los llamados de «coleccionistas», cuya característica principal es la de poseer una amplia colección discográfica de vinilos antiguos. La fonda de Gabriel no es quizá el establecimiento más veterano, solo abrió hace poco más de cuatro años antes de nuestra observación (de 2012), pero sí uno de los que tiene una colección más antigua y amplia y, desde luego, unas vistas de las más agradables.



Figura 12: La Fonda Ochoa en la quebrada del Ayurá (Envigado)

Según nos contó su dueño, de nombre homónimo a su bar, había llevado varios antes en Envigado y recibía su herencia hostelera y musical de su padre, quien regentara en otro tiempo los viejos y casi míticos bares de *Playa Rica* y, especialmente, el Terminal de *La Última Copa*. Este establecimiento, quizá el más antiguo de la zona, debe su nombre al hecho de ser la supuesta última estación de los arrieros en su vuelta a casa. Después de haber llevado la carga por las largas veredas hasta Medellín, regresaban a Envigado y, en este punto, tomaban su postrer trago, antes de dirigirse, pensamos que anhelantes, a ver a sus respectivas esposas y hogares. Muchas veces a esta última copa, en realidad le seguía la «ultimita», continuada de muchas más, y también de juegos de apuesta, que en algún caso acababan con las ganancias de todo el periplo arriero. En esos casos la vuelta a casa se nos antoja sería un poco más complicada.

Lo cierto es que el ambiente arriero impregna los recuerdos, las músicas y las historias que nos contaron. Así Gabriel, de ya proveya edad, nos enseñaba orgulloso su bar y su amplia colección de discos, que podían pasar de diez mil, mientras hablaba de su abuelo que hizo como arriero la ruta de Manizales a El Retiro; y de su padre quien ya hacía sesenta años pasó a trabajar en los bares anteriormente citados en los que ya sonaba la música carrilera, música típica y muy apreciada por los arrieros antioqueños, o «paisas». Su origen proviene del ferro-carril, en cuyas antiguas estaciones se vendían discos, normalmente fabricados en México. También se escuchaban, claro, los corridos y la música mexicana en general. En las antiguas estanterías, algunas acristaladas, del establecimiento lucían, aparte de los consabidos y abigarrados adornos «paisas» (en este caso abundaban los retratos de Gardel y otros cantantes, especialmente femeninos, también billetes y discos antiguos colgados en las paredes.), en este caso destacaban, entre todos, nada menos que dos perritos auténticos de la discográfica *RCA Victor*, de muy difícil consecución. Los mismos nos daban idea de la extraordinaria afición a la música que había desarrollado su padre, comprando innumerables discos, sobretodo de la marca referida, los cuales eran hechos sonar por su esposa, a la que también ayudaban los hijos entre los que se encontraba nuestro interlocutor, conocido informalmente entre sus paisanos con el apodo de «La roña», y no porque fuera avaro o desaliñado, sino porque en una ocasión y habiendo plantado unas matas de café, las mismas contrajeron la enfermedad de la roya y nuestro simpático informante, se refirió a ellas como si tuvieran «la roña». De esa temprana época data su dedicación a los asuntos musicales y su significativa colección. Él mismo ayudó a la realización de destacados festivales en Envigado en 1979 y 1980. A los mismos asistieron importantes personajes como Livia Mendoza y también el afamado locutor de radio, Gustavo Escobar, quien formó parte del jurado del festival de 1979 junto con el juez

Hernán Restrepo, conocidísimo asimismo por su amor por estas músicas y quien donara unos 12.000 discos para la creación del archivo musical de Envigado. Por cierto que también Gabriel Ochoa colaboraría en la implementación del mismo con una donación en 1984 de unos 10.000 discos. D. Hernán, a su vez, organizó festivales internacionales en Medellín a los que acudieron intérpretes tan de primera línea como Margarita Cueto, Arbizu, etcétera.

En la actualidad en Envigado se siguen realizando encuentros periódicos de amantes de estas músicas antiguas, en los que siempre aparecen hallazgos de gran interés. Son varios lugares en el Mundo los que guardan colecciones de estos discos de acetato. En Colombia hay alguna colección que puede valorarse en mil millones de pesos. Un disco de este tipo puede costar entre mil pesos y medio millón. En nuestra localidad de estudio, como hemos dicho, está la Corporación de Coleccionistas de Envigado (en la diagonal, cerca del *Bar el Atlenal*) que sigue organizando, cada mes, o mes y medio, encuentros de coleccionistas que presumen de la rareza de sus discos (valiosos por antiguos, tener sello internacional, estar en buen estado, etcétera, sobre todo si los demás no poseen tal disco). Se organizan eventos temáticos, por ejemplo de: tangos de una época determinada; tangos con guitarra; música mexicana cantada por mujeres; compositores guatemaltecos de una época determinada, etcétera. Es, casi toda, música latinoamericana pero también hay música española, que se denomina cariñosamente como «españolerías»: «El niño de Utrera», etcétera. Lo importante no es tanto la canción cuanto el disco, que siempre es valorado por un experto, que valida quién es el dueño, de qué época, y sus demás características, y que presenta al público la pieza. Los coleccionistas presumen de piezas únicas y excitan la envidia, pensamos sana, de sus compañeros. Lo cierto es que estas actividades sirven de cohesión social para sus asistentes y,

a las mismas, se están uniendo componentes jóvenes que esperamos aseguren su continuidad en el futuro. También en este apartado merece destacarse el programa de radio «El cofrecito de los recuerdos», que se trasmite los domingos y en el cual se ofrece al oyente música muy antigua, clasificada temáticamente, como: «mujeres en el bolero», artistas mexicanos o argentinos interpretando música colombiana, o lo recíproco, etcétera. A veces tienen invitados que hacen gala de una impresionante erudición sobre la historia, las grabaciones o los distintos intérpretes, conjuntos o duetos.

Pero volviendo al acervo etnomusicológico actual heredado por la Fonda de Gabriel, destacar los discos que contienen diversas versiones de «El Linyera», tan queridas tanto por el dueño como por sus parroquianos habituales, como en Antioquia en general. Derivadas de arcaicas canciones e historias atribuidas a gitanos y zíngaros, otros hablan de italianos o turcos, en su deambular por amplísimas geografías, se refieren con ritmos sureños (milongas, tangos, etc.) a aquellos jóvenes desarraigados y sin apoyo de familia alguna que se lanzaban a buscarse la vida por los caminos y vías férreas que atravesaban la Pampa y las regiones meridionales americanas. Sus individuales sufrimientos, su drama, que a veces acababa en tragedia, y su arrojo admirable son transformados por estas canciones en una epopeya con la que se identifica también la tradición del arrierismo «paisa» y su deambular mítico. Algo bastante similar a lo que mostró, en su día, la escuela sociológica de Chicago sobre la subcultura de la «hobohemia», la vida bohemia de los «hobos», trabajadores sobrantes del ferrocarril en EE.UU. en los inicios del siglo xx (Anderson, 1923).

Son muchas las versiones que pudimos escuchar de «El linyera»: la muy delicada de Tita Duval, la de Charlos, los Trovadores del Cuyo... Se habla de 17 versiones distintas. Quizá la que nos

resultó más entrañable fuera la de Armando Moreno en cuyo final se percibe con nitidez y emoción ese ritmo sincopado de las antiguas locomotoras del tren:

«No tengo norte;
no tengo guía;
para mi todo es igual...»

Pero otra canción emblemática, que en sus cadencias y músicas está relacionada con la explicada, y cuyo tema es ya netamente antioqueño es la conocida como «Los diecisiete arrieros», una especie de milonga en la que, con acento argentino y denominando a veces a los arrieros como gauchos, se canta la historia de estos verdaderos héroes de los Andes quienes cumpliendo su duro trabajo encontraron la muerte en un paso difícil al sorprenderles una terrible tormenta traicionera y finalmente asesina. También aquí el caso particular pasa a hacerse colectivo y mitológico. Recuerdo asimismo su emotivo y cadente final:

«Si me agarra el temporal,
decid que Dios me llamó.»

Acordes que escuché asido de la mano de Gabriel quien, obviamente más emocionado que yo, recordaba no tanto a su abuelo arriero, cuanto a su padre entonces recientemente fallecido.

Lo cierto es que la música más antigua que se escuchaba en estas regiones eran los bambucos, a los que se unieron los pasillos. Solo después se incorporaría la música de origen mexicano llamada de carril o música de carrilera, nombre que hace referencia al ferrocarril, en cuyas estaciones en principio sonaba (después llegaría la música «norteña» también con igual procedencia). Pero en México, hacia los años 20-25 del siglo xx, es cuando se da esta producción de discos de acetato de 78 r.p.m.,

con rancheras y música carrilera. Los discos tenían una canción por cada cara. En una cara las discográficas ponían una canción de música carrilera o una ranchera y en la otra, se ponía otra de otro estilo, que solía ser un tango. Así llegó a Antioquia el tango, que gustó mucho pues Medellín era una ciudad que ya recibía una emigración rural que se identificaba, guardando las distancias, con la población emigrante porteña.

No dio tiempo a otras pesquisas en ese pozo de música local y latinoamericana que es la colección de Gabriel y que él mismo, paciente y cariñosamente, va clasificando y conservando en unas fundas de cartón que adquiere como aportación a la referida Corporación de Coleccionistas de Música Antigua de Envigado, y que le sirven al efecto. Lo cierto es que afortunadamente estas colecciones y estas músicas van siendo valoradas y conservadas cada vez más y podemos también degustarlas contextualizadas en estos entrañables lugares de ocio.

TIENDA MIXTA «EL AUGE»

Siguiendo camino por la nueva carretera que asciende la quebrada de La Ayurá hasta cerca del nuevo y turístico parque ecológico, que sustituyó a la antigua chocolatería, nos encontramos con una rotonda donde se ubican los más antiguos locales que ya funcionaban hace más de sesenta años: *Última copa, Villa Rica...* Asimismo por allí estaba la mencionada chocolatería. Todavía algunos de nuestros informantes se relamen nostálgicamente al recordarla. Ya bajando de nuevo a Envigado por el antiguo sendero, hoy una estrecha y sinuosa carretera, nos encontramos una pequeña tienda mixta, *El Auge*, a cuya puerta estaba atada una hermosa yegua perteneciente a un solitario parroquiano que permanecía tomando en el interior. El mismo, y el propio dueño, José Arcila, alias «Pinocho», nos recibieron

afables en el curioso negocio, mezcla de todos los negocios posibles. Allí podían comprarse bebidas, frutas, aperitivos, latas, helados, dulces, pilas, minutos de fijo o celular, incluso favores de la Virgen María Auxiliadora a través de donativos para encender una de las rojas velas eléctricas que en su honor están puestas frente a su retrato. Hasta usar el baño tenía una pequeña cuota que insertar en un dispositivo, eludible, eso sí, para los buenos clientes. Ya que «Si no, podría entrar cualquiera». «Pinocho» mismo nos informó de su apodo y de que el mismo no se debía precisamente a que dijera mentiras, sino al tamaño de su nariz.

José estaba al frente del establecimiento desde su fundación, hace unos 20 años, pero también era poseedor de una larga tradición al haber estado a su cargo previamente la *Fonda la Primera*, un poco más abajo, local de más de sesenta años y, por tanto, entroncado con las tradiciones de *la Hacienda Mixta* y el resto de terminales anteriormente citadas. Las músicas que podían escucharse aquí también eran muy variadas, no tan antiguas y escogidas, aunque siguiendo la misma tónica apuntada. Pero los relatos podían ser sin duda muy interesantes, algunos de ellos referidos, cómo no, a Pablo Escobar. No en vano esta zona es una de las más próximas a la famosa «Finca de Pablo», o supuesta cárcel dorada donde estaría un tiempo antes de «fugarse». Y ahí se guardaban recuerdos y tesoros de ese pasado que quizá otros muchos quisieran olvidar. Nos referimos, por ejemplo, a un retrato original de Pablo Escobar realizado al carboncillo que, aún celosamente guardado, pudimos ver y que demuestra, como mínimo, un pasado de relación del lugar con tan afamado como polémico personaje. Sin embargo no queremos explayarnos en estos temas, que ya se han abordado en investigaciones anteriores (Castro Benítez, 2020).

Nuestro informante-cliente nos contaba diversas historias relacionadas con sus labores anteriores, incluso amablemente nos dejó montar brevemente a su enjaezada yegua, que mostró en el paseo –corto, debido al peligro que suponía la carretera– su gran mansedumbre y nobleza.



Figura 13: Frontal de la Tienda Mixta «El Auge» en el Ayura (Envigado)

El mismo informante se levantó también en un momento de la charla, ofreciendo mil pesos en el altar de la virgen auxiliadora pues estaba seguro de que esos pesos «en esa noche, le serían multiplicados». Después de unas invitaciones a aguardiente, que gustosamente ofrecimos, salimos del establecimiento para continuar nuestro periplo, pero pensando que sería muy bueno, aunque quizá utópico, que aquellos turistas que suben, a lo alto de la Ayurá en El Salado, para conocer la diversidad ecosistémica del parque ecológico, también deberían parar un tiempo, al bajar, en estos establecimientos donde se conservan

los retazos de una diversidad cultural asimismo en peligro; las expresiones mezcladas –orales, materiales y musicales– de una historia y una cultura ricas y profundamente colombianas.

Pasamos ahora a estudiar diversos locales de la zona urbana de Envigado, teniendo en cuenta, en su etnografía, su interés cultural o gastronómico y, en ocasiones, etnomusicológico, continuando los resultados de 2008 sobre los establecimientos de *Viejos Recuerdos*, *El Atlenal*, *La «Cabaña del Recuerdo»* y *Tierra Santa*, que hemos descrito en anteriores apartados. El último local aludido cerró hace unos años al ponerse muy de moda entre alumnos universitarios, que, al cabo de un tiempo, abandonaron el mismo para ir a otros lugares de moda, dejando ya «quemado» y sin los parroquianos tradicionales al establecimiento. Esto ocurre en muchos establecimientos de hostelería en la ciudad que pasan de estar de moda, cuando tienen una desmesurada acogida, y que posteriormente pasan a una efímera existencia o al cierre.

LA TIENDA DE ANITA (GÉNESIS)

Más que por su nombre oficial (Génesis) se conocía este pequeño pero entrañable granero de la Magnolia, por el nombre de su patrona Anita, a la sazón Ana María Mejía. *La tienda de Anita* y la extensión de la misma que es la propia casa de la dueña, con más de una década de existencia, se convirtió en uno de los puntos neurálgicos de la vida social informal del barrio. Nadie podría imaginarlo solo viendo el reducido frontal de la tienda y la relativa juventud de su regente. Pero si nos detenemos mejor a observar, entre la muralla de refrescos, botes y productos y la encantadora sonrisa afable de Anita, podemos entrever el origen de muchas relaciones y reciprocidades que alrededor del granero y en la casa se fraguan en el barrio

al calor de los sancochos, los tamales y las morcillas. La tienda siempre estaba rodeada de gente, evidentemente mucho más numerosa los fines de semana, ocupando también parte de la calle y, como decimos, excitando las redes de contacto familiares e intra-grupales.

Amablemente fuimos convidados a entrar en la casa, cuyo amplio salón servía también de comedor para los clientes, y pudimos observar en detalle las piezas y las formas de vida de la «tienda» que se confundían con las de la familia. Vimos luminosos adornos de religiosidad popular dedicados a la Virgen María Auxiliadora y especialmente en la cocina observamos una gran olla en la que desde hacía horas hervían los ingredientes de carne y de maíz con los que después se harían los tamales, comida prevista para el día siguiente. Vimos asimismo las amplias y limpias hojas verdes con las que se envolverían los mencionados tamales así como la forma precisa de hacerlos. También en el patio descubierto interior había una gran parrilla, para hacer los asados, chicharrones y las morcillas. Curioso alimento éste último que sirve, junto con las empanaditas, como simbólica piedra de toque para comprobar la pericia de las cocineras envigadeñas. De hecho esa misma tarde había un concurso de morcillas en la localidad en el que competirían numerosas matronas. Las morcillas contienen arroz, de las que en España se denominarían tipo Burgos, aunque en Envigado a la sangre, el arroz y la cebolla, suelen añadirse, no cominos o anises, sino más bien orégano y cilantro. También me contó Anita que hacía unos chorizos a la manera que le enseñó un prima suya de España. No se si ese día compitió en el certamen de morcillas pero si lo hizo no me extrañaría hubiera ganado. Ante la insistencia «muy querida» de las dueñas, prometimos volver para probar los entonces nonatos tamales aunque esa promesa quedó, también debido a un cierre posterior del establecimiento, incumplida.

Pero lo cierto es que este, en apariencia, nimio granero, servía por diversos motivos, tanto simbólicos como funcionales, de «génesis», u origen, o comienzo de las marchas «alcohológicas». Estas espontáneas fiestas, ya aludidas con anterioridad, que unas dos veces al año partían desde «La tienda de Anita» y pasando por diversos locales (*Pájaro Loco*, *La Carrasca*, *El Atlenal*, etcétera) llegan hasta la barra «Viejos Recuerdos». Precisamente de ésta última barra son Enrique Iván, o el abogado Luís Acosta, el decano Francisco López, y otros, que, en algunos casos viviendo cerca del barrio de la Magnolia, promovieron tal punto de partida por su carga emocional y también porque es bastante recomendable hacer una buena picada antes de comenzar semejante farra. El local cerró hace unos años siendo sustituido por un pequeño bar cerca de la cancha de «La Paloma», también en la Magnolia, pero con unas características muy diferentes. La más antigua de esas rutas se efectuaba por la «barra» el 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada Concepción, más conocida en Envigado como el día de las luminarias, o de las velitas, pues tales adornos están omnipresentes en todas las calles de la zona. En realidad la costumbre de poner miles de lucecitas, o «alumbraos», ya comienza la noche del 30 de noviembre cuando se celebra en todo el valle del Aburrá, »La Alborada«, con innumerables encendidos y fuegos artificiales. Es el punto de arranque de las fiestas navideñas que se extenderán todo el mes de diciembre, hasta el dos de enero. Incluso los adornos permanecen hasta el 15 de enero del nuevo año.

EL PÁJARO LOCO

Quizá por que los dueños de la charcutería, que había en la primera ubicación de lo que después sería este establecimiento lúdico, eran apodados como «Los Pájaros», el lugar vino, por una

metáfora fácil de imaginar, a denominarse *Bar «Pájaro Loco»* y a adornarse con imágenes de este simpático animal de la Disney. La charcutería, como decimos, dio paso hace unos veintidós años al bar que mudaría de esquina a los quince años de funcionamiento, pasando a su ubicación actual, un poco más discreta que la anterior pero en la misma cuadra, en un relativamente moderno edificio de la transversal 32c Sur con la Diagonal 33 del barrio de la Magnolia de Envigado, donde sirve desde hace veinte años. Este establecimiento es la segunda «estación» de la marcha «alcohólica» que hemos descrito anteriormente y, por cierto, durante el mes de diciembre y primera semana de enero cambia de aspecto totalmente, volviéndose, en su música y adornos, mucho más «tropical»: con parranderas, carrascas y maracas, además de globos, serpentinas y, cómo no, las típicas luminarias antioqueñas en las paredes. Carlos Arturo Gallego, su dueño, inspirado en otros famosos hosteleros envigadeños, como D. Enrique Enao y su salón «Voces del Recuerdo», quiso iniciar en el final de los ochenta, un nuevo negocio, que también sirviera de espacio apartado para el tradicional esparcimiento de sus vecinos. El local, que abre a las nueve de la mañana y cierra a las dos de la madrugada, tiene a gala no tener teléfono, lo que más que la falta de un servicio se interpreta, o interpretaba, como una protección adicional a la discreción de los clientes, que de esta forma no podían ser molestados por llamadas inoportunas, quizá algunas debidas a sus impacientes esposas. Ahora, con la proliferación de los teléfonos celulares, esta cautela ya no surte evidentemente todo el efecto deseado.

El bar exhibe en sus paredes una abigarrada colección de copias de retratos de cantantes de las décadas intermedias del siglo xx, también retratos de Fernando González y las conocidas láminas dicotómicas que nos informan de las consecuencias de prestar o no prestar, y del mal y bien morir, etcétera.



Figura 14: Decoración de una de las paredes del Bar «El Pájaro Loco» de Envigado

Luis Alfonso Gallego, desde hace cuatro años, aunque de forma discontinua, sirve con buena dedicación las escasas mesas (son cinco, con cuatro sillas cada una) que están en el recinto, y a mayores, las de la terraza exterior. En las mismas se sitúan los clientes que desde muy temprano, ya en la mañana, pasan por el bar, a tomar el café («tinto») al que generosamente invita la casa y, posteriormente, a tomar los «tragos» y demás refrigerios. El establecimiento también cuenta con una informal «barra» social, de pequeña extensión, integrada por unos doce clientes aproximadamente, que desde diversas épocas se han ido identificando entre sí y con el bar. Entre ellos, relativamente recién incorporado, contamos con la suerte de encontrarnos nada menos que al «sastre de Uribe», Bernardo Puerta, que había confeccionado varios trajes para momentos especiales al referido mandatario. Con él pudimos disertar sobre las modas actuales,

los mejores paños, que recibía de Italia o Inglaterra, y los altos precios de las destacadas vestimentas, que él mismo me enseñaba orgulloso en fotografías de diversos recortes de periódicos nacionales y en las que se podían ver sus creaciones cubriendo tan ilustre modelo.

La integración del grupo se consiguió incrementar, por ejemplo, con la edición de un CD en 2005 en el que está grabada una parranda especial que habla de manera personalizada de los citados clientes. La «barra» propia se veía episódicamente ampliada con motivo de las marchas lúdicas referidas que, como podemos observar, conectan y conforman con su ruta un cordón central de nocturnos establecimientos envigadeños.

Por cierto que hemos hablado en este lugar de las fotos de Fernando González, quien fue un famoso filósofo, abogado y escritor antioqueño (Envigado, 1895-1964), inventor del país de *Otraparte*. Como ensayista y pensador, publicó: *Pensamientos de un viejo* (1916), *Viaje a pie* (1929), *El hermafrodita dormido* (1933), *Cartas a Estanislao* (1935), *El remordimiento* (1935), *El maestro de escuela* (1941), *Santander* (1954), *Los negroides* (1956), *Problemas de teología moral*, *Mi Simón Bolívar* (1969) y *Poncio Pilatos envigadeño*, entre otros. El personaje cuenta con una Casa en Envigado donde se guardan recuerdos de su vida y obra, fundamental para conocer la vida y cultura de la región de mediados del siglo xx. De entre los numerosos libros de Fernando González, destacaremos uno por su interés para comprender el carácter íntimo de lo «paisa»: *Los negroides*. (González, 2015).

OTROS LUGARES DE OCIO Y RESTAURACIÓN EN ENVIGADO

El Granero *El Portal*, más conocido como *La Carrasca*, es otra estación imprescindible en el recorrido de los bares tradicionales

de este pueblo antioqueño. De público más juvenil, cuenta con la decoración típica ya descrita en otras ocasiones, en la que no faltan ni los cuadros, ni el mueble de discos.

Muchos más establecimientos más podríamos citar, sobresaliendo los que están jalonando el hermoso parque central de Envigado, que vimos por última vez adornado primorosamente en la navidad de 2019. Pero no trataremos de ellos pues ya fueron descritos por Pablo Jaramillo en su excelente tesis doctoral «*Tradición, novedad y trasgresión en la cultura de Envigado*» (U. de Salamanca, 2002). *Salón de ensueño, La Herradura, Los Billares* y un largo etcétera, serían tales rincones con gran interés.

Destacar los populares establecimientos, cercanos a las parroquias, que solo abren parcialmente los domingos, ofreciendo sabrosas empanaditas envigadeñas (a veces también pasteles de carne, etcétera), a la feligresía, a su salida de la misa dominical.

Regentado por una verdadera matrona, *La Gloria de Gloria*, ya con el mismo rótulo informa del nombre de la dueña y de las delicias culinarias que sirve a la brasa, casi todas procedentes del cerdo: costillas, chicharrones, morcillas, chorizos, arepas... ¡*Gloria Bendita!* Alimentos tradicionales donde están a la par el nivel de colesterol y la delicia en el sabor. La *Sevichería* de Fabio. Tradicional establecimiento envigadeño (situado frente al Centro Comercial «Consumo») donde pueden degustarse los estimados ceviches, quizá los mejores de Antioquia interior. De su dueño, Fabio (apodado «pecueca»), pudimos escuchar interesantes relatos de la época en la que diversos «traquetos» de Pablo Escobar, acudían al establecimiento a comer ostras, que estimaban afrodisíacas, antes de su orgías sexuales.



Figura 15: Frontal de la «Sevichería» de Fabio en Envigado.

Muchos son los lugares de restauración que están hoy abiertos en la que se ha venido en llamar «la calle de la buena mesa», en una pequeña vía paralela a la Avenida del Poblado, a la entrada de Envigado desde Medellín. Entre ellos, uno de los más veteranos, *El Trifásico*, ofrece este plato de tres componentes: cabecero, bagre frito y el típico chicharrón gigante, como «uno de los mejores platos de chicharrón de Antioquia» que, desde hace 30 años se viene sirviendo la citada calle 31 Sur con 43, de Envigado. No tenemos espacio para hablar de la gastronomía de la región con sus bandejas paisas, mondongo, punta de anca, sancocho montañés, sobrebarriga, etc. En Envigado era imprescindible degustar una tradicional bandeja en *La Doctora* de la loma del Escobero. Una publicación que contiene un compendio de todos estos establecimientos con un buen contenido histórico y descriptivo pero no muy interpretativo es la de Burgos Herrera, 2011.

Hay otros muchos restaurantes típicos de gran calidad en poblaciones cercanas: *La Doctora* o *El Viejo John*. Éste último está situado cerca del Parque de Sabaneta y en el que, incluso, se ofrecen también pescados fritos, pargos rojos, etcétera. El municipio de Sabaneta también resulta emblemático porque su iglesia central, dedicada a la Virgen María Auxiliadora, era lugar de peregrinaje dominical de muchos sicarios en la época más dura. Hoy felizmente ya no es así y la apacibilidad de sus parques y terrazas invitan a un reposado solaz.

Después de este recorrido por los lugares de esparcimiento antioqueños, especialmente los cercanos al municipio de Envigado, quedan patentes algunas de las características no solo de la etnomusicología sino asimismo de la etnología de la cultura «paisa» que se extiende por Antioquia, incluso en formas algo diversas por todo el eje cafetero. Evidentemente la subcultura arriera ya no está funcionalmente presente en la vida cotidiana, pero sí lo está simbólicamente en fiestas, historias, músicas, comidas y atavíos, y conforma una especial identificación colectiva. Está presente tal tradición en su carácter, en sus celebraciones, en sus atuendos (sombreros, ruanas y carrieles) en su gastronomía (el plato montañoero o bandeja paisa) y, hemos visto, en su música (carrilera, venida por el «ferrocarril») y en los lugares de ocio, que, si ya no son las antiguas posadas que jalaban su deambular comercial, tratan de recordarlas lo más posible. Esas largas noches, que comenzaban a las seis de la tarde, lejos de la familia, tenían que llenarse con alguna actividad lúdica. Es por ello que las interpretaciones musicales, los relatos y cuentos, los juegos y otras muchas formas de entretenerse se desarrollaron especialmente entre estos laboriosos viajeros.

Por cierto que la «bandeja paisa» en su expresión actual (con frijol, carne molida, huevo frito, arepa, aguacate, chicharrón, incluso chorizo o morcilla) es una creación de restaurantes

relativamente moderna (tiene unos 50 años). Lo que en principio se comía era maíz con frijol, arepa y totuma. Si en el lugar había gallinas, se unía el huevo y, si había aguacate, también se ponía. Carne muy poca y, de haberla, sería de cerdo. La vaca era muy escasa debido a la orografía poco proclive a pastos. No había arroz y la sal escaseaba. Estas comidas, como la arepa arriera, se asocian a una tradición culinaria que también existe en otros lugares con muchas variantes: en España, con platos aliñados al ajo arriero; en Brasil, con el arroz «carreteiro»; o en México, con los frijoles arrieros.

La arcaica cultura arriera, como estamos diciendo, queda patente en sus festividades, como la de «las flores» que se desarrolla en Medellín en la primera semana de agosto, y en la que desfilan los esforzados y en muchos casos, ancianos silleteros de Santa Elena, en cuyas sillas otrora (en época indígena y colonial) se trasportaran personas y mercancías, y que hoy cargan tan bellas como pesadas panelas florales.



Figura 16: Silletero antioqueño. Fiesta de las flores, Medellín, agosto, 2013.

Los silleteros tienen este nombre porque desde la antigüedad, en la región, los campesinos e indígenas llevaban en la espalda «sillas» o «silletas» de madera para transportar a sus niños o familiares, a sus cargas y a otras personas. Esa costumbre se había perdido con la llegada de la mula de carga, pero posteriormente se perpetuó con la institución del desfile de los silleteros, quienes a partir de entonces, continuaron cargando a espaldas, en silletas, los arreglos florales de la actualidad. De esta manera se guarda una antiquísima costumbre, perdida con la aparición de las mulas, pero que tuvo mucha importancia en el pasado en estas regiones.

Los paisas se consideran personas trabajadoras pero también muy vitalistas. No desdeñan el trabajo duro y el ahorro, rayano a veces con la tacañería, pero curiosamente adoran el descanso festivo con formas, en ocasiones, excesivas, dionisiacas e, incluso, derrochadoras. Con gustos estéticos coloristas, barrocos y abigarrados (presentes en decoraciones, en chivas tradicionales, etc.) adoran su música y su cultura. Evidentemente no tratamos en este trabajo de exponer clichés manidos sobre la auto-identidad o la hetero-identidad paisa. El trabajo de-construtivo que emprende la investigadora América Larraín, sobre los rasgos que ha expuesto normalmente la academia sobre lo paisa, nos parece acertado. La autora concluye su ensayo afirmando:

Cabe resaltar la necesidad de emprender pesquisas que de-construyan los relatos y mitos fundacionales de nuestras naciones, repletos de hombres, héroes y hazañas, apostando por perspectivas que nos permitan reformular las historias que nos constituyen en clave de la diversidad de voces que somos; apuntando hacia versiones que nos permitan encontrar lugares dignos para todos y reflejarnos con menos interferencias en los otros (Larraín-González, 2020: 208).

Pero precisamente con tal objetivo no se pueden desdeñar aportes desde la antropología, especialmente en su versión empírica

etnográfica, adecuados para encontrar esos lugares colectivos que ciertamente no son tan monolíticos como algunos pretenden. La de-construcción debe estar seguida por una nueva construcción y siempre es más difícil tal labor positiva que la mera crítica. Ciertamente los rasgos positivos, en algunos casos, son contrapuestos y dicotómicos. *Contención, trabajo y ahorro vs. Fiesta y derroche; Conservadurismo sexual aparente vs. Trásgresión privada, Religiosidad vs. Trásgresión, rayana en lo irreverente, etcétera.*

Destacar esta capacidad «paisa» de crear ambientes cálidos nocturnos, donde la tradición más rancia –con canciones de despecho, de desengaño, o de historias más o menos machistas– se une a la trásgresión dionisiaca, lo que quizá, ya hemos dicho, sea una característica heredada de aquella época de los antiguos arrieros que debían llenar las largas horas de tedio de la noche en las posadas con entretenimientos de todo tipo. Esas referencias de las milongas y los tangos a componentes machistas, a los caballos o a la muerte, es algo que ya no va correspondiendo con los ideales de la sociedad actual y se precisan, sin duda, readaptaciones simbólicas.

Analizando el ejemplo de una fonda antioqueña cuyas paredes estaban plagadas de iconografías religiosas cristianas y donde se bebía y se hacían nocturnamente falsas procesiones de monjes (Fonda «Tierra Santa») decíamos que gusta a muchos paisas que, por debajo de una fina capa de conservadurismo, se de una soterrada trásgresión con la religiosidad. Lo que se hacía en esa Fonda venía a ser una especie de expresión plástica de la tradicional doble moral arriera: iconografía popular católica, tratada con respeto, mezclada con las mesas, el alcohol y la pitanza. Ese contraste de formas icónicas cristianas o, incluso, de rituales supuestamente religiosos, al lado de actividades dionisiacas, la hemos podido observar repetidamente.

Tales, pensamos, son algunos de los rasgos identitarios más íntimos de la cultura «paisa» tradicional, que se amalgaman desde luego con otros muchos más a los que nos hemos referido muy brevemente, cómo: su carácter comercial y emprendedor; su laboriosidad; su estima por la lealtad; su espíritu independiente; su religiosidad tradicional pero ambigua y, a veces, como decimos, trasgresora; los efectos y secuelas de la violencia y el narcotráfico que hacen abordar los conflictos a veces con cierto extremismo y ello pese al carácter cercano y cordial de la mayoría de la población; las prácticas populares de control y castigo en comunas o barrios periurbanos y pueblos, que se pueden remontar a un pasado remoto (incluso indígena); y muchos otros rasgos más, que suponen un presencia actual incluso más que simbólica, de la antigua cultura arriera, componente a su vez de una identidad genuina antioqueña con pautas de conducta mucho más complejas, mezcla nueva y emergente de elementos andinos (hispanicos, indígenas y latinoamericanos).



VII. CONCLUSIONES

Hemos ido tratando diversos aspectos de la Antropología que puede apellidarse como Iberoamericana, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático. Hemos definido la especialidad como el estudio socio-cultural y comparativo de los pueblos de Iberia y de Iberoamérica, de sus símbolos, fiestas, mitos, etc., con sus encuentros y desencuentros y con sus variables culturales compartidas y no compartidas.

La historia de esta especialidad se remonta a siglos atrás aunque de manera más sistemática, no exenta de determinados prejuicios, toma impulso a mediados del siglo XIX. Esta perspectiva histórica nos informa de las vicisitudes de la etnología americana e ibérica y nos muestra bastantes líneas evolutivas compartidas entre los países del área, aunque también otras divergentes. Entre las similares están: el interés por el indigenismo; la existencia de crónicas; de textos de viajeros (científicos o no); la adopción en los estudios más sistemáticos con perspectivas evolucionistas; el predominio, en los primeros abordajes, de puntos de vista arqueológicos o de la antropología física; la relevancia de determinadas obras de la literatura autóctona; la inicial actuación e influencia de antropólogos foráneos (principalmente franceses, ingleses, norteamericanos o alemanes); las reacciones a estas influencias; el impacto negativo de diversas dictaduras; y, finalmente, un resurgimiento actual con nuevas temáticas, incluso no indigenistas y una adopción de posturas críticas con los colonialismos y las exclusiones sociales actuales. Claro que en cada país estas fases han variado mucho y han sucedido en épocas diferentes.

En la visión sistemática de la disciplina no hemos descrito una historia de las culturas o etnias de la región, ni acometido una descripción detallada de las variables culturales de tales etnias que viven en América y el Caribe o en la Península ibérica, ya que, aunque esta sería una de la principales tareas de la especialidad, desborda la extensión de este libro, por lo que solo hemos incluido en el capítulo final unas pocas etnografías comparativas elegidas entre otras que he podido realizar personalmente en los últimos treinta y nueve años de labor. Otra cosa hubiera supuesto incluir resúmenes de todos los pueblos y comunidades, que quizá no fueran demasiado útiles o novedosos. Por ello hemos optado por realizar una especie de meta-antropología tratando de los vectores que consideramos importantes en las culturas iberoamericanas y aclarando, o dando nuestra posición, sobre unos conceptos claves para el estudio de las mismas.

Estos conceptos serían los de adaptación, asimilación, integración, indigenismo, interculturalidad, descolonización, de-colonialidad, intraculturalidad, re-victimización, revisionismo histórico, afro-americanidad, mediterraneidad, meridionalidad, falsas identidades, mestizaje, cartografías étnicas emergentes, supremacismos, fundamentalismos, etc.

También hemos planteado análisis sobre los procesos de re-indigenización y tratado de los peligros de acometer etnogénesis apresuradas o realizadas sobre bases prejuiciosas, ideológicas, o no basadas en observaciones históricas y etnográficas reposadas. Esperamos que estos análisis puedan servir de debate a nuestros colegas de ambos lados del Atlántico.

Pero también con respecto a las etnografías y referencias histórico-culturales que se incluyen en el apartado final, comentar que han sido elegidas entre otras muchas que hemos realizado en España, Portugal, Brasil, Colombia y México, principalmente,

en etapas muy diversas y dilatadas. Tras todas ellas podemos comprobar muchos estilos y muchos mestizajes. En España – en zonas rurales de montaña, en culturas ganaderas, en ermitas y romerías, en rituales de paso del ciclo vital, etc.– hemos podido constatar formas de vida peculiares. En Portugal en nuevos ciclos festivos neorrurales, que se hacen alrededor de productos agropecuarios estrella, se encarnan viejas actividades, como la trashumancia, la vida pastoril, etc., y se ofrecen imágenes propias al paisano y al turista. En festividades, ya sean religiosas –como las dedicadas a las vírgenes o a la Semana Santa–, o en profanas –como el carnaval– tanto en la Península como en Iberoamérica (Recife, Envigado, Porto Alegre...), he comprobado raíces, hibridaciones y nuevas formas de expresión. De estas etnografías, que también incluyeron tipos de subculturas asociadas a la violencia (que no hemos expuesto) y asimismo formas de sociabilidad informal, estudio de lugares de esparcimiento, aspectos etno-musicológicos, gastronómicos, etc., hemos podido extraer y calibrar una serie de mecanismos psico-culturales que explican adecuadamente la forma y evolución de las variables implicadas en tales «simbologías culturales». Me referiré ahora a estos mecanismos de conformación y cambio de tales aspectos mítico-identitarios implicados en las figuras, cultos populares, fiestas, tradiciones y rituales eminentemente identificativos de las comunidades implicadas, apoyándome siempre en ejemplos que, como decimos hemos podido examinar directamente.

Tales mecanismos serían principalmente los siguientes:

- Sobredeterminación;
- Transignificación (normalmente por elevación);
- Mimetización;
- Politización;
- Turistificación y Mercantilización.

– SOBREDETERMINACIÓN

Empezando por la «Sobredeterminación» decir que este mecanismo es fundamental para que se forme e implante cualquier símbolo cultural. Entenderemos «símbolo cultural» como cualquier rito, fiesta, mito, figura mítica, jerarquía, celebración, imaginario, culto, tradición, relato o monumento ideal, cosmovisión, o cualquier otra construcción socio-cultural que se relaciona y conforma la identidad de un colectivo. Para la implantación de cualquier símbolo colectivo es necesario que el mismo –que siempre es polisémico– diga mucho, a muchas personas, durante mucho tiempo. Esto no es nada fácil. Tienen que tener los símbolos muchas vertientes y aristas que impacten en diversos sectores del colectivo y movilicen sus emociones. Así como el psicoanálisis descubrió motivos en lo individual que aglutinaban significaciones inconscientes fuertemente sobredeterminadas, así en lo social podemos detectar simbolismos análogos. Deben darse condiciones muy especiales; felices confluencias de circunstancias para que un símbolo triunfe y se mantenga, ya veremos que con cambios naturalmente; con modificaciones que suelen afectar a su semántica más que a sus significantes. Pero siempre el símbolo debe mantener un prestigio y una difusión apreciables, incluso antes de ser institucionalizado.

Por ejemplo, en el caso de las figuras y de las apariciones marianas observamos que se han dado y se dan miles de ellas, pero sólo algunas pocas llegan a reconocerse y continuar en la devoción popular incluso durante siglos. Ya hemos visto cómo en la Edad Media se instauraron muchas de estas fiestas y figuras sagradas virginales por toda la península ibérica y para ello tuvieron que confluír muchas características funcional-estructurales similares; algo parecido hemos descrito para figura de Santiago: multitud de confluencias simbólicas (ser uno de los apóstoles más importante

y míticamente enviado a Hispania) históricas, políticas, etcétera, para que llegue a ser figura de identificación de importancia.

Algo parecido comentamos, en este caso para México, respecto de la virgen de Guadalupe-Tonantzin (que incluso durante un tiempo fue bandera del país). Y lo mismo para otros cultos muy arraigados e identificativos de las culturas latinas de España, Portugal y diversos países iberoamericanos, que tienen la figura de la madre y de la propia tierra idealizadas de diversas formas en su imaginario.

– TRANSIGNIFICACIÓN (NORMALMENTE POR ELEVACIÓN)
E HIBRIDACIÓN

Para entender este mecanismo podemos analizar estas mismas figuras, tradiciones y fiestas, u otras de carácter profano. La transignificación (o resignificación como otros la denominan) hace referencia al cambio de significado que un símbolo cultural tiene con el paso el tiempo, o con el cambio de la sociedad, o con la transterración a otras latitudes o longitudes terrestres. Para poder proseguir, el símbolo cambia en sus expresiones y en sus significados. Realmente es la misma sociedad la que va adaptándole e interpretándole de maneras diferentes, adecuadas a su vida y circunstancias. El caso de Santiago Apóstol es paradigmático, con las trasformaciones de su figura, ya informadas, sucedidas en España, México o Perú. La versatilidad es infinita. Y lo mismo pasa con la virgen de Guadalupe o con los cultos marianos de Recife, donde las distintas vírgenes se identifican con orixás del candomblé, como Oxúm o Jemanjá. O con la curiosa hibridación en los cultos a los difuntos; o en las prácticas de la penitencia, a veces extrema, en la religiosidad indígena mexicana y la española.

Podemos poner ejemplos no religiosos como el caso de los Osos en el carnaval de Recife-Olinda. Hemos aludido a que la figura

del oso es importante en el carnaval europeo más antiguo, en zonas montañosas de centro Europa, el Pirineo, País Vasco, etcétera, como anunciador del fin de la «invernación» más dura. Por eso extraña verlo en el caluroso carnaval nordestino en Brasil, donde no hay osos ni invierno como tal, y sin embargo es una figura allí también arcaica y arraigada. Preguntando por qué se llevaba tan molesto disfraz con el calor y qué significaba, me comentaron que el «Oso» significaba «el sexo», la promiscuidad del carnaval. Y efectivamente eso era coherente con la práctica de la elección de una «pareja de carnaval», distinta de la ordinaria, y con la existencia también de «Osas». Por otro lado eran patentes en las agrupaciones de maracatú, las transignificaciones y la hibridación de las características: por un lado en el maracatú antiguo o rural, de culturas indígenas (caboclos) y portuguesas principalmente; y en el maracatú de «nación» donde predominan las figuras afroamericanas del candomblé y de las «cortes» de reyes africanos.

Casi siempre el cambio de significación toma aspectos positivos de las figuras antiguas ennobleciendo el origen popular para crear identidades distinguidas. Tal hemos podido observarlo en los gauchos, representantes identitarios de varias naciones y regiones del sur de América, y lo mismo con el jinete charro jaliscense, o con el gentilicio «charro» salmantino, o con el de arriero, etc. En principio algunas de estas denominaciones eran despectivas, y pasaron, por elevación en el cambio de su significado, a tener connotaciones más respetables como antepasados míticos identificativos de sus respectivos pueblos.

– MIMETIZACIÓN

Curioso proceso por el cual los símbolos se van pareciendo a la gente; o las personas van amoldándose a los símbolos y figuras

de identificación. No hay forma más efectiva de lograr que un símbolo tome interés colectivo que el que tenga correlato y parecido con muchas personas, al menos de algún estrato social. Así por ejemplo vemos entre indígenas y mestizos en diversas zonas iberoamericanas (Colombia, Ecuador, etc.) un culto arraigado a la figura del Cristo caído, humillado, sangrante, apenas intentando levantarse del suelo. Los devotos llevan flores y lloran ante esa figura que llama a la piedad, pero que también recuerda las penalidades y humillaciones sufridas por los antepasados y por ellos mismos. O el también extraño apego a la figura de la Santa Muerte que en barrios de México que se muestra en esquinas y altares improvisados. Con ciertos trazos mágicos, la Santa Muerte es uno de los emblemas más fuertes de un santoral endémico en el imaginario mexicano. En el mercado de Sonora de la ciudad de México es posible encontrar numerosos productos e imágenes relacionados con ella. La raíz prehispánica de esta figura es patente y su asociación con la realidad violenta, especialmente del narcotráfico, también. En muchos puestos del mercado referido la figura más frecuente a lado de la Santa Muerte es el icono del narcotraficante «Malverde».

En Colombia, el tradicional culto al Sagrado Corazón de Jesús, se ve sustituido en algunas zonas pobres, como el sur de Bogotá, por un relativamente novedoso culto al Divino Niño, figura que claramente simboliza la esperanza en un futuro en el que las nuevas generaciones, lejos de los actuales sufrimientos, puedan alcanzar una vida fructífera y en paz. Las condiciones sociales inciden en la religiosidad y en la evolución de sus iconos. Y, el que este culto sea familiar y se lleven a los niños al mismo, convirtiéndose en protagonistas en las tardes de los domingos, que es cuando se suele acudir al santuario de tal imagen, no deja de resultar significativo.

Recordemos lo dicho de Santiago Apóstol, en su figura de peregrino, no sabemos si su icono tiene esa forma y atavíos por los peregrinos que acuden a su templo, o son los peregrinos los que llevan bastones, conchas y calabazas para parecerse al santo. Lo que sí es claro es que en su forma de guerrero ecuestre batallando contra moros (o contra indios en América), se da una mimesis entre los guerreros o conquistadores y el santo, llevado a altares y frontispicios.

Las Vírgenes, Cristos y Santos, asimismo, en sus distintas advocaciones suelen parecerse a sus devotos, bien por el color, o bien por los atuendos que, en algunos casos son modificados convenientemente dependiendo de la festividad que se trate (el ejemplo reseñado ha sido de la virgen Zapopan, pero hay muchos más casos).

– POLITIZACIÓN

El acercamiento de los poderes públicos a las figuras míticas o sagradas y un intento de utilizarlas para aumentar su poder, es algo tan antiguo como la propia humanidad. No son solo los regímenes teocráticos los que ha utilizado este mecanismo, sino también los que podemos considerar más o menos democráticos. Muy ilustrativa es la foto que se difundió profusamente en los periódicos hace unos años del entonces del presidente Rajoy abrazando al Santo Santiago, como es costumbre, por la espalda, con los rostros muy cercanos, y muy miméticos por cierto. La aproximación a lo sagrado o a lo simbólicamente relevante para el pueblo es buscada siempre por los políticos.



Figura 17: Abrazo de un político gallego al Santo Santiago
(Santiago de Compostela)

Muy famosa es la politización ya aludida de la Virgen de Guadalupe cuando se la hace oponer a la Virgen de los Remedios. La primera emblema de criollistas y la segunda, símbolo de los gachupines. Casos históricos destacados son el asunto de la coronación de las Vírgenes que empieza a proliferar especialmente a finales del siglo XVIII, precisamente cuando entran en crisis los regímenes monárquicos. Aparentemente las coronaciones de vírgenes son homenajes a esa figura, pero en la práctica la lógica es otra: si la Virgen es reina; la reina de alguna forma es sagrada.

En algunos pueblos de montaña del sur de Castilla y León a veces la división política se manifiesta a través de la diversa interpretación de los santos y de sus características. Así, en Navalosa (Alto Alberche-Ávila) los vecinos de ideología más izquierdista llamaban al santo patrón de la localidad como San Felipe, mientras que los más conservadores decían que era Santiago, siendo la imagen la misma para ambos (Espina, 1999).

Curiosas son también las transformaciones en un culto muy extendido por Venezuela, el marialioncismo, que presenta formas muy versátiles y transformables. Aparte de la trinidad básica de este culto, formada por María Lionza, el indio Guaicaipuru y el negro Felipe, en los altares de este culto encontramos representantes de diversas «Cortes»: la celestial; la de los médicos; los literatos; y también de figuras políticas, incluso de los malandros (figuras de identificación de los jóvenes en barriadas marginadas). Entre los políticos suele estar la figura de Bolívar, y sorprendentemente en los últimos tiempos y en algunos altares, la de Hugo Chávez.

– TURISTIFICACIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

En nuestra época actual el turismo se ha convertido en un fenómeno socio-cultural de primer orden. Si siempre, desde el neolítico, la comercialización influyó en la vida cultural y en muchos casos la alteró de formas inadecuadas (recordemos la expulsión de los mercaderes del templo), en la actualidad esto prosigue y muchas veces de la mano del turismo. Realidad que en modo alguno podemos considerar negativa salvo que no respete ecologías naturales, sociales o simbólicas. Pero esto último lamentablemente en algunas ocasiones no sucede, destruyéndose expresiones o llevándolas a la simplificación o, lo que es peor, a la inautenticidad.

Un caso muy paradigmático lo vimos en Nova Jerusalem en Pernambuco (Brasil), y sus representaciones de la «Pasión de Cristo». La costumbre había sido sustituida por el espectáculo. Lo que ocurre en muchas ocasiones, incluso cuando lo que se pretende aparentemente es instruir a la gente sobre la vida o las tradiciones pasadas. Tal por ejemplo con determinados museos, como el dedicado a los bandidos de Ronda. O en los mercados llamados «medievales», remedos lastimosos de la historia. Parecido puede ocurrir con las fiestas que pretenden atraer turistas con reproducciones de batallas, enfrentamientos entre romanos y cartagineses, reproducciones de los templarios y un largo etcétera. Mención aparte merece las fiestas de Moros y Cristianos (ejemplo: las de Alcoy, Alicante) que tienen una gran implicación popular y una raigambre importante. Pero por lo general el problema de estas «nuevas tradiciones» son su dependencia de lo comercial, la escasa participación e identificación del pueblo, su simplicidad, a veces casi infantil, y especialmente su inautenticidad.

Pero no cabe duda también que muchas fiestas y costumbres inveteradas podrían haberse perdido irremediablemente si no fuera por esa promoción que otorga el turismo a la economía y a la cultura de algunas zonas.

Vistos estos mecanismos, lo que queda claro es que los símbolos culturales son factores de esenciales para promover la identificación comunitaria y la cohesión social así como para favorecer los intercambios intra-sociales, y a veces inter-sociales e internacionales. No son solo los únicos, hay otros: estrategias matrimoniales, redes clientelares, tipos de herencias, costumbres laborales o jurídicas comunitarias y un largo etcétera. Pero los emblemas, escudos, banderas, himnos, fiestas, leyendas, cultos, invocaciones y rituales públicos, son factores de primer orden que construyen la identidad.

Lo dicho es palpable en algunas celebraciones que hemos podido investigar en detalle, por ejemplo, junto con el Dr. Bonatto Barcellos, la fiesta farroupilha de Porto Alegre en la que se exaltan los rasgos identitarios de lo gaúcho (atuendos, churrascos, mates, galpones, etc.), y en cuyo estudio concluimos: «que la celebración además de su valor como conmemoración histórica festiva, tiene un marcado carácter identitario gaúcho que remarca la diferenciación de la zona, subrayando esta característica la acción de los gremios y de las agrupaciones implicadas, aunque de forma atemperada dada la legislación brasileña. Por otro lado los aspectos económicos y turísticos influyentes en la fiesta, estarían modulados y supeditados a los identitarios referidos» (Espina y Bonatto, 2023, en prensa).

De igual modo en el nuevo ciclo festivo puesto en marcha en varios municipios del Portugal interior, concretamente en Fundão, en la Beira baixa, se observa un alejamiento de los motivos puramente religiosos que son reemplazados por celebraciones con otro calendario nuevo, basadas en productos agropecuarios importantes para las localidades implicadas. En resumen serían:

*Alpedrinha : Cencerros :: Alcongosta : Cerezas :: Alcaide : Setas ::
Soalheira : Quesos :: Açor : Castañas :: Fatela : Longaniza*

Y que aparte de ensalzar una actividad y un producto, de cara a su venta y al turismo, también en algunos casos se focalizan en mostrar una autoimagen positiva de las raíces y del presente de tales aldeas. Esto es manifiesto en el origen de la fiesta más auténtica la de la aldea de Açor:

«En el caso de Açor observamos cómo un territorio de baja densidad de población (que hemos querido ver como representativo de una ruralidad interior, profunda; caracterizada por décadas de abandono por parte de los centros políticos, con

una población diminuta y envejecida que sobrevive en tierras despobladas, sin mucha actividad económica) y que sin embargo precisa y desarrolla de manera muy fuerte unas señas de identidad diferencial» (Espina y Salvado, 2018).

Pero también en la fiesta de los cencerros (chocalhos) de Alpedrinha, que rememora la antigua actividad de la trashumancia de ovejas, tan importante en la región.

No quisiera omitir la referencia a la identidad, fiestas y símbolos azorianos. Pude conocer la fiesta del Espíritu Santo en las islas de San Miguel y Terceira, y ver de primera mano los imperios, las coronas, las banderas con las palomas, las comidas con «alcatra», los desfiles mostrando los productos de las islas. Y también los correlatos transferrados en Santa Catarina, donde llegan estos símbolos y algunos se mantienen y otros se transforman. Por ejemplo algo que me extrañó mucho fue no encontrar en las Azores una pesca muy desarrollada, y menos de mariscos u ostras, después de haber conocido muchas poblaciones azorianas catarinenses (principalmente Enseada do Brito o Ribeirão da Ilha) centradas en tales labores. Sin embargo otros rasgos como algunos arquitectónicos (las plazas abiertas al mar), de la semana santa, o aspectos sociales o gastronómicos, etc., sí habían permanecido. Sobre otros aspectos van trabajando los intelectuales brasileños, por ejemplo del Instituto Histórico y Geográfico de Santa Catarina, o el de Lages, como, por ejemplo, los relatos de emigrantes que nos cuentan su salida de las islas, su viaje trasatlántico, a veces dantesco y su llegada a esa nueva tierra catarinense o a otras de América (Corrêa, L. N., 2020). Curiosas son las nuevas formas de las leyendas sobre brujas transformadas mágicamente en arrecifes, recogidas por Câmara Cascudo; o su fantástica reproducción del «Boi Tatá», mezcla de las vacas traídas por los portugueses y elementos guaraníes. Mixtura de creencias ibéricas y guaraníes alrededor de una especie de «cuélebres voladores»,

que dan como resultado esas maravillosas vacas voladoras. Algo similar a lo que ocurre en Perú con los toritos de Pucará (mitad toro, mitad amaru). Así se va trasformando siempre el simbolismo cultural con hibridaciones, transignificaciones, sobre-determinaciones, mimetismos y apremios sociales y político-económicos de todo tipo.

Estos mecanismos –que nunca hemos visto de esta manera formulados en la literatura sobre la identidad, y que hemos ido perfilando a lo largo de los años, «a posteriori» de muchas etnografías iberoamericanistas realizadas– pensamos que dan explicación cierta de cómo se forman, cómo evolucionan y cómo actúan los símbolos implicados en nuestras culturas e identidades trasatlánticas y demuestran la compleja, íntima y trascendente existencia de una fuerte relación entre las mismas.



VIII. BIBLIOGRAFÍA

- A. A., (2005), *Cantar del Mío Cid*, Espasa: Madrid.
- ACOSTA, J. (1977), *Historia natural y moral de Las Indias*, FCE: México.
- AGUIRRE, A. (1993), *La identidad étnica*, RAED Discursos de Ingreso, Barcelona.
- , (2017), «Homenaje a la Universidad de Salamanca en sus 800 años de existencia (1218-218)», RAED, *Tribunal Plural, La revista científica*, 4, n.º 17, 123-160.
- ALBÓ, X. (2000), «Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. Estudios Atacameños». *Arqueología y Antropología Surandinas*, (19), 43-74. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2000.0019.00003>
- ALCINA FRANCH, A. (comp.) (1990), *Indianismo e indigenismo en América*, Alianza Universidad: Madrid.
- ÁLVAREZ LOBO, J. (1992), *Cartas del Obispo Valdivieso. La defensa de los pueblos de América (1544-1547)*, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cusco.
- AMORIM, A., y BENJAMIN, R., (2002), *Carnaval. Cortejos e improvisos*, Malungo vol. 5, FCCR-Prefeitura de Recife: Recife.
- ANDERSON, N. (1923), *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*, University Of Chicago Press: Chicago.
- ARGUEDAS, J. M., (1968), *Las comunidades de España y del Perú*, U.N.M. San Marcos: Lima.
- , (1988), *Todas las sangres*, Alianza: Madrid.
- , (1989a), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI: México.
- , (1989b), *Indios, mestizos y señores*, Ed. Horizonte: Lima.
- BARTRA, R. (1987), *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo: México. <https://cheirif.files>

- wordpress.com/2015/01/170212733-roger-bartra-la-jaula-de-la-melancolia11.pdf
- BEUCHOT, M. (1986), «La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de Las Casas», *Cuadernos de Realidades Sociales*, 27-28, 255-265.
- BENGOA, J. (2014), «La trayectoria de la antropología en Chile». *Revista Antropologías del Sur*. N.º 1, 15-42.
- BERMEJO, J. C. (1987), *El final de la Historia*, Akal: Madrid.
- BERMEJO BARBERA, J. C., (1982), *Mitología y mitos en la Hispania prerromana*, Akal: Madrid.
- BERNARDINO DE SAHAGUN, (1988), *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. 1, Alianza editorial, Madrid.
- BERNARDO BERGÖEND, S. J., (1968), *La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe*, Ed. Jus: México.
- BETHELL, L. (1990), *Historia de América Latina*, vol. 4, Editorial Crítica: Barcelona.
- BONFIL BATALLA, G. (1987), *México profundo, Una civilización negada*, Grijalbo: México. <https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.com/2012/07/mexico-profundo-guillermo-bonfil-batalla.pdf>
- BURGOS CABA, V. M. (1998), «La religiosidad popular en la isla de Santo Domingo. Vodú y magia», en: ESPINA BARRIO, Á. B. *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Dirección General de Universidades e Investigación: Salamanca.
- BURGOS HERRERA, A. (2011), *Cafés, bares y música en Envigado*, Gráficas Montoya: Medellín.
- CABRERA, L. (2016), *El Monte*, Verbum: Madrid.
- CANO, M. J., y FERRE, D. (eds.) (1988), *Cinco epístolas de Maimónides*, Biblioteca Nueva Sefarad, XII, Riopiedras Eds.: Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1979), *El carnaval*, Taurus: Madrid.
- , (1996), *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, C. de Lectores: Barcelona.

- CASTAÑO GARCÍA, J. (1991), *La imagen de la Virgen de La Asunción*, Patrona de Elche, Caja de Ahorros Provincial de Alicante-Patronato del Misterio de Elche: Elche.
- CASTRO BENÍTEZ, J. (2020), «Museos del horror y la muerte en Medellín (Colombia). Una visión antropológica», en: Espina Barrio, A.; Corrêa, L. N. (eds.) *Museus, Turismo e Patrimônio em Ibero-América*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Universidad de Salamanca, pp. 43-58.
- CORBIERE, E. P. (1998), *El gaucho. Desde su origen hasta nuestros días*, Editorial Renacimiento: Sevilla.
- CORRÊA, L. N. (2020), *Açorianos em São Domingos*, Letras Lavadas eds.: Ponta Delgada.
- CUNHA, E. (2012), *Los sertones. Campaña de Canudos*, FCE: Madrid.
- CHOY MA, E. (1958), «De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios», en: *Revista del Museo Nacional*, T. XXVII, Lima, pp. 195-272.
- CHRISTIAN, W. A. (1990), *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Nerea: Madrid.
- DERRIDA, J. (1989), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Ed. Paidós: Barcelona.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. (1982), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, CSIC. Madrid.
- DOMÍNGUEZ GREGORIO, I. (2018), *Historia de la antropología americanista española (1892-1992)*, Tesis doctoral en la Universidad Complutense: Madrid.
- DUFOURQ, Ch. E. (1990), *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*, Eds. Temas de Hoy: Madrid.
- ESPINA BARRIO, A. B., (1999), *Culturas ganaderas de Castilla y León*, I. Investigaciones Antropológicas de C. y L.: Salamanca.
- ESPINA BARRIO, A. B. (Ed.), (1998, 1999, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006 y 2007), *Antropología en Castilla y León*

e Iberoamérica. I Aspectos generales y religiosidades populares. II Antropología visual. III Fronteras. IV Cronistas de Indias. V Emigración e integración cultural. VI Familia, Educación y Diversidad cultural. VII Poder, política y cultura. VIII Conflicto y cooperación. IX Conocimiento local, comunicación e interculturalidad, X Turismo cultura y desarrollo, Ediciones Universidad de Salamanca-IIACyL: Salamanca.

ESPINA BARRIO, A. B. (1998), «Festividades marianas en Castilla y América: una visión comparativa», en: *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y Religiosidades populares*, Dirección General de Educación Universitaria e Investigación de la Junta de Castilla y León, Salamanca, pp. 177-186.

—, (2001), *Santiago, un santo de fronteras*, en: ESPINA BARRIO, A. B. (Dir.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica III. Fronteras*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca, pp. 77-84.

—, (2005), *Virgenes, poder y política en Recife*, en: ESPINA BARRIO, A. B. (Ed.), *Poder, Política y Cultura. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. VII*, Editorial Massangana-Fundação Joaquim Nabuco-IIACyL, Recife, pp. 99-123

ESPINA BARRIO, A. B., y BONATTO BARCELLOS, A. A. (2023), «El campo en la ciudad: *Semana Farroupilha* e identidad gaucha en Porto Alegre (Río Grande do Sul-Brasil)», *Revista Euroamericana de Antropología*, n.º 14, 21 páginas (aceptado para publicación).

FAVRE, H. (1998), *El indigenismo*, FCE: México.

Ferreira, F. (2005), *O livro de ouro do carnaval brasileiro*, Diouro: Río de Janeiro.

FIGUEIRÓA DE MEDEIROS, B. (Frei Tito), (1987), *Nossa Senhora do Carmo do Recife. A brilhante Senhora dos muitos rostos e sua festa*, Disertación de Maestría, UFPE: Recife.

FIGUEROA, L. (1999), *El gaucho. Sus tradiciones y costumbres en el campo argentino vistas desde mediados del siglo XIX*. Casa Figueroa: Buenos Aires.

- GAIGNEBET, C. (1984), *El carnaval: ensayos de mitología popular*, Alta Fulla: Barcelona.
- GALEANO, E. (2004), *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI: Madrid.
- GENNEP, A. (1986), *Los ritos de paso: estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral*, Taurus: Madrid.
- GIABELLINA BRUMANA, F. (2016), «El Métraux haitiano. La construcción de una etnología religiosa». *Journal de la Société des Américanistes*, pp. 145-167. <https://journals.openedition.org/jsa/14798>
- GOMES DE LIMA, M. H. (2013), *Brasil profundo, Espanha negra. Uma antropologia da dor*, MXM Editora: Olinda.
- GÓMEZ-TABANERA, J. M. (1993), *Azabache, «Piedra de Virtud» astur en el Camino de Santiago*, III Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas, Oviedo.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (1983), «Temas de antropología urbana: los bares», *Gazeta de Antropología*, 2, 33-46.
- , (1999), «Hipótesis etnográficas sobre el bandolerismo monfí», *Mélanges*. María Soledad Carrasco Urgoiti, Fondation Temimi: Zaghuan.
- GONZÁLEZ, F. (1995), *Los Negroides*, Editorial UPB: Medellín.
- GRIMES, R. L. (1981), *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, FCE: México.
- HELIODORO VALLE, R. (1946), *Santiago en América*, Editorial Santiago: México.
- HERNANDEZ, J. (2000), *Martín Fierro*, Editorial Plus Ultra: B. Aires.
- HOBBSAWM, E. J. (1976), *Bandidos*, Ariel: Barcelona.
- HUMBOLDT, A. (1956), *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, Ediciones del Ministerio de Educación: Caracas.
- ICAZA, J. (1989 a), *Cholos*, Libresa: Quito.
- , (1989 b), *El chulla Romero y Flores*, Libresa: Quito.

- JARAMILLO, P. (2002), *Tradición, novedad y trasgresión en la cultura de Envigado*, Tesis Doctoral defendida en la Universidad de Salamanca: Salamanca. <https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=266709>
- JOHNSTON, F. (1996), *El milagro de Guadalupe*, Verdad y Vida: México.
- KAVAFIS, K. (1982), «Esperando a los bárbaros» poema 81, 1904, en: *Poesía completa*, Titivillos, ed. Digital-epub.
- KLEMM, A. (1962), *La cultura popular de Ávila*, Universidad Nacional del Cuyo: Mendoza.
- KUSCH, R. (1977), *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette: B. Aires.
- LAFAYE, J. (1995), *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE: México.
- LANDA, D. (1989), *Relación de las cosas de Yucatán*, Dante: México, 1989.
- LARRAÍN-GONZÁLEZ, A. (2020), «Aproximaciones al discurso de lo paisa», *RASV*, vol. 22, n.º 2, 185-209. [http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes22\(2\)_10.pdf](http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes22(2)_10.pdf)
- LAS CASAS, B. (1985), *Obra indigenista*, Alianza Editorial: Madrid.
- , (1989), *Obras Completas (vol. 14)*, Alianza Editorial: Madrid.
- LEON PORTILLA, M. (1985), *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, UNAM, México.
- LÓPEZ ALBÚJAR, E. (1928), *Matalaché: Novela retaguardista*, Luis Carranza: Piura.
- , (1936), *Los caballeros del delito*, Juan Mejía Baca, Lima.
- LOZANO ZAMORA, A. (2013), «La antropología en Cuba: retos, realidades y perspectivas», *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, Vol. III, Número 2. Año 2013, pp. 66-77.
- MADOZ, P. (1845-1950), *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, 16 volúmenes, Establ. Tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti: Madrid.

- MARCUSE, H. (1972), *El hombre unidimensional*, Barral: Barcelona.
- MARIA, A. DE (ed.) (1982), *Fray Antón Montesinos*, UNAM: México.
- MARIATEGUI, J. C. (1977), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ed. Amauta: Lima.
- , (1977), *Ideología y política*, Ed. Amauta: Lima.
- MARZAL, M. M. (1988), *El sincretismo iberoamericano*, Pontificia U. Católica: Lima.
- , (1993), *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, Anthropos: Barcelona.
- MEDINA MIRANDA, H. M. (2009), *Los charros en España y México. Estereotipos ganaderos y violencia lúdica*, Tesis Doctoral s.p.: Salamanca.
- MEJÍAS, A., y GARCÍA, C. (eds.) (2020), *Antropologías hechas en Venezuela. Tomo I*. Red de Antropologías del Sur; Mérida.
- MELIÀ, B. (1997), «Antropólogos y Antropología en el Paraguay». *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año 3, n.º 7, pp. 24-35.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1986), *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC: Madrid.
- METRAUX, A. (1983), *Los incas*, FCE: México.
- MORENO, I. (1982), *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, Ayuntamiento de Sevilla: Sevilla.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio (1971), *Memoriales o Libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, México.
- NEUMANN KAUFMAN, T. (2001), *A Presença judaica em Pernambuco*, Editora Bagaço: Recife.
- NIETZSCHE, F. (2005), *Así habló Zaratustra*, Valdemar: Madrid.
- NUÑEZ CABEZA DE VACA, A. (1985), *Naufragios y Comentarios*, Espasa Calpe: Madrid.

- NÚÑEZ DE PINEDA y BASCUÑÁN (2001), *Cautiverio feliz*, U. de Santiago: Santiago.
- O'GORMAN, E. (1939), *Cartas del Almirante don Cristóbal Colón al señor Rafael Sánchez, tesorero de los reyes*, UNAM: México.
- ORTEGA Y MEDINA, J. A. (1987), *Imagología del bueno y del mal salvaje*, UNAM: México.
- ORTIZ OSÉS, A., y MAYR, F. K., (1982), *El inconsciente colectivo vasco*, Ed. Txertoa: San Sebastián.
- PÁEZ, J. A. (1946), *Autobiografía*, Librería y Editorial del Maestro: Caracas.
- PANÉ, R. (1988), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Siglo XXI: México.
- PAZ, O. (1990), *El laberinto de la soledad*, FCE: Madrid.
- PEÑA, G. De la (2008), *Antropología Social y Cultural en México*, CIESAS: México.
- PÉREZ GAGO, S. (1997), *La meridionalidad como longitud estética*, Editorial San Esteban: Salamanca.
- PÉREZ ZAVALA, G. (2019), «Las declaraciones de Barbados: pueblos indígenas y Antropología latinoamericana», *Cultura en Red*, Año IV, vol. 5, 127-150.
- PERNAMBUCANO DE MELLO, F. (2004), *Guerreiros do sol. Violência e banditismo no Nordeste do Brasil*, Massangana: Recife.
- PITT-RIVERS, J. (1991), «Los estereotipos y la realidad acerca de los españoles», en: CATEDRA, M. (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Júcar: Madrid.
- QUIJANO, A. (1988), *Modernidad, identidad y utopía*, Sociedad y Política Ediciones: Lima.
- , (2019), *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Eds. Del Signo: Buenos Aires.
- POMA DE AYALA, F. G., (1987), *Nueva Crónica y buen gobierno*, 3 vols., Historia 16: Madrid.
- RAMOS, A. (1943 y 1947), *Introdução à Antropologia brasileira*, 2 vols. Casa do Estudante do Brasil: Río de Janeiro.

- RATIER, H. E. (1986), *Construcción de la antropología social en la Argentina. Seminario-Taller Antropología*, Disciplina Científica y Práctica Profesional: La Plata.
- RECINOS, A. (ed.) (1990), *Popol Vuh*, FCE: México.
- REHNFELDT, M. (2017), *Breve reseña de la Antropología en el Paraguay*, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción: Asunción. https://www.wcaanet.org/publications/proprios_terminos/rehnfeldt.shtml
- RESTREPO, E. (2014), «Antropología hecha en Colombia», *Revista Antropologías del Sur*, Bogotá, pp. 83-104.
- ROZAT, G. (2002), «Andrés Pérez Ribas, evangelizador de los hiaquis bárbaos e indios cristianos de una crónica», en: ESPINA BARRIO, A. B., *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica IV, Cronistas de Indias*, Eds. Universidad de Salamanca: Salamanca, pp. 91-104.
- SAFFRAY, Ch. (1983), *Viaje a nueva Granada*, Anjana Ediciones: Madrid.
- SAHAGÚN, B. (1988), *Historia General de las Cosas de Nueva España, 2 vols.*, Alianza editorial: Madrid.
- SANCHEZ, G. y MEERTENS, D. (2000), *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la Violencia en Colombia*, El Áncora Editores: Bogotá.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, Ch. (2008), «La creencia en la ‘no-creencia’ de los espíritus y otras cartografías de lógicas religiosas: el caso de los centros de portadoras de misterios dominicanos en Madrid», en: CORNEJO Y VALLE, M., y otros (coord.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Madrid, pp. 253-272.
- SANCHEZ DRAGÓ, F. (1984), *Gargoris y Habidis. Una historia mágica de España*, Círculo de Lectores: Barcelona.
- SARAMAGO, J. (1987), *La balsa de piedra*, Seix Barral: Barcelona.
- SEPÚLVEDA, J. G. (1987), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE: México.

- TODOROV, T. (1988), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar: Madrid.
- TUÑÓN DE LARA, M. (1990), *Historia de España, Tomo I*, Labor: Barcelona.
- TURNER, V. (1988), *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- ULFE, M. E. (2001), «Variedades del carnaval en los Andes: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica», en: CÁNEPA KOCH, G. (ed.), *Identidades representadas. Performance, Experiencia y Memoria en los Andes*, Pontificia U. Católica del Perú: Lima.
- USLAR PIETRI, A. (1983), *Las lanzas coloradas*, Alianza: Madrid.
- , (1988), *Godos, insurgentes y visionarios*, Seix Barral: Caracas.
- VITORIA, F. (1989), *Doctrina sobre los indios*, Ed. San Esteban: Salamanca.
- ZEA, L. (1974), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz: México.



IX. DISCURSO DE CONTESTACIÓN DEL
ACADÉMICO DE NÚMERO DE
LA RAED, EXCMO. SR. DR. D. SILVIO
ÁNGEL AGUIRRE BAZTÁN, AL DE
ENTRADA EN LA REAL ACADEMIA
EUROPEA DE DOCTORES DEL
DR. D. ÁNGEL B. ESPINA BARRIO

*Excmo. Señor Presidente de la Real Academia Europea de Doctores.
Excelentísimos Miembros de la RAED.
Señoras y Señores.*

Es para mí un honor recibir el encargo de acompañar al Profesor de la Universidad de Salamanca, Dr. Ángel Baldomero Espina Barrio, en el acto de su ingreso a esta docta Academia.

Este Acto de Ingreso tiene un doble significado: por una parte, la incorporación del Dr. Espina en la Academia contribuye al enriquecimiento mutuo tanto personal como científico; por otro lado, la temática antropológica, centrada en Iberoamérica, actúa de puente entre las dos orillas que forman la mutua hispanidad, en clave iberista e iberoamericana.

Y precisamente esa actual cultura iberoamericana comenzó a fraguarse hace más de cinco siglos amalgamando en principio elementos indígenas e ibéricos (hispanos y lusos). Posteriormente se añadieron los africanos y, en los dos últimos siglos, los de otras naciones europeas, asiáticas y especialmente los procedentes de Norteamérica.

En esa suma emergente de raíces culturales la Iglesia jugó y sigue jugando un papel importante. En principio su acción sería claramente «aculturadora», aunque no siempre de manera negativa; mientras que a partir del Concilio Vaticano II se reconocerá más incluyente e «inculturadora»; para pasar en nuestros días a defender, con el Papa argentino, la postura «sinodal» conjunta. Pero observemos esta evolución de las posturas eclesiales en su relación con las culturas americanas:

1. ETAPA ACULTURADORA

Comienza con el contacto interétnico de la llamada conquista y colonización. La conquista espiritual (evangelización) fue paralela a la conquista militar. Dada la complejidad y vastedad del tema, nos centraremos, como ejemplo, en la conquista espiritual de la Nueva España, confiada a cuatro órdenes religiosas:

«Ya sabéis –escribía Felipe II al Virrey de México– que está ordenado que los monasterios religiosos que en estas partes se hicieren y fundaren, sean solamente de las Órdenes de San Francisco, San Agustín, Sto. Domingo y la de los Padres de la Compañía de Jesús; y que no se pueden fundar de otra orden, por ser éstas instituidas para vivir en la pobreza y menospreciando bienes propios y temporales; también por convenir así para la conversión, doctrina y buen ejemplo de los naturales de esas partes».

Los doce primeros franciscanos, dirigidos por fray Martín de Valencia, «padres de la iglesia mexicana», llegaron a Nueva España en 1524. Dos años más tarde, en 1526, llegaron otros doce misioneros dominicos bajo la dirección de fray Tomás Ortiz.

Los agustinos llegaron en 1533 y la deficiencia de la Orden de la Merced obligó a Felipe II en 1574 a sustituirla por los

jesuitas. La expedición de los agustinos viene promovida por una cédula de la reina, emanada en Medina del Campo el 12 de abril de 1532 a petición del padre Santisteban. Al frente de la expedición se puso al padre Francisco de la Cruz que era capellán del convento de las agustinas de Madrigal de la Alta Torres (Ávila), donde vivían como religiosas dos hijas naturales de Fernando El Católico. El padre Francisco de la Cruz reclutó tres religiosos en el convento de Salamanca: Juan de Moya, Alonso de Borja y Agustín de Coruña del Conde, además de Juan de Oseguerra, del convento de Toledo, y Jorge de Ávila, cuyo convento ignoramos, junto con los promotores Jerónimo Jiménez (Santisteban) y Juan de San Román de Valladolid. De estos ocho misioneros Juan de Moya no pudo realizar el viaje por no llegar al embarque, que se realizó en Sevilla el 3 de marzo de 1533, llegando a Veracruz el 22 de mayo y a la ciudad de México el 7 de junio. Al llegar a México se hospedaron en el convento de los dominicos y se les asignaron lugares de misión que ya habían pertenecido a franciscanos y dominicos. Posteriormente se les permitió fundar convento en la ciudad de México, reservada esta posibilidad por Carlos I a franciscanos y dominicos, gracias a la protección de Isabel de Moctezuma, hija del emperador Moctezuma y esposa de Pedro Cano.

La segunda expedición fue de seis religiosos, al frente de los cuales iba fray Nicolás de Agreda, que llegaron a México en septiembre de 1535. El tercer grupo de misioneros, al frente de los cuales volvió a viajar fray Francisco de la Cruz, se componía de nueve frailes y llegaron a la ciudad de México el 2 de julio de 1536, muriendo el día 12 de este mes el padre Francisco de la Cruz, tomando las riendas del gobierno el padre Jerónimo Santisteban. En la cuarta expedición viajaron seis religiosos, que llegaron a Nueva España en junio de 1540.

Estas cuatro primeras expediciones representan el esfuerzo agustiniano por implantar la evangelización en América. Los nombres ilustres que recuerda la historia son conocidos: Santo Tomás de Villanueva como prior principal y más tarde arzobispo de Valencia, como impulsor de estas misiones; los padres F. de la Cruz, I. Santisteban y A. de Coruña, como figuras señeras de estos comienzos misionales.

De la misma manera que los franciscanos pueden ser considerados como los padres de las misiones de Nueva España (México), como hace mucho tiempo lo reconoció Miguel León Portilla; y los dominicos, los pioneros de la Española y el Perú; los agustinos tuvieron el honor de fundar las misiones Filipinas. Hoy podemos observar vestigios materiales de esta labor, por ejemplo, en el Museo del Convento de los Agustinos-Filipinos en el Campo Grande de Valladolid.

Estos primeros contactos, que proseguirían en otras épocas y latitudes americanas, pusieron en marcha un proceso aculturador que, con mayor o menor fuerza proseguiría hasta el siglo XIX y posteriormente. Y precisamente ese período tiene como categoría fundamental la de Aculturación, proceso por el cual se intercambian rasgos culturales entre los diferentes grupos cuando entran en un contacto directo y continuo. Ciertamente esta aculturación fue de tipo asimétrico pues hubo unas culturas dominantes, las traídas por los colonizadores, y unas culturas dominadas, las existentes entre los pueblos autóctonos. Esto es particularmente patente en los asuntos religiosos en los que no hubo mucha transacción, al menos formalmente. Pero esa aculturación no fue totalmente destructiva para otros temas, dada la resistencia parcial por un lado y la tolerancia selectiva de unos y otros. En la concepción del conocido etnopsiquiatra francés F. Laplantine (1974), quien siguiendo a Bastide, distinguía entre la colonización latina y la anglosajona.

La colonización católico-latina tuvo como modelo, afirmaba, la «encarnación» y en ella ha predominado el sexo frente la espada (mestizaje biológico y cultural); mientras que las sociedades protestantes han impuesto la «crucifixión», destruyendo al infiel y no mezclándose con él, «siendo la cultura anglosajona la más severa, la más segregativa, la más colonial». Por mi parte, añadiría, la que mayor horror ha tenido siempre al mestizaje como algo indigno y degenerativo.

Con todo, ese modelo latino de acción misional, a la vez paternalista y coercitivo, fue paulatinamente variando para pasar a actuar desde procesos de «inculturación» (potenciación de la comunicación cultural de las comunidades con otras comunidades, en términos de solidaridad globalizada).

2. LA ETAPA IN-CULTURADORA

El concilio Vaticano II se impuso la tarea de «redefinir» algunos conceptos con los que hasta ese momento se había operado en la acción misional. Entre ellos el de «inculturación» que se podría definir como el acto de transferencia cultural mediante el cual la universalidad del Evangelio cristiano se «encarna» en las culturas locales, potenciando en ellas vínculos interculturales. La inculturación sería entonces una especie de acción pentecostal donde todas las lenguas y culturas se manifiestan en plena comunión, sin relación de dependencia cultural. La Iglesia romana se niega a sí misma la posibilidad de proclamar una cultura oficial y única.

Después de ese impulso a la inculturación se impuso la revisión de otros conceptos obsoletos, también hasta ese momento vigentes en las acciones misionales. Especialmente son de interés los conceptos de: Diálogo, Adaptación, Contextualización e

Indigenización. El Diálogo supone «escuchar» para entenderse entre los misioneros y los evangelizados, pero, además de respetarse las dos partes, se requieren acuerdos de colaboración. La Adaptación, en contenido y forma, de los misioneros al predicar el Evangelio se realiza, muchas veces, cediendo en la forma (lo extrínseco) y manteniendo el contenido (lo interno) de la predicación evangélica. La teología protestante sugirió el término «contextualización», para tener en cuenta la situación contextual en la cual llegan a comprenderse las culturas locales. Si ya antiguamente se había hablado por diversos teólogos de des-mitologización del cristianismo, ahora es más urgente también una des-helenización, una des-judaización y una des-europeización del cristianismo, pues hay que quedarse no con la parte histórico-cultural del mismo, sino con su meollo universal: las doctrinas de Jesucristo. En esta labor el clero nativo (indígena), lógicamente más cercano e inmerso en su cultura local puede aportar puntos de vista importantes y asimismo el proceso de indigenización sería más fácil a través de los mismos, sin caer en reivindicaciones extremistas.

El misionero es portador del Evangelio (el contenido), pero muchas veces actuaba de colonizador transmitiendo formas culturales de su país de origen, lo que suponía negar las culturas locales. Al afirmar las culturas locales, será preciso distanciarse de un etnocentrismo occidental que se cree más desarrollado pero también de un relativismo cultural que niega la universalidad del Evangelio. En el proceso inculturador será necesario contar con las ciencias humanas, como la antropología, la sociología, la psicología, etc. No se entiende cómo es posible comprender las culturas locales sin una adecuada investigación etnográfica previa y coadyuvante. En este sentido se impone un cambio en la formación del misionero, el cual no sólo debe de conocer la teología evangélica, sino el modo de transmitirla al lenguaje de las culturas locales.

3. ESTAPA SINODALISTA

Con el pontificado del Papa Francisco esas últimas orientaciones de las que hemos tratado, que ya provenían del Concilio Vaticano II y que habían sido trabajadas parcialmente en diversos sínodos episcopales, se intensifican y adquieren un nuevo carácter más abierto y dialogante bajo el rótulo de «movimiento sinodal». La palabra sinodal hace referencia a la propuesta de «caminar juntos». Y esto atañe ya no solo a los obispos o los eclesiásticos sino a todos los que participan de la fe cristiana, e incluso no se excluye a las personas de buena fe que participen de esos ideales. Va más allá del ecumenismo.

La espiritualidad sinodal es, por tanto, dialogante, compartida, relacionada, donde nadie está por encima de nadie y la única autoridad es el servicio a los más humildes desde el evangelio liberador. Hablar de sinodalidad es reconocer la pluralidad, las polaridades, renunciando a la uniformidad y a la homogeneidad de todo. Ciertamente la sinodalidad de la que se habla consiste en ver cómo se articula la diversidad sin que se rompa la unidad; pero tiene que ser una unidad sinfónica para ejercer mejor la misión que se pretende en el mundo.

Para el Papa actual estas posiciones son en realidad una vuelta a los orígenes del cristianismo, a la espiritualidad de los primeros cristianos y a las genuinas enseñanzas evangélicas. Es una idea a la que se ha referido en distintas ocasiones: Jesús nunca se encerraba con los «perfectos» sino que salía al encuentro de publicanos, pecadores públicos, mujeres marginadas, soldados del ejército romano de ocupación, leprosos...

El Papa desea implicar a toda la Iglesia en una reflexión sobre lo que nos demanda el mundo de hoy. Si generalizamos estas orientaciones más allá de las acciones misionales, pueden

convertirse en un programa de entendimiento intercultural. «La escucha sinodal está orientada al discernimiento», en el que las personas se escuchan unas a otras, respetando sus tradiciones espirituales.

Esta modalidad de actuación puede servir sin duda de punto de reflexión para los evangelizadores pero también para las actividades de OG's, ONG's, e incluso de antropólogos, profesores y dinamizadores culturales cristianos y no cristianos.

Y desde luego contrasta radicalmente con la llevada a cabo, no hace tanto tiempo, por grupos misionales de los llamados evangélicos en diversas partes de América (el Chaco, Amazonas, etc.) con una terrible acción aculturadora no sólo asimétrica sino claramente agresiva, incluso, finalmente etnocida.

Estamos en una nueva etapa en la que de triunfar estos ideales sinodales, y no los derivados de los nacionalismos, supremacismos, revanchismos o fundamentalismos, podremos seguir caminando juntos perfeccionando y entrecruzando nuestras culturas y haciendo la vida del ser humano más agradable en esta Tierra.

* Leído por el Excmo. Señor Dr. D. Alfredo Rocafort Nicolau, Presidente de la Real Academia Europea de Doctores, en Barcelona el 18 de diciembre de 2023.



Ángel Aguirre Baztán es Doctor en Filosofía (1974) y en Psicología (2004), ha sido profesor de la Universidad de Barcelona (1970-2008), siendo en la actualidad Profesor Emérito de la misma.

Profesor Visitante en varias Universidades, ha dirigido 8 tesis doctorales.

Sus más de 130 trabajos publicados, entre libros y artículos científicos, pueden agruparse en cuatro bloques: en primer lugar, las obras referidas a temas básicos de Antropología Cultural (históricos, temáticos e introductorios) como: Historia de la antropología española (1992), que tiene como antecedente, La antropología cultural en España (1986). Desde un punto de vista temático, podemos señalar el Diccionario Temático de Antropología (1993), que tiene como antecedentes, Los 60 conceptos clave de la antropología (1982), la primera edición (1988) del Diccionario Temático de Antropología. Siguiéron otros trabajos, no menos importantes, sobre la cultura y la identidad cultural, La identidad étnica (1993), Estudios de Etnopsicología y Etnopsiquiatría (1994) y La identidad cultural (2000). En tercer lugar, aparecieron los temas relativos a la cultura de las organizaciones, cuyo libro más importante es, La cultura de las organizaciones (2004), finalmente, y en cuarto lugar, los temas de psicología y cultura al es el caso de artículos como «Antropología de la depresión» (2008. Cfr. 1989, 1994, 1996 y 1997).

El Dr. Ángel Aguirre Baztán, como psicólogo y antropólogo, investiga principalmente, sobre los temas de etnopsicología y psicología cultural, cultura e identidad cultural, rituales y cultura organizacional.

**«La Antropología estudia las culturas
para mejorar la vida de los pueblos»**

**«Iberoamérica es una realidad
geocultural múltiple y enriquecedora
para sus integrantes»**



**UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA**



**Reial Acadèmia Europea de Doctors
Real Academia Europea de Doctores
Royal European Academy of Doctors**

BARCELONA · 1914

ISBN: 978-84-1311-885-7



9 788413 118857