

Instituto de Investigaciones y Desarrollo Andino

IIDA

Paccarina

Lima, I época, año 2, N° 2, agosto de 2010

**INDIOS DEL PERÚ Y AMÉRICA
SIGLOS XVI - XX**

Paccarina Dos

Lima, I época, año 2, N° 2, agosto de 2010
Revista del Instituto de Investigaciones y
Desarrollo Andino

IIDA

DIRECTOR

José Carlos Vilcapoma

CONSEJO EDITORIAL

Violeta Cloe Angulo
Gina Calderón Yuli
Obed Caro Meza
José Limonchi Bruno
Gerardo Quiroz Chueca
Guadalupe Vergaray Prieto
Tania Vilcapoma Yuli
José Carlos Vilcapoma Yuli
Carmela Werner Dorregaray

En España:

Anthony Yuli Calderón
Calle Claudio Sánchez Albornoz N 20 - 3ª
Madrid

En Italia:

Maurizio Leva
Via Londra, 4 - 04011 Aprilia (LT) - Italia
+39.069281895 / +39.3401564651

En Francia:

Jean-Phillipe Husson
Université de Poitiers
Faculté des Lettres et Langues
95, avenue du Recteur Pineau
86 022 Poitiers
France

PATROCINADOR DE ESTA EDICIÓN

Arq. HERNAN OSCCO
208 North Aspan Avenue
Azusa, CA 91702
USA

Diseño y diagramación:

Katía Valverde Espinoza

Asesor Legal

Dr. Juan Carlos Prado Herrera

Impresión:

Editorial Argos E.I.R.L.

Dirección:

Jr. Ica 242 of 202
Lima - Perú

Teléfonos: (0511) 4440651 - (511) 990393770

Email: paccarina_iida@gmail.com



CONTENIDO

<u>Presentación</u>	5
Bases teórico-metodológicas para el estudio semiológico y contextual de la danza folklórica <i>Ángel Acuña Delgado</i> (España)	7
Colonialismo, memoria y resistencia en las escrituras indígenas actuales <i>Claudia Zapata Silva</i> (Chile)	21
La danza de la conquista en México análisis estructural y comparación con el Perú <i>Jean-Phillipe Husson</i> (Francia)	35
Representación e imagen de los negros y mulatos en el discurso historiográfico: Caso Cartagena de Indias <i>Angélica Montes</i> (Colombia)	53
EL arpa en la cosmovisión andina <i>Claude Ferrier</i> (Suiza)	79
Canto fúnebre en quechua: Anhil Santu <i>Francisco Carranza Romero</i> (Corea del Sur)	93
La Candelaria de la Popa, tradición festiva de un imaginario popular <i>Enrique Luis Muñoz Vélez</i> (Colombia)	105
Juan de Betanzos. Un cronista del Cusco incaico <i>María del Carmen Martín Rubio</i> (España)	111
Del naturalismo a la medicina tradicional en el siglo XVI <i>José Carlos Vilcapoma</i> (Perú)	121
De los autores	153

PRESENTACIÓN

José Carlos Vilcapoma
Lima, mayo de 2010

BASES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA EL ESTUDIO SEMIOLÓGICO Y CONTEXTUAL DE LA DANZA FOLKLÓRICA

1. ACOTACIÓN DEL CONCEPTO

El concepto <<danza>> o, para ser más preciso, la actividad motriz que puede ser comprendida dentro de lo que conceptualmente entendemos como danza, ha sido definida de muchas formas. Según P. Galmiche (1986: 7): “La danza es un modo de expresión corporal, innato, natural y espontáneo en el hombre. Está unida al ritmo. Primero sagrada, luego festiva, después se laicizó, se codificó y se convirtió en acto independiente”. T. Marrazó (1975: 49) dice de ella que consiste en la “coordinación estética de los movimientos corporales”. A.L. Kaepler (1978: 32) la concibe como una “forma de cultura, resultado de un proceso creativo que se apoya en la manipulación humana del cuerpo en el tiempo y en el espacio”. Un antropólogo clásico como F. Boas (1944: 19) dijo por su parte, que la danza es un fenómeno humano universal cuyos patrones de ejecución se hallan de manera recurrente en amplias zonas separadas y no relacionadas, debido a las limitaciones de movimiento que posee el ser humano. Herkovits (1973: 25) afirma que la danza es un arte transitorio realizado mediante el movimiento rítmico del cuerpo humano en el espacio, con un propósito determinado, siendo reconocido el resultado del fenómeno tanto por los actuantes como por los observadores de un grupo dado. A estas definiciones podríamos añadir que la danza constituye una “manifestación motriz, básicamente expresiva y representativa, aunque también transitiva, que siguiendo un cierto ritmo o compás, posee diversas funciones ligadas a la manera de sentir, pensar y actuar del grupo que la produce.

Entendida así, la danza constituye un fenómeno universal que se ha dado en todos los tiempos y en todos los pueblos, el cual cuenta como principal valor histórico haber contribuido al conocimiento del hombre de otros tiempos, por su importancia psico y sociosomática. Como expresa L. Bonilla (1964: 9): “La danza se hace expresión y pretende interpretar las manifestaciones de esa misteriosa fuerza vital que ata al hombre a la Naturaleza y parece al mismo tiempo querer elevarlo sobre ella. Sólo en la danza hecha rito, símbolo, mito y arte, es donde el hombre puso mayor afán expresivo y en la que hizo participar más elementos sacados de su propio ser psicofísico”.

Por sí misma es posiblemente la expresión artística más antigua que se conoce, y sea cual sea el motivo o los motivos que inducen a su práctica (descarga rítmica de un exceso de

**Por: Ángel
Acuña Delgado**

Departamento de
Antropología Social.
Universidad de Granada.
España

energía, fruición por el movimiento rítmico, o acto religioso deliberado) puede servir como instrumento para comprender mejor la experiencia compartida, no sólo antigua sino también contemporánea, por la evocación que se hace en muchos casos a la “estructura ausente” (utilizando palabras de U. Eco, 1975). En esta línea cabe añadir que los códigos que se pueden descifrar del análisis de las danzas son en muchos casos más emotivos que cognitivos, en la medida que no son pensados deliberadamente, la comprensión por parte de los ejecutantes, se halla más basada en la sensación que en la cognición. Su poder comunicativo estriba esencialmente en su capacidad de hacer sentir.

Por las definiciones hasta ahora ofrecidas, podemos comprobar que el denominador común es el “movimiento rítmico”, al que se le puede añadir el sentido de trascendencia, al ir más allá de la propia utilidad material y sentido estético. Como dice C. Bonfiglioli (1995: 38) “la danza es un metalenguaje eminentemente rítmicocinético con patrones estéticos culturalmente concebidos por su contraste con los movimientos no dancísticos”.

La danza, como citaba Herkovits (1973: 445): “es una forma de arte que resulta imposible estudiar hasta que no tenga un tratamiento sistemático que se aplique sobre una base comparativa”. Para ello se hace preciso estudiar cada modalidad de danza directamente sobre su contexto para establecer las correspondencias oportunas, dentro de un marco teórico adecuado, siendo posible también las correlaciones interculturales cuando la danza encaje en modelos de transformaciones que haya sobrepasado sus propios referentes espacio-temporales.

Por otro lado, como todo concepto paradigmático, la danza es susceptible de ser clasificada para su mejor comprensión. El espectro que ocupa el movimiento rítmico en el ser humano es muy amplio, y por ello no está de más ordenarlo de acuerdo a algún criterio que pueda ser útil para su mejor divulgación o para la investigación científica.

En los manuales escritos en torno a la danza se vienen utilizando diversos criterios clasificatorios. En unas ocasiones se elige un criterio formal o estructural para hablar de tipos de danza en razón a su estructura y dinámica coreográfica (danzas con evoluciones circulares, encadenadas, con cruces, etc.). Otras ocasiones se elige el elemento implicado para marcar su diferenciación (danza de cascabeles, de bastones, de espadas, etc.). La función o el sentido que se desprende de ella, es otro criterio frecuentemente citado (danzas propiciatorias, agrícolas, medicinales, bélicas, iniciáticas, sensuales, etc.) También el género (masculino, femenino), o la edad (niños, jóvenes, adultos) pueden servir para marcar diferencias tipológicas.



Las denominadas genéricamente como <<**danzas folklóricas**>> poseen marcadas diferencias con las danzas y bailes clásicos, entre los que se incluyen los bailes de salón (vals, pasodoble, tango, etc.) o el ballet, practicados actualmente por motivos socializadores en unos casos y orientados hacia el espectáculo en otros; así como con las danzas y bailes modernos: breek dance, hip hop, fankí, bailes populares de época y rebeldía (rock’n roll, charleston, fox-trots, twist), los cuales expresan o representan la actualidad de la vida cotidiana o la visión del pasado reciente desde múltiples perspectivas, ligadas al sentir contemporáneo.

Las danzas folklóricas están compuestas por todas aquellas manifestaciones rítmicocinéticas que forman parte del saber popular, de la tradición viva, dentro de las cuales se podrían

distinguir un amplio espectro de formas y significados. Pero más que ocuparnos aquí de ofrecer un modelo clasificatorio nos limitaremos a señalar una de las claves por la que se distinguen o diferencian internamente entre ellas, constituyendo además un criterio operativo de cara a la investigación de las mismas, nos referimos al contexto de ejecución.

La pertinencia del contexto sociocultural en donde se inscriben las danzas folklóricas supone un factor esencial de distinción entre: aquellas que poseen hondas raíces históricas en el pasado y han ido evolucionando con los acontecimientos históricos y las circunstancias culturales, de modo que conectan con la realidad del grupo en su pasado y presente; y aquellas otras que, rescatadas del olvido histórico, se tratan de reconstruir lo más fielmente posible en la forma a las del pasado, pero han perdido parcial o totalmente para sus actores y espectadores el sentido simbólico que tuvieron en su origen. Si en las primeras, la danza, como texto, es consecuente y posee correspondencias directas con el contexto sociocultural en donde se desenvuelve; en las segundas, la recreación de la danza en base a un pasado ya ausente hace que estructuralmente no mantenga correspondencia con el contexto social y cultural del presente, lo cual pone serios límites a su interpretación. En aquellas danzas folklóricas que mantienen su carácter indígena al no haber perdido la continuidad con su contexto cultural, es posible realizar tanto un análisis funcional como estructural, en la medida que se puede responder a para qué sirven y qué dicen como forma de lenguaje; sin embargo, en aquellas otras que, por distintos motivos, mantienen discontinuidades con el vigente contexto cultural, es posible analizar las funciones que desempeña, responder a por qué se realizan, pero difícilmente se podrá abordar con garantías un análisis estructural que permita profundizar en su lógica interna como sistema de comunicación, a partir del trabajo etnográfico, si, como decimos, su re-creación se corresponde con un contexto diferido imposible de reproducir¹.

¹ En este tipo de danzas la manera de aproximarse a los significados que se desprenden de las formas coreográficas, los pasos, los movimientos cinéticos individuales, el vestuario, los implementos, etc., es a través de análisis etnohistóricos, aunque con no pocas reservas, en función de la cantidad y calidad de las fuentes disponibles, así como del grado de fidelidad y circunstancias que rodean la recreación dancística.

2. *CONCEPTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS*

La base de todo estudio semiológico sobre la danza folklórica, es decir, que pretenda ver en ella una forma de lenguaje, de decir algo de algo, es preciso que se sostenga en la realización de una densa etnografía. La etnografía constituye el ineludible sustento para obtener resultados satisfactorios en la búsqueda de sentidos, siendo la “reflexividad” uno de sus rasgos principales, por el permanente esfuerzo intelectual que se requiere para comprender los procesos sociales y los comportamientos individuales y colectivos a partir de los elementos dancísticos, con toda su envoltura.

Si la etnografía reflexiva la proponemos como base del trabajo de investigación en estos casos, como modelo teórico general conviene generalmente aplicar el hermenéutico o interpretativo, procurando establecer interdependencias, relaciones, vínculos, entre variables que faciliten la comprensión del objeto de estudio. No obstante, tampoco es despreciable el modelo explicativo, cuando la ocasión ha sido favorable de cara a establecer relaciones de causalidad (causa-efecto) que nos lleven a mostrar y aún demostrar cuál es la lógica del sistema estudiado. Todo ello depende de lo que den de sí los datos.

De igual modo, proponemos aplicar el enfoque ideográfico, a fin de contextualizar y particularizar los resultados de la población estudiada, buscando correspondencias entre

los distintos aspectos que conforman la danza folklórica y su respectivo ámbito ecológico, histórico y sociocultural.

Por otro lado, es recomendable en una investigación semiológica, donde se trata de analizar la danza folklórica como plataforma simbólica de la cultura, hacer uso de conceptos y marcos interpretativos propios de distintas corrientes teórico-metodológicas, entre las que destacamos principalmente el estructuralismo, la ecología cultural, el relacionismo simbólico o la etnociencia, sin que haya que cerrarse necesariamente a una sola de ellas. Sin ajustarnos a un exclusivo lineamiento teórico, por regla general conviene utilizar la teoría más adecuada en función de la capacidad que tenga para hacer más comprensibles los datos.

Entre los **conceptos teóricos y metodológicos** que de un modo más concreto pueden ser utilizados en la investigación dancística, cabe mencionar los siguientes: La *etnomotricidad* o etnología de la motricidad, en donde se inscribe la danza, sería el primero de ellos. Como ya expresara Mauss ([1929] 1971), la motricidad posee un carácter social, en la medida que cada pueblo posee modos tradicionales de servirse del cuerpo, lo cual hace posible la creación de señas de identidad en torno a él. El postulado básico reposa en el planteamiento de que todas las actitudes y actos corporales son utilitarios e instrumentales, siendo el cuerpo el instrumento primero y más natural de esa eficacia. Como instrumento de nuestra acción y percepción, la estructuración social del cuerpo en movimiento, su normatización cultural, ya sea consciente, a través de la educación, o inconscientemente, a través de la imitación, es la idea clave de este primer concepto teórico-metodológico. La varianza no solo intercultural sino también intracultural, en lo que respecta a las manifestaciones dancísticas, permite el contraste y la comparación y en consecuencia la configuración de mapas diferenciales en función de diversas variables como son: el espacio físico, la época del año, el género, la edad, etc.

La *kinesia* y la *proxémica*, aunque con diferente contenido de estudio, la primera ocupada del lenguaje corporal y la segunda de la utilización espacial, constituyen conceptos complementarios muy útiles también en este tipo de trabajos. En relación a la kinesia, Birdwistell (1952), creador del término, planteó interpretar la gestualidad con el apoyo de la lingüística, teniendo en cuenta que la concatenación de gestos constituía un discurso cargado de sentido comunicativo. Sin necesidad de reducir la motricidad a la lingüística, asumimos la idea de que cada grupo humano posee un sistema kinésico propio, del que hay que descubrir su gramática para entender su significado.

La proxémica, como estudio del uso y percepción del espacio social y personal, se convierte en complemento indispensable para el estudio kinésico, en la medida que el cuerpo necesita espacio para moverse. En esta línea son útiles los planteamientos de Hall (1972), creador del término, y de la clasificación sobre los tipos de espacio según el uso que se hace de ellos, así como de los distintos tipos de distancias existentes en las relaciones interpersonales. Unido al uso del espacio hay que tener también en cuenta el uso del tiempo en el movimiento corporal que, como en la danza, tiene que ajustarse a algún ritmo establecido con el que se debe coordinar.

La *praxiología* constituye otro marco de referencia, ya que se ocupa del estudio de la eficacia de las acciones tanto a nivel material como simbólico. Como expresan Moles y Rohmer (1983),

el análisis del continente es fundamental para aclarar su contenido. El desglosamiento de la acción total en cada una de sus partes constituyentes es, como señala Parlebas (2001), un principio praxiológico fundamental para encontrar la lógica interna a la que se ajusta dicha acción. Se pone aquí especial énfasis en la relevancia que posee el contexto a la hora de situar las acciones, así como en remarcar el relativismo al que está sujeto la interpretación de las mismas.

Un concepto fundamental utilizado desde la perspectiva praxiológica es el de “costo de la acción”, identificado como motor de la acción por ser el valor o motivación que mueve a un sujeto a actuar. También el concepto de “performance” es importante, dado que la eficacia de las acciones debe contar con la capacidad de ejecución que se posea, condicionada siempre por diversas variables tanto intrínsecas (edad, sexo, ...) como extrínsecas (estatus, entorno, ...). Asimismo, son utilizados los conceptos “paradigmático” y “sintagmático”, el primero centrado en las acciones sustitutivas y el segundo en la secuencia de acciones sucesivas.

El *método del dramaturgo*, ideado por Goffman ([1959] 1987) se puede utilizar igualmente como marco de referencia. En este caso, se sostiene la idea de mostrar la semejanza existente entre la acción real y la acción teatral. El mundo se concibe así como un escenario real en donde las personas interpretan papeles con la intención de darse credibilidad y convencer al interlocutor o al público presente. Método especialmente provechoso para el estudio de aquellas danzas que sobre todo se caractericen por la representación, así como también para profundizar en las emociones que se desprenden de aquellas otras que tengan un carácter puramente expresivo.

De Bourdieu recogemos la noción de *hábitus* en relación con el cuerpo, expresado en su obra “el sentido práctico” ([1980] 1991). El hábitus es un concepto que vincula al individuo con las estructuras sociales y puede ser aplicado en la investigación de ciertas danzas que marquen diferencias de estatus en su ejecución. También recogemos de él la noción de *encarnación (embodiment)*, entendida como enraizamiento a través de la costumbre, como resultado de la experiencia vital corporal en la forma de percibir, pensar y actuar sobre el mundo. Encarnación diferencial que se observa en las relaciones de poder entre distintos sectores sociales, o en las relaciones de género entre mujeres y hombres, sustentado todo ello en una peculiar manera de moverse y relacionarse.

Además de los conceptos teórico-metodológicos ya citados, resulta útil aplicar la **perspectiva macro** y *microdimensional* de la interacción humana en relación con la danza folklórica que se trate. Observarla en el ámbito público y en el privado, a fin de apreciar posibles cambios de sentido. Esta doble perspectiva nos permite comprender en qué medida cierta danza tiene capacidad para explicar global o parcialmente una determinada contingencia cultural. Conviene, pues, estar atento a la, llamada por Giddens (1981) “dualidad estructural”, situándonos además en el espacio vacío e interconectado que existe entre lo macro y lo micro.

Por otro lado, aunque el trabajo de investigación se centre fundamentalmente en el análisis sincrónico y actualizado de una determinada danza folklórica, no hay que descartar la perspectiva histórica en su estudio. En esa línea interesa conjugar lo *sincrónico* con lo *diacrónico* a fin de encontrar ecos del pasado que aclaren mejor el presente. Lo que somos se lo



² En consonancia con el método etnográfico propuesto y con los conceptos teóricos expresados, las técnicas para la obtención de datos no pueden ser más que cualitativas, centradas por tanto en el trabajo de campo, siempre en contexto de interacción, con la debida aplicación de los recursos conocidos (observación científica, conversación informal, entrevista en profundidad, historias de vida, documentación audiovisual, confección de dibujos nativos, etc.).

debemos a nuestros pasados y por tanto acudir a ellos siempre es aleccionador, ayudándonos a entender los procesos de cambio y quiénes somos por lo que fuimos.

El principal valor de un trabajo de investigación semiológica sobre la danza está situado en su interpretación, sin menospreciar claro está la densidad descriptiva. Interpretación en la que hay que cargarse de responsabilidad para hablar del otro, de sus comportamientos corporales, de su danza y de su cultura. Interpretación “etic” cuyo rigor queda marcado por los límites que ofrezcan los datos, a los que hay que procurar exprimir, sin cometer excesos, sin sobrepasar lo que cabalmente dicen, para evitar llegar a aquello que tan sólo es fruto de la imaginación. El rigor pasa en estos delicados temas, en donde nos introducimos en el mundo simbólico, por ser consecuente con el dato que científicamente tiene valor, y del que se puede decir mucho o poco pero no más de lo que honestamente se puede.

Sin embargo, la perspectiva “etic”, la visión propia del investigador no puede ser la única empleada; estaría sesgado un trabajo así si no contáramos también con la perspectiva “emic”, con el punto de vista de los sujetos estudiados, sin evitar los posibles contrastes y contradicciones que puedan aparecer. Es de especial interés hacer brotar de los informantes las impresiones y emociones que hablen del significado de sus propios comportamientos, en su diversidad, muchas veces oculto para los propios protagonistas.

De este modo, es preciso conjugar lo “etic” con lo “emic” en el desarrollo del trabajo, y junto con la imprescindible *contextualización* de los datos, ofrecer argumentos consistentes y convincentes que muestren cómo, por ejemplo, un pueblo organiza parte de su cultura en torno a la danza, o cómo, en definitiva, hacer relevante el contexto en el análisis semiológico o simbólico de la danza².

3. MODELO KINESIGRÁFICO DE DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS DE LA DANZA

Desde un punto de vista praxiológico, para llegar a establecer significados con respecto a una acción, dancística en este caso, es preciso describirla antes en forma densa. Las acciones, para ser analizadas científicamente es necesario considerarlas antes en sus significantes que en sus significados. Como expresa A. Moles y E. Rohmer (1983: 26): “La significación de un acto particular aparecerá hasta el final del análisis, y no al principio, como el elemento integrador final en la continuidad del conjunto del ser humano”.

La descripción detallada de la estructura y dinámica dancística es un paso previo fundamental para realizar un análisis riguroso; en ese sentido hay que contar primeramente con un protocolo de observación adecuado a las danzas en cuestión, el cual contemple categorías tales como el número, ubicación y características de los participantes, registro coreográfico, registro de los movimientos cinésicos, de los paralenguajes (conducta táctil, expresiones faciales, conducta visual, proxémica, adornos e indumentaria, factores del entorno) de los elementos musicales, de la letra del canto y la voz, y de otros componentes de la danza que se consideran relevantes dentro del contexto concreto de realización.

A partir de ahí, tras la pertinente toma de datos por escrito y de manera audiovisual, vendría la tarea de escriturar correctamente las danzas observadas mediante un



procedimiento entendible y riguroso que ofrezca una visión completa y minuciosa de las danzas observadas³.

Lo más habitual en la descripción de las danzas es la utilización de episodios ilustrativos que marcan la evolución de los movimientos rítmicos en sus momentos más significativos desde el principio hasta el final. Los personajes se representan con signos variados (por ejemplo un círculo para la mujer y un triángulo para el hombre), y los desplazamientos en el espacio mediante líneas de trayectorias; de ese modo, sin necesidad de dibujar realmente a los participantes, mediante la concatenación de signos se transcriben todas las figuras ejecutadas: vuelta entera, media vuelta, giro, contragiro, avance, retroceso, desplazamientos sinuosos, etc. La cadencia del paso, por su importancia en la ejecución dancística se suele representar en capítulo a parte, complementando a lo anterior.

Asimismo se pueden emplear imágenes fotográficas para complementar e incluso formar por sí solas los episodios ilustrativos a los que hacemos mención. Como es lógico, todo ello iría acompañado de la pertinente explicación por escrito, sobre las figuras dibujadas o fotografiadas.

Al objeto de no perder detalles de interés sobre el desarrollo de las danzas, proponemos a continuación un protocolo de observación o modelo taxonómico de sus componentes, que sin ser exhaustivo, y estando abierto a la inclusión de más categorías, puede servir de guía a la hora de tomar datos sobre el terreno, así como en el análisis que con posterioridad se haga.

MODELO TAXONÓMICO DE LOS COMPONENTES DE LA DANZA

1. Nombre asignado y tradición oral asociada.
2. Espacio de realización dentro del contexto territorial.
3. Tiempo de realización: fecha anual; hora del día.
4. Rituales que acompaña.
5. Punto de vista “emic” sobre la función que desempeña.
6. Estructura general:
 - 6.1. Participantes:
 - 6.1.1. Ubicación temporal y espacial de la danza dentro del ritual.
 - 6.1.2. Número de practicantes y espectadores.
 - 6.1.3. Situación de los practicantes y espectadores dentro del espacio ritual.
 - 6.1.4. Grupos de participantes según: edad; sexo; estatus; parentela; etc.
 - 6.1.5. Asociación del rol social con el rol ritual.
 - 6.1.6. Tipo somático de los practicantes y características físicas más significativas.
 - 6.2. Coreografía:
 - 6.2.1. Registro sincrónico de los diferentes participantes anotado por episodios.
 - 6.2.2. Registro diacrónico de la evolución sucesiva de los episodios.
 - 6.3. Letra del canto y voz:
 - 6.3.1. Contenido de la letra del canto.
 - 6.3.2. Señales vocales que acompañan a las palabras habladas: vocalizaciones _risa, llanto, suspiro, bostezo, _.
 - 6.3.3. Segregaciones vocales _hum, ah, uh, ..._ en relación con el tema y con los estados afectivos.

³ Empleado por un sector de coreólogos, sobre todo del este de Europa, el procedimiento kinesigráfico denominado comúnmente como “labanotación”, inventado por R.V. Laban en 1927, aún con su antigüedad es muy posiblemente el método descriptivo más riguroso y completo que actualmente existe para escribir el movimiento rítmico. Los esquemas y gráficos que se emplean en labanotación describen trayectorias y gestos que se ajustan a tiempos musicales, con lo cual se permite un análisis correlacional entre tiempos cinesicos y musicales que sin duda ofrecen datos interesantes de cara a su interpretación simbólica. Básicamente, la notación kinesigráfica de Laban representa cuatro aspectos del movimiento: el tiempo (lento, normal rápido, acelerado, desacelerado, etc.), expresado por el tamaño del signo; el nivel (alto, medio, bajo), expresado por el fondo; el sentido direccional (adelante, atrás, a la izquierda, a la derecha, en diagonal), expresado por la forma; y el flujo (detenido, denso, etc.), expresado por la cadencia de los signos. Todos estos aspectos del movimiento personal se representan a través de un trigramma vertical, cuya línea central divide al cuerpo en dos hemisferios. Por otro lado, el espacio social o coreométrico se describe

en un cuadro anexo. El ritmo musical (expresado en compases y tiempos) se coloca en los márgenes del trigramma. Método riguroso sin duda pero por su complejidad difícil de divulgar.

Para obtener una información completa del procedimiento de Labanotación se recomienda consultar las siguientes obras: - Laban, R. V. 1963. *Modern Educational Dance*. Londres: Mac Donald and Evans L. T. D.
- Hacney et al. 1970. *Study guide. Elementary Labanotation*. New York: D.N.B.
- Laban, R.V. 1987. *El dominio del movimiento*. Madrid: Editorial Fundamentos.

6.3.4. Cualidades de la voz: ritmo; articulación; volumen; resonancia; timbre; tono; velocidad; ... en relación con las características de la persona.

6.3.5. Turno de conversación en el canto.

6.4. Elementos musicales:

6.4.1. Número y nombres.

6.4.2. Características generales de cada uno: forma; modo de utilización; sonido que emite; papel que desempeña dentro del ritual _tiempo de utilización, sincronización entre ellos, sincronización con la coreografía_.

6.5. Movimiento cinésico:

6.5.1. Gestos.

6.5.2. Movimientos corporales.

6.5.3. Movimientos del tronco, brazos, manos, piernas, pies, cabeza.

6.5.4. Posturas estáticas.

6.6. Paralenguajes:

6.6.1. Conducta táctil:

6.6.1.1. Tipos: palmear, empujar, traccionar, sacudir, acariciar, etc.

6.6.1.2. Zonas corporales implicadas en el contacto táctil según el tipo de contacto empleado.

6.6.2. Expresiones faciales:

6.6.2.1. Según tres zonas de la cara: 1. ceja-frente.

2. ojos-parpados-caballete de la nariz.

3. mejilla-nariz-boca-menton-mandíbula.

6.6.2.2. Manifestaciones primarias de afecto que representan: sorpresa, miedo, cólera, disgusto, felicidad, tristeza, vergüenza, interés.

6.6.3. Conducta visual: formas y funciones de la mirada según las manifestaciones primarias de afecto.

6.6.4. Proxémica:

6.6.4.1. Territorialidad: intrusiones, defensa, respeto, etc. del espacio personal y grupal.

6.6.4.2. Relación del espacio de danza con el número de participantes _densidad_.

6.6.4.3. Distancias conversacionales durante la danza.

6.6.4.4. Disposiciones espaciales de los participantes de acuerdo al liderazgo, tema o tarea, sexo, edad, prestigio social, motivación, parentela, carácter personal,

6.6.5. Adornos e indumentaria:

6.6.5.1. Descripción del atuendo según sexo, edad, ...

6.6.5.2. Artefactos que acompañan “ “ “

6.6.5.3. Maquillaje y tocado;

6.6.6. Factores del entorno:

6.6.6.1. Características generales del medio ambiente natural próximo al escenario.

6.6.6.2. Ambiente humano próximo al escenario.

6.6.6.3. Decorado: estructura y diseño en función del espacio y la participación, color, sonido, iluminación, objetos móviles.

Salvado satisfactoriamente el escollo que supone registrar de forma audiovisual las danzas y los cantos, y tomadas las pertinentes notas escritas sobre ellas, queda, no obstante, la tarea

de describir o escriturar kinesigráficamente las danzas, utilizando un procedimiento que, a la vez que riguroso, sea fácilmente legible y entendible para aquellas personas que tengan interés por el tema.

En consonancia con el ya expresado modelo taxonómico o protocolo de registro de danza, el procedimiento que proponemos para configurar su estructura analítica se ajusta en efecto al mismo. Como se podrá observar en el siguiente esquema, consta de una primera parte en donde se presenta la “estructura inicial de la danza” en forma de episodio fotográfico, señalando por escrito el número de danzantes que componen el grupo en cada caso, y la posición espacial en su inicio. En la segunda parte se presenta el “desarrollo general de la danza”, partiendo de una secuencia de episodios con escenas fotográficas complementadas con líneas de trayectorias. Esta segunda parte tiene en consideración los siguientes aspectos: coreografía (en ella se explica por escrito el proceso seguido en el desarrollo de la danza, destacando detalles difícilmente apreciables y señalables mediante otro procedimiento); movimientos cinésicos peculiares e individuales (en base igualmente a una explicación por escrito que en ocasiones puede remitirse a alguna escena fotográfica alusiva a la cuestión tratada); paralenguajes (conducta táctil, expresiones faciales, conducta visual, proxémica, adornos e indumentaria y factores del entorno, factores todos ellos posiblemente relevantes y significativos de cara a la interpretación final); elementos musicales (incluida la entonación vocal); y la letra del canto (en su caso); así como la estructura musical (elaborada por un musicólogo).

Además de todo lo anterior, a modo de observaciones preliminares conviene aclarar aspectos tales como el espacio y el tiempo de realización, así como los rituales que acompañan. Aspectos que serían ampliamente tratados en otro lugar, claro está.

MODELO GENERAL DE ESTRUCTURA ANALÍTICA DE LA DANZA

1. OBSERVACIONES PRELIMINARES:

- Espacio de realización.
- Tiempo de realización.
- Ritual que acompaña.

2. ESTRUCTURA BASICA:

- 2.1. Participantes (número y posición de partida)
Episodio

3. DESARROLLO:

- _Secuencia de episodios_
 - 3.1. Coreografía
 - Observaciones
 - 3.2. Movimientos cinésicos peculiares (individuales)
 - 3.3. Paralenguajes:
 - Conducta táctil.
 - Expresiones faciales.
 - Conducta visual.
 - Proxémica.
 - Adornos e indumentaria.



- Factores del entorno.
- 3.4. Elementos musicales.
- 3.5. Letra del canto y estructura musical.

4. LA BÚSQUEDA DE SIGNIFICADOS EN LA COMUNICACIÓN DANCÍSTICA TRADICIONAL

Por la experiencia acumulada en la investigación de danzas folklóricas, en su diversidad, podemos afirmar que éstas se desarrollan de una manera general de acuerdo a dos grandes orientaciones, o se orientan hacia dos tipos de destinatarios: divinos y humanos. Por un lado, la danza folklórica ha estado muy unida al mundo de lo sagrado, de los hechos trascendentales para la vida de las personas y de los grupos. Orientada hacia entidades divinas, los movimientos rítmicos realizados individual o colectivamente, se han ejecutado en muchas ocasiones con la intención de ofrecer gratitud por los bienes o favores recibidos, en un acto de reciprocidad, sin el cual quedaría en suspenso la prosperidad para el futuro. La danza se convierte así en un gesto simbólico, en una acción ritual destinada a no perder la atención recibida por las entidades sobrenaturales que gobiernan los acontecimientos. Del mismo modo se han utilizado para pedir prosperidad o bienestar en algún sentido (agrícola, fertilidad, laboral, etc.).

En otras ocasiones, en línea con la orientación sobrenatural, se han realizado conjuros contra el mal, cuando las circunstancias han sido desfavorables, pensándose que los símbolos expresados en la cadena rítmico-cinética obrarían eficazmente a favor de uno, anulando el poder del agente maléfico. También la danza ha servido para lo contrario, para atraer el poder de dichos agentes y operar maleficios contra determinadas personas o colectivos. De cualquier modo, ya sea ante las divinidades o ante los demonios, la danza, como lenguaje no verbal, ha obrado en el imaginario humano, con semejante eficacia simbólica que lo ha hecho la oración, la plegaria, o el conjuro en el lenguaje oral.

La otra gran orientación de la danza ha sido hacia los propios congéneres que forman parte de la misma especie. La expresión rítmica del movimiento ha sido utilizada por el ser humano para satisfacer ciertas necesidades de carácter psicológico y social, convirtiéndose así en una técnica corporal con múltiples sentidos utilitarios que miran tanto hacia fuera como hacia dentro del propio mundo.

Cuando los destinatarios de las danzas han sido humanos, éstas se han encauzado en una doble dirección: hacia los propios participantes, y/o hacia el público asistente. Las que cobran valor por la exclusiva realización de los implicados en la acción motriz, se hallan vinculadas habitualmente a un sentido socializador e identitario; a través de ellas los/las danzantes refuerzan su solidaridad y su deseo de pertenencia a un grupo de iguales que participa de lo mismo. Sin embargo, cuando la danza adquiere valor por la proyección que alcanza en el público espectador que pasivamente la observa, el sentido de la misma se ha desplazado con frecuencia hacia contenidos estéticos y hacia su capacidad de emocionar a quienes se mantienen expectantes, aunque no por ello tenga que perder su contenido identitario. En cualquier caso, el sentido o los sentidos de la danza tradicional son marcadamente distintos cuando ésta se vive como fiesta de manera participativa, a

cuando se vive de manera más distante como espectáculo, con los innumerables matices que se podrían observar en uno u otro caso.

El folklore o saber tradicional, en función social, como lo define D. Guevara (1975: 93), conserva, no obstante, danzas que se pueden ubicar en un término medio a las dos orientaciones humanas citadas, en la medida que puedan ser unas veces practicadas y otras contempladas. Ello suele ocurrir con cierta frecuencia en danzas que, sin dejar de ser una práctica popular, reproducida en ciertos momentos del ciclo anual, en otros se sube al escenario para que tan sólo unos pocos le den vida con vistas al disfrute público, de allegados o ajenos a la misma.

La orientación o el destinatario de la danza, que no tiene por qué ser unívoco, define en definitiva su funcionalidad, responde a la cuestión de para qué sirve o por qué se realiza. Sin embargo, además de tener conocimiento de la función o funciones que la danza posee para la persona o el grupo que la realiza, se puede entrar también en el análisis estructural, a fin de descifrar su lógica interna, como lenguaje simbólico que es. Esta otra dimensión de significados entraña el establecimiento de correspondencias entre los distintos componentes de la danza entre sí y de estos con el contexto en donde se presente, y con el terreno emocional que activa.

Si bien el hecho de que una danza exista y se ponga en escena asegura al menos su análisis funcional, conocer la razón de ser que tiene para aquellos que le dan vida; no ocurre lo mismo con el análisis estructural, dado que la investigación se puede complicar mucho hasta hacerse prácticamente imposible, si el contexto en donde se ejecuta la acción (u otros contextos que no siendo el propio puedan ofrecer pistas), que en estos casos es la plataforma fundamental de interpretación, no hace que las formas empleadas en la danza adquieran valor simbólico.

Sobre las significaciones coreográficas (P. Ossona, 1984) se han hecho algunas generalizaciones, que, si bien pueden ser útiles en determinados escenarios culturales, en donde la expresión o la representación de los movimientos rítmicos se ajusten a un mismo código de significados, no se pueden aceptar como universales, dado que las reglas no se cumplen exactamente, al cambiar el plano social y en consecuencia la cultura que la genera.

Por otro lado, en la búsqueda de significados que se pueda realizar en torno a la danza, no hay que perder de vista las readaptaciones que se producen frente al cambio cultural. La Danza de las Tijeras originaria de la región andina de Chanka (Perú) podemos colocarla como ejemplo de las transformaciones que se producen en una expresión artística y sus ejecutantes, cuando pierden su referente cultural al pasar del contexto rural al urbano. La Danza de las Tijeras en su proceso de urbanización compromete la adaptación y la imposición de formas socioculturales referentes al contexto específico de Lima metropolitana. Los ejecutantes se ven obligados a integrarse en el mercado de comercialización de las actividades folklóricas, siendo incluidos en las formas de intercambio de la producción cultural, al entrar en una dinámica de multiplicación de las actuaciones en teatros, peñas y campos deportivos, limitando la danza en el tiempo y en el espacio, sin poderla desarrollar en todo su valor expresivo. Sin embargo, como bien ha sabido ver L. Nuñez (1990), a pesar de toda la



presión transculturadora, los emigrantes de Chanka son consciente de ello y se mantiene una moderada resistencia al cambio, dado que la Danza de las Tijeras constituye una manera de agarrarse a lo propio, una seña de identidad ante la pretendida uniformidad citadina, y una forma de reivindicar el reconocimiento de la cultura que ellos personifican.

5. *RECOMENDACIONES METODOLÓGICAS*

La gramática que se puede buscar en el comportamiento expresivo de las danzas, debe conjugar lo pensado y lo sentido por parte de quienes son los protagonistas de la acción, qué piensan y qué sienten quienes danzan y quienes la contemplan son pues claves para la búsqueda de sentido, el reto por tanto se sitúa en cómo y qué observar, en cómo y qué preguntar para buscar la coherencia, si la hay, entre el comportamiento y el discurso, en cómo discriminar lo importante de lo superfluo, y en cómo hacer fluir datos relevantes de los actores sociales en temas complejos en donde apenas encontramos respuestas.

Todo ello nos conduce finalmente a un terreno estrictamente metodológico sobre el que ofrecemos algunas recomendaciones generales:

1. Una investigación semiológica sobre danza folklórica debe estar respaldada de una detallada etnografía, fruto de un intenso trabajo de campo sobre el lugar donde ésta se practique. Su duración debe ser lo suficientemente extensa como para apreciar los detalles más sutiles y los posibles cambios que se producen al variar el lugar, el tiempo, los participantes o las circunstancias de su puesta en escena.
2. Para la observación científica es preciso contar con un protocolo o modelo taxonómico de los componentes de la danza en donde se contemple su estructura general (el aquí propuesto puede servir de guía). Con la tecnología actual, el registro videográfico se convierte en pieza clave para la toma exhaustiva de datos, y su posterior análisis. Asimismo, los programas de ordenador facilitan sobremanera la tarea descriptiva con la incorporación de imágenes y cuadros.
3. Hay que presenciar las danzas en el ámbito festivo y ritual para captar sus significados. Las demostraciones aparte sólo sirven para tener de ellas una visión aproximada y puramente formal.
4. La contextualización de la danza folklórica dentro de su ambiente físico, de su marco social y cultural, sin olvidar su evolución histórica, es tarea imprescindible para poder interpretar con rigor los significados, aunque, eso sí, filtrándolo todo de acuerdo al criterio de pertinencia, y prestando atención a las emociones que se manifiestan con su ejecución.
5. Todo análisis simbólico tiene sus dificultades y riesgos de error, pero éste se mitiga en gran medida si no nos despegamos del dato, dato de primera mano recogido sobre el terreno, que impone los márgenes de interpretación; en bien del rigor científico, no se pueden sobrepasar esos márgenes, la idea hay que ajustarla a la realidad, al dato, pues, y no al contrario.

6. Para evitar visiones impresionistas sobre los significados de la danza, vista por dentro, es preciso indagar sobre todo en las emociones, diversas y cambiantes, que se activan con su puesta en escena. El danzante expresa en la danza su personal manera de sentir el acontecimiento, de presentarse delante del santo, o del pueblo; los movimientos coreográficos, la gestualidad individual, así como los ritmos musicales, tienen para cada realizador su descarga emocional. Es en esta línea de lo sentido, donde la estructura interna de la danza cobra un especial valor y se construye de acuerdo a una lógica consecuente con la experiencia vivida.
7. La búsqueda de sentido en torno a la danza folklórica se puede situar en un doble plano interpretativo: De un lado se destacaría la relevancia del contexto, partiendo de la base de que en ella se refleja la diversidad de la cultura; y de otro modo, se presentaría en ella la singularidad de la persona, por ser un medio a través del cual se expresan emociones de carácter universal.

BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA, A. 1998. *La danza yu'pa: una interpretación antropológica*. Quito: Abya-Yala.
- BIRDWISTELL, R. M. 1952a. *Kinesics and context: essays on body motion communication*. New York: Ballantine.
- . 1952b. *Introduction to Kinesics*. University of Louisville Press.
- BOAS, F. 1944. *Dance and Music in the Life of the Northwest Coast Indians of North America*. En *The Function of Dance in Human Society*. New York: The Boas School.
- BONFIGLIOLI, C. 1995. *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- BONILLA, L. 1964. *La danza en el mito y en la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BOURDIEU, P. [1980] 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- GALMICHE, P. 1986. *Esthétique et sport – La danse*. En *Cinésiologie*, XX: 7-11.
- GUEVARA, D. 1975. "En torno a una reconsideración del concepto científico de folklore". En *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: Biblioteca INIDEF 1. CONAC.
- GIDDENS, A. 1981. *Agency, institution and time-space analysis*. En Knorr, K. y Cicourel, A. V. .. *Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro and macro-sociologies*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- GOFFMAN, E. [1959] 1987. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HACNEY, P. et al. 1970. *Study guide. Elementary Labanotation*. New York: D.N.B.
- HALL, T. H. 1972. *La dimensión oculta*. Madrid: Siglo XXI.
- HAYES, A. S. (1964). *Paralinguistics and Kinesics: Pedagogical Perspectives*. En *Approaches to semiotics: Cultural Anthropology, Education, Linguistics, Psychiatry, Psychology*. La Haya: Mouton.
- HERKOVITS, M. J. 1973. *El hombre y sus obras*. México: F.C.E.
- KAEPLER, A. 1978. *Dance in anthropological perspective*. En *Review of Anthropology*, 7: 31-49.
- KNAPP, M. L. 1985. *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*. Barcelona: Paidós.
- LABAN, R. V. 1987. *El dominio del movimiento*. Madrid: Editorial Fundamentos.

- . 1963. *Modern Educational Dance*. Londres: Mac Donald and Evans L.T.D.
- . 1956. *Principles of dance and movement notation*. London: Macdonald and Evans.
- MARRAZO, T. 1975. *Mi cuerpo es mi lenguaje*. Buenos Aires: Ciordia.
- MAUSS, M. [1929] 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Técno.
- MOLES, A. y ROHMER, E. 1983. *Teoría de los actos. Hacia una ecología de las acciones*. México: Trillas.
- NÚÑEZ, L. 1990. *Los Dansaq*. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana.
- OSSONA, P. 1984. *La educación por la danza. Enfoque metodológico*. Buenos Aires: Paidós.
- PARLEBAS, P. 2001. *Juegos, deportes y sociedad. Léxico de praxiología motriz*. Barcelona: Paidotribo.



COLONIALISMO, MEMORIA Y RESISTENCIA EN LAS ESCRITURAS INDÍGENAS ACTUALES¹

RESUMEN: Este artículo se aproxima a un sujeto indígena surgido recientemente en los países latinoamericanos: aquellos intelectuales que se desenvuelven en la sociedad mayor y que constituyen un segmento cada vez más amplio y diverso. En estas páginas se analiza un espacio que históricamente había sido poco habitado por los indígenas: la escritura y las disciplinas, poniendo énfasis en cuál es el tipo de intervención que hacen en ella, cuál es el lugar de enunciación que construyen en tanto indígenas y los ejes conceptuales que articulan su particular mirada de la historia continental y nacional. Con este fin se analizan textos producidos por intelectuales de distinta procedencia étnica y nacional a partir del concepto de colonialismo en torno al cual se articulan sus discursos críticos, haciendo algunos contrapuntos con distintos autores que han reflexionado sobre este tema en América Latina.

¹ Este artículo es resultado del Proyecto DI SOS 05/05-02 "Raza, etnia y nación. Los intelectuales indígenas en el cono sur andino", del cual la autora es investigadora responsable (Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Departamento de Investigación, Universidad de Chile).

1. LOS INTELLECTUALES INDÍGENAS: DESAFIANDO ESTEREOTIPOS

Es usual que cuando se habla de diversidad cultural en América Latina se distingan dos grandes conglomerados: los indígenas y los afroamericanos, descritos como bloques culturales e históricos perfectamente distinguibles de otros que coinciden en detentar posiciones de mayor poder en la sociedad. Desde nuestra perspectiva y aún cuando estas distinciones fueron valiosas en un momento de la historia, ahora se hace necesario avanzar más allá y reconocer la diversidad, movilidad y tensiones que recorren estos conglomerados, pues repercuten directamente en las apreciaciones que los demás sectores sociales manejan sobre ellos, construyendo imágenes sociales potentes que no pocas veces influyen las políticas públicas. En el caso específico de las sociedades indígenas, existe un estereotipo que a la luz de los cambios producidos en el último siglo resulta simple y riesgoso, me refiero a aquella imagen que circunscribe a los indígenas al espacio rural, a la oralidad y a la cultura tradicional, una construcción de raíz colonial de enorme carga ideológica, pues supone que ahí y sólo ahí radica su autenticidad, limitando las posibilidades de estos grupos para recrear y crear cultura en otros espacios, hecho que cuando ocurre suele ser obviado o sancionado con conceptos como mestizaje, hibridez o aculturación. Eso en el espacio social, pero incluso en el campo intelectual y académico sobreviven tales simplificaciones, por ejemplo y sólo por citar un caso, Enrique Dussel (1994) nos habla del indio, de su perspectiva, su lugar y su mirada, haciendo uso y abuso de singulares que recorren cinco siglos y que son incapaces de dar cuenta de la diversidad que en cada período a caracterizado a estas sociedades.

**Por: Claudia
Zapata Silva**

Licenciada y Doctora
en Historia. Magíster en
Estudios Latinoamericanos
Chile

La opción que guía este estudio es otra y consiste en entender a estas sociedades como grupos humanos complejos y diversos, en contacto con la sociedad mayor pero en una posición social subordinada. Sin esta apreciación inicial es difícil comprender el ciclo de movilizaciones que actualmente protagonizan estos grupos y que se inició a fines de los años setenta. Es así como el análisis del período actual sólo cobra sentido a la luz de las profundas transformaciones que han experimentado las poblaciones indígenas durante todo el siglo XX, especialmente desde los años cincuenta y sesenta, debido a la acción del Estado, del mercado y de la propia sociedad civil. Todo ello modificó radicalmente la sociedad y cultura indígenas. Por ejemplo, en ese período tiene lugar el paso desde los grupos homogéneos y la comunidad rural a la diversificación social y geográfica, principalmente urbana. Fenómenos como la migración y un mayor acceso a la educación, incluyendo el nivel superior de ésta, permiten explicar en gran medida el tránsito de los indígenas desde las “zonas de refugio”, parafraseando a Gonzalo Aguirre Beltrán (1953), hacia espacios que hasta entonces les habían sido vedados, como son la ciudad y la educación formal en sus varios niveles.

Estas transformaciones tuvieron su correlato en el ámbito de la cultura, cuyas bases tradicionales se han visto fuertemente trastocadas. En el sentido común, la tradición aparece como una continuidad con el período prehispánico, pero esto es algo que hay que refutar. Por el contrario, lo que corresponde es que situemos a la tradición históricamente y explicarla como el resultado de una configuración particular de “lo indígena”, entendiendo lo indígena como una categoría socio-política que se articula desde posiciones de dominio (Martínez 2000), de ahí su variabilidad histórica.

Si bien este resurgimiento indígena tiene como signo más evidente a los movimientos y a las organizaciones étnicas que acaparan la atención pública en sus respectivos países e incluso más allá, en esta investigación asumimos que ello ha sido el resultado de un proceso más profundo: la diversificación del mapa social indígena. Como ya se dijo, esto tensiona la definición colonial de indígena y a quienes estudiamos este tema desde distintas disciplinas nos persuade a intentar redefiniciones y nuevas formas de aproximación frente a un panorama que es cada vez más complejo. Estamos ante una pluralidad cada vez más difícil de rotular con conceptos únicos, los que finalmente pueden resultar totalitarios.



En la actualidad existe una diversidad de sujetos indígenas y este artículo se ocupa de uno de ellos, de aquellos intelectuales y profesionales que accedieron a la educación superior y que articulan un tipo de compromiso particular con sus colectivos de origen, el cual se despliega en el seno de la sociedad mayor. Más específicamente, se analiza la escritura producida por indígenas durante los últimos treinta años, entendiéndola como una nueva (y no la única) práctica intelectual surgida en el seno de estos colectivos y, al mismo tiempo, como una forma de intervención política en la medida que estas escrituras, inscritas en alguna disciplina del conocimiento, desarrollan los argumentos históricos y culturales necesarios para respaldar las demandas actuales, tales como autonomía, el derecho a expresar su diferencia y que ésta sea reconocida y dignificada por el conjunto de la sociedad.

2. *INDÍGENAS Y ESCRITURA*

La relación entre indígenas y escritura tiene una trayectoria prolongada en América, que se remonta al período colonial europeo, cuando esa tecnología fue incorporada por las élites

indígenas, pasando a ocupar un lugar de importancia en su relación con los colonizadores, tanto en los momentos de negociación como en los de conflicto. Desde ese momento y hasta hoy, la escritura ha pasado de tener un uso instrumental a formar parte de la experiencia de vida de muchos miembros de estas sociedades, producto de su acceso a la escuela nacional en el transcurso del siglo XX, cuando a partir de un ideal integrador se amplió la cobertura del sistema educacional hacia los sectores marginados. Un hecho masivo cuyos antecedentes se pueden encontrar en la primera mitad de ese siglo, cuando surgieron los primeros profesionales y técnicos indígenas en el contexto republicano.

Si bien la escritura forma parte de un proceso de dominio y ha estado en el centro de esta relación desigual, no se puede desconocer que también ha formado parte de las luchas indígenas. Este movimiento de apropiación tiene entre sus principales protagonistas a los intelectuales, concepto que en una acepción amplia permite señalar a los dirigentes y a los creadores de conocimiento surgidos de ese proceso de escolarización referido más arriba.² Este estudio se sitúa en el período contemporáneo y trata sobre un tipo específico de intelectual, el más reciente y, por lo mismo, uno de los menos estudiados, al menos en su especificidad como autor. Me refiero a un intelectual formado en instituciones de educación superior y, más acotado todavía, en una disciplina del conocimiento, principalmente las humanidades y las ciencias sociales, aquel que investiga, publica y aspira a ser leído por un público amplio, con el objetivo de difundir la causa indígena que persiguen los movimientos que surgieron en América Latina desde fines de los años setenta. Debido a ello, la producción de estos autores no puede ser analizada sin considerar este contexto de movilizaciones con el cual se articula.

Este intelectual desarrolla su trabajo en un contexto urbano, que para el indígena es complejo en términos culturales e ideológicos. En consideración de esas dificultades, asumo que el intelectual indígena es una categoría política, pues depende de una toma de posición y de una construcción identitaria que no han seguido todos los profesionales e intelectuales provenientes de estos grupos. Debido a ello, la constitución de este intelectual no depende únicamente de la condición indígena de los sujetos, sino de una voluntad de pertenencia y de su compromiso con un proyecto político más amplio, que consiste en buscar la descolonización de sus grupos y en discutir, a través de la escritura, la inferiorización cultural de la que han sido objeto.

Por este motivo, el objeto principal de mi análisis es la producción escrita de estos intelectuales, en la cual se construye un lugar de enunciación que da vida a una corriente de pensamiento que opera en varios niveles: el del grupo étnico (mapuche, aymara, quechua, etc), el de la nación en que se encuentran insertos y el de los “indios” que comparten un continente y una historia de dominio. Como señalé al comienzo, la presencia de la escritura no es una novedad entre los grupos indígenas, pero sí lo es el hecho de que sus autores lo hagan desde una disciplina, lo que le imprime un sello particular aún cuando no militen en las concepciones más tradicionales de ellas.

Ese lugar de enunciación se caracteriza por examinar críticamente la posición de sus colectivos en la historia, y por asumir (con variaciones) la condición colonial de estos, diagnóstico que es fundamental para el proyecto de descolonización en el que se encuentran embarcados. Es, por lo tanto, una reflexión que aunque se inscribe en alguna disciplina del conocimiento

² Para ser más precisa, he optado por hablar de intelectuales indígenas “recientes”, pues no se puede pasar por alto que los grupos indígenas poseen desde mucho antes otro tipo de intelectuales cuya acción transcurre al interior de sus grupos. Me refiero a aquellos que son depositarios de distintos tipos de conocimiento (medicinal, ritual, histórico, etc) cuyo soporte principal es la oralidad (estos intelectuales o especialistas han sido los más estudiados por disciplinas como la antropología y la etnohistoria). Debo esta distinción fundamental al peruano Stefano Varese, quien en 1979 señala lúcidamente la diferencia entre intelectuales que actúan al interior de sus grupos (el término de intelectual tradicional que yo aplico a este caso tiene que ver con la llamada cultura tradicional, no con el sentido que otorga Gramsci a este concepto) y aquellos que actúan hacia la sociedad nacional, como parte de una nueva dirigencia indígena. Varese, Stefano (1979). “¿Estrategia étnica o estrategia de clase?”, en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Editorial Nueva Imagen, Serie Interétnica, México, p. 365.

y debe a ésta recursos tanto teóricos como metodológicos, la trasciende con el objetivo de implementar este proyecto a partir de un uso identitario de la escritura, como lo reconocen y reivindican los propios autores.

Una precisión teórica importante, es que no considero la existencia de un vínculo mimético entre experiencia y escritura, como se suele pensar en el caso de los autores que provienen de sectores sociales subordinados, ello sin desconocer la fuerte relación que se da entre ambas y que contribuye a explicar tanto el lugar desde donde se habla como las tensiones que cruzan estas producciones. Considero fundamental hacer esta distinción entre experiencia y escritura porque permite profundizar en la especificidad del autor, identificar la racionalidad implícita y las capacidades desplegadas.

Lo anterior da pie para despejar la relación que aquí se establece entre cultura e identidad, donde tampoco advierto una relación de correspondencia necesaria (Martínez, 2002). Esta posición teórica tiene implicancias directas sobre el tema de los intelectuales, pues significa que no es posible establecer una correspondencia fiel y sin conflictos entre su escritura y aquellas culturas de las que proceden. Por lo tanto, no veo en ella el reflejo transparente de una cultura sino más bien una “re-presentación” (Zapata, 2005c) en la que median estrategias narrativas y políticas de distinto tipo, que iluminan sobre los procesos socio-políticos que protagonizan en la actualidad una parte importante de estos grupos. A ello se refiere el crítico palestino Edward W. Said cuando habla de identidades fundadas en referentes culturales, lo que implica entre sus promotores un movimiento de retorno, en cuyo trayecto se seleccionan elementos de estas culturas (vigentes o de períodos remotos) para dar forma a representaciones cuya funcionalidad radica en el presente. Dice Said: “...la cultura es una fuente de identidad; una fuente bien beligerante, como vemos en recientes ‘retornos’ a tal cultura o a tal tradición” (Said 1996a:14).

En las siguientes páginas se analiza la producción escrita de algunos intelectuales indígenas a partir del que aparece como su gran eje discursivo: el colonialismo, y lo hago considerando un escenario latinoamericano (permitido por la apropiación del término “indio”), en un arco de tiempo que se extiende desde el año 1978 hasta el presente, colocando énfasis en las opciones interpretativas que se articulan en los textos.

El lugar de enunciación: balances y diagnósticos

Para los intelectuales indígenas la historia tradicional, en la que se distinguen cronológicamente los períodos de descubrimiento, conquista, colonia y república, tiene que ver poco o nada con la situación de la población indígena. En su propia lectura, la historia que se abrió a partir de la conquista ha sido la de una sucesión de etapas coloniales. Esta situación colonial ya no se da hoy bajo la forma del tributo, del reparto o del trabajo forzado, aunque –se insiste– la dominación económica tampoco es algo pretérito. Con todo, el énfasis de estos análisis está puesto en la colonización cultural de la que han sido objeto. El pensamiento que se desarrolla a partir de esta constatación tiene varios puntos de similitud con el que desarrollaron algunos intelectuales del llamado Tercer Mundo entre los años cincuenta y sesenta, motivo por el cual me parece pertinente dialogar con algunos de los textos clásicos de ese período, marcado como sabemos por la descolonización de Asia y África tras el fin de la segunda guerra mundial. En esos años surge una reflexión crítica sobre el colonialismo

que busca desmantelarlo a partir de su desnaturalización para poner en evidencia la barbarie oculta en el discurso civilizatorio, tal como la supo distinguir el poeta martiniqués Aimé Césaire en 1950 (*Discurso sobre el colonialismo*).

En la producción escrita de estos intelectuales se sostiene consistentemente que el colonialismo español, criollo y mestizo, se ha sustentado principalmente en el dominio ideológico que inferioriza a la población indígena. Se ha negado así cualquier posibilidad al indio de constituirse en sujeto: o era el niño sin capacidad de discernimiento durante el régimen colonial, o era el bárbaro amenazante del siglo XIX, o era el indio desvalido del indigenismo integracionista durante el siglo XX. Uno de los principales problemas que identifican estos autores es la internalización por parte de los indígenas de su supuesta inferioridad, y la prolongada invalidez que eso les ha significado para discutir los discursos de poder que permiten la existencia del colonizador como alguien de cultura superior. Se trata, otra vez, de la dialéctica entre colonizador y colonizado en la que repararon autores como el martiniqués-argelino Frantz Fanon (1952, 1961) y el tunecino Albert Memmi (1957). Esta dialéctica indica que quien se erige como superior debe crear un sujeto dominado. En el curso de esta relación se constituye la otredad, una otredad inferior, incapaz y exótica. La respuesta del sujeto subordinado, dominado o colonizado –denominaciones que se cruzan en la escritura de los intelectuales indígenas– consiste en asumir dicho estado (“complejo de inferioridad” para el psiquiatra Fanon) o negarse a que se le incluya en esa otredad, poniéndose del lado de los vencedores. De esta última situación los intelectuales indígenas dan cuenta ampliamente, teniendo como punto de partida sus propias historias de vida. Veamos el ejemplo que nos proporciona el abogado kolla de Argentina Eulogio Frites:

“El maestro nos invitó a subirnos imaginariamente a tres barcos, capitaneados por un genovés llamado Cristóbal Colón, para venir a las Indias. Alguien, imitando a Rodrigo de Triana gritó “¡Tierra!” al avistar una isla de América Central. Rato después, nosotros, los alumnos de piel cobriza, indios kollas, gritamos con entusiasmo “¡Indios! ¡Indios!”. Nos identificábamos con los españoles, con los conquistadores, y no con el conquistado, con el despojado. En vez de la humildad y la tristeza del vencido, teníamos el orgullo de los vencedores...” (Frites, 1993:66).

La conciencia del estatus de inferioridad se produce en el tráfico de los sujetos colonizados por los lugares donde se reproduce el poder del colonizador (la ciudad, la escuela, etc), en el contacto con la sociedad no indígena, que se vale de los estereotipos creados por el discurso colonial. Ello afectó especialmente a los futuros intelectuales, en los años en que estos cursaron la enseñanza primaria y secundaria, cuando no se había constituido aún un discurso indígena que discrepara públicamente con semejantes categorías. A tales experiencias se aludió con frecuencia durante la conmemoración del V Centenario, momento de especial discusión y antagonismo que creó las condiciones para una escritura defensiva. Cito a Víctor de la Cruz, poeta zapoteco:

“Y por eso mismo empecé a escribir, no como una forma de entregarme al placer, sino como quien hace ejercicio de esgrima para estar en forma o quien practica técnicas de defensa personal. Así fui descubriendo que era otro, un extraño en mi propia tierra, en mi propia casa; fui descubriendo la colonización” (De la Cruz, 1993:62-63).



La construcción de la inferioridad y su eficiente difusión entre los indígenas habría sido en opinión de estos intelectuales lo que los apartó de su pasado, les negó su historia y la posibilidad de narrarse a sí mismos, pues asumir la inferioridad significa inscribirse en discursos ajenos, incluyendo aquellos que buscaron su redención. En esta línea de análisis se da por sentado que la jerarquía colonial se proyecta hasta el presente en la medida que se mantienen vigentes ejes tan centrales como la asociación naturalizada entre conocimiento occidental=poder, y conocimiento indígena=subordinación, y eso en el caso de que se reconozca a este último tal categoría. En estas jerarquías se sostiene la etapa actual del colonialismo indígena, iniciada después de la independencia nacional. Precisamente, es en este período reciente donde se concentra su crítica, en particular en el siglo XX y en sus nuevas modalidades de colonización. Así, se critica al indigenismo que negó su voz, a la escuela que creó sujetos dominados y a la historia nacional que los apartó de su pasado.

Otro aspecto relevante de estas aproximaciones es que se apoyan en referentes históricos de otros lugares del planeta, por medio de una analogía con otros pueblos dominados. Por ejemplo, Waskar Ari, historiador aymara (Bolivia), insiste en la necesidad de estudiar las situaciones de África, Asia y el Medio Oriente, especialmente aquellas que ofrecen experiencias exitosas de resistencia anticolonial. El caso de Israel ejerce un especial atractivo entre quienes postulan la calidad de nación para los grupos indígenas de los cuales proceden, por eso Ari utiliza los conceptos de holocausto y diáspora para relatar la historia de la dominación aymara desde lo que el denomina el “imperialismo inca”. Entre los intelectuales mapuches este tipo de conceptos también tienen cabida, pues constituyen el vehículo de una reflexión que, con variantes, apunta en una dirección nacionalista desde principios de los años noventa. Desde luego, no se trata de un concepto moderno de nación (esto es, unido a las ideas de Estado y ciudadanía) que ellos critican en duros términos, sino a la nación como comunidad histórica que ha consensuado formas de convivencia propias, entre las que se encuentra la ausencia de un poder central, aspecto que varios de ellos subrayan en su esfuerzo por desmarcarse de Occidente, de la modernidad y, sobre todo, de su representante más directo: el Estado chileno. La situación particular de los mapuche en Chile, incorporados tardíamente al Estado nación (fines del siglo XIX), explica en gran medida la posición de estos intelectuales, que tienen en mente un modelo clásico de colonización, es decir, de ocupación militar del territorio por parte de un país invasor con la fuerza bélica para cumplir con sus propósitos. En esta línea de argumentación, el concepto de diáspora adquiere sentido para los intelectuales que buscan interpretar desde un lugar propio el fenómeno de la migración mapuche hacia los centros urbanos y que en la actualidad tiene a la abrumadora mayoría de este pueblo fuera del territorio invadido originalmente (Ancán, 1997). Así, diáspora es una palabra apta, que tiene la fuerza que se requiere para relatar la historia de un pueblo desgajado, que deambula por territorio ajeno. Para usarlas, se invoca una vez más el ejemplo de Israel, símbolo de los pueblos errantes (Ancán y Calfío, 1999).

Pero más allá del ejercicio teórico, lo que buscan estos intelectuales es cancelar la situación colonial, lo que pasa necesariamente por eliminar al sujeto colonizado. Por este motivo, el diagnóstico forma parte indispensable de un proyecto político de descolonización, el que los lleva a confluir con una parte importante de las organizaciones y movimientos.

El proyecto de descolonización

Desde la Segunda Reunión de Barbados se instala a nivel continental el objetivo de avanzar en el proceso de descolonización del pensamiento y la cultura. Se entiende que sin la liberación

de las conciencias la liberación política es imposible. También aparecen a partir de Barbados una serie de estrategias que permitirían lograr ese objetivo, de ahí su carácter programático para el ciclo de movilizaciones indígenas que comenzaría unos años más tarde.

Si bien fueron los intelectuales dirigentes de entonces quienes sentaron las bases de este proyecto, el mismo será retomado posteriormente y enriquecido por aquellos intelectuales indígenas que provienen de distintas áreas del conocimiento, y cuyo trabajo es asumido, metadiscursivamente, como uno de descolonización de sus disciplinas. En la actualidad, esta tarea asume la forma de un proyecto histórico que para ser elaborado requiere de la investigación profesional, así como del conocimiento de las condiciones mundiales que determinan su viabilidad. Esto, por las características de la coyuntura actual, en la que ya no se está jugando sólo la instalación del tema indígena sino la posibilidad de negociar espacios al interior de los Estados nacionales y en la jurisdicción internacional que sobre la misma materia se está discutiendo.

Una de las primeras estrategias de descolonización tuvo que ver con el problema del lenguaje, con el cómo nombrarse sin reproducir la jerarquía que relegaba a los indígenas a una posición subordinada. En definitiva, era la búsqueda de un discurso que legitimara su propia existencia, cancelada por el indigenismo integracionista, el que, aunque asumía la realidad de sujetos diferenciados culturalmente, no proyectaba esa diferencia al futuro de las naciones latinoamericanas. El nombrarse desde la diferencia es una alternativa contraria al blanqueamiento de la asimilación, y consiste en descubrir los atributos propios, resignificarse y reescribirse. De ahí que el punto de partida de este proceso consista en revertir el contenido de la palabra indio, por la evidente carga colonial que detenta. Así lo explica Virginia Alta, quechua y académica de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito:

“... todos sabemos que el concepto de indio, indígena es un concepto utilizado por equivocación y que además fue nutrido de un contenido ideológico que tenía como objetivo denigrar y humillar a nuestra población. A estas alturas del tiempo no es que nos dé vergüenza identificarnos como indígenas o indios, porque justamente la lucha permanente de los pueblos indígenas ha hecho que se reconceptualice los términos y se considere de parte de los mismos indios que la única manera de diluir la carga ideológica del término que era sinónimo de sucio, ignorante, vago, era otorgándole un nuevo contenido que hacía referencia a la herencia milenaria de nuestros ancestros, a la riqueza simbólica de nuestras expresiones culturales, a la permanencia sólida de nuestros idiomas...” (Alta, 1998:249-250).

Una segunda y previsible estrategia, es la del reencuentro con el pasado y la memoria que les ha sido negada por la colonización a través de dispositivos tales como la escuela y la historia patria. Edward Said nos recuerda que ello constituye un paso fundamental en la construcción de una base ideológica para la resistencia anticolonial, cuya primera fase consiste en realizar las demarcaciones culturales que les permiten no subsumirse en la cultura del colonizador. Fue lo que ocurrió con algunos intelectuales de África, el Medio Oriente y el Lejano Oriente en la coyuntura que se abrió tras el fin de la segunda guerra mundial, quienes sometieron el pasado a revisión y lo transformaron en un objeto de disputa. Su importancia radica en que, para estos autores, es en el pasado donde se encuentra la cultura y la identidad legítima, no interferida (Said, 1996a:425).

Estas operaciones de demarcación ocupan un lugar protagónico en la reflexión de los intelectuales indígenas americanos, las cuales, además, se ubican en el centro de una tendencia nativista que enfatiza en la diferencia india y que articula mundos “otros”, haciendo posible el enfrentamiento con la cultura del colonizador, es decir, con Occidente.

La memoria indígena se inscribe en la larga duración, lo que impone la necesidad de recurrir al conocimiento ya establecido y someterlo a lecturas críticas, esto porque la memoria generacional no es suficiente para retratar una historia milenaria (el tiempo histórico, sostiene Paul Ricoeur, escapa a las posibilidades de ser rememorado por los individuos o por el grupo. Ricoeur, 2003:243). En Barbados ya se señala la necesidad de contar con historiadores propios que puedan dar cuenta de esta trayectoria milenaria de la colonización, la que se inició con la conquista de América. En palabras de Simeón Jiménez Turón, esa historia deben hacerla los historiadores del sector dominado (Jiménez Turón, 1979:205-206).

Lo que hasta entonces había sido una historia por escribir, empezó a materializarse durante los años ochenta entre quienes se formaron en esta disciplina. Carlos Mamani señala la importancia de este trabajo para la nación aymara. Por su calidad de pueblo colonizado, estudiar el pasado de los aymaras obliga a intentar miradas y emplear metodologías distintas al interior de la disciplina, entre ellas una lectura lo más descolonizada posible de los documentos, incluso de los mismos que han servido para escribir la historia de los vencedores, dando como ejemplo las crónicas españolas de la conquista (Mamani, 1993).

Este rescate y valoración de lo propio es un esfuerzo en el cual se encuentran involucrados no sólo los historiadores, sino también antropólogos, sociólogos, lingüistas, poetas, abogados y científicos políticos. Es un rescate de la ciencia, la filosofía, la economía y el derecho indígenas, que al ser cotejados con los campos del conocimiento modernos demuestran la falsedad de la inferiorización de estas culturas. Al fin de cuentas, se trata de un ejercicio político que apela a todo el potencial subversivo de la memoria. Es lo que busca Pablo Marimán para los mapuches.

“Pensar en el pasado se hace subversivo si es que de él nos impregnamos de libertad e independencia. ¿Será una expresión simple de milenarismo al relevar el pasado? (...) ¿Es que el pasado puede convertirse sólo en un refugio para la enajenación, un espacio para quienes escapan al tormento desestructurante del presente?” (Marimán, 2003:23).



Como se desprende de estas palabras, no es cualquier pasado ni cualquier forma de recuerdo lo que permite la proyección política. Fanon fue lúcido y claro cuando habló del carácter selectivo de la memoria y de la necesidad de recortar una que respondiese a los intereses del grupo dominado. Su llamado es a explorar el pasado de la no opresión, aquel que reporta dignidad e indica la posibilidad de una liberación (Fanon, 1963:191-192).

El dominio sobre el pasado de la larga duración y la figura del historiador indígena son, por lo tanto, relevantes. Implican la posibilidad de disputar la verdad colonial a partir de las reglas que rigen la disciplina historiográfica, discutiendo esa verdad en sus propios términos. La naciente historiografía mapuche y aymara se maneja con este objetivo, los primeros buscando la confluencia de sus reflexiones con iniciativas tales como el Primer Congreso

Internacional de Historia Mapuche, realizado en febrero del 2002 en Siegen, Alemania, y en cuya presentación de las actas se lee:

“Lo escrito hasta el día de hoy ha sido bajo la mirada de la dominación y en el mejor de los casos desde la mirada que discrimina positivamente, la cual desde el indigenismo ha planteado algunas propuestas en torno a nuestra causa, faltando aún nuestra visión acerca de cómo ha sido el camino por el cual desde tiempos inmemoriales nuestro pueblo viene transitando” (Contreras Painemal, 2003: Presentación).

En el caso aymara, si bien sus historiadores no se atreven a hablar de una corriente historiográfica que conviva por derecho propio con las demás de la disciplina, es innegable que constituyen un grupo visible, que comparte los resultados de sus investigaciones, publican en conjunto y se citan permanentemente. Su forma de contraponer una verdad aymara a la verdad oficial da cuenta de la ubicación compleja de este tipo de intelectuales. Ello porque los mecanismos utilizados no sólo indican la apropiación de algo “ajeno”, sino también el convencimiento acerca de la validez de instrumentos que hoy por hoy forman parte de su vida y su cultura. Planteado el asunto en estos términos, sería la rigurosidad del método histórico, sostenido en la prueba documental, la que permitiría construir una verdad aymara defendible frente a las otras. Esta comunión con los principios de la historiografía científica hace que ellos se sientan parte de la comunidad más amplia de los historiadores. Las palabras de Carlos Mamani en esta entrevista reflejan esa identidad profesional y la negativa a engrosar las filas de la historia “alternativa”:

“Creo que en el país, los problemas que enfrentamos los historiadores es el mismo, obviamente que los indígenas debemos sortear muchos más escollos (racismo, no contar con parientes poderosos, etc.). Sin embargo, el trabajo que realizo no es alternativo, es Historia: Indígena, Aymara... con la particularidad de que está trabajado por un indígena, no hago historia oral, ni historia de la homosexualidad, por decir. Así las fuentes con las que trabajo son las mismas con las que trabajan los demás, incluidos los criollos, la diferencia está en el tema y la interpretación” (Mamani, 1993:4).

Forzando los argumentos de Mamani, se podría pensar que él se siente parte de una historia que es tan seria como cualquier otra, cancelando de este modo cualquier posibilidad de exotización de la historia indígena o de minimización de su estatus científico. De todas formas, lo que queda claro es su intención de no automarginarse, de no construir más periferias de aquellas que se han visto obligados a vivir.

La función política del historiador indígena que señala Mamani es válida para el resto de los intelectuales indígenas. Esta consiste en articular su trabajo de investigación con los movimientos indígenas a fin de iluminar la posibilidad de un proyecto alternativo de sociedad, que ponga fin a su estatus de dominación. Por este motivo, la reflexión se proyecta más allá de las demandas de reconocimiento que se discuten en el seno de las organizaciones. Esto hace que el énfasis en el pasado tenga sentido sólo en la medida en que aporta a estos proyectos, los cuales a su vez asumen distintas direcciones, desde la idealización excesiva de ese pasado (que a veces deriva en la idea del retorno), a la visión de éste como un elemento más para inventar el presente y el futuro.

Entre los intelectuales mapuches se habla hoy de un proyecto de liberación nacional, consistente con el planteamiento de una nación invadida y ocupada desde fines del siglo XIX. Entre los portavoces más radicales de esta línea tal liberación pasa por recuperar dos elementos indispensables de toda nación: población (el retorno de la diáspora) y territorio (el “país mapuche”). La palabra territorio constituye el centro neurálgico de un nacionalismo mapuche que alcanza su mayor expresión en la escritura de sus intelectuales, en palabras de Marcos Valdés (Wekull), la memoria y la identidad mapuche sólo tienen sentido en el ámbito de esta territorialidad (Valdés Wekull, 2000).

Entre los aymaras de Bolivia también se ha desarrollado una narrativa nacional, aunque en una dirección distinta, que no se opone inicialmente a la existencia de la nación boliviana, incluso en autores como Waskar Ari, quien se suma por otra parte a los pronósticos de corta vida para los Estados nacionales (Ari, 2001). La mayoría de estos autores está pensando en un modelo de sociedad cuyo núcleo sea la comunidad andina o ayllu, que asegure los derechos colectivos y una participación indígena desde la base, lugar desde el cual se proyecta hacia todos los niveles de la institucionalidad boliviana. En estas reflexiones, se coloca al ayllu por sobre el sindicato, un tipo de organización surgido de la revolución de 1952, cuyo fracaso abrió espacio para lo que estos autores coinciden en señalar como el movimiento de los ayllus (Callisaya, 2003:112). Lo que se visualiza en estos ensayos es la reconstrucción total del ayllu y la restitución de los derechos colectivos. Pero el fin último es aún más ambicioso, pues se habla de la reconstrucción del Tawantinsuyu, para lo cual la investigación histórica, económica y antropológica es indispensable en la medida que los aproxima a las claves de su funcionamiento. Así lo sostiene el Taller de Historia Oral Andina (THOA), organización autónoma dedicada a la investigación, creada e integrada en su totalidad por intelectuales aymaras (la mayoría sociólogos e historiadores) en la ciudad de La Paz a principios de los años ochenta, que también se propone la formación de nuevos líderes (dirigentes e intelectuales) aymaras y quechuas, capaces de elaborar propuestas desde el pensamiento andino. Esto nos coloca frente a una lectura literal e idealizada del pasado (Callisaya, 2003:115).

¿Qué nos dicen estas propuestas respecto de los límites de los Estados nacionales? Se avanza poco en un tema que es muy complejo políticamente. Para Mamani, la nación aymara se encuentra dispersa entre Perú, Bolivia, Ecuador, Chile y Argentina, pero el núcleo histórico y demográfico es Bolivia, lugar donde están concentrados sus esfuerzos políticos e intelectuales. Es Waskar Ari quien pone el dedo en la llaga al abordar directamente el problema de una nación dividida por este tipo de límites. Su propuesta llama al reconocimiento de la nación aymara por parte de estos cinco países, lo que no significa una independencia territorial y política. Así, al modo de las minorías sexuales y raciales del Primer Mundo, o de los pueblos colonizados y en diáspora, Ari propone un “programa de orgullo aymara”, que incluya la creación de lugares de memoria oficialmente reconocidos por estos países. Por ejemplo, dice Ari, la conmemoración de un “Día Internacional del Pueblo Aymara” (Ari, 2001:141).

El llamado de este sociólogo, cientista político y candidato a doctor en Historia, es a sacar partido de la globalización, de sus fuerzas democratizadoras y contrahegemónicas, a fin de que los pueblos indígenas de América puedan capitalizar los cambios profundos que se están produciendo. Para esto, los indígenas deben realizar lecturas apropiadas si no quieren que sean las élites quienes construyan un nuevo tipo de hegemonía. La aproximación de Waskar Ari es optimista y en más de un sentido postmoderna. Sostiene que la crisis del Estado nacional es irreversible, sumándose a los pronósticos de su desaparición (a la cual

coloca fecha: el siglo XXII). Ello debería dar pie a la aparición de las naciones étnicas, lo que en el caso andino significaría la unificación de Sudamérica con la reconstrucción del Tawantinsuyu. Su empeño por situar a la nación aymara en una posición ventajosa en el contexto mundial, lo lleva a predecir una nueva hegemonía mundial, y a diseñar, desde ya, curiosas estrategias de acercamiento:

“En el mundo globalizado e interdependiente, las organizaciones indígenas deben permanentemente llamar el interés de poderes internacionales como los Estados Unidos, la Unión Europea y especialmente China, en el tema de los derechos indígenas. De acuerdo a muchos especialistas este último país gradualmente tomará más fuerza en este milenio y cobrará hegemonía mundial en el siglo XXII. Respecto a la formación de nuevas identidades en el nuevo milenio es importante tener en cuenta que de acuerdo a recientes descubrimientos arqueológicos los indígenas de las Américas compartíamos una heredad histórica común de hace once mil años con naciones originarias que hoy en día están ubicadas en China (...) Esfuerzos importantes deben trabajarse para acercar China a los Amerindios, particularmente al pueblo Aymara de Sud-América. Existe especial necesidad de estudiar nuestras raíces históricas comunes, y que entre factores puede estar ligado al imperio Mongol” (Ari Chachaki, 2001:146-147).

El lenguaje que desarrolla este autor en todo el ensayo que hemos citado, da cuenta de fundamentos teóricos que lo aproximan a corrientes postmodernas. Esto lo inserta de lleno en el campo de la crítica a la modernidad que desde los años setenta ha venido creando un clima favorable para este tipo de análisis. Sin embargo, no todos los intelectuales indígenas militan en estas corrientes o lo declaran tan abiertamente como Ari. Sin embargo, aunque no estamos frente a una conexión clara, es un factor que se debe considerar en el análisis de estos textos, pues se trata de un campo fructífero a la hora de articular una crítica a Occidente y al Estado nacional.

CONCLUSIONES

El ingreso de los indígenas a la discusión sobre su pasado y su presente modifica en una proporción importante esa relación de poder que en el ámbito del conocimiento los relegaba a una posición de sujeto *hablado* por otros. Por el contrario, aquí encontramos un sujeto capaz de representarse a sí mismo, con herramientas y tecnologías que en otros tiempos sirvieron para dominarlos, como la escritura y las disciplinas.

En este trabajo he pretendido explorar en aquella representación de tipo cultural que se despliega en el ámbito de la escritura, realizada por un tipo de intelectual indígena que constituye hasta el momento el grado más alto de especialización al interior de un segmento que se ha incrementado, diversificado y complejizado velozmente en el transcurso de las tres últimas décadas. Me refiero a ese intelectual que se formó en la educación superior y en una disciplina del conocimiento (no sin conflictos de por medio), que investiga, escribe y publica desde un lugar de enunciación que ellos identifican como indígena. Identidad y compromiso que me hace entender a estos intelectuales precisamente en su función política (aquella que lo distingue de aquel intelectual o profesional “de procedencia indígena”), de naturaleza diferente a la de los dirigentes, pero igualmente relevante en la construcción de un discurso propio.



Este tipo de intelectuales son quienes han retomado con mayor profesionalismo el proyecto establecido en la Segunda Reunión de Barbados, subordinando el conocimiento disciplinario al objetivo de la descolonización cultural, entendido desde entonces como una condición necesaria para la liberación política. Esta descolonización tiene como momento necesario la diferenciación con la cultura del colonizador, ejercicio en el cual se construyen fronteras y mundos distintos. El sentido que produce esta diferencia y su búsqueda en las profundidades del pasado les permite identificar logros culturales e imaginarse como colectivos amplios que recorren varios niveles: el del grupo étnico, el de los indígenas que comparten el presente al interior de un Estado nacional y el de los indígenas que comparten un continente.

Este proyecto constituye una forma de resistencia reciente en la historia de los grupos indígenas a partir de la conquista, que posee sus propios modos, estrategias, contradicciones y un punto de partida ineludible: las categorías culturales impuestas por quienes construyeron al indígena como *otro*, lo que el crítico palestino Edward Said llamó “tragedia de la resistencia” (1993) y que el cubano Roberto Fernández Retamar graficó en su apropiación de Calibán, ese personaje de Shakespeare que al increpar a su victimario le dice “Me enseñaste tu lengua y en ella te maldigo” (*Calibán*, 1972).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1991). *Formas de gobierno indígena*, México D.F: Fondo de Cultura Económica (1° ed. 1953).
- ALTA, V. (1998). ...De paja del cerro cubriremos el mundo.... En V. ALTA, D. ITURRIALDE y M. A LÓPEZ BASSOLS (comp.), *Pueblos Indígenas y Estado en América Latina* (pp. 247-252). Quito: Abya Yala.
- ANCÁN, J. (1997). Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos. En *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I (pp. 307-314). Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- ANCÁN, J. CALFIO, M. (1999). El retorno al País Mapuche: reflexiones preliminares para una utopía por construir. *Revista Líven*, 5, 43-77.
- ARI CHACHAKI, W. (2001). Globalismo democrático y el futuro del Pueblo Aymara. En A. Chachaki, Waskar (edit.), *Aruskipasixasataki: El siglo XXI y el Futuro del Pueblo Aymara* (pp. 135-152). La Paz: Editorial Amuyañataki.
- CALLISAYA, F. (2003). El Movimiento de los Ayllus y la Propuesta de Restitución de los Derechos Colectivos. *PLAS Cuadernos*, 6, 111-122.
- CÉSAIRE, A. (1950). Discurso sobre el colonialismo. En L. Zea (comp.) (1993), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Vol. II (pp. 306-324). México: Fondo de Cultura Económica.
- CONTRERAS PAINEMAL, C. (edit.) (2003). *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*. Siegen.
- CHIHUAILAF, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago: LOM.
- DE LA CRUZ, V. (1993). Discurso sobre el discurso del V° Centenario. En A. Columbres (coord.), *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva* (pp. 61-64), Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- DUSSEL, E. (1994) . *El encubrimiento del indio: 1492. (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. México D.F: Editorial Cambio XXI (1° ed. 1992).
- FANON, F. (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor (1° ed. 1952).

- . (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica (1° ed. 1961).
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R. (1998). *Todo Calibán*. Concepción: Cuadernos de Atenea.
- FRITES, E. (1993). ¿Descubrimiento o encontronazo de pueblos?. En A. Columbres (coord.), *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva* (pp. 67-6). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- GAMIO, M. (1992). *Forjando Patria*. México: Editorial Porrúa, (1° ed. 1916).
- JIMÉNEZ TURÓN, S. (1979). Historia de la dominación europea en América, escrita por un dominado. En *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (pp. 201-206). México: Nueva Imagen.
- LAJO LAZO, J. (1993). Celebremos los 500 años de la resistencia anticolonial. En A. Columbres (coord.), *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva* (pp. 51-56). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- MAMANI CONDORI, C. (2002). Bolivia: Qullasuyu por siempre [En línea]. Disponible en: http://www.lahaine.org/internacional/bolivia_siempre.htm
- . (1993). Entrevista a Carlos Mamani Condori, por Marina Ari [En línea]. Disponible en: <http://www.aymaranet.org/CarlosMamani01.html>
- MARHIQUEWUN, R. (1998). Mapuches acusados de antipatriotas por chilenos nacionalistas y racistas [En línea]. Disponible en: <http://www.mapuche.info/>
- MARIMÁN QUEMENADO, P. (1996). Elementos de Historia Mapuche [En línea]. Disponible en: <http://www.mapuche.info/>
- . (2003). Gobierno y territorio en la independencia mapuche. En C. Contreras Painemal (edit.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche* (pp. 12-26). Siegen.
- MARTÍNEZ, J. L. (2002). La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate). En J. L. Martínez (edit.), *Identidades y sujetos. Para una discusión latinoamericana* (pp. 89-112). Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- MEMMI, A. (1972). *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press (1° ed. 1957).
- RAMA, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- RICOEUR, P. (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta.
- SAID, E. (2002). *Orientalismo*, Barcelona: Random House Mondadori (1° ed. 1978).
- . (1996a). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama (1° ed. 1993).
- . (1996b). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós (1° ed. 1994).
- VALDÉS (Wekull), M. (2000). A propósito de errores ancestrales y desaciertos contemporáneos: una respuesta posible a Villalobos [En línea]. Disponible en: <http://www.mapuche.info/>
- VARESE, S. (1979). ¿Estrategia étnica o estrategia de clase? En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (pp. 357-372), México D.F: Editorial Nueva Imagen.
- ZAPATA, C. (2005a). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos interculturales*, 3 (4), 65-87.
- . (2005b). Identidad y sujeto en la escritura de los intelectuales mapuches de Chile (1993-2003). *Claroscuro*, 5 (4), 51-76.
- . (2005c). Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui. *Revista de Historia Indígena*, 9, 51-84.



LA DANZA DE LA CONQUISTA EN MÉXICO

ANÁLISIS ESTRUCTURAL

Y COMPARACIÓN CON EL PERÚ

Para designar los espectáculos centrados en el enfrentamiento que opuso a los españoles e indios en la época que siguió al descubrimiento de América, se suele recurrir a la denominación genérica de « danza de la Conquista ». Los rasgos esenciales de tales espectáculos son su carácter tradicional, su perpetuación en el seno de comunidades autóctonas, su escenificación por actores / danzantes locales en la ocasión de las fiestas patronales y por fin la asociación en proporciones variables de componentes diversos, especialmente musical, coreográfico y dramático.

En Hispanoamérica, la danza de la Conquista está presente en tres regiones. Su versión andina es el drama de la prisión y muerte del Inca Atahualpa, representado hasta hoy en el Perú y Bolivia y cuyos protagonistas principales son Pizarro y Atahualpa. Según las variantes, también pueden aparecer el padre Valverde, el intérprete Felipillo, Almagro y varios dignatarios incaicos.

Los acontecimientos de la Conquista también se escenifican en Guatemala donde el espectáculo, conocido con el nombre de « baile de la Conquista », pretende reflejar el conflicto que opuso al conquistador Pedro de Alvarado y el príncipe maya Tecum Uman. Finalmente, en México, la danza de la Conquista está dominada por las figuras de Cortés y el emperador azteca Moctezuma. Los demás personajes importantes son Alvarado, la Malinche quien, curiosamente, está presentada como la esposa del emperador, y, a veces, Cuauhtémoc, sobrino de Moctezuma, quien dirigió la defensa de Tenochtitlán, capital imperial, después de la muerte de su tío.

Tras haber dedicado largos años al análisis de los dramas de la muerte del Inca, decidimos emprender un estudio de las danzas mexicanas de la Conquista. Nos empujaba a realizar este proyecto la curiosidad por saber si los resultados conseguidos para el área andina podían aplicarse a tradiciones afines pero establecidas en otras áreas culturales. Ahora bien, dichos resultados, tales como van expuestos en varios trabajos nuestros¹, pueden resumirse de la forma siguiente. Primero, notamos que las versiones de la muerte de Atahualpa presentaban características dramáticas y estilísticas irreductibles al teatro europeo y concluimos que fueron elaboradas según las pautas de un arte dramático de origen prehispánico. Tal origen es coherente con una serie de indicios sacados de las fuentes históricas, pero también de los mismos textos de los dramas, los cuales tienden a situar la génesis de la tradición en el

¹ Estos trabajos consisten esencialmente en una tesis inédita de doctorado de Estado (*Une survivance du théâtre des Incas : le cycle dramatique de la mort d'Atawallpa*, París, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, 1997) y una edición crítica trilingüe de la versión recogida y publicada por Jesús Lara que posee la triple característica de ser la más antigua (1871), la más fiel a la tradición original y la más lograda estéticamente (*La mort d'Ataw Wallpa ou la fin de l'Empire des Incas. Tragédie anonyme en langue quechua du milieu du XVI^e siècle ; édition critique trilingue (quechua – espagnol – français)*, prólogo de Nathan Wachtel, Ginebra, Ediciones Patiño (colección « Littératures et cultures latino-américaines »), 2001). En castellano, se puede consultar el resumen metodológico titulado « Opciones metodológicas y resultados

**Por: Jean-Philippe
Husson**
Universidad de Poitiers
Francia

de un estudio comparativo de las versiones del ciclo de Atawallpa”, que fue publicado en dos revistas universitarias limeñas: *Historica* (vol. 21, N° 1, julio 1997, pp. 53-91) de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y *Nuevos comentarios* (N° 8, diciembre 1999, pp. 68-98) de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

² El punto de partida de la investigación que dedicamos a las danzas mexicanas de la Conquista fue la tesina de D.E.A. (« diploma de estudios profundizados ») de una de nuestras estudiantes de la Universidad de Cergy-Pontoise, hoy profesora de enseñanza primaria: Laëtitia Mathis, *Fêtes et traditions indiennes dans le monde contemporain. Le cas des « danses de la Conquête » au Mexique*, Cergy-Pontoise, Université de Cergy-Pontoise, 2004.

reino neo-inca de Vilcabamba. Cuando nació, dicha tradición era pues una reminiscencia del teatro incaico, cultivado, entre otros rasgos culturales heredados de los Incas, por los dirigentes del reino insumiso. Luego se difundió, a partir de su foco vilcabambino, en una extensa zona que, a juzgar por varios testimonios históricos, tendió a reducirse con el tiempo hasta coincidir con sus dos ubicaciones actuales, o sea la sierra central peruana y el suroeste de Bolivia. A pesar de diferencias a veces notables, los dos grupos de versiones comparten características de diversas índoles –dramáticas, escénicas, estilísticas, lingüísticas– y hasta manifiestan varias concordancias literales que delatan un origen común.

¿Tienen también un origen común las danzas mexicanas de la Conquista? Y este origen, en caso de respuesta positiva, o el origen de cada componente, si se contestó por la negativa, ¿es indígena o español? Tales son las preguntas a las que intentamos contestar en el libro que estamos preparando sobre el tema.² A este efecto recurrimos sucesivamente a dos análisis distintos: uno de tipo estructural, con el fin de destacar el sentido de las danzas, otro basado en la crítica textual, con el objetivo de remontarnos en el pasado de la tradición hasta descubrir su origen. En el presente trabajo nos centraremos en el análisis estructural. Expondremos primero el método adoptado y luego los resultados conseguidos, antes de concluir con una comparación con los dramas andinos de la muerte de Inca.

EL COMPONENTE TEXTUAL Y SU IMPORTANCIA

Una opción fundamental de nuestro estudio consistió en otorgar la primacía al aspecto textual. Esta elección remite primero a las circunstancias prácticas de la perpetuación de la tradición, las cuales resultan muy parecidas en México y los Andes. En ambas regiones desempeña un papel de primer plano un personaje comúnmente designado como ensayador en el Perú y Bolivia, maestro en México, quien dirige los ensayos –los danzantes, cabe recordarlo, no son actores profesionales– durante las semanas que preceden a la escenificación. Para cumplir esta función, el ensayador o maestro recurre al auxilio de un cuaderno de ensayos generalmente manuscrito cuya guardia le incumbe. Tanto nuestros trabajos anteriores sobre los dramas de la muerte del Inca como el actual sobre las danzas mexicanas de la Conquista se basan esencialmente en los cuadernos que, tras haber sido recogidos por estudiosos, dieron lugar a una publicación.

La ventaja principal de la elección de los cuadernos como objeto de estudio reside en la facultad de acceder al pasado de la tradición. En efecto, sometidos cada año a manipulaciones repetidas, los cuadernos se vuelven fuera de uso al cabo de unos pocos decenios y tienen que ser sustituidos por otros, copiados de los primeros. Cuando varios cuadernos tienen un origen común, estas copias periódicas los involucran en un proceso de divergencia progresiva que es posible reconstituir al menos en parte mediante una crítica textual. Ésta atiende a los casos de discordancia entre versiones, especialmente los que permiten clasificar los textos cronológicamente, por ejemplo los errores o la intrusión de anacronismos. De ahí la posibilidad –que no se aprovechará aquí pero que podrá constituir el tema de un artículo ulterior– de acercarse al origen de la tradición, cuando trabajos de tipo antropológico basados en la observación de las danzas sólo darían acceso a su significación presente.

Además, en el caso mexicano particularmente, una aproximación antropológica tropezaría con

una dificultad de la que tomamos conciencia en agosto de 2006 en la ocasión de una estancia en la región de Oaxaca. En aquella circunstancia pudimos constatar el empobrecimiento manifiesto de la tradición. Provistos de un calendario de fiestas, íbamos en pos de las representaciones de la danza de la pluma, variante oaxaqueña de la danza de la Conquista, así denominada por el majestuoso penacho de plumas llevado por los danzantes (foto 1). Sólo nos fue dado ver una de ellas. No pudimos asistir a las otras, sea porque correspondían a fiestas móviles³, sea porque habían sido anuladas por varios motivos, como el alto costo del espectáculo⁴. Y en cuanto a la fiesta que pudimos presenciar⁵, nos constó que había perdido su calidad de drama, reduciéndose a su componente meramente coreográfico (fotos 2 a 4). La única reminiscencia de la antigua obra dramática era la presencia, al lado de los danzantes masculinos, de dos jóvenes protagonistas femeninos, llamados respectivamente Malinche y Sehuapila⁶ (foto 5), que ilustraban el desdoblamiento del personaje de Malinche, rasgo específico del ramo oaxaqueño de la tradición. Años atrás, al investigar las escenificaciones de la muerte del Inca en los Andes, pudimos observar un fenómeno de la misma naturaleza aunque menos avanzado: en México, según las informaciones que pudimos recoger, la gran mayoría de las danzas de la Conquista han dejado de poseer un carácter dramático.

COMPOSICIÓN DEL CORPUS ESTUDIADO

Hemos dado más arriba una definición implícita de nuestro corpus –el conjunto de los cuadernos ya publicados de variantes mexicanas de la danza de la Conquista– que requiere una aclaración. Las « variantes mexicanas » en cuestión son las que escenifican la conquista de México por Cortés, no necesariamente las que fueron recogidas en localidades situadas en el territorio mexicano. La precisión no es superflua ya que la tradición conoció una difusión que la llevó a veces muy lejos de su cuna. Citando un testimonio histórico, Pedro Enríquez Ureña señala que la conquista de México fue representada hasta 1900 en Santo Domingo⁷. Más sorprendente es otro testimonio según el cual la misma tradición fue observada en 1819 en las islas Marianas⁸; sorprendente y sin embargo lógico si consideramos que los barcos que transitaban entre el virreinato de Nueva España y las islas Filipinas –éstas últimas administrativamente dependientes del primero– no podían prescindir de una escala en Guam. Claro está, en ausencia de todo vestigio textual, el problema de la integración en el corpus de estas danzas de las Antillas y de los territorios españoles del Pacífico no podía plantearse. En cambio, sí se planteaba para tres textos recogidos, el uno en El Salvador (« Historia de Montizuma, indio mejicano, y Hernán Cortés, español »), los otros dos en Panamá (« danza de los Montezumas » y « danza de la Montezuma española »). Las evidentes afinidades temáticas que unen estas versiones con las de origen propiamente mexicano nos llevaron a incluirlas en el corpus.

En lo que al territorio mexicano respecta, las diez versiones disponibles son oriundas de los cinco Estados siguientes: Jalisco, Puebla, Veracruz, Guerrero y Oaxaca. Desde luego, sólo representan una pequeña fracción de los dramas efectivamente escenificados.

En definitiva, nuestro corpus consta de trece versiones:

- Diez danzas son oriundas de México.
 - Estado de Jalisco : tres danzas.
 - Estado de Puebla : una danza.

³ Caso de Santa Ana del Valle cuya fiesta, anunciada para los 13 a 15 de agosto, se celebró en realidad los días 7 a 9 para que cayera, según nos fue explicado, en la segunda semana de dicho mes.

⁴ Caso de Zimatlán que posee dos fiestas patronales distintas, la de San Lorenzo mártir, a la que asistimos el 10 de agosto, y la del Dulce Nombre de María, en enero. Si bien los actos propiamente religiosos siguen siendo celebrados en ambas circunstancias, en cambio, por razones financieras, se decidió reservar las festividades profanas, como la danza de la pluma, para la fiesta de enero.

⁵ Santa María Atzompa (15 de agosto).

⁶ Sehuapila : de *sehuapilli*, voz náhuatl que designa a una mujer de la nobleza.

⁷ « En la ciudad de Santo Domingo, sobrevivió hasta 1900 una danza tradicional sobre la conquista de México, la danza de los Moctezumas » (Pedro Henríquez Ureña, *Obra crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 712, capítulo « El teatro de la América española en la época colonial »).

⁸ Santiago Arago, *Recuerdos de un ciego ; viaje al redor del mundo ; enriquecido con notas científicas por Mr. Francisco Arago y precedido de una introducción por Mr. Jules Janin*, Madrid, Gaspar y Roig Editores, 1851, pp. 154-155. Junto con la descripción de la danza, el lector encontrará el dibujo, subtítulo en francés y castellano (« Danza del emperador Montezuma »), del actor que encarna al soberano azteca.

⁹ Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard (colección « Bibliothèque des Histoires »), 1971, pp. [65]-98 (capítulo: « La Danse de la Conquête »).

- Estado de Veracruz : una danza.
- Estado de Guerrero : dos danzas.
- Estado de Oaxaca : tres danzas.
- Una danza es oriunda de El Salvador.
- Dos danzas son oriundas de Panamá.

En adelante, para referirnos a determinada versión, recurriremos a un código formado por el nombre del Estado (ora soberano ora parte constitutiva de la federación mexicana) donde fue recogida y su orden cronológico de publicación entre las del mismo Estado. Ejemplos: Jalisco 3, Veracruz, Oaxaca 1, Panamá 2.

Finalmente, cabe señalar que la diversidad de las danzas mexicanas de la Conquista no es únicamente geográfica sino también lingüística: si bien la gran mayoría de ellas (once) está compuesta en castellano, Puebla y Guerrero 1 están escritas en lengua náhuatl.

DETERMINACIÓN DE LOS CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN

Partiremos de una simple constatación : todas las danzas tienen rasgos comunes. Las asemejan primero los hechos representados (los españoles se dirigen hacia Tenochtitlán donde procuran imponer la fe católica y la autoridad de la corona); luego la presencia constante de algunos personajes –Moctezuma y Cortés– y la, frecuente aunque no sistemática, de algunos otros, así Malinche o Alvarado; también ciertos ingredientes dramáticos tales como el envío por cada bando de embajadores al bando opuesto, o los desafíos, llamados « valentías », que los adversarios se lanzan periódicamente; finalmente, varias características formales como la versificación o, en muchos casos, las huellas de una antigua versificación.

Cada versión, empero, es única. Aunque todas están construidas en torno al mismo acontecimiento histórico, éste da lugar a interpretaciones diversas. Cada danza incluye elementos que permiten distinguirla de las demás: las actitudes de Moctezuma frente a las exigencias españolas, el comportamiento de Cortés, la identidad de los protagonistas, el desenlace...

Estas múltiples relaciones de similitud y oposición nos parecen constituir un terreno propicio para un análisis de tipo estructural, esto es, basado en la asimilación del objeto de estudio (el corpus) a un sistema cerrado –estructura– cuyos elementos (las danzas) se asemejan en ciertos aspectos y contrastan en otros. Dicho método fue empleado con éxito por Nathan Wachtel en *La visión de los vencidos* para evidenciar las oposiciones pertinentes entre cuatro danzas de la Conquista, una oriunda de Bolivia, otra de Guatemala y las otras dos de México, y de esta forma destacar el sentido profundo de cada una de ellas⁹. Sin embargo, el corpus que seleccionamos difiere notoriamente del que en su tiempo escogió el referido antropólogo francés, razón por la cual no podemos prescindir de una reflexión sobre los contrastes susceptibles de ordenar el nuestro.

Un primer criterio nace de la siguiente realidad: no hay versión que presente a los dos bandos en un estricto pie de igualdad. Siempre se presta más atención a uno de ellos, o se emplea un tono que lo valora en mayor grado que el otro. Esta diferencia no coincide en absoluto

con la que separa a los vencedores y vencidos. Un mismo desenlace, como la derrota de los aztecas frente a Cortés –por muy sorprendente que parezca, veremos que existen opciones alternativas– puede dar lugar a presentaciones muy distintas, privilegiando las unas a los españoles y las otras a los indios, cuyo heroico sacrificio se exalta.

Con esto tomamos conciencia de la necesidad de distinguir dos elementos dramáticos que es corriente confundir: por una parte, los acontecimientos escenificados y, por otra parte, el punto de vista que se expresa sobre ellos. Recurriendo a este último criterio, dividiremos nuestro corpus en dos grupos de danzas: las que reflejan el punto de vista español y las que reflejan el punto de vista indio.

En lo que concierne a los hechos representados, hemos juzgado procedente centrar nuestra atención en dos episodios-claves. El primero es la elección por los indios de una estrategia. Según las versiones, la actitud que éstos adoptan frente a los españoles puede ser sea belicosa, sea conciliadora. Es de notar que este criterio no se superpone al punto de vista: tanto la búsqueda de un compromiso como la resistencia al enemigo son conciliables con un punto de vista indio. A este respecto, es conocido que las dos posturas fueron adoptadas sucesivamente por los dirigentes aztecas. Es más, mientras que la historiografía tradicional de la conquista de México opone a un Moctezuma timorato, proclive a pactar a toda costa con los invasores, y un Cuauhtémoc inflexible defensor de Tenochtitlán asediada, las fuentes históricas los muestran a veces atormentados por las mismas dudas en el momento crucial de optar por la paz o la guerra. Así, antes de acoger a los españoles en su capital, Moctezuma reunió numerosos consejos, despertando debates encendidos entre los partidarios de una y otra solución:

« Moctezuma entró muchas veces en consejo, si sería bien recibir a los cristianos. Cuitlahua su hermano y otros señores fueron de parecer, que por ninguna vía no convenía, Cacama fue de muy contrario parecer, diciendo que era bajeza de príncipes, no recibir los embajadores de otros [...], y así otro día salió Moctezuma [...] a recibir a Cortés. »¹⁰

Asimismo, durante el sitio de Tenochtitlán, cuando la presión militar creciente de los españoles puso a los defensores de la ciudad en una posición precaria, Cuauhtémoc reunió a los dignatarios aztecas. Pues bien, en un momento en que todo llevaba a juzgar irreversible la guerra a ultranza, la opción pacífica todavía tenía muchos adeptos:

« Viendo el Rei Quauhtemoc, que sus Enemigos se le iban acercando, y que se apretaban de veras las cosas de la Guerra, determinó de juntar a los Señores, y Capitanes, que avia en Mexico ; y despues de averles representado el estado en que se hallaban [...] propuso que le diesen su parecer ; sobre mantenerla [la guerra], ó hacer la Paz, porque entendia, que Fernando Cortés la deseaba ; muchos la persuadian. Los Mancebos, y Gente gallarda, queria la Guerra ; otros decian, que quatro Castellanos, y muchos Indios, que tenian presos, se detuviesen en no sacrificarlos, para con su medio, algunos Dias despues, si se viesen en aprieto, hacer la Paz, y que no se apresurasen en ella ; otros, en ninguna manera querian, sino que con muchos Sacrificios, y Oraciones, se encomendasen a los Dioses, cuiu causa se trataba, confiando en su bondad, que no los desampararian ; y prevaleciendo esta opinion, se mandó luego sacrificar los quatro Castellanos, y

¹⁰ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición, estudio preliminar y documentos anexos de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 451



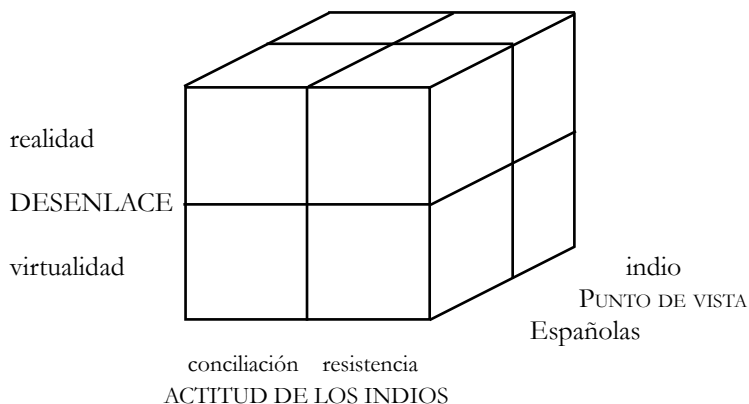
¹¹ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, introducción de Miguel León Portilla, México, Ed. Porrúa, 1969, t. 1, libro 4, cap. 90, p. 541.

quatro mil Indios, segun la comun opinion [...]. Y mostrandose Quauhtemoc mui alegre, mandó fortificar muchas partes de la Ciudad, alçar las Puentes, armar cinco mil Canoas, y meter Bastimentos »¹¹

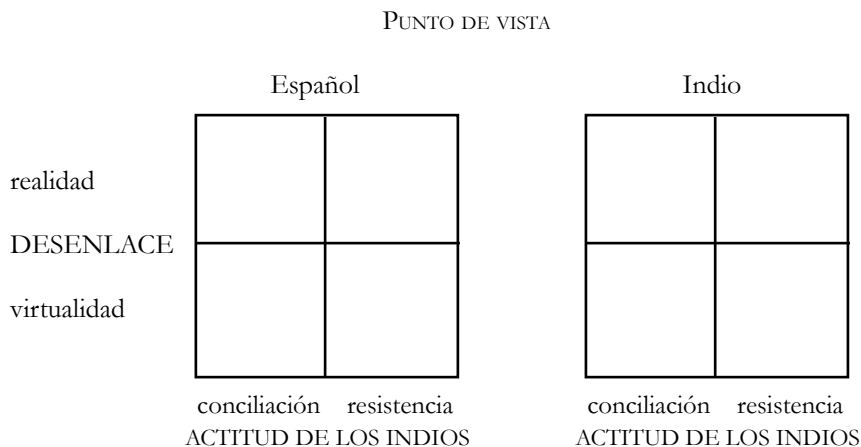
En definitiva, en pro de la inclusión, entre nuestros criterios taxonómicos, de la actitud de los indios frente a los españoles, podemos aducir, no sólo el contenido de las danzas, sino también la caución de la historia.

El segundo episodio-clave de las danzas de la Conquista es el desenlace, el cual sanciona el éxito o el fracaso de la estrategia adoptada por los aztecas. Sabemos que éstos, en la realidad, fallaron en sus intentos tanto diplomáticos como militares de rechazar a los invasores. Pero no todas las versiones se conforman con la verdad histórica. Una de ellas, Oaxaca 1, muestra a los españoles vencidos por el emperador Moctezuma quien, magnánimo, libera a Cortés. Por consiguiente, la actitud de resistencia da lugar a dos desenlaces opuestos: la derrota, o sea la **realidad**, y la victoria, vale decir la **virtualidad**. La misma oposición entre el respeto de la verdad histórica y un final lisonjero pero ficticio se desprende de las danzas que presentan a los indios empeñados en una política de conciliación. El primer caso está encarnado por Guerrero 1, escrita en lengua náhuatl. En ella, Moctezuma procura ablandar a Cortés mandándole emisarios cargados de presentes, pero esta estrategia fracasa a causa de la imposibilidad de establecer un auténtico diálogo entre los dos campos. El segundo caso está representado por la versión de Puebla, también en náhuatl, que escenifica una entrevista de Cortés y Moctezuma. Este último se adhiere inmediatamente y con entusiasmo al cristianismo, lo que le vale el reconocimiento por el conquistador de la plenitud de su poder.

Al final de cuentas, la combinación de los tres criterios escogidos, los tres susceptibles de dar lugar a dos respuestas opuestas, define ocho casos que pueden ser representados por una estructura cúbica compuesta de ocho cubos elementales:



Esta representación espacial puede ser sustituida por otra plana, más propia de una obra impresa, si disociamos uno de los criterios de los otros dos. Tomaremos para estos últimos la actitud de los indios y el desenlace, que competen a los acontecimientos escenificados. Las ocho combinaciones se inscriben en dos cuadros de cuatro casillas que corresponden, el uno al punto de vista español, el otro al punto de vista indio:



INTENTO DE CLASIFICACIÓN DE LAS DANZAS EN LA TIPOLOGÍA PROPUESTA

Antes de clasificar las versiones del corpus en las categorías que acabamos de definir, haremos una observación previa: dichas categorías, conforme a la esencia del método estructural, son binarias y, por consiguiente, no se adecúan a la expresión de situaciones intermedias. Ahora bien, no escasean tales situaciones, especialmente en lo que se refiere a la conducta de los aztecas frente a los invasores. Esta conducta suele manifestar un cambio radical –pero que concuerda, a grandes rasgos, con la realidad histórica– cuando el agotamiento de los recursos pacíficos no deja al bando autóctono otra salida que la acción bélica. Puestos en la imposibilidad de traducir este tipo de matiz, consideraremos como representativa de la categoría de la resistencia toda danza que escenifique una confrontación armada, sean los que fueren los esfuerzos diplomáticos que la hayan precedido, y como representativa de la conciliación toda danza que muestre a los indios empeñándose hasta el final en evitar la guerra.

En nuestro intento de clasificación, encontramos tres casos particulares que abordaremos primero. El más sencillo es sin duda el de Oaxaca 1 que, sin la menor consideración por la verdad histórica, atribuye la victoria militar a los aztecas. Esta singularidad sitúa dicha versión en las categorías de la resistencia y de la virtualidad. En cuanto al punto de vista, la respuesta es inmediata: so pena de caer en el absurdo, tenemos que definirlo como indio.

Apenas más complejo es el caso de Guerrero 1 que corresponde a las siguientes categorías:

1. la conciliación, ya que toda la acción gira en torno a los esfuerzos de los aztecas por convencer a Cortés, mediante reiteradas embajadas, que renuncie su proyecto de conquista;

2. la realidad, puesto que el drama termina con el anuncio de la llegada de los conquistadores a Tenochtitlán, la cual sanciona el fracaso de la política seguida; 3. el punto de vista indio, si se tiene en cuenta que, excepción hecha de las embajadas, toda la acción se concentra en el campo autóctono y que no se emite pensamiento, intención, iniciativa... que no salga de dicho campo.

La única versión de dudosa interpretación es la de Puebla cuya originalidad reside en un desdoblamiento del bando azteca en dos partidos: el de la paz personificado por Moctezuma y el de la guerra encarnado por Cuauhtémoc. Éste, reprochando ásperamente al emperador su cobardía, encabeza una rebelión contra Cortés. En tales circunstancias, ¿cuál de los dos jefes indígenas es representativo del significado general de la obra? La respuesta nos está suministrada por el desenlace marcado por la derrota y muerte de Cuauhtémoc. Forzoso es admitir, pues, que la postura elogiada es la de Moctezuma, lo que ratifica la elección, más arriba, de la categoría de la conciliación. Asimismo se ve confirmada la ubicación de la danza en la casilla de la virtualidad que traduce el escape hacia un mundo fantaseado. Finalmente, el punto de vista es innegablemente indio: aunque Moctezuma y Cuauhtémoc defienden posiciones radicalmente opuestas, el debate que los opone es propio de la sociedad autóctona. Ambos actúan como dirigentes aztecas, animados por la misma preocupación por el porvenir de su pueblo.

Lógicamente, las otras diez danzas, o sea la gran mayoría, escenifican una confrontación militar que desemboca en la derrota de los indios, lo que equivale a la combinación resistencia + realidad. No obstante, estas danzas se reparten en dos grupos distintos en cuanto al punto de vista, que se revela español en seis de ellas e indio en las cuatro restantes. Ahora estamos en condiciones de colocar cada una de las versiones en la casilla que le corresponde.

CUADRO SINTÉTICO DE LAS DANZAS DE LA CONQUISTA

PUNTO DE VISTA

	Español	Indio
realidad	<ul style="list-style-type: none"> • Jalisco 1 • Oaxaca 2 • Oaxaca 3 • Veracruz • Panama 1 • Panama 2 	<ul style="list-style-type: none"> • Guerrero 1 • Guerrero 2 • Jalisco 2 • Jalisco 3 • Salvador
DESENLACE		
virtualidad		<ul style="list-style-type: none"> • Puebla • Oaxaca 1
	<p>conciliación resistencia</p> <p>ACTITUD DE LOS INDIOS</p>	<p>conciliación resistencia</p> <p>ACTITUD DE LOS INDIOS</p>

UN CONJUNTO MUY HETEROGÉNEO

La primera impresión que se desprende del cuadro es su notable diversidad. Las danzas del corpus difieren primero por los hechos escenificados, inclusive los más relevantes de ellos como el enfrentamiento de los dos campos, susceptible, según las versiones, de concluirse con la victoria, ora de los españoles, ora de los indios. Pero también divergen, y con consecuencias aún mayores sobre el sentido, por el punto de vista que expresan sobre los acontecimientos. En definitiva, atribuyen a la Conquista significados muy disímiles por no decir opuestos.

En esta etapa de la reflexión, por cierto sería aventurado formular conclusiones definitivas. Pero sí podemos enunciar una intuición: no nos parece plausible que todas las versiones procedan de una tradición única. La de Puebla nos llama especialmente la atención: cuando la cotejamos con las seis versiones representativas del punto de vista español, les resulta ajena según los tres criterios escogidos. Siendo tan diferente de ellas, ¿cómo podría tener el mismo origen? Si prescindimos de este caso-límite, abundan las comparaciones que evidencian la discordancia de dos categorías: Guerrero 1 con Oaxaca 1, Puebla con las cuatro danzas representativas de la combinación resistencia + realidad + punto de vista indio, Guerrero 1 con las seis danzas que reflejan el punto de vista español, Oaxaca 1 con las mismas. En total, son diecisiete los pares de versiones cuyos elementos discrepan según dos de los tres criterios.

LAS CASILLAS VACÍAS: DOS CAUSAS POSIBLES

Interesémonos ahora por las casillas que, en el cuadro de las danzas, permanecen vacías. Son tres, las tres ubicadas en el cuadrado que corresponde al punto de vista español. La única casilla ocupada de este cuadrado representa la combinación resistencia + realidad. Deducimos de ello que las categorías de la conciliación y la virtualidad competen específicamente al punto de vista indio. En el caso de la conciliación, esta relación exclusiva es coherente con la particularidad lingüística –la composición en lengua náhuatl– de las dos versiones correspondientes.

Para ir más allá de este primer resultado y destacar el significado de la ausencia de danza en tres de las ocho casillas del cuadro, proponemos distinguir dos causas posibles de desocupación de una casilla. La una consiste en una imposibilidad por naturaleza. En efecto, los tres criterios utilizados para clasificar las danzas no son totalmente independientes. De ello resulta que ciertas combinaciones pueden atentar contra la lógica. Pero también puede haber combinaciones cuya existencia, aunque no ratificada por la composición del corpus, sea concebible. A este caso corresponde una segunda causa de ausencia, la única realmente significativa, que reside en la libre voluntad de los autores.

El examen de las tres combinaciones inexistentes revela que para dos de ellas, la ausencia responde a un imperativo lógico.

En primer lugar, si los indios adoptan una postura de resistencia, la asociación de la virtualidad y de un punto de vista español es absurda ya que la realidad fue favorable a los



invasores. Para éstos, el consuelo de un final ameno pero virtual no tiene sentido, lo que elimina la combinación resistencia + virtualidad + punto de vista español.

En segundo lugar, en la hipótesis de una actitud inversa de los indios, esto es la conciliación, la asociación de un punto de vista español y de la realidad es apenas menos absurda pues colocaría a los españoles en la posición moralmente incómoda de agresores frente a poblaciones que los acogían pacíficamente. Se nos podría reargüir que semejante caso está profusamente atestiguado en la historia de la Conquista en general y de México en particular, a juzgar por los ejemplos elocuentes de la carnicería de Cholula, ordenada por Cortés, o de la matanza de la nobleza azteca en el templo mayor de Tenochtitlán, perpetrada por su lugarteniente Alvarado. Pero no olvidemos que no estamos atendiendo a obras históricas sino de ficción, regidas por su lógica propia. En el presente caso, el punto de vista español confiere a dichas obras un carácter apologético incompatible con la combinación conciliación + realidad + punto de vista español.

Presentamos a continuación un nuevo cuadro en el que aparecen en gris las casillas que corresponden a las dos combinaciones excluidas por defecto de lógica.

		PUNTO DE VISTA					
		Español	Indio				
DESENLAZADO	realidad	<table border="1"> <tr> <td style="background-color: #cccccc;"></td> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Jalisco 1 • Oaxaca 2 • Oaxaca 3 • Veracruz • Panama 1 • Panama 2 </td> </tr> </table>		<ul style="list-style-type: none"> • Jalisco 1 • Oaxaca 2 • Oaxaca 3 • Veracruz • Panama 1 • Panama 2 	<table border="1"> <tr> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Guerrero 1 </td> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Guerrero 2 • Jalisco 2 • Jalisco 3 • Salvador </td> </tr> </table>	<ul style="list-style-type: none"> • Guerrero 1 	<ul style="list-style-type: none"> • Guerrero 2 • Jalisco 2 • Jalisco 3 • Salvador
		<ul style="list-style-type: none"> • Jalisco 1 • Oaxaca 2 • Oaxaca 3 • Veracruz • Panama 1 • Panama 2 					
<ul style="list-style-type: none"> • Guerrero 1 	<ul style="list-style-type: none"> • Guerrero 2 • Jalisco 2 • Jalisco 3 • Salvador 						
virtualidad	<table border="1"> <tr> <td></td> <td style="background-color: #cccccc;"></td> </tr> </table>			<table border="1"> <tr> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Puebla </td> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Oaxaca 1 </td> </tr> </table>	<ul style="list-style-type: none"> • Puebla 	<ul style="list-style-type: none"> • Oaxaca 1 	
<ul style="list-style-type: none"> • Puebla 	<ul style="list-style-type: none"> • Oaxaca 1 						
		conciliación resistencia ACTITUD DE LOS INDIOS	conciliación resistencia ACTITUD DE LOS INDIOS				

EL SIGNIFICADO DE UNA AUSENCIA

Queda una casilla cuya desocupación no podemos explicar, como en los dos casos anteriores, por consideraciones de lógica. En efecto, la combinación conciliación + virtualidad + punto de vista español no es nada absurda. De haber existido, las danzas concebidas en semejante perspectiva habrían escenificado sucesos poco distintos de los que enseña la versión de Puebla –la implantación de los españoles en América habría seguido principios altruistas, privilegiado la vía diplomática y respetado los poderes existentes– pero haciéndoles expresar un punto de vista español. Así, los indios no se habrían convertido espontáneamente sino habrían sido evangelizados paulatinamente, con grandes dificultades pero sin el recurso

de la fuerza, gracias al celo misionero basado en el ejemplo y la persuasión. Por muy irreal que parezca la evocación de este « teatro-ficción », tales obras dramáticas no habrían sido anacrónicas si pensamos por ejemplo en los proyectos de colonización pacífica encabezados por Bartolomé de Las Casas, primero en la región de Cumaná en Venezuela (1521) y más tarde (1544-1547) en la Vera Paz (Guatemala). Volviendo a México, podríamos citar en la misma óptica los falansterios llamados « ciudades hospicios » que fueron creados hacia mediados del siglo XVI por Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, para las poblaciones tarascas. Visiblemente inspirada en la *Utopía* de Tomás More, esta experiencia, basada en una estricta organización del trabajo y la prohibición de la propiedad privada, aseguraba a los indios la satisfacción de sus necesidades materiales, pero también el beneficio de una asistencia médica y una instrucción obligatoria. El carácter efímero de estos proyectos – los de Las Casas fracasaron a corto plazo, el de Vasco de Quiroga, aunque más duradero, no le sobrevivió– confiere una existencia meramente conceptual a la categoría de danzas cuyos rasgos intentamos precisar. Con todo, el hecho mismo de que fueron emprendidos demuestra que se respaldaban en una fracción de la población española, por minoritaria que fuera.

En sí, la ausencia de este tipo de danza en nuestro corpus no es sorprendente. Sin embargo, no deja de ser significativa de una realidad que podría modificar nuestra percepción general de las versiones representativas del punto de vista español: éstas, entre la conquista militar y la de las almas, siempre tienden a privilegiar la primera. Pues bien, las dos son difícilmente conciliables: quien se vanagloria de sus hazañas guerreras rebaja al mismo tiempo la parte contraria y, por consiguiente, no se sitúa en las condiciones ideales para incitarla a compartir su fe. Tal objetivo implicaba la escenificación, no de una conquista, sino de una implantación española pacífica y desinteresada, lo que habría podido enseñar una danza que respondiera a la combinación conciliación + virtualidad + punto de vista español, si hubiera existido. Por lo visto, los autores prefirieron celebrar, mediante interminables « valentías », las proezas de los campeones de su propio campo. En estas circunstancias, ¿es legítimo clasificar sus producciones en lo que se suele llamar el « teatro de la evangelización »? Las consideraciones que acabamos de exponer nos dan serios motivos de dudarlo.

Ello no significa que las danzas representativas del punto de vista español carezcan de una dimensión religiosa. Reducida a su más simple expresión en las dos versiones de Panamá, esta dimensión es preponderante en las otras que forman la mayoría. Pero, aun en las danzas que le dan la mayor importancia, como Jalisco 1, el discurso religioso da la sensación de responder a una función interna que apunta a mantener la cohesión del grupo de los vencedores, mucho más que una función externa relacionada con el grupo de los vencidos. En lo que se refiere a este último, supuestamente beneficiario de la evangelización, mal se ve qué incentivo podría encontrar en las danzas para anhelar esta perspectiva, aparte de los obstáculos evidentes constituidos por la lengua y el estilo. En esto, el componente español de la danza de la Conquista se conformaría con otra tradición de origen hispano, la fiesta de Moros y Cristianos, que a menudo fue presentada –abusivamente, en nuestra opinión, pero eso podría ser el tema de otro trabajo– como su antepasado. Es sabido que los espectáculos de Moros y Cristianos suelen terminar, después de la victoria de los últimos, con la conversión de los primeros al cristianismo. ¿Cómo dicha tradición, al menos en su versión peninsular, habría podido proponerse el objetivo de suscitar verdaderas conversiones, si tanto los actores como los espectadores eran exclusivamente cristianos?



A MODO DE CONCLUSIÓN: DANZAS MEXICANAS DE LA CONQUISTA Y DRAMAS DE LA MUERTE DEL INCA

¹² Por ejemplo, en la versión boliviana de Chayanta, qui indiscutiblemente es la que atribuye el papel más heroico a Atahualpa, éste manifiesta una sorprendente humildad frente a Pizarro después de su captura por el conquistador (Jean-Philippe Husson, *La mort d'Ataw Wallpa...*, *op. cit.*, pp. 224-226, 326-327 y nota 81).

¹³ Se trata de la versión por la que nos interesamos en nuestra edición crítica (*cf. supra*, nota 1). Es oriunda de Chayanta (Bolivia) y fue recogida por el escritor boliviano Jesús Lara quien la publicó en 1957 (Jesús Lara (ed.), *Tragedia del fin de Atawallpa*, Cochabamba, Imprenta Universitaria, 1957).

¹⁴ Nathan Wachtel, *op. cit.*, pp. 92-95.

Quisiéramos concluir este trabajo con una comparación de las danzas mexicanas de la Conquista y los dramas andinos de la muerte de Atahualpa. La diferencia, a través de las consideraciones desarrolladas a lo largo del artículo, es patente. Ninguno de los últimos es representativo de un punto de vista español. Tampoco está presente entre ellos el caso de la virtualidad, encarnado en México por Puebla y Oaxaca 1. Por fin, si se tiene en cuenta que la escenificación de un conflicto es sistemática en las versiones andinas, no podríamos clasificarlas en otra categoría que la de la resistencia. Resultaría, en una clasificación basada en los criterios seleccionados para el presente estudio, que todos los dramas de la muerte del Inca se ajustarían a una combinación única caracterizada por una postura de resistencia del bando autóctono, un desenlace conforme con la realidad y un punto de vista indio, cuando el análisis de las danzas mexicanas de la Conquista establece la existencia de cinco combinaciones distintas.

Es verdad que las versiones andinas tampoco son uniformes. El contraste más visible, en nuestra opinión, es el que opone los componentes peruano y boliviano de la tradición sobre la cuestión de la conducta de Atahualpa frente a los españoles. De manera general —la regla admite varias excepciones¹²—, las variantes oriundas del Perú lo representan deseoso de evitar el combate cuando el mismo personaje, en Bolivia, demuestra mucho más firmeza. Con todo, sería muy abusivo asimilar las versiones peruanas de la muerte del Inca con las danzas mexicanas representativas de la categoría de la conciliación, especialmente la de Puebla. En efecto, una diferencia abismal separa la actitud de Atahualpa, dictada por la esperanza de librarse de los españoles, y la sumisión voluntaria y entusiasta de Moctezuma a Cortés en la danza de Puebla. Con Guerrero 1, cabe admitirlo, hay más puntos comunes, en particular el indefectible apego del soberano autóctono, pese a sus continuos reveses, a la política de búsqueda del compromiso. Pero también surgen notables diferencias. Una de ellas atañe al enfrentamiento, sistemáticamente escenificado en las versiones peruanas cuando la referida danza mexicana lo silencia por completo. En ésta, además, no se pone en tela de juicio la estrategia de Moctezuma: se sugiere que si fracasó, fue porque resultó imposible establecer una verdadera comunicación entre los dos campos; en otros términos, porque así lo quiso el destino. En los dramas peruanos, en cambio, la propensión del Inca a concluir pactos con el invasor le vale las críticas implícitas de dignatarios imperiales partidarios de la opción militar. Es más, dicha conducta se revela catastrófica a la luz de los sucesos ulteriores y, lejos de ser valorada, aparece nítidamente como el factor principal de la derrota.

En resumidas cuentas, la exuberante diversidad de las danzas mexicanas de la Conquista contrasta con la notable unidad de las versiones de la muerte de Atahualpa. Esta oposición nos parece tanto más digna de ser subrayada cuanto que concuerda con una de las conclusiones que sacó Nathan Wachtel de su estudio comparativo al que aludimos más arriba. Cotejando la versión andina que había seleccionado¹³ con las tres danzas mesoamericanas que completaban el corpus —dos mexicanas y una guatemalteca—, el mentado autor advirtió que éstas finalizaban con el acercamiento de los vencedores y vencidos mientras aquella rechazaba cualquier forma de acercamiento¹⁴. Dos circunstancias confieren a este resultado un alcance significativo: primero, la ausencia de reconciliación de los ex adversarios no es propia de una sola versión sino del conjunto de los dramas andinos de la muerte del Inca

por oposición a la totalidad de las danzas de la Conquista mesoamericanas; segundo, si nos percatamos de que la singularidad de las versiones andinas no es sino una expresión particular del pensamiento mesiánico, más precisamente de la creencia ampliamente difundida en el retorno del Inca, que imposibilita toda reconciliación, es posible afirmar que los dos grupos de danzas traducen dos mentalidades fundamentalmente distintas.

En definitiva, si prescindimos del caso de Guatemala para centrarnos en las danzas mexicanas y andinas de la Conquista, la afinidad de nuestras conclusiones y las de Wachtel es innegable. Y si advertimos que dichas conclusiones se derivan de dos razonamientos totalmente independientes, su convergencia tiene aún más peso.

Estas consideraciones nos facultan para postular la inexistencia de toda relación entre los componentes mexicano y andino de la danza de la Conquista. Visiblemente, estamos frente a tradiciones dispares, dos si todas las versiones mexicanas proceden de un origen único, pero más si el origen es múltiple, lo que sería la consecuencia lógica de nuestra clasificación de las danzas tal como la sintetiza el cuadro presentado más arriba.

Terminaremos con un resultado práctico: no es legítimo aducir las características de las danzas mexicanas de la Conquista para sostener su extensión a las versiones de la muerte de Atahualpa y viceversa. Ahora bien, tal argumento fue utilizado hace unos quince años por la etnohistoriadora española Berta Ares Queija para propugnar la tesis del origen hispano de los dramas del Inca. Notando que dicha tesis, cuando se aplicaba al caso mexicano y guatemalteco, recogía el asentimiento unánime de los estudiosos, la referida investigadora se declaró sorprendida por la escasez de sus adeptos en el caso andino:

« Pero esta relación [que, según la autora, vincula las danzas de la Conquista con la tradición hispánica de las fiestas de Moros y Cristianos], que desde hace tiempo ha sido puesta de relieve en los estudios sobre México y Guatemala –entre los que cabe mencionar especialmente los trabajos de Robert Ricard y Arturo Warman– y, hasta donde yo sé, aceptada en estos países sin reservas, parece despertar ciertas renuencias entre los estudiosos del área andina, donde –sobre todo a partir del libro de Nathan Wachtel acerca de la *visión de los vencidos*– se ha querido ver este tipo de representaciones como una creación propia de los grupos indígenas, en las que no sólo se pondría de manifiesto cómo vivieron los *vencidos* el trauma de la conquista, sino que serían además una expresión clara de su resistencia político-cultural frente a los *vencedores* »¹⁵

Aparte de que la unanimidad no confiere a una tesis ningún valor científico adicional, la sorpresa de la autora carece de fundamento: si las dos familias de danzas no tienen relación de parentesco alguna, ¿no es natural que den lugar a opiniones distintas?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Ediciones de versiones de la danza de la Conquista

El Salvador

MATOS MOCTEZUMA (Eduardo), « Notas de folklore: la historia de Montizuma, indio mejicano, y Hernán Cortés, español », pp. 35-53, in *Estudios de cultura popular*. México, Instituto Nacional Indigenista (colección « Investigaciones sociales », 9), 1981.

¹⁵ Berta Ares Queija, « Representaciones dramáticas de la conquista: el pasado al servicio del presente », *Revista de Indias* (Madrid) 52 (195-196), mayo-dic. 1992, pp. [231]-232.



Guerrero 1

BARLOW (R. H.), McAfee (Byron), « Un “cuaderno de marqueses” », *El México Antiguo* 6 (9-12), 1947, pp. 392-404.

Guerrero 2

Textos tradicionales de la danza de « La Conquista » que se escenifica en las festividades patronales de algunos pueblos de la « costa chica » del Estado de Guerrero. Versión correspondiente a los pueblos amuzgos de Xochistlabuaca y Cozoyoapan, G[uerre]ro (fotocopia de un manuscrito conservada en la biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México).

Jalisco 1

CORNEJO FRANCO (José), « La danza de la conquista », *Anuario de la sociedad folklórica de México* (4), 1943, pp. 155-186.

Jalisco 2

TALAVERA S. (Francisco), « Cuaderno de la danza de la Conquista », *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (México) 5 (54), 1976, pp. 149-178.

Jalisco 3

JÁUREGUI (Jesús), « Cortés contra Moctezuma-Cuauhtémoc: el intercambio de mujeres », pp. 33-68, in Jesús Jáuregui, Carlo Bonfiglioli (coord.), *Las Danzas de la Conquista*, t. 1, *México contemporáneo*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 1996.

Oaxaca 1

LOUBAT (J.[oseph] F.[lorimond]), « Letra de la “Danza de Pluma” de Moctezuma y Hernán Cortés con los capitanes y reyes que intervinieron en la Conquista de México », pp. 221-261, in *Actes du XIF Congrès International des Américanistes, Paris, 1900*, t. 1, Paris, Ernest Leroux, 1902.

Oaxaca 2

GILLMOR (Frances), « La conquista de México », *University of Arizona Bulletin* 13 (4), octubre 1942, pp. 41-65.

Oaxaca 3

ARROYO (Esteban), Martínez Vigil (Jesús), *El código Gracida dominicano sobre la danza de Ya Ha Zucu boy Cuilapan (la danza de la pluma)*. Oaxaca, Impr. Mayven, 1970.

Panamá 1

MATOS MOCTEZUMA (Eduardo), « La danza de “Los Montezumas” », pp. 7-34, in *Estudios de cultura popular*. México, Instituto Nacional Indigenista (colección « Investigaciones sociales », 9), 1981.

Panamá 2

AROSEMENA MORENO (Julio), *Danzas folklóricas en La Villa de Los Santos*. San Salvador (El Salvador), Ministerio de Educación, 1977.



Puebla

MCAFEE (Byron), « Danza de la Gran Conquista », *Tlalocan* (Mexico) 3 (3), 1952, pp. 246-273.

Veracruz

ANGUIANO (Marina), Münch (Guido), *La danza de Malinche*. México, Secretaría de Educación Pública, [s. f.].

2. Estudios

ALVA IXTLILXÓCHITL (Fernando de), *Obras históricas*. Edición, estudio preliminar y documentos anexos de Edmundo O'Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

ARAGO (Santiago), *Recuerdos de un ciego ; viaje al rededor del mundo ; enriquecido con notas científicas por Mr. Francisco Arago y precedido de una introducción por Mr. Jules Janin*. Madrid, Gaspar y Roig Editores, 1851.

ARES QUEIJA (Berta), « Representaciones dramáticas de la conquista: el pasado al servicio del presente », *Revista de Indias* (Madrid) 52 (195-196), mayo-dic. 1992, pp. [231]-250.

BODE (Barbara), *The Dance of the Conquest of Guatemala*. La Nueva Orléans, Tulane University Press, 1961.

BRISSET MARTÍN (Demetrio E.), *Representaciones rituales hispánicas de conquista*. Tesis de doctorado. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1988.

DÍAZ ROIG (Mercedes), « La danza de la Conquista », *Nueva revista de filología hispánica* (México) 32 (1), 1983, pp. 176-195.

HENRÍQUEZ UREÑA (Pedro), *Obra crítica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

HUSSON (Jean-Philippe), *La mort d'Ataw Wallpa ou La fin de l'Empire des Incas: tragédie anonyme en langue quechua du milieu du XVI^e siècle, édition critique trilingue (quechua-espagnol-français)*. Prólogo de Nathan Wachtel. Ginebra, Ediciones Patiño (colección « Littératures et cultures latino-américaines »), 2001.

HUSSON (Jean-Philippe), *Une survivance du théâtre des Incas: la cycle dramatique de la mort d'Atawallpa*. Tesis de doctorado de Estado. Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 1997, 3 tomos.

JÁUREGUI (Jesús), Bonfiglioli (Carlo) (coord.), *Las Danzas de la Conquista*, t. 1, *México contemporáneo*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 1996.

LARA (Jesús) (ed.), *Tragedia del fin de Atawallpa*. Cochabamba, Imprenta Universitaria, 1957.

MATHIS (Laëtitia), *Fêtes et traditions indiennes dans le monde contemporain. Le cas des « danses de la Conquête » au Mexique*. Tesina de DEA. Cergy-Pontoise, Université de Cergy-Pontoise, 2004

TORQUEMADA (Juan de), *Monarquía indiana*. Introducción de Miguel León Portilla. México, Ed. Porrúa, 1969.

VAL JULIAN (Carmen), « Danses de la Conquête: une “mémoire indienne de l'histoire”? », pp. [253]-266, in Alain Breton, Jean-Pierre Berthe, Sylvie Lecoin (eds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (colección « Hespérides »), 1991.

VAL JULIAN (Carmen), *Vies posthumes de Moctezuma II*. Tesis de doctorado. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.



WACHTEL (Nathan), *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris, Gallimard (coleccion « Bibliothèque des Histoires »), 1971.

WARMAN GRAY (Arturo), *La danza de moros y cristianos*. México, Secretaría de Educación Pública (coleccion « Sep-Setentas », 46), 1972.







REPRESENTACIÓN E IMAGEN DE LOS NEGROS Y MULATOS EN EL DISCURSO HISTORIOGRÁFICO: EL CASO DE CARTAGENA DE INDIAS

“l’histoire serait non seulement une projection par l’homme du présent mais la projection de la partie la plus imaginaire de son présent, la projection dans le passé de l’avenir qu’il se choisit, une histoire-fiction, une histoire-désir à rebours” [Heidegger, citado por Le Goff, 1988]

« Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d’avoir été est son viatique pour l’éternité » [V. Jankelevitch, citado por Ricoeur 2000]

“la mémoire, elle, est forcément une sélection: certains traits de l’événement seront conservés d’autres sont immédiatement ou progressivement écartés, et donc oubliés” (Todorov, 1998).

¹ El fenómeno analizado en este texto corresponde a los acontecimientos de la segunda guerra mundial en particular el proceso de exterminio de la población judía.

INTRODUCCIÓN

Sostiene Tzvetan Todorov que “le trait constitutif de la mémoire est la sélection de l’information qui va constituer celle-ci” [Todorov,1998 :14]¹. En la memoria, añade el autor, intervienen el olvido y la conservación, el encubrimiento del pasado doloroso o lacerante y su utilización, apropiada o abusiva, todo “soi présent est une scène sur laquelle interviennent comme personnages actifs un soi archaïque, à peine conscient, formé dans la petite enfance, et un soi réfléchi, image de l’image que les autres ont de nous” [Todorov,1988:25], es decir que, la construcción de mi identidad se encuentra sujeta a la mirada del otro, ella descansa en una esencial elaboración de mi diferencia frente al otro y con el otro. Esto se sucede porque la identidad no siempre es negociada por medio del diálogo con el otro, esta puede surgir a partir de la confrontación y/o el rechazo de la representación identitaria que el yo tiene de sí o del otro.

Sin entrar en debates teóricos de orden de psicología social, deseamos llamar la atención sobre la estrecha relación que existe entre *memoria* e *historia*, que en ocasiones hace que se establezcan equivalencias entre uno y otro concepto. Al respecto los historiadores franceses Pierre Nora y Henry Rousso sugieren que la memoria del pasado no es una descripción fiel de ese pasado, ya que toda memoria, además de ser selectiva, nos remite a una subjetividad, a un “yo que recuerda” [Nora, 1983-1993].

**Por: Angélica
Montes Montoya**
Universidad de San
Buenaventura.
Colombia

² Conformada por los habitantes del “arrabal” (barrio popular) de Getsemaní, quienes en su mayoría eran enfardeladores, carpinteros de ribera, cereros; gran parte de ellos vinculados a las actividades del Arsenal. Estos ejercían sus oficios en sus casas –que eran adaptadas como talleres o almacenes- y pronto constituyeron la *maestranza* del Arsenal, integrada por todos los artesanos que prestaban sus servicios en los talleres de construcción de embarcaciones en. [Lemaitre M./Palmett T., 2001]. Sobre rol de este grupo y de sus líderes, Pedro Romero, durante los acontecimientos del 11 de noviembre, volveremos más adelante.

Así, mientras que la memoria, “se présente sous la forme d’un discours qui est répandu au nom d’une personne ou d’un groupe de personnes relativement identifiées. De plus, elle se decline toujours à travers un discours au présent” [Henry Rousso, 2001], es decir que en ella existe la inclinación hacia la primera persona (yo) que hace posible que el pasado, convertido en objeto de la historia, sea resignificado en el tiempo. Por el contrario, la historia -en tanto que disciplina- tiene un registro distinto, ya que en ella el sujeto hablante es impersonal y la pretensión está centrada en una comprensión del pasado, que le conduce a la producción de un relato externo que buscará ser objetivo, conocido y transmitido.

Mas allá de la diferenciación entre las nociones de *memoria* e *historia*, Nora y Russo coinciden con Todorov, en la idea según la cual en la memoria lo importante en sí no son los eventos que se recuerdan, sino, su “desaparición” (“olvido” o “encubrimiento” diría Todorov) y la consecuente resignificación y utilización que las generaciones futuras le acordaban a estos mismos eventos.

En este orden de ideas podemos decir, con Todorov, que dentro de una comunidad el pasado se emplea o bien de forma *literal* o bien de forma *ejemplarizante*. En el primer caso, la *memoria* de ese pasado es sacralizada y en consecuencia esterilizada, en el segundo caso, el pasado es empleado como un modelo a la luz del cual poder comprender mejor las nuevas situaciones a las que se ven enfrentados los individuos de una comunidad.

Estas opiniones revelan que tan importante es analizar el rol de la memoria histórica en la *elaboración* de la identidad cultural de toda sociedad. Volver la mirada hacia la historiografía y su participación, consciente o no, en la determinación de la memoria identitaria, racial y cultural de la nación pensar en la memoria histórica y en la realidad socio-racial que descansa sus fundamentos, es la tarea que nos imponemos en el presente trabajo. Que mejor forma de lograr esto que a través de la presentación de un caso: la imagen del negro en la ciudad de Cartagena de Indias en la Costa Atlántica de Colombia. Ello nos ofrece estudiar cual ha sido el lugar ocupado por la población negra de Cartagena al interior de la memoria o del relato histórico nacional, regional y local de Colombia.

La finalidad no es trazar la elaboración de una historia de la región o de la construcción de la Nación Colombiana, sino de discernir o explicar la imagen que se ha ido construyendo del negro (el lugar que le es asignado) al interior de la “historia pública” de Cartagena de Indias; es decir, preguntarse por la producción de las representaciones que los historiadores han hecho de éste al interior de la “memoria histórica” de la ciudad, de la región y la Nación, a partir del estudio de los acontecimientos del 11 de noviembre de 1811.

Es importante señalar que la elección del 11 de noviembre de 1811 está motivada por dos razones: primero, por ser éste el día en que Cartagena de Indias se declara provincia independiente del nuevo Reino de Granada, rompiendo relaciones con la provincia de Santa Fé (lo que nos lleva a tocar el tema de la confrontación centro/periferia, nación/región), y segundo, por ser la jornada durante la cual históricamente se reconoce una pública y manifiesta participación de la población *parda* y *mulata* en la política local de la ciudad a través de la llamada “milicia parda de Getsemaní”.² Una jornada que hoy por hoy es objeto de celebraciones festivas que reciben el apoyo de las autoridades locales.

Así, dado que nuestra atención se centra en la pregunta por la representación histórica que han hecho los historiadores del siglo XX sobre la presencia de la población negra al interior de la vida política, social y militar de esta ciudad durante el período de la primera declaración de independencia. Esto es, en hacer un estudio de las representaciones de la identidad de esta población y del uso que se ha hecho de la categorización clásica de “negro”, en la construcción de la identidad local, de la memoria histórica de la ciudad de Cartagena³, el artículo no contempla una búsqueda de archivos sino un estudio de la literatura crítica y den las fuentes secundarias, acerca del tema.

La elección de la obra del historiador Alfonso Munera se da puesto que su discurso se opone al discurso del también historiador Eduardo Lemaitre tenido hasta hace una década como el Historiador de la ciudad y cuyo discurso se tuvo como verdad revelada para muchas generaciones desde que publicara su obra *Historia general de Cartagena de Indias* en el año de 1982. Cada un o hace una lectura de los acontecimientos del 11 de noviembre de 1811.

Mientras que Lemaitre hace una “historiografía clásica” que pone el énfasis en los elementos políticos y militares; los personajes y gestas emblemáticas acaparan su atención. Munera, por el contrario, centra su interés en las “clases populares”, en la participación de esta en la independencia de la ciudad y (en forma más amplia) la contribución de Cartagena a la formación de la nación colombiana. Su interés por los sectores bajos o subalternos le hace incluir como elemento de análisis el carácter socio-racial de la ciudad de Cartagena a principios del siglo XIX.

Mas allá de una mera descripción historiográfica de la obra Munera nos interesa observar en qué forma el historiador ha empleado o ha omitido en su discurso categorías tales como: *mulato, negro, pardo* u otros, para referirse a la población negra y de qué forma este mismo discurso ha contribuido (y contribuyen) a la reconstrucción de una “memoria histórica” en la que lo “negro” ocupa hoy un lugar de importancia en la elaboración de una pertenencia a la ciudad. El análisis de las narraciones históricas en su relación con la configuración de las identidades, por lo tanto es poco importante la veracidad de los datos y hechos descritos por los autores seleccionados.

1. CONSTITUCIÓN DE 1991 O LA RECUPERACIÓN POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

Colombia, como ocurrió en otros países de la América del Sur, Central y del Caribe, reconoció el carácter multicultural y pluriétnico de su población en la promulgación de la nueva Constitución de 1991. Esta circunstancia ha puesto en juego nuevos actores sociales que hablan de la defensa de derechos diferenciados y/o étnicos para las poblaciones indígenas y negras del país⁴. Lo que ha exigido, primero definir categorías identitarias en general, étnicas y raciales en particular, y segundo, definir la forma como dichas categorías serán apropiadas y reconfiguradas por los propios actores implicados. La pregunta entonces es como se articulan estas nuevas categorías con las ya existentes y con el orden de las representaciones que existen de las poblaciones indígenas y negras?

Esta nueva situación (el reconocimiento constitucional), que representa para los indigenistas *el pago* a una larga trayectoria dedicada a buscar la aceptación del indígena y de su cultura

³ Creemos que esta perspectiva en el análisis ofrece algunas pistas para quienes se interesen en la elaboración de una *genealogía histórica de las categorías étnica y/o racial* del “negro” en la ciudad de Cartagena de Indias a partir del caso de la independencia, y en el debate de la categorización racial que pertenece primordialmente a la competencia de los etnólogos, sociólogos y antropólogos.

⁴ En el caso de Colombia, para las “comunidades negras”, este proceso se cristaliza en la ley 70 de 1993 o ley de titulación de tierras colectivas, de nuevos espacios de representación y participación política. Para una descripción de los cambios constitucionales, similares, en otros países de la región y un análisis acerca del nacimiento de un “indigenismo” en Colombia (proceso ampliamente estudiado) se encuentra en los trabajos de Gros [1991,1996,1997,2000] Una perspectiva histórica del multiculturalismo en Colombia y sus consecuencias la encontrará el lector en los análisis de De la Roche [2000] y Wills [2000]

como patrimonio de la identidad nacional; ofrecen, por primera vez, a los defensores de una identidad negra, un artículo transitorio en la constitución (artículo 55), según el cual las «comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas ribereñas de los ríos de la cuenca del pacífico» deberán ser respetadas en sus tradiciones culturales. Gracias a este artículo transitorio (convertido en ley [70] el 27 de julio de 1993) los negros, como componente étnico y cultural, ingresan oficialmente al orden de las representaciones política e institucional de la nación colombiana.

El camino hacia este reconocimiento de la identidad negra, en Colombia, ha sido largo y difícil. Mientras que los indígenas, comienzan a ser tenidos en cuenta por la comunidad de antropólogos, nacionales e internacionales, a partir de los años 1940, a la misma época, poco interés se mostró por glorificar el aporte de los negros a la cultura nacional: “entre 1936 hasta 1978, hubo 271 personas que se inscribieron profesionalmente en el ejercicio de la Antropología, de estos solo cinco (enfocaron) temas de la cultura negra” [Friedemann, citado por Wade, 1994: 274].

La ley 70 de 1993 se pronuncia sobre diversos aspectos: tierra, política, etnoeducación, y fomento de investigaciones académicas. Sostiene por ejemplo que:

“El Estado adjudicará a las comunidades negras de que trata esta ley la propiedad colectiva sobre las áreas que (...) comprenden las tierras baldías de las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico y (...) que vienen ocupando de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción. Los terrenos respecto de los cuales se determine el derecho a la propiedad colectiva se denominarán para todos los efectos legales “Tierras de las Comunidades Negras” [Ley 70, 1993:Capítulo III artículo, 4]. Sostiene, así mismo, que “En cada comunidad, la parte de la tierra de la comunidad negra destinada a su uso colectivo es inalienable, imprescriptible e inembargable” [Ley 70, 1993:Capítulo III, art.7]

Pero la ley 70 va más allá de la reivindicación del derecho a las tierras ancestrales y habla de etnoeducación, así, en su capítulo VI llama al respeto inalienable a una educación especialmente orientada por la particularidad etnohistórica de la población negra, ofreciendo en el cuerpo de la ley los mecanismos para proteger la identidad cultural “afro” colombiana:



“El Estado colombiano (*afirma*) reconoce y garantiza a las comunidades negras el derecho a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones etnoculturales. [Ley 70, 1993:Capítulo VI, art.32]. La autoridad competente adoptará las medidas necesarias para que en cada uno de los niveles educativos, los currículos se adapten a esta disposición. Como un mecanismo de protección de la identidad cultural, las comunidades negras participarán en el diseño, elaboración y evaluación de los estudios de impacto ambiental, socioeconómico y cultural, que se realicen sobre los proyectos que se pretendan adelantar en las áreas a que se refiere esta ley” [Ley 70, 1993: Capítulo VI, art.44]

La ley contempla, además, en materia económica lo siguiente: “El Estado adoptará medidas para garantizarle a las comunidades negras de que trata esta ley el derecho a

desarrollarse económica y socialmente atendiendo los elementos de su cultura autónoma” [Ley 70, 1993:Capítulo VII, art. 47]. De igual forma “El Gobierno fomentará y financiará actividades de investigación orientadas a la promoción de los recursos humanos y al estudio de las realidades y potencialidades de las comunidades negras (...)” [Ley 70, 1993: Capítulo VII art.50].

En el orden de lo político la ley llega a sugerir que “De conformidad con el artículo 176 de la Constitución Nacional, se establece la circunscripción especial para elegir dos (2) miembros de las comunidades negras del país asegurando así su participación en la Cámara de Representantes” [Ley 70, 1993: Capítulo VIII, art.66]⁵.

Pese a todas las bondades de la ley contra ella se formula una crítica que consiste en afirmar que si bien esta ley desvirtúa la idea ampliamente difundida de la “democracia racial”⁶, existe en ella un reduccionismo en su categorización de las características que definen una “comunidad negra” como “el conjunto de familias de ascendencia afro colombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones dentro de la relación campo-poblado que revelan y conservan conciencia de su identidad que las distingue de otros grupos étnicos” [Ley 70, Capítulo I, art.2]. En efecto, un número considerable de la población negra colombiana se encuentra dispersa en los centros urbanos y/o habitando la Costa Caribe del mar Atlántico y en ciertos casos como el que nos interesa (Cartagena), están integrados en unas dinámicas urbanas que se remontan al período mismo de la colonia y la primera república [P.Wade, 1993, E. Cunin, 2003, O. Hoffmann, 2000]. En estos casos las poblaciones, sus modos de vida y experiencias socio históricas, no corresponden a las descritas por la ley 70.

El reduccionismo en la categorización de lo “negro” está causado por lo que podríamos llamar la «indigenización de la identidad negra» [Wade, 1993, Urrea, 2001]. En Colombia, esta circunstancia permite que la población negra-urbana quede negada en su identidad étnica. ¿Sería necesario, entonces, ampliar las características de la categoría de «comunidad negra» ofrecida por el Estado (legisladores) y los académicos (sociólogos y antropólogos) o crear una nueva categorización, más incluyente, que no pierda de vista el carácter dinámico y fluido de la identidad?.

La respuesta a estos interrogantes corresponden mas a un estudio de la construcción de categorías “identitarias”, y a una revisión de conceptos identitarios empleados por la comunidad académica, al respecto existen trabajos que ahondan con lucidez sobre el tema ya sea en términos generales [Bayard, 1996, Touraine, 1997] como en el caso particular de Colombia [Wade, 1993, 1994, 2002, Gros, 1999].

2. REAPROPIACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE IMÁGENES Y DE MEMORIAS NEGRAS

Como hemos podido apreciar a partir de la Constitución del 1991 (el artículo transitorio No 55 de ese mismo año y ley 70 de 1993) la población negra colombiana viene asistiendo al encuentro con su (s) memoria (s), circunstancia que ha implicado, primero, su reconocimiento político sino, además, un proceso de reterritorialización, de recuperación y de resignificación del territorio como espacio vital desde el punto de vista político y cultural⁷, y segundo, que

⁵ La Corte Constitucional declaró este artículo 66 inexecutable (invalidar) mediante Sentencia C-484-96 de 26 de septiembre de 1996. No obstante la Ley fue restablecida para el periodo de elecciones legislativas del 2002. Durante estas elecciones fueron elegidos dos representantes negros : Maria Isabel Urrutia et Wellington Ortiz.

⁶ Esta expresión la utiliza Peter Wade (1993), con ella el antropólogo remite a la idea - sostenida por los hombres de academia y política- según la cual Colombia es una sociedad mestiza, en la que gradualmente lo negro e indio se diluían para dar paso al colombiano-mestizo. Bajo esta afirmación se ocultaría el deseo de conducir la diversidad racial del país a través del blanqueamiento. Este procedimiento, que se remonta al período de la construcción de la nación (XIX) colombiana, impidió el público reconocimiento de la heterogeneidad racial y el respeto de los derechos de ciudadanos, de negros e indios, en el orden social, cultural y político. La superación política, de este al respeto, se produce con la Constitución de 1991. El riesgo a hora es que bajo la idea de una sociedad pluriétnica, el viejo mito de la Colombia mestiza y homogénea, continué imponiéndose entre los políticos e intelectuales.

⁷ Por lo menos así lo dejan saber los autores que han investigado el fenómeno de la identidad negra en el Pacífico colombiano [Hoffmann, 2000; Agudelo, 2002; Urrea, 2001; Hurtado, 2001; Rivas, 2000].

⁸ Aunque el empleo de estas categorías facilita la descripción, somos conscientes de la ambigüedad y arbitrariedad que entraña el uso de los términos “mulato”, “negro”, en función de los contextos y de la situación de interacción social específica en que son empleados [Cunin, 2000]

⁹ El 21 de enero de 1812 la ciudad de Cartagena establece su Estado soberano e independiente de Santa Fe y España, con la puesta en vigor de una Constitución, la más liberal para la época, en la cual se otorgó el título de ciudadano a todos los habitantes libres de la provincia. Este acto simbólico y políticamente liberador para los negros, no acabó con la discriminación de esta parte de la población, ya que como lo veremos más adelante, sobre ella pesaban fuertes a priori de inferioridad argumentados desde la academia.

¹⁰ A lo largo de este trabajo los términos serán utilizados en el sentido en que los define Peter Wade. Según este: “Las identificaciones étnicas se entienden mejor como aquellas que utilizan las diferencias culturales que se han convertido en significantes en el curso de los encuentros entre los grupos. Dichos encuentros tienen lugar con frecuencia en la construcción de las identidades conocidas como ‘naciones-estados’, las cuales implican intentos de integración territorial y políticas. En contraste, las identificaciones raciales utilizan las diferencias físicas como señales, no solo cualquier diferencia física sino aquellas que se convirtieron en objeto de manipulaciones ideológicas en la historia de la expansión colonial”

este proceso ha tenido como modelo a la población negra de la Costa Pacífica colombiana, sobre la que recae, según Hoffmann, una imagen de comunidades rurales dispersas, fundadas en las relaciones de parentesco y prácticas productivas tradicionales.

Esto último, se debe a que desde los años 1940, “La esfera erudita (antropólogos fundamentalmente, pero también sacerdotes, legisladores, hombres y mujeres de la política –blancos y negros–, asesores de las organizaciones no gubernamentales –ONG’s) ha producido así desde hace unos cincuenta años, un conjunto de representaciones identitarias limitadas que excluyen a un buen número de individuos y grupos negros en su búsqueda actual por posicionarse en la sociedad nacional” [Hofmann, 2000: 5].

Por lo tanto es importante ver como se da el reencuentro con la (s) memoria (s) en los otros espacios costeros de la geografía nacional, la Costa Atlántica, y en particular Cartagena de Indias, ciudad históricamente considerada epicentro de la trata de negros esclavos en el Caribe colombiano, y en la que los negros⁸ no estarían atados al referente territorial y rural que se le atribuye a la población negra del Pacífico y que es mencionado en la ley 70 de 1993.

Durante los años de las revoluciones de la primera independencia (1810 a 1815) y la construcción de la Nación colombiana, la esclavitud de la población negra y la marginalidad social de sus descendientes los “pardos” y “mulatos” (expresada en la negación de derechos políticos y civiles) frente a los criollos y españoles radicados en Cartagena de Indias seguirán siendo aceptadas y defendidas como un principio ‘natural’ hasta bien entrado el siglo XIX⁹.

En 1851, tras la abolición legal de la esclavitud promulgada por la ley 21 de ese año, bajo el gobierno de José Hilario López, toma más fuerza política la pregunta por los negros: ¿estos pueden ser o no integrados a la Nación? ¿Son estos “asimilables” o deberán permanecer como una cultura “extraña”? Según algunos intelectuales, esta problemática, de la identidad étnica y/o racial negra¹⁰, no gana suficiente espacio en los discursos sobre la construcción de la memoria histórica de la Nación [Friedemann, 1994]. Es posible que este hecho se produjera como una reacción de huida frente al dilema que representaba tales preguntas para los intelectuales y políticos de la época.

De modo que en el proceso de la construcción de la Nación la representación de los negros termina por entrar en el juego del enmascaramiento, o bien escondiendo su particularidad racial detrás de la realidad demográfica y social del mestizaje, en la que su identidad negra se diluye en la noción de ciudadano, o bien siendo el objeto de una “invisibilidad” por parte de los propios círculos intelectuales, quienes como en el caso de los antropólogos colombianos no reconocerán una especificidad étnica de las poblaciones negras del país sino hasta la segunda mitad del siglo XX [cf. Wade, 1993].

Quienes sostienen esta idea de la “invisibilidad”, consideran que el cambio sustancial sólo se producirá durante los años 1980 Y 1990, que significarán para la América Latina un período de grandes transiciones políticas y sociales: una ola de reformas constitucionales abrazará la vida política de los países de la región, destacando junto a la necesidad de consolidar la democracia, a través de la participación popular y la descentralización política

y administrativa del poder, la importancia del multiculturalismo¹¹, de esta forma las minorías étnicas y culturales se reconocen como riqueza de los países Latinoamericanos.

3. EL CASO: MULATOS EN LA INDEPENDENCIA DE LA REPÚBLICA CARTAGENA

Decíamos unas líneas arriba que mientras Lemaitre Roman escribe desde las élites y se interesa en el heroico papel que desempeñaron los ilustres patricios criollos, de quienes existe una serie de bustos, los cuales permanecen *in memoria* coronando el Camellón o paseo de los Mártires¹², el también cartagenero e historiador Alfonso Munera Cavadia [1952], en *El Fracaso de la Nación* [primera edición 1998a], pone sus ojos en los olvidados de la historia, las clases populares: un sector de la población que en la historiografía tradicional colombiana sólo parece tener el mérito de recibir con ovaciones al Libertador Simón Bolívar y a los criollos de buena familias, quienes lo dejan todo por conquistar la libertad de la Nueva Granada.

3.1 De Connecticut a Cartagena de Indias: descubriendo el Caribe

Alfonso Munera Cavadia, nació y creció en el barrio Torices, un popular enclave situado en los extramuros del sector amurallado, hizo estudios de derecho en la Universidad de Cartagena y al igual que E. Lemaitre descubrió su pasión por la historia tiempo después. Siendo aún estudiante de derecho en la Universidad de Cartagena, Munera se acercó al periodismo por medio de sus actividades en el programa radial “Voces” (emisión dominical) y su participación en la página cultural del diario local El Universal. Como ocurrió con Eduardo Lemaitre, esta temprana relación con la prensa cultivo en el abogado Munera su gusto por la narración.

Tras obtener el diploma de abogado, y una breve experiencia como profesor catedrático en la Universidad de Cartagena y la Universidad Jorge Tadeo Lozano, viaja a los Estados Unidos en condición de becario Fulbright.(1987). Estando ahí realiza estudios de Maestría en Historia en la Universidad de Connecticut. Aquí se reencontrará con el Caribe, con la historia de Cartagena y con la investigación histórica. Su obra, *El Fracaso de la Nación* [1998a], es el resultado de esos años de investigación pasados entre Connecticut y Cartagena.

Quienes le conocen sostienen que su paso por la Universidad de Connecticut, en donde continuaría su Doctorado (Ph D) en Historia, no calmó en él ese sentimiento de pertenencia al Caribe. A su regreso será nombrado decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Cartagena (1991). Estando al frente de esta empresa fundará, hacia el año 1998, en compañía de investigadores amigos el Instituto de Estudios del Caribe (Incaribe)¹³

Sus actividades académicas se vieron interrumpidas por un rápido pasaje por la vida política con su nombramiento en calidad de Embajador en Jamaica, entre 1999 y 2003. Una distinción que le llega en reconocimiento a su destacable figuración en el mundo académico y cultural de la ciudad. Su paso por la embajada le ponen hoy entre los costeos *notables* del país, junto a su amigo y también historiador el ex -vicepresidente de la República (1998-2001) Gustavo Bell.

[Wade, 1993:17].

¹¹ Como respuesta al hecho de que en las democracias occidentales, la ciudadanía política clásica, vinculada a la figura del Estado-Nación, parece haber entrado en crisis, una crisis que se ha hecho extensiva a determinados modelos de identidad cultural (individual y colectiva), surge la llamada Política de la diferencia y/o el reconocimiento, liderada entre otros, por el filósofo político canadiense Charles Taylor. Este autor sugiere que el mundo occidental moderno se enfrenta al “problema” de los Estados multiculturales al interior de los cuales conviven diversas culturas y en algunos casos naciones diferentes. Este despertar de las identidades da vía libre a procesos culturales de reivindicación de la diferencia: liderados por minorías nacionales marginadas, grandes poblaciones de extranjeros establecidas en los países “desarrollados” a partir de los masivos movimientos migratorios del último siglo.

¹² El Paseo de los Mártires es una plaza ubicada entre la entrada principal a la ciudad amurallada y el barrio de Getsemaní. Ella representa, junto al Parque del Centenario (inaugurado en 1911 para conmemorar los 100 años de la independencia de la ciudad), los espacios de aparición de la élite blanca local [cf. Roman, 2001]

¹³ Fundado entre otros por Alfonso Munera, se presenta como un organismo de perfil académico cuyo interés se centra en la proyección de la investigación sobre el Gran Caribe (insular y continental) del cual forma parte la ciudad de Cartagena. Entre sus actividades se encuentra,

la organización periódica de seminarios y talleres que informan acerca de la ciudad; su historia, su cultura, su economía y proyección futura, la organización del Seminario Internacional de Estudios del Caribe, que tiene lugar cada dos años.

¹⁴ El Museo Histórico cuenta con la asesoría permanente de su amigo el historiador Moisés Alvarez (Director del proyecto que dio origen a este) y el Arquitecto Fidiáz Alvarez (Restaurador del inmueble sede del Museo).

¹⁵ En este capítulo de su obra Munera vuelve sobre muchas de las opiniones. Lynch, Jaramillo, Anderson, Guerra [cf. Primera parte, capítulo I].

Durante su período como embajador, será uno de los más entusiastas participes de intercambios culturales y académicos entre su ciudad natal y Jamaica; argumentando que Cartagena comparte con el Caribe insular “una misma raíz étnica y un mismo mar” [Castillo, en Internet, 2001]. Quizá por ello, persuadido de la historia de esclavos, negros, mulatos y del vínculo histórico-cultural que comparten las sociedades del Caribe con Africa, sienten la necesidad de recuperar el elemento popular negro en la historia local de Cartagena, y se proclama portador de un discurso de la afro-caribe. De esta forma su intervención en el mundo diplomático está fuertemente orientada a gestionar un movimiento de difusión de la cultura subalterna, sus riquezas y el valor de esta en la historia de la ciudad, su participación activa en la fundación del Museo Histórico de Cartagena es el reflejo de la dimensión política del compromiso científico del historiador¹⁴.

El sentimiento de simpatía frente a los sectores marginados de la historia, están siempre presentes en el historiador, quien siempre ha afirmado conocer el mundo de esas clases subalternas. Para Munera, quién se considera así mismo como un mulato originario de los sectores sociales modestos de la ciudad. Los barrios populares son un mundo maravilloso, por ello al recordar el barrio en que nació (Torices) afirma que en este “el béisbol es como una religión y las danzas negroides se podían escuchar en cualquier esquina” [cf. El Heraldo]. De esta forma a Munera no le son ajenos ni las algarabías de las fiestas de barrio, ni los juegos de “bola de trapo”, ni los fandangos y bailes populares.

3.2 *El Fracaso de la Nación: conflicto de regiones*

Aunque el análisis que pretendemos desarrollar no tiene como objeto primordial el estudio de la formación de la Nación colombiana, para comprender mejor el relato histórico de Alfonso Munera, estimamos conveniente conocer que en *El fracaso de la nación*, la clave para que el lector entienda, de una parte, la incapacidad de la clase dirigente Santaferense (habitantes de Santa Fe) para constituir un Estado-Nación, y de otra parte, los acontecimientos del 11 de noviembre en la provincia de Cartagena, descansa en la comprensión de la rivalidad entre los dos polos regionales: el Caribe (representado en Cartagena de Indias) y los Andes (cuyo centro se encontraba en Santa Fé de Bogotá).

El libro, que consta de seis capítulos, ha sido organizado por el autor de la siguiente forma: Él capítulo uno explica como los problemas de comunicación y las particularidades geográficas del territorio granadino provocaron un problema con la autoridad central: enfrentamientos entre las provincias y el centro del virreinato, la ciudad de Santa Fé.¹⁵ En el capítulo dos, se expone, según sus propias palabras, las “características demográficas y sociales del Caribe colombiano (...) el problema de la autoridad central y el control social en una región de fronteras como esta (...) el predominio del mundo andino y de la paralela marginalización de su costa Caribe” [Munera, 1998a:22].

El capítulo tres está dedicado a estudiar las transformaciones políticas y económicas que vive Cartagena durante el siglo XVIII y los primeros años del XIX, lo que el autor denomina “La americanización de la elite de la ciudad y [...] el fortalecimiento de una nueva clase de negros libres y de mulatos artesanos” [cf. Múnera, 1998a: 24]. En cuanto a los capítulos cuatro y cinco, estos ahondan en el conflicto económico y social entre las dos ciudades, y la lucha de la elite de Cartagena por la autonomía política. Finalmente, el capítulo seis, centrado

particularmente en el análisis de los acontecimientos de la independencia de Cartagena, se refiere a la participación de las clases populares junto a los criollos, en la formación del destino político de la ciudad.

En términos generales, podemos afirmar que en esta obra el historiador busca, también, una reivindicación histórica, sólo que ella no se reduce a mostrar a Cartagena y la heroica lucha de su élite (Lemaitre Roman); Munera se lanza a la tarea de mostrar, primero, el papel que el Caribe colombiano jugó en la formación o no-formación de la nación, y, segundo, la existencia de una activa clase popular cartagenera cuya participación decisiva durante el período de la primera independencia (1810-1816) ha sido menospreciada por la historiografía tradicional local.

De esta forma, Munera le apuesta a una revisión historiográfica de lo que el llama los tres “mitos fundacionales” que recrean la formación de la Nación en los inicios del siglo XIX. Mitos engendrados, en su opinión, por el antioqueño José Manuel Restrepo en *Historia de las revoluciones de la República de Colombia*¹⁶, y reproducidos por toda una generación de historiadores, entre los que cuenta el propio Eduardo Lemaitre.

La revisión que propone la hace usando como eje central la historia de Cartagena, a la que presenta como el “centro de una extensa región en el Caribe colombiano” (epicentro de una temprana consciencia regionalista caribeña), y el conflicto entre la élite de esta ciudad y la de Santa Fé. Por motivos de orden económico y político las dos élites se confrontarán en tanto que polos de poder regional bien diferenciados dentro del Virreinato de la Nueva Granada.

Los tres mitos fundacionales de la historiografía tradicional, controvertidos por Munera, afirman:

“la Nueva Granada era, en el momento de la independencia, una unidad política cuya autoridad central gobernaba desde Santa Fé [...] que la elite criolla dirigente de la Nueva Granada se levanta el 20 de julio de 1810 en contra del gobierno de España impulsada por los ideales de una nación independiente” y “que la independencia de la Nueva Granada fue obra exclusiva de los criollos. Los indios, negros y las ‘castas’ se aliaron con el imperio o jugaron un papel pasivo bajo el mando de la elite dirigente”¹⁷ [cf. Múnera, 1998a: 13-14].

A esta visión ampliamente difundida y aceptada, Munera contrapone la hipótesis según la cual

“la Nueva Granada como unidad política nunca existió, que al estallar la independencia no hubo una elite criolla con un proyecto nacional, sino varias elites regionales con proyectos diferentes. Y por último, que las clases subordinadas tuvieron una participación decisiva, con sus propios proyectos e intereses, desde los orígenes de la revolución de independencia. Durante los años de la primera independencia de Cartagena (1811-1815), los mulatos fueron capaces de jugar un papel de liderazgo” [cf. Múnera, 1998a: 18-19].

Esta idea clave sirve al autor para entrar a analizar las clases subalternas, siguiendo en ello la corriente historiográfica denominada *Estudios subalternos*, y a la que tiene acceso el autor durante sus años de estudiante en Connecticut (Estados Unidos). Se trata de una corriente

¹⁶ La primera parte, en seis volúmenes de esta obra fue publicada en París, durante el año 1827. El autor hace citaciones de la tercera edición, 8 volúmenes, publicada en Bogotá, por Talleres Grafifos, 1942-1950

¹⁷ Es importante señalar que durante la búsqueda de documentos acerca de la historiografía de la independencia de la República de Colombia dimos (en la biblioteca del IHEALen París) con la Gran Enciclopedias de Historia de Colombia (editorial Salvat, editada en 1991-1993). Aquí, pudimos constatar que los tres mitos mencionados por Munera seguían vigentes. El documento, puesto al servicio de todo el público, habla de una elite de criollos patriotas gestora, en esencia, del movimiento revolucionario de emancipación. La independencia “corresponde a una acción de las minorías en sus esfuerzos por la separación política de la metrópoli”. Lo ocurrido el 20 de julio de 1810 en Santa Fé, ocupa el centro de todo el análisis. De hecho la cronología de la independencia se inicia con este suceso, lo acontecido en las provincias de Cartagena y Mompox son presentadas despojadas del carácter protagónico que le ofrece Munera. En cuanto a las clases populares, estas son mencionadas como ‘turbas’ al mando de caudillos. “Este movimiento criollo de la nueva Granada es diferente, en su esencia, de la revolución mexicana de 1810, cuando el cura Miguel Hidalgo, levanto a los indígenas y mestizos contra el régimen colonial” [cf. Gran Enciclopedia.: 254].

¹⁸ Munera se muestra abiertamente crítico frente a las opiniones de Lych, Koning y Anderson (citadas y estudiadas en la primera parte de este trabajo). De los dos primeros afirma reproducen los mitos de Restrepo. Mientras que el tercero si bien acierta al sostener que tal unidad o comunidad política fue “imaginada” por los criollos del centro, influenciado por los trabajos de sus colegas, deja de lado “la participación de las masas populares en el proceso de formación de las naciones continentales” [cf. Munera, 1998a :21]

¹⁹ Uno de los ataques y saqueos más celebres es el efectuado por el Barón de Pointis (1697). Estos actos de piratería afectaron el comercio de Galeones y esclavos. Sera Buenos Aires, quien tomará el lugar de primer puerto de trata de esclavos, durante el Siglo XVIII [cf. Munera, 1998a: 79].

²⁰ Si bien es cierto nuestro autor tiende con su relato a minimizar el caos del Caribe y el carácter desordenado del comercio y la vida de la ciudad de Cartagena y de esta zona de frontera, el historiador Conde sostiene que existió realmente un nutrido contrabando entre las colonias inglesas de Jamaica y la holandesa de Curazao, “originó un tipo de relaciones sociales que asignarían una mentalidad de los pobladores de un marcado carácter de ilegalidad, es decir, cierta tendencia a inclinarse, como algo natural a lo que estaba por fuera del orden hispánico” [cf. Conde, 1999: 32]. Este ambiente contribuyó a la autonomía política y económica y al debilitamiento de sus lazos con la autoridad real.

historiográfica, encabezada por los hindúes Partha Charttaje y Ranají Guha, que data de los primeros años de la década de los ochentas, y en la que se estudia la participación de las gentes del pueblo en la tarea de construir la nación.

Declara el autor, que la historiografía colombiana, partiendo de la supuesta existencia de una unidad política centralizada¹⁸, ha elaborado una memoria histórica hegemónica construida desde los Andes. Esto explicaría, en primer lugar, porque lo que se conoce como la historia nacional es antes que todo una memoria histórica impuesta desde el centro, y, en segundo lugar, porque las clases subalternas, en general y caribeñas en particular, reciben un tratamiento peyorativo al interior del relato histórico de la Nación: en este el pueblo es sinónimo de indios, negros, zambos, mestizos y mulatos ignorantes. Son, desde una connotación política, “la gran masa, es decir, esos que no pertenecen a las élites, a los grupos que detentan el poder político” [cf. Múnera, 1998a: 26].

3.3 *El Caribe, Cartagena y la tradición historiográfica*

Siendo que nuestro interés se centra en la reconstrucción histórica de los eventos sucedidos el 11 de noviembre de 1811, y en la participación de los sectores populares o subalternos, nuestra atención se concentrará en los capítulos III (*Cartagena de Indias progreso y crisis en la factoría de esclavos*) y VI (*los artesanos mulatos y la independencia de la República de Cartagena, 1810-1816*) de la obra *El Fracaso de la Nación* [1998a].

El análisis planteado por el autor se dirige a señalar que hacia 1808 el Caribe era visto como la costa de llanuras ardientes, habitado por salvajes e indisciplinados negros y mulatos. Lugares en los cuales el progreso está ausente y su alcance es poco probable: “Así el centro andino crea la imagen del Caribe como frontera y como un espacio donde había una ausencia de orden social” [Munera, en internet, 1997b: 13].

Cuando España tratando de poner orden al dispersado poder administrativo, decide en 1717, centralizar el poder en una sola provincia. Santa Fé y Cartagena se disputaron por ostentar el título de capital. La metrópolis elegirá como sede del virreinato a Santa Fé. Munera explica que las razones que motivaron tal elección, se hallaban en estrecha relación con esa imagen de caos y desorden permanente de la que gozaba esta región del virreinato y particularmente Cartagena: la ciudad había perdido todo prestigio comercial a causa de los saqueos piratas¹⁹, que minaron la confianza en la seguridad del puerto.

La oleada de extranjeros que llegaban a esta (dedicándose al comercio ilegal), unido al incremento de una población predominantemente mulata y negra, animaron el establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición, para contrarrestar las herejías y los intentos de Judíos y protestantes de ingresar al virreinato a través de la ciudad²⁰.

Así, Cartagena recibe el siglo XVIII en medio de la ruina comercial. Atrás quedaba el período de vigoroso comercio de Galeones y tráfico de esclavos, que la había convertido durante el siglo XVII en la “plaza fuerte más importante del sistema defensivo del Caribe hispánico (...) segundo puerto autorizado para el comercio de esclavos (...) punto de estacionamiento de las flotas de los Galeones en su comercio con Sur y Centroamérica” [cf. Munera, 1998a: 77].

En el año 1809 cuando el conflicto interregional alcanza su momento álgido Cartagena expresa su carácter independentista y autónomo al tratamiento de sus asuntos comerciales. En efecto, hacia finales de 1808, una escasez de harina, producto de consumo básico, azota la región. El Cabildo local lanza un llamado a la autoridad virreinal en Santa Fé para que le sea autorizada al Consulado de Comercio de Cartagena la importación de harina desde los Estados Unidos, dada la insuficiencia e incapacidad de las provincias andinas para cubrir la necesidad. En respuesta el virrey reiterará, en enero de 1809, que sólo autoriza el comercio con los ingleses y prohíbe toda compra de harina que no provenga de las provincias andinas.

El Cabildo de la ciudad puerto, toma entonces el riesgo y en el mes de abril de 1809 autorizará la entrada de varias goletas norteamericanas procedentes de Baltimore y Virginia, cargadas de harina, jamón, arroz y otros alimentos, argumentado que “todo el Caribe negociaba con los norteamericanos”, que estos “vendían la harina de mejor calidad y más barata y, además, eran los mejores compradores de la producción tropical”. (Munera, 1998^a : 145). Las consecuencias no se hicieron esperar, el 4 de julio de ese mismo año, aconsejado por su organismo asesor de comercio (Tribunal Mayor y Real Audiencia de Cuentas de Santa Fé) el virrey acusa de americanizados a los comerciantes cartageneros, al tiempo que amenaza de multa y castigo ejemplar a todo intento de comercio con los norteamericanos.

Alfonso Munera, sugiere que este episodio completamente ignorado por la historiografía, permite dilucidar el carácter rebelde que se esconde detrás de la actitud independentista que se reprocha a Cartagena. Y añade que será a partir de este momento cuando la tensión entre el Caribe y los Andes se intensifica.

Nótese que para el historiador el fracaso de todo intento del gobierno del virreinato por controlar el comercio de harina, es otro ejemplo del carácter fragmentario y regionalista en que se hallaba el poder político de la Nueva Granada. Este episodio ejemplifica la disparidad de intereses entre las dos regiones. Para la élite comerciante de Cartagena el proyecto era abrirse hacia el Caribe: comprar la harina y vender sus productos sin los riesgos que implicaba hacerlo por contrabando, de forma ilícita. Mientras que para los Andes, se trataba de proteger y promover su agricultura, de la cual dependía todo su crecimiento económico.

Pese al tono imparcial con que el historiador narra lo eventos, entre líneas el lector descubre un relato histórico en el cual se pone de manifiesto el deseo por presentar al Caribe y a Cartagena, como portadores de ideas liberales y de un espíritu visionario. Esta descripción muestra, como ocurre con Lemaitre, la tensión entre la historia local y la historia nacional, en la que el empeño de los autores costeños se centra en recuperar el lugar protagónico largamente ignorado por los historiadores del país y la historia oficial nacional.

3.4 Las clases subalternas en Cartagena: el «otro» olvidado de la historia oficial

Lo que hace particularmente interesante el relato histórico de Munera Cavada, es que en este vemos aparecer con fuerza un elemento innovador, las clases subalternas, que el autor identifica desde el principio como la población de mulatos, zambos y mestizos artesanos del barrio Getsemaní. Como se puede apreciar desde el principio que no existe ambigüedad alguna entorno a la identificación de lo popular. Aquí, los subordinados aparecen asociados a una condición racial, la de los negros y/o “libres de todos los colores”.

A esta situación irregular en el tratamiento comercial debe sumarse, según Conde, la forma como se produjo el poblamiento de la región; a través de procesos de *cimarronaje* (de negros e indios) y *arrochelamiento*, en zonas de difícil acceso. Estos sistemas de poblamiento espontáneos y no regulados, se hallaban al margen de la legalidad de la autoridad española [cf. Conde: 35-36].

²¹ Alfonso Munera hace referencia a los siguientes trabajos: Mallon F. [1995], *Peasant and Nation. Peasants and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California, Berkeley ; Scott J. [1985], *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven; Guardino P./Ch. Walker [1992], «The State, Society and Politics in Peru and Mexico in the Late Colonial and Early Republican Periods» In: *Latin American Perspectives*, vol. 19 :2 ; Helg A. [1995], *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, The University of North Carolina Press.

Conforme al seguimiento de los trabajos de investigadores extranjeros vinculados a la corriente historiográfica de *Subalterna*, como Florencia Mallon, James Scott, Peter Guardino y Aline Helg²¹, y quienes han estudiado las clases subalternas en su relación con el Estado, la sociedad y la política, a través del análisis de los procesos de resistencia de campesinos, indígenas y negros, en el Perú, México y Cuba, durante los años de la Independencia, el historiador cartagenero se lanza en la empresa de probar que también en Cartagena de Indias, existió una clase subalterna que participó de forma decisiva en el destino político de la ciudad.

Munera está interesado en el estudio de la clase subalterna de los artesanos mulatos al interior de la historia local de Cartagena, de allí su empeño por mostrar que los protagonistas de la independencia de esta ciudad no eran un bloque social y racial uniforme de aguerridos héroes criollos y blancos, entre los gestores de la independencia también se hallaban mulatos y negros con intereses particulares bien definidos y con un corolario de ideas políticas al cual se plegaran y defenderán.

Para el estudio y posterior análisis de las clases subalternas en Cartagena de Indias, Munera se basó en una consulta documental de manuscritos oficiales y/o personales de la época que reposan en los archivos de Cartagena y Bogotá. Esto debido a la inexistencia de archivos que contengan una información específica acerca de la participación de los esclavos y mulatos en la lucha por la independencia de Cartagena. Circunstancia que el autor atribuye a la falta de interés de “los burócratas profesionales, el mal clima de la región, y la plaga del comején que destruyeron gran parte de los manuscritos de la época” [cf. Munera, 1998a : 22].

A partir de estos documentos, los mismos que han sido preservados, empleados y leídos en beneficio de la gloria de los criollos blancos, el autor adelanta una lectura entre líneas que le permite, según él, “reconstruir un cuadro que muestra la importancia de los mulatos y negros libres en los eventos de la independencia”, y añade, que tan sólo “una búsqueda paciente en los archivos y la imaginación del historiador [...]”, podrán resolver, a futuro, las preguntas que se originen gracias a su análisis [cf. Munera, 1998a : 23].

Esta declaración es importante ya que puede mostrar al lector que el autor es consciente del método poco ortodoxo en el que basa el resultado de su investigación histórica, y refleja el temor de perder algo del rigor científico de su disciplina. Como lo veremos enseguida, tanto el estilo como el tono empleados por Munera son de lejos los de un narrador o un periodista.

A la re-lectura de documentos, el autor añade los resultados de la investigación adelantada por el historiador Allan Kuethe [1994] entorno a la Reforma Militar llevada a cabo por la corona española en Cartagena durante la segunda mitad del siglo XVIII (1773) [Cf. Segunda parte, capítulo III].

Conforme al estudio ofrecido por Kuethe, Alfonso Munera sugiere que esta reforma militar no sólo restituye la maltrecha vida económica de la ciudad con el surgimiento de una clase de comerciantes “blancos de la tierra” o local, sino que también favoreció el desarrollo de la comunidad de artesanos (conformada por los libres de todos los colores) y la formación de las milicias de pardos.

Cabe anotar que este sector artesanal de la población no aparece de la noche a la mañana. Ciertamente, ya durante la primera mitad del siglo XVIII la ciudad, relegada de su función de primera plaza comercial, poseía una población abrumadoramente negra y mulata que se empleaba en las haciendas cercanas o se dedicaban al trabajo manual (artesanos). La lectura entre líneas de las crónicas de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en la que se describe la vida urbana de esos años, permiten al autor afirmar que “Al lado de los negros y mulatos creció una población blanca pobre que preferiría vagar por las calles antes que dedicarse a los trabajos manuales” [cf. Munera, 1998a: 80] .

Testimonios similares a los de Ulloa hacen suponer que los estudios historiográficos tradicionales, frente a los cuales el historiador se muestra disidente, han volcado su interés en la investigación del fortalecimiento de la clase comerciante local y sus heroicas acciones durante el periodo de la Independencia, omitiendo mencionar que hacia el año 1778, el ochenta por ciento de la población de Cartagena mulata, negra y esclava, despojada de su carácter racial bajo el nombre de “libres de todos los colores”, compartía con blancos y criollos los mismos barrios.

Sobre este aspecto el historiador Hermes Tovar sostiene que en Cartagena de Indias “la jerarquía y la posición del individuo no quedaban marcadas por el espacio residencial que ocupaban. Así como una familia podía vivir sola, podía residir alternativamente con sus esclavos o constituir una verdadera maloca de blancos, negros y mulatos” [Tovar, 1998:58]. Dado que no existía una rigurosa organización de la arquitectura doméstica, según un orden de castas, criollos, mulatos y pobres negros y blancos se mezclaban en los espacios habitacionales, sin que la flexibilidad en la organización de los lugares de habita impidiera la estratificación por castas y la discriminación racial.

A estos comentarios, Munera añade que la presencia de las clases populares no se limitaba al uso común de los espacios públicos y habitacionales, esta era igualmente fuerte en el mundo de las festividades locales durante la celebración de sus variados cabildos (capítulo o consejo que representaba a los negros de un mismo origen) desfiles y bailes festivos en el marco de las conmemoraciones religiosas.

“Es sintomático –dice el historiador- que en las postrimerías del orden colonial, negros, libres y mulatos bailen en el mismo salón de baile de los blancos de Castilla. El espacio público de las fiestas de los blancos no estaba vedado a las clases inmediatamente inferiores. Siempre que se pudieran vestir bien e hicieran gala de la ‘educación’ para comportarse en tales ambientes, negros y mulatos en el carnavalesco mundo de Cartagena eran incorporados, hasta cierto punto, en las prácticas colectivas de la danza” [cf. Munera, 1998a : 93] .

Este episodio descrito por Munera manifiesta que entre las clases populares se fue formando una necesidad de reconocimiento y aceptación frente a las élites. El espíritu relajado propio de los puertos, que siendo ajeno “a las disciplinas de una sociedad de plantación” permitiría a las clases populares, radicalmente definidas como negras y mulatas, configurar un ideario de tradiciones “a través de sus costumbres, religiosidad, música, danza, memoria y habla que, por supuesto, eran motivo de sospecha y rebelión para las autoridades españolas” [cf. Gutiérrez, 2000: 47]



²² Aline Helg, sostiene que una de las razones por las cuales los negros y mulatos, siendo mayoría, no iniciaron una revuelta contra los blancos se debió a que estos últimos, siendo apenas el 10% del total de la población “otorgo la igualdad a los libres de color al principio de la independencia y se apoyó continuamente en redes clientelistas que incluían a las clases populares de color”. A lo que se suma el hecho que la población femenina negra representaba la mayoría de la población mayor de 15 años: “la mayoría de las mujeres se quedaban en la ciudad como sirvientas y trabajadoras, pero los hombres eran a menudo enviados por sus amos a trabajar en sus haciendas y ranchos o vendidos como esclavos a las minas auríferas de la región pacífica”. De esta suerte las mujeres terminaban relacionándose con hombres casados y con blancos, “lo que les integraba a la “redes clientelistas que superaban la línea de, clases, raza y género” [cf. Helg: 222]. La Independencia no ofreció un cambio sustancial en el rol político, social y económico de este grueso número de la población.

En los relatos de la época y crónicas de ilustres viajeros, se hace evidente esta presencia popular en la vida urbana local, sólo que en la elaboración de la memoria histórica pasaron a ser testimonios del carácter caótico como se relacionaban los sectores populares, su vínculo con las comunidades incivilizadas que quedaron al otro lado del océano, en la lejana África que los descendientes mitificaban.

Añádase a esto que en el curso de los últimos años del siglo XVIII, las fuertes inversiones en el fortalecimiento militar de Cartagena: con la construcción de baluartes, escolleras, fuertes, casas, arreglo y construcción de barcos, etc., fortalecieron el sector de los artesanos mulatos que terminó monopolizando el oficio artesanal, hecho que a la final les autorizo a demandar “mayores ingresos por el profesionalismo de su trabajo” [cf. Munera, 1998a : 55] del que se benefician los otros sectores sociales de la ciudad.

Todas estas condiciones permitieron a los artesanos mulatos tener acceso a ciertos privilegios, como el tener esclavos, e hicieron posible y necesaria la inclusión de los mulatos y pardos en la armada: “En el ultimo cuarto del siglo XVIII la milicia de pardos fue otro instrumento clave para este grupo social en la formación de un espíritu de cuerpo, de un cierto prestigio y de una cierta respetabilidad. Unirse a la milicia fue una de las formas más buscadas para mejorar el estatus social del artesano mulato” [cf. Munera, 1998a: 95]. Esta flexibilidad en el reclutamiento de las clases populares estuvo estrechamente ligada, tanto a las realidades demográficas, como al espíritu de acomodo y de desorden que caracterizó la conformación de la milicias pardas del Caribe colombiano [cf. Kuethe, 1994: 181-184].

De esta forma en los años previos a la independencia de Cartagena, era posible encontrar mulatos respetables, propietarios de casas y esclavos, portadores de un sentimiento de igualdad con los blancos quienes encontraron en su nueva condición social de artesanos y militares el camino para entrar en un juego de relaciones clientelistas con las elites locales al punto de ser tenidas en cuenta en los momentos culminantes de la contienda política doméstica protagonizada por Todelistas y Peñeristas.

Al respecto, la historiadora norteamericana Aline Helg sostiene que este grupo de Mulatos ilustres (del que formaban parte mujeres solteras y propietarias de esclavos) tenían interés en conservar la jerarquía socio-racial existente, ya que convenía bien a sus nuevos intereses económicos que facilitaban sobre todo un ascenso socio-racial individual y no colectivo²².

Esto explicaría, además, por que los “libres de todos los colores” (mulatos, pardos, cuarterones, etc) no aprovecharon la coyuntura de la independencia para imponer su dominio en la ciudad, porque tal y como ocurrió en otros lugares de América Latina, la raza no se convirtió en una categoría organizacional ni una consigna de lucha política: “en realidad tanto las élites como las clases populares optaron una posición pragmática frente a las nuevas circunstancias porque se necesitaban entre si: las élites criollas a los hombres de color para ganar el poder, y los hombres de color a las élites criollas para ganar la igualdad [...] porque lo que los hombres de color querían decir con igualdad era la igualdad con los blancos”. [cf. Helg, 2000: 243].

Para la historiadora es claro que ambos grupos estuvieron de acuerdo tácitamente en borrar la cuestión de la raza viendo en ello una amenaza a la frágil sociedad de la época, en consecuencia “este silencio significó que durante su primera independencia, el Caribe

Colombiano perdió una gran oportunidad de mostrar su singularidad y su importancia frente a la Colombia Andina» [cf. Helg: 243]. Efectivamente, sólo de esta manera explica Alfonso Munera la alianza política de coniviabilidad entre los Todelistas y la gente de Getsemaní el 14 de junio de 1810 y más tarde entre estos y los Peñeristas el 11 de noviembre de 1811.

3.5 La historia como hazaña del pueblo: Mulatos al frente de la Independencia

En el capítulo seis de *El Fracaso de la nación* [1998a], el historiador cartagenero ofrece su relato de los acontecimientos preliminares y posteriores a la independencia absoluta de la provincia de Cartagena de Indias el 11 de noviembre de 1811. Sosteniendo que los subordinados jugaron en esta un papel decisivo en el rumbo que tomaron los acontecimientos políticos que marcaron esos años de la primera República.

Lo primero que destaca es que una suma de circunstancias está al origen de lo ocurrido. En efecto, hacia 1810 el desprecio de Santa Fé ante la idea de seguir costeando el fortalecimiento militar del puerto, el episodio de la harina, la pérdida de control del comercio ilegal en manos de Santa Marta, el surgimiento del poderío comercial de la pequeña ciudad de Mompox (con su clase comerciante portadora de un espíritu liberar e igualitario), la decisión tomada por el gobernador Montes de suspender las construcciones militares y reducir los gastos en la ciudad, contribuyeron a anudar las relaciones entre las clases subalternas y las élites criollas locales.

Entablar lazos de cooperación política con las clases populares del puerto, particularmente con el grupo de mulatos ilustres cuya influencia entre las clases inferiores era evidente, fue más una estrategia de lucha política en pro de la autonomía comercial y política, que un deseo de subvertir el orden socio-racial imperante. Los criollos o “blancos de la tierra” esperaban poder controlar sin mayores inconvenientes este sector de la población.

Cuenta Munera que “No fue difícil, pues, para los criollos convencer a los negros y mulatos que en su gran mayoría dependían de las inversiones militares para su subsistencia, de la necesidad de apoyar el movimiento contra Montes. A las motivaciones políticas de conquistar la autonomía de la ciudad se unían razones muy concretas de supervivencia material” [Munera, 1998a: 176]. Sólo se necesitaba contactar a alguien que entre los artesanos mulatos, zambos y negros libres, tuviera un poder de convocatoria y gozara del respeto y estima, el elegido fue Pedro Romero.

Pedro Romero: el mulato líder

Este mulato ilustre, artesano del barrio Getsemaní, siempre tuvo motivaciones económicas y sociales bien claras a la hora de aliarse con los criollos blancos, así, explica Munera, cuando Romero se adhirió a los toderistas (en la revuelta popular del 14 de junio de 1810 que terminó con la destitución del gobernador Montes y por la causa autonomista) lo hizo dado que su “subsistencia [...] dependía de uno de los talleres auxiliares en el arsenal”, y la conservación de este se veía comprometida por la decisión de disminuir la inversión en las construcciones de fortificación militar de la ciudad de Cartagena, decisión tomada por el gobernador Montes. Una medida parecida afectaba su condición socioeconómica [cf. Munera, 1998a:175].



A ello se suma el hecho que Pedro Romero, meses antes de su participación en los hechos del 14 de junio, solicitó al Rey dispensar a su hijo mayor de la condición de mulato con el fin de poder estudiar leyes en la universidad. Es probable que la poca atención que recibió su petición debió parecerle, además de humillante, injusta y discriminatoria, animándole a tomar posición frente a las circunstancias políticas que se vivían en la ciudad durante la época [cf. Munera, 1998a, 1997b].

La inclusión y búsqueda consciente del apoyo de Pedro Romero (y de otros mulatos artesanos como Pedro Medrano y Juan de Solano en Getsemani) en la destitución de Francisco Montes el 14 de junio de 1810 y en la conformación de una Nueva Junta de Gobierno, presidida por García de Toledo, a través del apoyo armado popular del batallón de patriotas voluntarios “Lanceros de Getsemani”, constituye para el autor una prueba de “que lo que se acordó entre estos dos dirigentes fue una alianza política para derribar a Montes [...] y que el pueblo no es llevado a la plaza por los líderes criollos sino por sus líderes o comisionados mulatos, previa negociación con aquello” [cf. Munera, 1998a:179].

En su memoria sobre los eventos -diametralmente opuesta a la de Eduardo Lemaitre- el mulato Romero personifica esta clase artesanal que a causa de su poder demográfico, debió contar al momento de iniciar un proceso de cambio en las estructuras políticas, Todelistas y peñeristas lo sabían y por ello en su proyecto de separación tuvieron la precaución de buscar su respaldo.

Ahora bien, los actos del 14 de junio de 1810 que marcan la vinculación de los sectores populares al conflicto entre las élites criollas y la regencia de Cádiz, tuvieron consecuencias insospechadas para los criollos locales, quienes terminaron por perder el control de los subalternos. La importancia de los “Lanceros de Getsemani” llega a ser tal que en ella descansó la custodia de la seguridad del puerto en más de una ocasión durante esos años de la primera independencia.

Expone Munera que a principios de 1811, los mulatos habían alcanzado tal grado de control que tras el fallido intento de los comerciantes y militares españoles de retomar el poder de la Junta de Gobierno, el 4 de febrero de ese año, sólo estos pudieron controlar al pueblo que de forma espontánea salió a las calles armado de cuanto podían para defender la Junta de Gobierno. No en vano García de Toledo llamó a este día uno de los más funestos de la patria, sin duda porque veía como el control de la situación política y social caía en manos de los subalternos [cf. Munera, 1998a:183-187].

Munera aunque no desconoce la importancia que tuvo el conflicto entre Cartagena y Mompox, ni la discrepancia entre los clanes políticos de las dos ciudades, prefiere no ahondar en este aspecto para no terminar por reducir lo ocurrido en Cartagena, como consecuencia de una discordia entre dos casas familiares. Prefiere, así, ahondar en las motivaciones sociales y económicas que impulsa el compromiso de las clases populares en la lucha de independencia.

Al respecto, el autor, sostiene que la alianza entre todelistas y artesanos se rompe, porque los primeros se muestran poco firmes a la hora de castigar a los españoles golpistas (a estos se les permite abandonar la ciudad para refugiarse en Santa Marta, el enclave de realistas del



Caribe). Yendo aún más lejos en sus interpretaciones y suposiciones, sugiere que esta actitud débil y vacilante pudo haber sembrado en los mulatos la duda de que el gobierno local moderado, otorgase a los mulatos y a sus descendientes derechos de ciudadanos.

La idea no es arbitraria ya que como lo documenta el historiador, entre junio y agosto de 1811, las cortes españolas reunidas en Cádiz promulgaron dos disposiciones que ayudaron a atizar el fuego revolucionario en las provincias americanas: la primera informaba la decisión proclama de esta medida, se encontraba en elaboración.

La nueva situación política exigía de una mano fuerte y radical frente a las medidas tomadas por la metrópolis, informada de esta a través del periódico local el *Argos Americano*, “el 10 de septiembre debió colocar a dirigentes mulatos como Pedro Romero del lado de una separación radical de España. Negado su derecho a la igualdad por las Cortes de Cádiz, los artesanos mulatos de Cartagena empezaron a identificar este último derecho con la independencia” [cf. Munera, 1998a:194].

El rumbo que tomó la confrontación política que se produjo en el puerto de Cartagena, entre los años 1811 y 1815, está en relación directa con la consciencia de la identidad entre independencia e igualdad social, y no al supuesto festín de ron y fiesta que los Piñeres ofrecieran a los habitantes del arrabal de Getsemaní. Esta idea es ampliamente compartida por los historiadores tradicionales, José Manuel Restrepo, entre ellos, sostiene que “Gabriel [piñeres] predicaba por todas partes la libertad absoluta, ese dogma destructor del orden social. Siempre se le veía cercado de negros y mulatos sin educación, y quería que los demás ciudadanos ejecutaran lo mismo, bajo la pena de ser tenidos por aristócratas” [cf. Munera, 1998c:162]²³

3.6 *Los mulatos de Getsemaní: una Clase populares modernas?*

Hasta aquí hemos visto una presentación de los mulatos de Getsemaní como un sector subalterno explosivo y bien informado acerca del ideario político moderno. Munera muestra a Pedro Romero como el líder político de este sector, que reclama ante los criollos una ciudadanía y una igualdad política.

Si bien las afirmaciones de Munera están fundadas en acontecimientos históricamente documentados, no podemos pasar por alto que estas corresponden más al deseo del autor por mostrar la existencia de una consciencia política al interior de las clases subalternas, ya que como él mismo afirma “sobre las élites populares, Pedro Romero y Pedro Medrano, hay muy escasas noticias” [cf. Munera, 1998a: 22]. De modo que parece que no existen documentos oficiales en los que se de cuenta del pensamiento político o el ideario social de Pedro Romero o de cualquier otro de los miembros de Getsemaní.

Quizá por ello pese al tono desapasionado e imparcial con que reproduce el relato de los hechos, en sus comentarios el lector puede sentir que Alfonso Munera actúa aquí como un historiador militante, comprometido con la idea de adelantar una revisión profunda del tratamiento de las clases populares en la historiografía tradicional. La conclusión a la que llega es en sí misma lapidaria/

²³ El carácter liberar e ilustrado de Mompox, no es pasado por alto por el propio Munera quien al referirse a Gabriel Piñeres afirma que “sus predicas igualitarias, con las cuales construyo una sólida alianza con los dirigentes mulatos y negros de Cartagena, había sido producto del ambiente de modernidad y progreso que se vivió en la pequeña villa a las orillas del magdalena, consecuencia de su apertura a todos los comercios, a todas las culturas, a todas las ideas” [cf. Munera, 1998a: 191].

²⁴ Munera no desconoce que las elites locales moderadas tuvieran en mente la declaración absoluta. Al respecto comparte con Lemaitre la idea según la cual estas aguardaban el momento adecuado, para ejecutar tal maniobra política. Solo que el tan anhelado momento nunca llegó ya que esperaban a que subestimando a los mulatos, esperaban que estos apaciguaran sus ánimos, para recobra el control.

Si algo temían los “blancos de la tierra” incluidos los dos criollos que en opinión de Munera se destacaron por su espíritu visionarios y liberales, el abogado José Ignacio Pombo y el militar Antonio Narvaez, era “su desprecio mezclado con miedo, por la masa de negros libres y esclavos que constituían una de las columnas de su población” (Munera, 1998^a: 109). Temían ue las clases subalternas tomaran de forma definitiva el control de la vida política del puerto.

“La declaratoria de independencia absoluta de Cartagena no fue, como se complacen en describirla la historiografía tradicional el producto de las rencillas entre elites todelistas y peñeristas. El grado de tensión social que produjo el 11 de noviembre tenía componentes más complejos y, sin lugar a dudas, el más importante de ellos era el enfrentamiento entre la élite criolla y los negros y mulatos artesanos que aspiraban a la igualdad” [cf. Munera, 1998a: 196].

De esta manera, el 11 de noviembre frente al espíritu moderado de las clases criollas locales los mulatos (a los que se unió el más radical de los hermanos Piñeres el comerciante Gabriel Piñeres y el abogado Tuerto Muñoz, yerno de Romero) se movilizaron y tomándose las armas de la ciudad forzaron la declaratoria de Independencia absoluta de la que a partir de ese momento se llamaría República Independiente de Cartagena de Indias²⁴.

Pese a la imagen dramática con que los criollos describieron este episodio, catalogándolo como “el día más funesto para la ciudad y la patria”, la realidad es que “los blancos de la tierra” nunca dejaron de ocupar los cargos de importancia en la Junta de Gobierno que se sucedieron.

Todelistas y Peñeristas continuaron al frente de la dirección política de Cartagena, situación que no debe hacer olvidar que también los mulatos, por primera vez en la historia de la Nueva Granada, formaban parte activa del destino político de una ciudad. Pedro Romero, por ejemplo, fue elegido a participar en la convención que elaboró la constitución de 1812, en la que no gratuitamente se establece el derecho de ciudadano a todos los mulatos y negros libres, la prohibición del comercio de esclavos y una liberación gradual de los existentes.

Aline Helg es quizás mucho más directa en la explicación de esta ambigüedad al estudiar la “invisibilidad” de los negros en la historia de la nación colombiana, afirma que los Mulatos artesanos, se hallaban en un entramado de relaciones clientelistas en las cuales “estas alianzas políticas jerarquizadas representaron para los hombres de color una etapa importante en su integración al nuevo sistema político, que deseaban ardientemente” [cf Helg, 2000: 242].

Dicho en otras palabras, los mulatos cartageneros encontraron en las alianzas estratégicas (como otros sectores subalternos: el de los indígenas) la forma de obtener sus propios fines. No existió pues una conciencia racial que movilizara a los africanos “puros” o “parciales”, en la configuración de una sociedad de negros. Si bien la clase y la raza jugó un papel importante en los sucesos acaecidos en la Ciudad de Cartagena, y así lo deja ver Munera, no se puede olvidar que cuando les fue posible “los líderes [mulatos] no cuestionaron el papel de las categorías raciales coloniales de negros, pardos, zambos y cuartearon en la definición del status y de la identidad de cada cual” [cf Helg: 241]. Esto es, en su movilización por la independencia, los libres de colores se ocuparon de diferenciar su causa de la reivindicación de los derechos de otras castas inferiores a las suyas.

Alfonso Munera termina de esta manera concluyendo que entre 1814 y 1815, pese al progresivo deterioro de la vida política de Cartagena, esta era el único punto del Caribe en abierta rebelión contra el dominio español, de su suerte dependía el futuro de la Nueva Granada. Evidentemente, en su relato histórico la suerte de la ciudad y su seguridad, descansaba en manos de los mulatos y extranjeros, que durante el sitio de Morillo participaron de su

defensa, una representación de las acciones de los negros y sus descendientes, como la que el ofrece conduce a que el lector reconozca el carácter central del papel jugado por la clases subalterna de los artesanos mulatos en el episodio de la independencia local y nacional.

Sobre este ultimo aspecto, el carácter protagonico de los mulatos, es preciso considerar que cuando el historiador Munera habla del carácter activo de esta clase subalterna, no esta queriendo decir que todos los miembros de esta poseían una clara consciencia histórica de sus acciones, sino que tenían sus razones para actuar como lo hicieron. Sino se hace esta lectura sus afirmaciones ofrecerían un carácter épico que no estaría en consonancia con la intencionalidad del historiador, quien –según él- parece buscar antes que nada una re-elaboración de la memoria histórica local, en la que el sector mayoritario de la ciudad, recupere su condición de partícipe y protagonista de la historia, al lado de los criollos [Archila, 1998].

LAS CRÍTICAS

La obra de Alfonso Munera ha despertado comentarios, obviamente dado el poco tiempo de su publicación, las criticas y reflexiones en torno de su investigación son poco nutridas.

Acerca del carácter innovador de la propuesta de Munera, de presentar la construcción de la nación colombiana por fuera del paradigma de “la comunidad imaginada” de Anderson [1997], el historiador Juan Carlos Florez se une a los comentarios ofrecidos por su colega Mauricio Archila, quien sostiene que el autor “cae en la contradicción de negar, por los diversos conflictos, la hipótesis de la comunidad imaginada para la nación, pero acepta [implícitamente] dicha comunidad para el ámbito regional, a pesar de los conflictos que se manifiestan en dicho ámbito” [cf. Archila, :178]. Tanto para Florez como Archila, en la Colombia de inicios del siglo XIX no se puede hablar de una hegemonía regional “lo que tenemos es una precaria coalición de apetitos regionales sin una clara hegemonía desde el principio” [cf. Archila, :179].

No obstante en esta critica los dos historiadores valoran el interés puesto en el estudio de las clases subalternas y el analisis de las tensiones socio-raciales de la época. Así, Florez afirma que con su trabajo “Munera ayuda a desafiar una historiografía basada en el mito, que se ha ido reproduciendo por inercia y que hoy no puede ocultar el desmoronamiento del proyecto nacional” [Florez, 1998; Archila, 1998]. Archila, por su parte, juzga optimista la presentación de las clases subalternas hecha por Munera en la cual los mulatos son portadores de un pensamiento moderno y ambiciones políticas claras (en *El Fracaso de la Nación*, los mulatos se presentan luchando por reivindicaciones políticas como la ciudadanía y la abolición de la esclavitud), en consecuencia sugiere que faltaría una documentación más detallada que ilustre tal hipótesis [cf. Archila, :176-183].

Sobre este ultimo aspecto, Archila Considera que cuando el historiador Munera habla del carácter activo de esta clase subalterna, no esta queriendo decir que todos los miembros de esta poseían una clara consciencia histórica de sus acciones, sino que tenían sus razones para actuar como lo hicieron. Sino se hace esta lectura sus afirmaciones ofrecerían un carácter épico que no estaría en consonancia con la intencionalidad del historiador, quien –según



²⁵ Este tipo de análisis no es introducido, por la primera vez, con la obra de Munera, años antes de la publicación del *Fracaso de la Nación*. Adelaida Sourdis [1988] había tratado las tensiones socio-raciales como parte de la explicación de los eventos revolucionarios/populares de la independencia de Cartagena.

él- parece buscar antes que nada una re-elaboración de la memoria histórica local, en la que el sector mayoritario de la ciudad, recupere su condición de partícipe y protagonista de la historia, al lado de los criollos.

La revisión de la historia nacional y regional hecha a partir del cuestionamiento de los tres mitos fundacionales de la nación colombiana, difundidos por Restrepo, y las tensiones socio-raciales, es también el mérito mayor que encuentra Aline Helg en *El Fracaso de la Nación*. Pese a ello Helg es de la opinión de que el autor no sólo pierde de vista el estudio de los conflictos intraregionales “entre Cartagena y las otras ciudades que la capital de la provincia quería seguir dominando”, sino que deja de lado el conflicto “entre la misma población urbana de ascendencia africana por su situación, su color, su clase y su género” [cf. Helg, 2000: 236]

A todos estos comentarios se suma el del editor, quien juzga que *El Fracaso de la Nación* no es un libro como cualquier otro “Primero porque invita a reconsiderar a fondo un tema de indudable trascendencia, y segundo porque reivindica el papel del Caribe colombiano, y en especial de sus sectores populares, en la historia de nuestros orígenes como nación independiente” [Palabras del editor Banco de la república, 1998].

CONCLUSIÓN

Partiendo del marco de los estudios multiculturales y dentro de estos del análisis de las identidades, este trabajo se llevó a cabo como una aproximación a las representaciones históricas de la categorización de los negros en la ciudad costera de Cartagena (Colombia).

Al centrarnos en el estudio de los discursos históricos, nos interesamos en las representaciones de los mulatos y negros durante el período de la independencia de la ciudad, evento clave dado que este se convierte en punto de referencia a partir del cual se construyen los imaginarios socio-raciales, políticos y culturales de la nación colombiana.

En este orden de ideas el propósito central fue mostrar en detalle, de manera crítica, la participación, consciente o no, de la memoria histórica en la elaboración de la identidad racial y cultural de la ciudad, a través de la influencia académica y cultural de estos discursos en la construcción de las representaciones sociales de los negros y mulatos de la ciudad de Cartagena. A través del discurso históricos elaborado por Alfonso Munera en *El Fracaso de la nación* [1998].

El historiador Alfonso Munera, en su obra que ha sido reconocido por sus colegas (entre ellos Aline Helg, de la escuela Subalterna) a nivel nacional e internacional por su inclusión del estudio de las relaciones socio-raciales²⁵ y las clases subalterna en la historia de Cartagena, ofrece una revisión de la historia de la conformación de la Nación colombiana, lanzando la hipótesis según la cual a principios del siglo XIX en las costas colombianas existían en su inmensa mayoría zambos, mulatos y negros y no sólo criollos. Según Munera en Cartagena de Indias, los mulatos constituyen a la época de la independencia una clase social con cierta prestancia y poder material, aunque carecían del reconocimiento social por parte de las élites criollas locales.

A partir del tono imparcial con que escribe su narración, Munera pareciera ofrecer una revisión del pasado en términos *ejemplarizantes*, esto es, recrear un pasaje de la historia local de Cartagena en la que los artesanos y mulatos (clases subalternas) juegan, en términos políticos, un papel de liderazgo dentro del proceso de independencia de la ciudad e indirectamente al interior del proceso de independencia de la nación colombiana.

Munera, quién se auto proclama mulato, se presenta como un historiador militante quien a través de su investigación espera crear un espacio -al interior de la academia- para el estudio de los negros y sus descendientes, como elementos poblacionales activos que determinaron el curso de la vida política de la ciudad de Cartagena al inicio del siglo XIX y que aún hoy encuentran escenarios de expresión en la ciudad.

Esta revisión histórica ha sido importante para que la población negra de Cartagena, en cabeza de los militantes afro colombianos, vehicule la comprensión de su propia identidad. Entre las estrategias se encuentra la promoción del “Cabildo de negros de Getsemani” por el rescate de las tradiciones festivas autóctonas, revirtiéndolas en los actos festivos del 11 de noviembre como expresión étnofolklorica y memoria cultural.²⁶

Estas fiestas se han convertido en un campo de batalla simbólica, desde donde se pretende el rescate de la identidad de la ciudad como epicentro de una vieja tradición de cabildos negros y reinados, cuyos antecedentes históricos se remontan a la Colonia, y en los cuales tenían espacio la música y danza de tambores africanos. Con el rescate de la tradición festiva local se ayuda, según el filósofo Edgar Gutiérrez, a repensar la ciudad a “confrontar su orden discursivo, simbólico, de-construir una lógica de estereotipos e imaginarios, de exclusión de la participación ciudadana popular y formular propuestas de re-lectura y comprensión de su patrimonio cultural festivo” [cf. Gutiérrez, 2000:247] estrechamente ligado a lo popular, «cultura negra» de los africanos, y sus descendientes, que habitaban en el puerto de Cartagena.²⁷

Tal y como lo dejamos saber desde la introducción, esta investigación y otras similares pueden permitir la continuación del estudio de la representación de los negros y de sus descendientes desde una perspectiva histórica, en Cartagena de Indias, que a su vez también ofrecerán elementos que ayuden a responder las preguntas acerca de la construcción de la identidad del negro del Caribe colombiano.

Ya que ello nos permitiría estudiar de que forma a la luz de las representaciones historiográficas podrían entenderse, las categorías de “*comunidad negra*” y “*afro-descendiente*”, citadas por la Constitución nacional de 1991 (ley 70 de 1993) o cuales son las razones por las cuales la política de minorías étnicas, tal como esta concebida y redactada, no beneficia de la misma manera a los negros del Pacífico (población más rural y que se afirma descendiente “*directa*” de africanos) que a los de la Costa Atlántica (población más urbana, con un proceso de mestizaje más generalizado).

Si en Cartagena la identidad de los negros, pardos y mulatos ha sido historiográficamente resignificada bajo la realidad socio-racial del mestizaje, a partir de un proceso de memoria, omisiones y olvido, del cual han participado los mismos interesados, los negros²⁸. ¿Cuales han de ser, entonces, en este caso las categorías a emplear para estudiar la pertenencia e

²⁶ La Fundación Gimani Cultural que adquiere su estatus legal el 12 de noviembre de 1986, lleva más de 20 años de trabajo por el fomento de la identidad cívico-festiva de la ciudad de Cartagena [Caballero, 1997]

²⁷ En Cartagena la puesta en escena de esta tradición de “cabildos negros” puede ser pensada por los líderes de las comunidades, auto denominadas afro-caribena, como una herramienta a partir de la cual poder mostrar la identidad “ofro” de la que habla la ley 70 de 1993.

²⁸ Como lo afirma la historiadora norteamericana: “La presentación de la Nueva Granada como blanca y andina y el desprecio por las costas «negras» no debe atribuirse únicamente al proyecto de la elite andina. También fueron posible porque desde 1810 la elite y las clases populares mantuvieron silencio sobre el predominio de la población de ascendencia africana en la región y su identidad afro-caribena”. Así, en aras de un mutuo beneficio : los negros de la costa optaron por ganar su « igualdad » a partir de los méritos y servicios ofrecidos a la sociedad y los blancos (siendo solo el 10% de la población) en flexibilizar las normas de castas para conservar su poder de mando [cf. Helg, 2000: 245].

identidad de los cartageneros que se auto-denominen, negros, pardos o “afros” y reclamen, en aras de tal condición étnica/racial, “derechos étnicos y diferenciados?”

Quizá el hilo conductor que permita salir de este laberíntico juego de la politización de la identidad que pudiera conducir a la instrumentalización incontrolada de esta, sea el trabajo de las revisiones de las representaciones que se ha estado elaborando de los negros, desde las historias locales, ya que no podemos perder de vista el carácter dinámico y fluido de las identidades y las representaciones.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON Benedict, (1997), *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre los orígenes del nacionalismo*, Fondo de cultura Económica, México.
- ARCHILA Mauricio, (1998), *Comentarios (sobre la obra de Munera)*, in: Cartagena de Indias y su Historia, H.Calvo/A. Meisel (eds), pp. 177-183
- BARCIA Maria, (2004), “*Insurgencia política en las capas populares: los batallones de Pardos y Morenos en la Habana, 1810-1840*”, conferencia leída en el marco del Coloquio D’esclave a soldat: Miliciens et soldats d’origine serville, XIIIe-XXe, EHESS, mayo 27, 28 y 29, Paris.
- BAYART Jean François, (1996), *L’illusion identitaire*, Fayard, Paris.
- BERNARD Carmen, GRUZINSKI Serge, (1993), *Histoire du nouveau monde: les métissages (1550-1640)*, Fayard, Paris.
- BOBBIO Norberto, (1996), *Estado, Gobierno y Nación*, Fondo de cultura Económica, México.
- CALDAS Francisco José (1912), “*Del influjo del clima sobre los seres organizados*”, In: Obras de Caldas, Bogotá. (La obra que no precisa la casa editorial fue consultada en la biblioteca del IHEAL de París)
- CASTILLO Roxana, (2001), “*Alfonso Munera Cavadía: Embajador del Caribe*”, in Gente (la Revista del sábado), El Heraldo 29 de septiembre, <http://www.elheraldo.com.co/revista/gente/01-09-29/noti6.ht>.
- CERTEAU Michel (1987), *Histoire et Psychoanalyses entre science et fiction*, Gallimard, Folio, Paris.
- . (1990), *L’invention du quotidien (Arts de Faire)*, Gallimard, Folio, Paris.
- CONDE Calderon Jorge. (1991), *Espacio, sociedad y conflicto en la Provincia de Cartagena*, UniAtlántico, Barranquilla.
- OCAMPO Javier, (1991), “*La primera republica granadina 1810-1816*, in: *Gran enciclopedia de Colombia*”, in: Gran Enciclopedia de Colombia, Circulo de lectores, Tomo I, pp. 243-290
- CUNIN Elisabeth, (2001), “*Asimilación, Multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena*”, conferencia leída en el Seminario internacional “Pasado, presente y futuro de los afro descendientes”, octubre 18-19-20, Cartagena.
- . (2003), *Identidades a flor de piel*, Arfo, Bogotá.
- . (2004), “*Contre l’histoire pour compter aujourd’hui : la place de ‘noirs’ et de ‘mulâtre’ dans le récit historique sur Carthagène*”, in Nuevo Mundo, Mundos Nuevos No 4-2004, <http://www.ehess.fr/cerma/Revue/indexCR.htm>
- D.J.A. (1984), “*La muralla de papel*”, In: Boletín Cultural y Biográfico, Número 1, Vol. XXI. Bogotá.
- DOMINGUEZ O. Camilo (2000), “*Territorio e identidad nacional: 1760-1860*”, in: Museo, Memoria

- y Nación, G. Sanchez/M.E. wills (comps), Arco, Bogotá, pp 335 -348
- FLORESCANO Enrique, (2000), “*La memoria nacional versus la memoria regional, local y grupal*”. Conferencia leída en el marco del Encuentro”, Las revistas académicas y los debates contemporáneos”, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, marzo 8-10.
- FRIEDEMANN Nina, (1992) “*Negro en Colombia: Identidad e invisibilidad*” In: América Negra No. 3, Uniersidad Javeriana, Bogotá, Colombia, pp. 11-21.
- FOUCAULT Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- FLOREZ Carlos, (1998), “Alfonso MÚNERA: el fracaso de la nación. región, clase y raza en el caribe colombiano: 1717-1810”, in: Historia Critica, No 17, http://historiacritica.uniandes.edu.co/html/18/resena_florez.html (sin paginación).
- GARRIDO Margarita, (1998), “*Entre el Honor y la obediencia: prácticas de desacato en la Nueva Granada colonial*”, Historia y Sociedad, No 5, Universidad Nacional, Medellín, pp 19-35
- GUERRA Francois-Xavier, (1991), *Modernidad e independencia: ensayo sobre las repúblicas hispánicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- . (2000), “La identidad republicana en la epoca de la independencia”, in: Museo, Memoria y Nación, G. Sanchez/M.E. wills (comps), Arco, Bogotá, pp. 253-283.
- GONZALEZ Beatriz, (1995), “*Modernización y disciplinamiento, la fonación del ciudadano del espacio público y privado*”, in: Esplendor y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad de América Latina, Universidad Simón Bolívar, Caracas, pp, 435-451
- GROS Christian, (2000), “*La nation en question : identité ou métissage*”, In : Hérodote, No 99, julio-sep, pp.106-133.
- . (1999), “*Ser diferente por (para) ser moderno o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina*”, en Análisis político, No 36.
- . (1991), “*Colombia indígena: identidad cultural y cambios sociales*”, Bogota, CEREC.
- GUTIERREZ Edgard (2000), “*Fiestas: Once de Noviembre en Cartagena de Indias*”, Leanlo, Medellín.
- HABERMAS Jurgen, (1999), “La inclusión del otro”, Paidós, Barcelona.
- . (1998), “*Debate sobre el liberalismo político*”, Paidós, Barcelona
- HELG Aline (2000), “*Raíces de la invisibilidad del afro-caribe en la imagen de la nación colombiana: independencia y sociedad 1800-1821*”, in: Museo memoria y nación, G. Sanchez/M.E. wills (comps), Arco, Bogotá, pp 219 251
- . (2002), “*El general Padilla en su laberinto: Cartagena en el decenio de 1820*”, Haroldo Calvo, M.R. Mejía (eds), in: Cartagena de Indias en el siglo XIX. Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá.
- HERRERA Angel Marta (1993), “*Eduardo Lemaitre*”, in: Gran Enciclopedia de Colombia, Tomo 9, Editores Salvat. Bogotá, pp. 317-319
- HOFFMANN Odile, (2000), “*Jeux de parole et mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)*”, In: Jolivet M.-J. (ed), Logiques identitaires, logiques territoriales, Revue Autrepart, No 14, Paris, pp 33- 51
- . (2000), “*La movilización identitaria y el curso de la memoria (Nariño pacífico colombiano)*”, in: Memorias hegemónicas, memorias disidentes, C. Genecco/ M. Zambrano (eds), ICAN-Universidad del Cauca, pp. 97-120, Bogota.
- . (2001), “*Del territorio a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI*” 1-15, in: B. Nates (comp.), Territorio y cultura. Territorios de conflicto

- y cambio sociocultural, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- JARAMILLO Jaime, (1968), *“Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII”*, in: Ensayo sobre historia social colombiana, Tomo I, Universidad Nacional, Bogotá.
- . (1984), *“Nación, región en los orígenes del estado Nacional en Colombia”*, In: Problemas de la formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica, I. Buisson/G. Khale/H.J. König/H. Pietschmann (eds), Bohlan Verlag GmbH Cie, Köln, pp 339-358
- KANT Emmanuel, (1986), *“Respuesta a la pregunta qué es la ilustración”*, in: Argumentos, No. 14, 15, 16,17. Universidad Nacional, Bogotá.
- . (1990) *Opuscles sur l'histoire*, Flammarion, Paris.
- KONIG Hans-Jonchin, (1984), *El camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de la formación de la nación de la Nueva Granada 1750-1856*, Banco de la República, Bogotá.
- . (1987), *“Metáforas y símbolos de legitimidad e identidad Nacional en la Nueva Granada”*, In: König (comp.) América Latina: del Estado colonial al estado-nación (1750-1940), vol III, Franco Angeli, Milano, pp. 773-786
- KUETHE Allan, (1999), *Reforma militar y social en la Nueva Granada, 1773-1808*, Banco de la República, Bogotá.
- . (1994), *“Flexibilidad racial en las milicias de Cartagena de Indias”*, In: Historia y cultura, No. 2, Universidad de Cartagena, Cartagena, pp.177-191
- LE GOFF Jacques, (1988), *Histoire et mémoire*, Gallimard, Folio, Paris.
- LECHNER Norbert, (2000), *“Orden y memoria”*, in: Museo, Memoria y Nación, G. Sanchez/M.E. Wills (comps), Arco, Bogotá, pp. 65- 79
- LEMAITRE Eduardo, (1983), *Historia general de Cartagena de Indias*, Banco de la Republica, Bogota.
- . (1988), *A brief history of Cartagena*, Editorial Colina, Bogotá.
- LOSONCZY Anne-Marie, (2004), *«Marronage, société urbaine et milices noires sur la cote caraïbe colombienne au debout du XIXe siècle»*, Conferencia leída en el marco del Coloquio D'esclave a soldat: Miliciens et soldats d'origine serville, XIIIe-XXe, EHESS, mayo 27, 28 y 29, Paris.
- LYCH Jhon, (1976), *“Las revoluciones hispanoamericanas. 1808-1826”*, Ariel, Barcelona.
- MARTIN-BARBERO Jesús, (2000), *“El futuro que habita la memoria”*, in: Museo, Memoria y nación, G. Sanchez/M.E. Wills (comps), Arco, Bogotá, pp.33 -63
- MARCHENA Juan, (1982), *Las Instituciones militares en Cartagena de Indias en el siglo XVIII*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- MELO Orlando, *La historia general de Cartagena de Eduardo Lamaitre: Una síntesis frustrada*, in: www.lablaa.org/blaavirtual/letra-m/melo/lemaitre.htm (el artículo tiene año de aparición).
- . (1999), *“De la Nueva historia fragmentada: la producción histórica colombiana en la última década”*, in: Boletín Cultural y Bibliográfico, Vol. 36, No 50-51, pp. 165-184
- MUNERA Alfonso (1998a), *El Fracaso de la Nación*, Banco de la República/ Ancora Editores, Bogotá.
- . (1998b), *“Las clases populares Cartageneras en la histografía de la independencia de Cartagena, 1820-1812”*, in: Cartagena de Indias y su historia, Haroldo/M.R., Adolfo (Eds), Universidad Jorge Tadeo Lozano, Banco de la República, Bogotá, pp.155-176
- . (1998), *“El ilustrado José Caldas y la creación de una imagen de la nación:”* Cuadernos de Literatura, volumen IV, números 7-8., pp. 36-49

- . (1997), El Caribe colombiano en la republica andina: identidad y autonomía política en el siglo XIX, in: Boletín Cultural y Bibliográfico, No 41, Volumen XXXIII (en internet y sin paginación definida)
- NAVARRETE María Cristina, (1994), “*Cotidianidad y cultura material de los negros en el siglo XVII*”, in: América Negra, No. 7, Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 65-80
- NORA Pierre, (dir) (1983-1993), *Les lieux de la Mémoire*, Paris, Gallimard.
- REY Nicolas, (2004), “Caraiïbes noirs et nègres français : des Antillais dans la milice noire d’Amérique centrale”, conferencia leída en el marco del Coloquio D’esclave a soldat: Miliciens et soldats d’origine serville, XIIIe-XXe, EHESS, mayo 27, 28 y 29, Paris.
- . (2001), *Les Ancêtres noirs 2revolutionaires »n dans la ville caribéenne d’aujourd’hui l’exemple de Livingston -Guatemala*, Université Paris I- Panthéon Sorbonne, Thèses de Doctorado en Sociologia.
- RICOEUR PAUL, (2000), *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Le Seuil, Paris.
- ROMAN Raul (2001), “*Memoria y contra memoria: el uso público de la historia en Cartagena*”, In: Instituto Distrital de Cultura (comp.) *Desorden en la plaza. Modernización y memoria urbana en Cartagena*, Leao, Medellín, pp. 7-30
- ROUSSO Herry, (2001), *La mémoire et l’histoire –Actes de l’université d’été “Apprendre et enseigner la guerre d’Algérie et le Malgheb contemporain”* (table rende anime par) 29-31 août, Académie de Versailles.
- RAWLS Jhon /HABERMAS Jurgen., (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- RESTREPO, José Maria. (1974) *historia de la revolución de Colombia*, (8 tomos) Bedout, Medellín
- SAN MIGUEL Pedro, (1993), *La Isla imaginada: historia, identidad y utopía en la Española*, Isla Negra, San Juan.
- SAMPER José Maria, (1861/1969), *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de la República Colombiana*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá.
- SERRANO Samuel, (1996), “*Tortuosa humorada*” in Boletín Cultural y Bibliográfico, Numero 37. Vol. XXXI (artículo no paginado) www.lablaa.org/blaavirtual/letra-m/melo/lemaitre.htm
- SEGOVIA Rodolfo, (1967), “*Por que se pierde un siglo*”, in: *Cartagena independiente tradición y desarrollo*, Herazo B. (ed), Tercer Mundo, Bogota
- SOURDIS DE LA VEGA Adelaida (1998), *Cartagena de Indias durante la primera República 1810-1815*, Banco de la Republica, Bogota.
- TODOROV Tzvetan (1998), *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris.
- TOURAINÉ Alain, 819979, *Pourrons-nous vivre ensemble?* Fayard, Paris.
- WADER Peter, (1993), *Gente Negra, nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Universidad de Antioquia, Medellín.
- . (1994), “*Negros, indígenas e identidad Nacional en Colombia*”, In: Cahier des Ameriques latines, No. 17, pp 125-139, Paris.
- . (2002), *Música, Raça y Nación: música tropical en Colombia*, Vice Presidencia de la Republica, Bogota.

EL ARPA EN LA COSMOVISIÓN ANDINA

Este artículo nace de una idea que surgió durante el 52° Congreso internacional de americanistas en Sevilla, 2006, donde participé como ponente en el simposio “Cosmologías y sus representaciones en imágenes, discursos, rituales y música en los Andes Centrales”.

Impresionado por las ponencias de Jürgen Golte y Rodolfo Sánchez Garrafa, me imaginé que la vigencia de la cosmología andina podía ir más allá de lo normalmente supuesto, y podía estar subyacente en la interpretación no solo de instrumentos precolombinos como el siku altiplánico, sino también en los instrumentos de origen europea.

A todos los arpistas andinos

En el Perú, el arpa y el violín son instrumentos casi inseparables que se interpretan en gran parte de la región central de los Andes peruanos, desde el departamento de Ancash (por ejemplo en la costumbre llamada *antihuanquillas*) hasta el sur del departamento del Cuzco, pasando por Junín (donde el arpa y el violín representan el núcleo de la orquesta típica), Huancavelica y Ayacucho (danza de tijeras), Apurímac (toriles).

Sin embargo, existen en esta vasta región por lo menos dos costumbres que se realizan con el acompañamiento musical de la sola arpa: *Los abuelitos de Quipán* (Canta, sierra de Lima) y la *Navidad* llevada a cabo en la parte sur de la provincia de Huaytará, Huancavelica.

Habiendo asistido por primera vez hace algunos años a la festividad su mencionada, comencé a preguntarme cual podría ser el motivo de tal singular constelación musical; algunos habitantes del pueblo de Querco, en la provincia de Huaytará, contestan a la pregunta de esta manera: “*Es costumbre, siempre lo hemos hecho así; Ayacucho tira violín, pero nuestra provincia de Huaytará* ¹ *no*”.

En la visión del *runa*², el arpa y el violín son pareja y se complementan recíprocamente; sin embargo, sabemos que el arpa, de acuerdo a sus peculiares características organológicas, puede abastecerse a sí misma interpretando contemporáneamente melodía y acompañamiento, sonidos graves y agudos.

¿Cómo podría entonces el instrumento asegurar en el campo musical el equilibrio y el orden cosmológico de tan vital importancia para el *runa*?

¹ Cabe aclarar que no se usa violín solo en la parte suroeste de la provincia, que corresponde a los pueblos de Ayamarca, Córdoba, Laramarca, Ocobamba, Pacamarca, Querco, Quirahuará.

² Término libre de connotaciones discriminatorias adoptado por el doctor J. Estermann y la antropóloga francesa A. Molinié, para designar al habitante originario de la región andina; encontrándolo apropiado, me permito usarlo de la misma manera.

Claude Ferrier
Profesor de Teoría Musical
Suiza

³ El artículo de Lyèvre (1990) representa un comienzo para paliar a esta falta.

La trascendencia del principio andino de complementariedad ya ha sido ampliamente documentada y demostrada por una serie de eminentes investigadores (Golte 1996, 2006, Hocqenghem 1984, Rostworowski 2004, Zuidema 2005).

La evidencia de la aplicación de este concepto en los más distintos ámbitos como el urbanismo, la religión, la concepción del universo y la música demuestra su fundamental importancia en la cosmología andina.

En lo que atañe a la música, si los instrumentos de viento (sobre todo aymaras) de origen precolombinos han sido objeto de numerosas investigaciones (Baumann 2006, Stobart 1996, Sánchez Canedo 1996, Langevin 1996, Bellenger 2007) en las cuales se ha resaltado su íntima relación con la cosmología andina y el principio de complementariedad, falta un análisis profundizado de la función, según el punto de vista del hombre andino, de los instrumentos de cuerdas³ de origen europeo como el arpa, que han sido adoptados y adaptados posteriormente por el *runa* a sus necesidades musicales.

No olvidemos que el *runa* ha hecho suyo este instrumento ajeno, y lo utiliza actualmente para expresar sus sentimientos más profundos, o acompañar a fiestas costumbristas, procesiones, competencias, etc., durante las cuales se realizan a menudo importantes rituales religiosos de carácter eminentemente sincrético: el arpa, instrumento en el cual confluyen ascendencias occidentales (algunas provenientes de la música “cultura”) y genuinamente andinas, parece entonces tener una función importante como medio de expresión y de comunicación con lo trascendente.

ASPECTOS COSMOLÓGICOS DE AERÓFONOS ANDINOS

Antes de pasar al análisis cosmológico del arpa andina, me parece importante hacer referencia a trabajos anteriores que ilustren la función del principio de complementariedad en la ejecución de flautas andinas, que me servirán de guía en mi propia interpretación, y de base para las hipótesis presentadas en éste trabajo.

Aquí como pro-memoria partes de la tabla recapitulativa de Baumann (1996: 57):

Hanan (arriba)	Hurin (abajo)
Derecha, delante	Izquierda atrás
Sol, estación seca	Luna, estación húmeda
Este, luz, día	Oeste, oscuridad, noche
Movimiento anti-horario	Movimiento horario
Que comienza, dominante, dirigente	Que sigue, subdominante, ejecutante
Grande, macho	Pequeño, hembra

Elementos básicos de dualidad andina

Sabemos, entre otros gracias a los estudios realizados por Baumann (1996:57) y Langevin (1992:435) que la cosmovisión andina se refleja en la música: este hecho se manifiesta

de una manera particularmente evidente en el diálogo musical entre las dos partes complementarias de una flauta de pan o *siku* (instrumento andino prehispánico) ejecutada según la técnica llamada dialogo musical u *boquetus* (Valencia Chacón 1983), técnica de ejecución difundida en toda la región aymara y parcialmente en la quechua, sobre todo en la zona del lago Titicaca.

La mitad *ira* (*el que guía*, mayormente de 6 tubos, par) del *siku* representa al *hanan*, aspecto masculino; la mitad *arca* (*el que sigue*, mayormente de 7 tubos, impar), representa al *hurin*, aspecto femenino. El *arca*, interpretando menos notas que el *ira* (esto se da naturalmente por la configuración de las notas disponibles en cada instrumento y el uso reiterado de la escala pentatónica, cuya consecuencia es que frecuentemente se “dejen de lado” algunas notas del *arca* como el “do” y el “fa#”), siempre es más libre, y desempeña a menudo una función de adorno. La música que brota de las dos mitades opuestas y complementarias del instrumento ejecutadas por dos músicos (una única línea melódica) podría ser asimilada a un *tinku*, es decir la resultante de la interacción continua entre *hanan* y *hurin*.

Por otro lado, la mayoría de las flautas de pan andinas presentan dos hileras de tubos, la segunda siendo o de igual tamaño que la primera, o la mitad de ésta, mayormente con tubos perforados en ambos lados. Se trata de la hilera *orqo* (*hanan*) y *china* (*hurin*) (Sánchez Canedo 1996:95-97): en un mismo instrumento se expresa entonces el principio de dualidad masculino/femenino.

Encontramos una expresión similar de este principio hasta en la propia emisión del sonido en *sikus* altiplánicos como los *chiriguano*s: el soplo del intérprete experimentado siempre emitirá a la vez la nota “real” (*hanan*) correspondiente a la longitud del tubo y por lo menos un armónico⁴ (*hurin*) correspondiente (el sonido 2 o 3 de la serie de los armónicos, es decir la octava o la duodécima superior al sonido “real”).

El principio de complementariedad se refleja también en la categorización de los sonidos respecto a sus frecuencias: Sánchez Canedo, (1996:94) señala la correspondencia fundamental entre sonido grave y *hanan* (masculino), sonido agudo y *hurin* (femenino).

Encontramos una confirmación de este punto de vista andino en la construcción misma de los *sikus*: a causa de la existencia de la ya mencionada segunda hilera de tubos, las notas (o tubos) más graves de las flautas de pan están obligatoriamente posicionadas a la derecha (*hanan*) del intérprete, las notas más agudas a la izquierda⁵ (*hurin*):



Las dos mitades del siku altiplánico

Es extraño que algunos los investigadores representen gráficamente estos instrumentos a menudo “de espalda” (es decir con los bajos a la izquierda) en sus trabajos, y una escala ascendente en el pentagrama correspondiente:

⁴ A propósito de la importancia fundamental de los armónicos en la ejecución musical tradicional andina, ver Bellenger (2007:26, 31, 131, 141) y Parejo-Coudert (2001: párrafo 1.3.1.2).

⁵ Este aspecto ha sido puesto en evidencia – contemporáneamente, ya que ambos no conocían el trabajo del otro – también por Bellenger (2007:27).

⁶ Nótese que el sistema musical griego, “antepasado” del medieval, posicionaba los sonidos graves a la derecha, y se concebía como un sistema de arriba hacia abajo: el tetracordio, fundamento de la música griega, siempre es descendiente.

⁷ Esta visión „de abajo hacia arriba“ ha sido indudablemente reforzada a partir del siglo XVI, cuando la sensible (el 7º grado alterado de la escala) y la cadencia V- I han comenzado a ser utilizadas por todos los compositores de manera consecutiva: como sabemos, la sensible, nota determinante del acorde de dominante, resuelve en la tónica *subiendo*, lo que implica a menudo una finalización correspondiente de cualquier melodía que termine con la tónica y una armonía de V- I.



Las dos mitades del siku atiplánico (representación musical discutible)

Las frases musicales andinas siempre terminan bajando: esto sería una prueba más de que el *runa* concibe y “piensa” su sistema musical de arriba hacia abajo, y no de abajo hacia arriba como el occidental.

Sin embargo observamos en la iconografía mochica pares de músicos que tocan sus flautas de pan con los sonidos graves a la izquierda: se trata de seres del mundo de los muertos (se notan sus cavidades oculares de calavera), suerte de espejo donde todo está “al revés”, y consecuentemente la posición de los sonidos graves está invertida:



Iconografía moche

En la actualidad, lo repito, se sitúan siempre y en todas las regiones a la derecha.

Este concepto andino está al opuesto del concepto occidental, que desde la Edad Media posiciona tradicionalmente los sonidos graves a la izquierda, como en cualquier teclado de órgano o piano⁶.

El sistema musical occidental siempre se ilustra a través de una escala que va de la izquierda hacia la derecha, partiendo por los sonidos más graves⁷:



Representación básica del sistema musical occidental

Más allá de la complementariedad inherente al *siku*, Stobart (1996:71) señala además la importancia de la dualidad complementaria presente hasta en los diferentes timbres (*tara* y *q'iwu*) de los *pinkillos* interpretados en la región de Norte Potosí (Bolivia).

Finalmente, cabe mencionar la repartición de las manos (y de los dedos) en el espacio en algunas flautas altiplánicas, como el *pit'u* de la isla de Taquile, lago Titicaca,

“...el modo de ejecución tradicional asimila la mano derecha a la parte alta de la flauta y la mano izquierda a la parte baja del instrumento...” (Bellenger 2007: 134)

el *siku* de la misma isla,

“...asociando de esta forma los sonidos graves a la derecha, los sonidos medios al centro y los agudos a la izquierda” (Bellenger 2007:138)

o más genéricamente:

“La correspondencia mano derecha/mano izquierda, que remite a clasificaciones dualistas, asociada respectivamente a la parte de arriba y de abajo de las flautas andinas verticales de una sola caña [] aparece como una regla predominante y una práctica antigua...” (Bellenger 2007:295)

COSMOLOGÍA DEL ARPA

1) Visión occidental y andina del instrumento

Al introducir en América el instrumento renacentista/barroco protagonista del bajo continuo de las *capillas* ibéricas, los sacerdotes y jesuitas occidentales (mayoritariamente españoles, pero encontramos a lo largo de la época del Virreinato también austriacos, suizos, etc.) no podían suponer que éste podía “encajar” perfectamente en la cosmovisión de los habitantes de la región andina que se estaba conquistando y colonizando: desde el punto de vista religioso europeo, el arpa era meramente un medio para facilitar la evangelización y la conversión de los andinos a través de cantos y músicas de carácter esencialmente occidental.

Desde el otro punto de vista, el de los conquistados, que iban a asimilar de forma parecida la religión católica adaptando sus creencias anteriores al nuevo marco religioso impuesto por los conquistadores, se trataba de llegar a entender este instrumento a través de una visión del mundo totalmente diferente: efectivamente darle una función y una explicación que pudiesen corresponder a – lo que suponemos ser - la concepción andina de la música. La casualidad hizo que el instrumento, con sus características organológicas europeas, “encajaba” casi a la perfección en el marco de la cosmovisión andina.

Ya han habido referencias al intento de atribuir los principios cosmológicos (aplicados a los aerófonos) presentados en la primera parte de este trabajo a los instrumentos de cuerdas:

⁸ Los gráficos del tocador de arpa aquí empleados aparecen (sin colores ni comentarios) en el *Método teórico y práctico de arpa peruano* de Roberto Urbano Soriano (1997): ha sido una gran ayuda poder utilizarlos.

a propósito del *talachi* y del *guitarrón* “Se puede deducir que uno es masculino y el otro femenino...” (Lyebre, 1990:201)”.

2) Organología

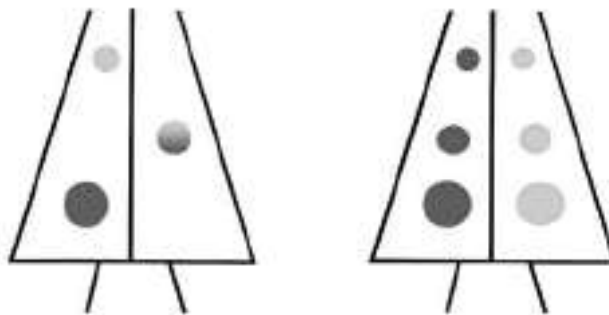
El arpa, con sus características organológicas, conlleva, a través de la cosmovisión andina, un papel parecido a el de las flautas mencionadas anteriormente.

La posición de las perforaciones en la tapa armónica es de por sí complementaria: en los dos lados del instrumento, derecho *hanan* e izquierdo *burin*, se encuentran perforaciones complementarias.

Esta simetría es muy importante, ya que según los músicos andinos, las perforaciones sirven “para que salgan las voces” (Schechter 1992:148). El plural utilizado hace indudablemente referencia a por lo menos 2 voces, grave y aguda, que podrían ser masculina y femenina.

En lo que atañe las arpas de los Andes ecuatorianos, Schechter (1992:148) hace además manifiestamente referencia a la situación en *oposición* de las tres perforaciones en “zigzag” de esta clase de arpas.

En este caso podemos dar la interpretación siguiente: las dos perforaciones situadas en el lado derecho permiten expresarse a la voz superior (aguda) *hanan* y a la voz inferior (grave) *burin*, la tercera perforación jugando el papel de *tinku*, donde se expresaría una voz mediana, resultante de la interacción de agudo y grave.



3) Contacto físico con el instrumento

Según Boettner (1956:79), el arpa es el más fisiológico entre los cordófonos. Las dos manos están en *oposición*, los dedos análogos se oponen en forma fácil y lógica, pulgar con pulgar, índice con índice, etc.

Ahora, al apoyar el instrumento sobre el hombro derecho, existe netamente, tal vez más que en cualquier otro instrumento (en el mismo piano u órgano las manos a veces se cruzan, cosa que jamás sucede con el arpa), una parte derecha *hanan* (donde va a ser musicalmente activa la mano derecha) y una parte izquierda *burin* (donde va a ser musicalmente activa la mano izquierda) del arpa, que “mira” al espectador al igual que su intérprete (es decir que hablamos de izquierda y derecha desde el punto de vista del arpa, considerada como sujeto)⁸:



Rol y posición de la mano derecha e izquierda en la interpretación del arpa

4) Técnica de interpretación

Salazar (2006:7) alude al sonido “denso” característico de la interpretación (cordófonos) o de la resultante sonora de un conjunto (aerófonos, sobre todo aymaras) andino.

El arpa no escapa a esta categorización, ya que en su interpretación encontramos innumerables “requiebros” (que los músicos andinos consideran indispensables, ya que como menciona justamente Salazar, su carencia es considerada una grave deficiencia de la interpretación) que adornan una melodía.

Como en la ya mencionada técnica del dialogo musical, los “requiebros” tienen un poco la función de *arva* (*burin*), adornando la melodía plana (*banan*) y dándole color, su sentido musical y de ser.

La música ejecutada por la mano derecha es entonces la resultante sonora “densa” de la interacción de melodía “derecha” y adornos, *banan* y *burin*:



***Adios pueblo de Ayacucho*, huayno de Huamanga (primera parte)**

5) Melodía como voz principal, acompañamiento subsidiario: conceptos espinosos

En el registro agudo la mano derecha del arpista interpreta, tratándose de música tradicional andina, en el 99% de los casos la melodía, es decir que aparentemente tiene una función de guía; la mano izquierda ejecuta el acompañamiento, y seguiría a la melodía en el registro grave.

⁹ Pensemos en el canto femenino tradicional andino, cuya principal característica son los sonidos agudos.

Sin embargo hemos visto que en la cosmología musical andina, en lo que atañe a la altura (o frecuencia) del sonido, los agudos son *burin*⁹ y los graves *banan*:



Adios pueblo de Ayacucho (primera parte)

A partir de esta observación, se puede proponer una primera conclusión: la música que brota del arpa es la resultante de la interacción continua entre la mano derecha y la mano izquierda, y entre frecuencias agudas y graves, es decir de un *tinku* entre derecha e izquierda, agudo y grave:



Adios pueblo de Ayacucho (primera parte)



Representación de un *tinku* entre derecha e izquierda en la interpretación del arpa

Nótese que el intérprete de arpa andino tiende a veces a evitar el uso del registro medio del instrumento (zona “gris” reservada al *tinku*), y más bien procura separar claramente los registros agudo y grave, que se encuentran a menudo hasta a dos octavas de distancia:



Adios pueblo de Ayacucho, huayno de Huamanga (segunda parte)

Efectivamente, los bajos (bordones) del arpa son el verdadero motor musical de la ejecución: dan el impulso que hace vivir la interpretación.

En muchos casos notamos como los bajos “jalan” para adelante, mientras que la melodía sigue, a veces quedándose atrás (escuchar al respecto interpretaciones de *huaynos* ayacuchanos por el arpista don Antonio Sulca Lozano “*Sonqo Suma*”): son *hanan*.

No obstante no se puede negar la función de acompañamiento de los bordones, de respaldo de la melodía; de forma parecida a la mano derecha (véase el punto 4), los bajos presentan una improvisación y una variación continuas (ver ejemplos siguientes) que hacen pensar al *arpa* de *siku* altioplánico, mientras que la melodía queda casi tal cual, sin mucha diversificación; además los bordones están ejecutados por la mano izquierda (*burin*):



***Adios pueblo de Ayacucho* (segunda parte)**

En lo que atañe al registro agudo, siendo aquí interpretada la melodía que el oído tiende a captar naturalmente como voz principal, no se puede desconocer una cierta componente *hanan* de este registro, que es además interpretado por la mano derecha.

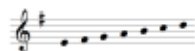
Asimismo, la clara repartición espacial arriba/abajo de los registros agudo y grave del instrumento (el registro grave está situado concretamente en la parte inferior del instrumento, “abajo”, el registro agudo en su parte superior, “arriba”) reforzaría funciones siempre complementarias pero opuestas a las de la frecuencia del sonido.

Esquemáticamente, se puede ilustrar ahora la resultante musical de la interpretación del arpa andina de la manera siguiente:

¹⁰ En este caso, se trata de la escala siguiente:



¹¹ Se trata de la escala siguiente:



¹² A propósito de la utilización de esta nota alterada en la música ayacuchana, consultar mi trabajo *El arpa peruana* (2004)



Cosmología del arpa andina

Es quizás a causa de este doble y opuesto significado de la relación espacial de los registros y de la altura (o frecuencia) de los sonidos que nosotros occidentales, tal vez prisioneros de nuestros esquemas, advertimos una cierta confusión en la percepción andina de lo agudo/alto/bajo/grave: el etnólogo suizo Daniel Rüegg ha notado que muchos músicos andinos consideran “alto” lo que para nosotros sería grave, y “bajo” lo que para nosotros sería agudo; si una canción está en una tonalidad demasiado alta e incómoda para la voz o el instrumento, dicen:”Tienes que tocarla *más alta...*”.

Concluyendo, el aspecto melódico posee también una componente masculina, y el acompañamiento una componente femenina.

6) Pentatonía y diatonismo

Las melodías interpretadas hoy por el arpa, al igual que las ejecutadas por los muchos más antiguos *sikus*, son de evidente matriz pentatónica: si reducimos la melodía de *Adiós pueblo de Ayacucho* a su versión “plana” (ver punto 4), nos percatamos que está conformada exclusivamente por las notas que pertenecen a la escala pentatónica de “mi”¹⁰:



Adiós pueblo de Ayacucho (primera parte)

Ahora, ya vimos en el punto 4) que algunos de los adornos (a los cuales hemos atribuido una función *hurin*) o “requiebros” ejecutados por el arpista no pertenecen a dicha escala pentatónica: los raros elementos diatónicos¹¹ (o ajenos a la escala pentatónica, como el re#¹²) presentes en la interpretación están generalmente empleados o para ornamentar la melodía, o para acompañarla:



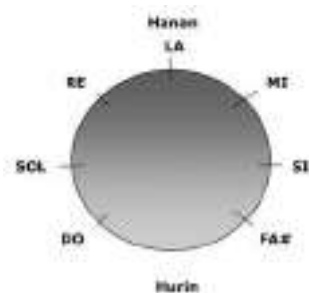
Adiós pueblo de Ayacucho (primera parte) *Adiós pueblo de Ayacucho* (segunda parte)

Parece entonces evidente que los módulos pentatónicos, de – parecería¹³ - incontestable origen precolombino, conforman el elemento musical fundamental, mientras que los módulos diatónicos, de irrefutable matriz occidental, tienen un papel de sostén, más ornamental.

Podemos arriesgarnos entonces a presumir que el aspecto pentatónico andino desempeña la función de *hanan*, mientras que el aspecto diatónico europeo la función *burin*.

Si pensamos en el sincretismo inherente a la religión andina, y a la misma música andina actual, esta conclusión no puede sorprender: a pesar de que durante la época colonial los aportes de la cultura europea (en este caso artísticos-musicales) fueron a menudo impuestos con la violencia, el *runa* los consideró pese a todo como un enriquecimiento: su propio sistema musical iba a ser beneficiado por el encuentro (o *tinku*?) con otro sistema musical, el occidental, los dos iban a completarse mutuamente para crear algo nuevo. Efectivamente, la unión o convivencia de los dos sistemas ha desembocado en la música andina original actual.

Esquemáticamente, podemos representar en el círculo de las quintas la visión andina del sistema musical pentatónico enriquecido por el diatonismo de la forma siguiente (siempre a partir de las escalas sus mencionadas):



Dualidad en el sistema musical andino

Nótese una vez más, no solo en la pentatonía sino también en el diatonismo, la función de eje de la nota “la” ya resaltada por Salazar (2006: 11, 12): esta nota que se halla fuera de la bimodalidad andina (ilustrada en este caso por los acordes de mi menor/Sol mayor) se encuentra en una posición central neutral¹⁴.

A MANERA DE CONCLUSIÓN ABIERTA: EL ARPA Y EL VIOLÍN

Deducimos entonces que, según la cosmovisión andina, el arpa se “abastece a si misma” y puede ser considerada como un instrumento musical “completo” que no necesitaría forzosamente de una “pareja”, ya que en su organología y ejecución están manifiestamente presentes los principios duales complementarios masculino y femenino, derecha e izquierda, agudo y grave, arriba y abajo, en dos palabras *hanan* y *burin*.

Esto no quita que el arpa se encuentra casi siempre como pareja complementaria del violín, también éste instrumento traído e introducido en la práctica musical del *runa* por los conquistadores españoles: en la pareja, el violín desempeña la función de *hanan*, y el arpa de *burin*¹⁵.

¹³ A pesar de la probable existencia de otras escalas en el mundo andino prehispánico, la gran mayoría de los estudiosos, como yo mismo, coinciden en considerar la escala pentatónica como emblema musical precolombino (ver por ejemplo Romero 2004:36, 40 y Cámara de Landa 2006:170-171). Sin embargo, Bellenger (2007:46) pone en duda la hegemonía de la escala pentatónica, igual que el etnólogo Daniel Rüeegg (comunicación personal).

¹⁴ Nótese esta misma posición central en la representación en el pentagrama de la escala pentatónica y en el círculo de las quintas correspondiente:



¹⁵ Esta connotación femenina del arpa andina no tiene nada que ver con la misma connotación occidental: recordamos que en el Renacimiento y en el Barroco español (épocas de auge del arpa en España y paralelamente de la difusión del instrumento en Latinoamérica) la gran mayoría de los arpistas son hombres (Calvo Manzano, 1992); la connotación femenina del arpa aparece en occidente con el arpa de pedales, durante el romanticismo (sobre todo francés) del siglo XIX.

De una forma muy sutil, los constructores andinos de arpas subrayan a veces esta pertenencia del instrumento al lado femenino de la música, adornando los instrumentos con una escultura de puma, animal *burin* (Baumann, 1996:57):



Particular de arpa huancavelicana

Acerca de la función del violín, Rüegg, preguntando por la importancia de este instrumento en la orquesta típica del Valle del Mantaro, recolectó la información que “*la música no saldría bien sin violín, porque este representa la cruz* (formada por el arco y el cuerpo del instrumento)”.

Ahora conociendo la significación de la cruz andina, nos preguntamos si en este caso el entrevistado ha querido aludir a la presencia de Jesucristo, o la función de la cruz como *chakana* (puente, nexo, transición, Estermann, 2003:10), mediadora y relacionadora: si pensamos al papel primordial del violín como artífice de la forma musical de las piezas interpretadas por la orquesta típica (recordamos que es el violín que realiza todas las *transiciones* entre una pieza y otra, puede ser huayno, huaylas u otro, y que señala con un peculiar diseño musical a los demás músicos de la orquesta que tipo de pieza se va a interpretar a continuación) y a su función de relacionador formal, nuestra pregunta es más que justificada...

Hay todavía mucho para investigar y descubrir en el campo de la etnomusicología andina, sobre todo en lo que atañe a los instrumentos de cuerda.

La aplicación constante, lógica y metódica del principio de complementariedad por parte del *runa* desde 5000 años (se han encontrado rasgos de organización urbana según el principio *banan/burin* en el sitio arqueológico de Caral-Supe de reciente descubrimiento, datado en 3000 a.C.) ilustra una concepción muy sólida del ser humano y de su relación con el medio ambiente y lo trascendente.

La consciencia de la aplicación de este principio a la música interpretada con los instrumentos de cuerdas solo puede mejorar nuestra comprensión de esta expresión artística a la vez tan sencilla y compleja, posicionándola a la vez en el universo cosmológico andino.

Sin embargo, la interpretación de la cosmología del arpa presentada en este trabajo, lo repetimos, se basa más en hipótesis que en certezas. No obstante, mi intento es dar un primer impulso para una discusión que puede desarrollarse de manera muy fructífera en el futuro.

Citando a Luís Salazar, con el cual comparto una inmensa admiración hacia la música de los Andes y sus creadores, “hay que incidir en la necesidad de explicar la música peruana prehispánica y actual desde la perspectiva del pensamiento andino”.

¹⁶ Este libro salió a la venta durante el proceso de edición de este trabajo: por este motivo, todas las referencias a él han sido añadidas posteriormente a la redacción de la presente investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMANN, Max Peter (1996) *Cosmología y Música en los Andes*, Frankfurt am Main, 529.
- BELLENGER, Xavier (2007). El espacio musical andino, IFEA.¹⁶
- BOETTNER, Juan Max (1956) *Música y músicos del Paraguay*, Edición de Autores Paraguayos Asociados, Asunción.
- CALVO MANZANO, Rosa María (1993) *El arpa en el contexto musical de Hispanoamérica y Filipinas a partir de la era del descubrimiento*, Madrid, 283.
- . (1992) *El arpa en el barroco español* (Madrid, 375).
- . (1986) *El arpa en el Renacimiento español* (Madrid, 211).
- CÁMARA DE LANDA, Enrique (2006). *Entre Humahuaca y la Quiaca – Mestizaje e identidad en la música de un carnaval andino*, Universidad de Valladolid, Valladolid 382.
- ESTERMANN, Josef (2003) *Religión como chakana: El inclusivismo religioso andino*. En: *Chakana* vol. 1 No.1. 69-83.
- FERRIER, Claude (2004) *El arpa peruana*, Lima, 123.
- . (2008) *Noël à San Francisco de Quercó : univers de dualités dans un rituel andin*, en ‘Bulletin 2007’ der CH-EM & GVP/SMPS, Zürich.
- GOLTE, Jürgen (1996) *Una paradoja en la investigación etnohistórica andina*, *Cosmología y música en los Andes*, Iberoamericana, 529.
- . (2006) *La modelación de una cosmología*, ponencia del 52º Congreso internacional de americanistas, Sevilla.
- GRIFFITHS, Ann (1983) *El arpa de una orden: The single-strung harp in Spain in the sixteenth and seventeenth centuries*, en *The American Harp Journal*, 9/2, pp. 10-26.
- GUERRERO, Fernando (1999) *El arpa en Venezuela*, Caracas, 240.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie (1984) *Hanan y Hurin: un modelo de organización y clasificación del mundo andino*. Paris: Association d’ethnolinguistique amérindienne. AEA.
- LYÈVRE, Philippe (1990) *Les guitarrillas du nord du département de Potosí (Bolivie) : morphologie, utilisation et symbolique*, Boletín del IFEA, vol.19, mº1 : 183-213, Lima.
- LANGEVIN, André (1992) *Las zampoñas del conjunto de Kantu y el debate sobre la función de la segunda bilera de tubos: datos etnográficos y análisis semiótico*, en: *Revista andina*, año 10, nº2.
- M. SCHECHTER, John (1992) *The indispensable Harp*, Kent, 288.
- OLSEN, Dale (1986-87)
 Folk Harp Journal
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of Style: Chapter 1: Introduction
 No. 53, Page: 48
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of Style: Chapter 2: Callejon de Huaylas-Huanuco Region, Part 1 No. 53, Page: 51
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of Style: [Chapter 2], Part Two
 No. 54, Page: 41
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of Style: Chapter 3: Mantaro Region
 No. 55, Page: 55
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of Style: Chapter 4: Ayacucho Region

- No. 55, Page: 57
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of Style: Chapter 5: Urubamba-Abancay region
- No. 56, Page: 57
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of Style: Chapter 6: Chancay Region
- No. 57, Page: 38
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of style: Chapter 7: Urbanized Lima Region
- No. 58, Page: 47
The Peruvian Folk Harp Tradition: Determinants of style: Chapter 8: Conclusion
- No. 59, Page: 60
- PAREJO-COUDERT, Raphaël (2001). *La flûte pinkuyllu des Provinces Altas du Cuzco (Pérou) : organologie et symbolique érotique d'un aérophone andin*, en *Journal de la Société des Américanistes*, 2001, 87, pp. 211-264.
- ROMERO, Raúl (2004). *Identidades múltiples - Memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima 247.
- ROSTWOROWSKI, María (2004) *Pachacamac and El Señor de los Milagros*, Instituto de estudios Peruanos.
- RÜEGG, Daniel (2006) *Cosmología fraccionada – pedazos en el discurso Wanka o ¿Por qué el violín de la orquesta típica es taciturno?* ponencia del 52º Congreso internacional de americanistas, Sevilla.
- SALAZAR, Luis (2006) *Cosmología y música andina*, Diplomado de Musicología Peruana, Conservatorio Nacional de música, Lima.
- SANCHEZ CANEDO, Walter (1996) *Algunas consideraciones hipotéticas sobre música y sistema de pensamiento. La flauta de pan en los Andes bolivianos*, Frankfurt am Main, 529.
- STOBART, Henry (1996) *Tara and q'ina- Worlds of sound and meaning*, Frankfurt am Main, 529
- URBANO SORIANO, Roberto (1997) *Método teórico y práctico de arpa peruano*, Lima, 48.
- VALENCIA CHACON, Américo (1983) *El siku bipolar altiplánico. Estudio, método y Proyección del Siku o Zampoña Altiplánica. Recopilación y Aspectos de la Música del Altiplano*. ARTEX, Lima.
- ZUIDEMA, R. Tom (2005) *Problèmes de structure dans les Andes. De la parenté, de la polygynie et des moitiés à Cuzco* (artículo) *Journal de la Société des Américanistes*, 2005, tome 91, n° 2.

CANTO FÚNEBRE EN QUECHUA: ANHIL SANTU

I. MATERIALES DE ESTUDIO

Los materiales de estudio están puestos en orden cronológico según los datos que aparecen en los mismos materiales o por haberlos conocido personalmente.

“**pequeño liber usuales**”, por el Maestro de Coro R. Maglorio Mory Basurto, editado en Huari (Ancash), con autorización del obispado de Huarás (Ancash), 1943. Omite los siguientes pasajes: los temores del alma antes de presentarse ante el juez supremo, los diálogos del alma con el ángel y María, la despedida del alma de sus familiares del mundo, y los argumentos de María defendiendo el alma. En adelante usaremos la sigla LU al referirnos a este documento.

Aquí el canto fúnebre “Angel Santo “ consta de 54 versos omitiendo los dos versos finales que se repiten en otros cánticos.

“**Cuaderno de cánticos religiosos de Quitarasca**”, fue copiado por Juan Carranza, posiblemente entre los años de 1955 a 1960, cuando éste ya había hecho los estudios de Primaria. Demuestra buena caligrafía y la letra es legible por haber sido escrita con tinta líquida y pluma. Murió en 1986 cayéndose de su propia oroya (andarivel) sobre el río Santa en un mes de lluvias.

Aquí, el canto “*Anhil Santu*” consta de 168 versos (menos los dos versos finales por lo expuesto arriba). En adelante, nos referimos a este documento con la sigla CQ, cuaderno de Quitarasca.

“**Cuaderno de cánticos del Señor**”, copiado por Teodoro Loarte en 1971 cuando era maestro en la escuela primaria de Quitarasca; lo hizo por encargo de su suegro Martín Vergaray quien nos prestó el cuaderno. El copista tenía algunos años de estudio de Secundaria, y era natural del caserío de Ancoracá que está en la Cordillera Negra, Ancash. Murió en 2005 enterrado por un derrumbe durante el trabajo comunal.

El cuaderno contiene muchos rezos en quechua, castellano y latín. Para los cánticos quechuas habría usado los textos que circulaban en Quitarasca, Sicsibamba y Ancoracá. Ésta escrito con lapicero de tinta seca de varios colores, la caligrafía es deficiente, y las letras no son claras, tiene muchas manchas.

**Francisco Carranza
Romero**
Hankuk University of Foreign
Studies, Seúl, Corea del Sur.
Corea del Sur

En el verso 21 le avisa y amenaza que ya viene la “alta cruz”. Y el alma asustada emite expresiones interrogativas (v. 22 – 23).

<i>¿Ima nishparaq chaskillaashaq?</i>	¿Qué diciendo la recibiré?
<i>Qamku kallanki altu krusllay?</i>	¿Usted es santa alta cruz?

2. Identificación del sacerdote.

En CQ y CT se dice que el sacerdote es “albacea de Jesucristo” (v. 24). El sacerdote es la persona que ha recibido el poder de hacer cumplir la última voluntad de Jesucristo. Y los tres documentos repiten dos veces que el sacerdote es también el único representante de Dios en este mundo (v. 25, 36).

<i>Jesukristupa albasiellan,</i>	Albacea de Jesucristo,	24
<i>qapaqpa rantin, tayta kuura,</i>	reemplazo de Dios, taita cura,	25
<i>rispumsullaa kantarillay.</i>	cante, por favor, mi responso.	
<i>qapaqpa rantin, tayta kuura,</i>	reemplazo de Dios, taita cura,	36
<i>bibiliallaata kantarillay.</i>	cante, por favor, mi vigilia.	

3. Contiene interesantes y bellos diálogos del alma con su ángel de la guarda y con María, su fiadora. También están los diálogos de María con Jesús, y San Pedro; los diálogos del ángel con Santo Domingo y San Miguel.

4. Los discursos que me parecen más interesantes son los variados argumentos que presenta María ante Jesús hasta lograr el perdón del alma de su devoto. Una clara demostración de su poder, y que ella no se olvida de su devoto, por más pecador que éste haya sido (109 – 111):

<i>Ama, aya, llakikuytsu.</i>	Ama no te preocupes.
<i>Nuqachi, ari, mañakamushaq</i>	Claro que yo rogaré
<i>dibootullaa kanqayki rayku.</i>	por haber sido mi devota.

Y, aunque el hombre no haya rezado la oración Salve por preferirse dormir o por no saber, basta que se haya encomendado a María para ser considerado su devoto. Esto se demuestre en los versos 13 – 14.

<i>Salvillata risay nishqa,</i>	Se te dijo reza la Salve
<i>mishki puñuy tsarishburqayki.</i>	te dominó el dulce sueño.

4.1. Su condición de madre frente al hijo: *wavallay* (v. 91, 161)

<i>Niño Jesús, wavallay,</i>	Hijo mío, Niño Jesús,	91
<i>Kay ayata ankupaykuy</i>	perdona a esta alma.	
<i>Ankupaykuy, Niño Jesús.</i>	Perdónala, Niño Jesús.	
<i>Ankupaykuy, Jesucristo.</i>	Perdónala, Jesucristo.	
<i>Niño Jesús, wavallay,</i>	Niño Jesús, hijo mío,	161
<i>kay ayata ankupaykullay</i>	perdona a esta pobre alma	

La frecuencia de la petición expresa de María, perdón para el alma pecadora, es cinco veces. La expresión *ankupaykuy* es tres veces en una sola estrofa, versos 92, 93, 94; y dos veces en los versos siguientes: 97, 101.

4.2. Por la leche con que lo nutrió (v. 98).

Ankupaykuy, Niño Jesús, kay lichita qunqaq rayku.	Perdónala, Niño Jesús, por esta leche que te di. 98
---	--

En otro cántico, “*Waktsa aya*”, María aboga por el alma pecadora haciendo recordar su maternidad y hasta nombrado las partes de su cuerpo que sustentaron la vida al Niño ahora convertido en un juez severo: Vientre (*pacha*) donde pasó 9 meses (*isqun killa*), los senos (*ñuñu*) que mamó (*ñuñuy*). Argumentos que demuestran que el Niño dependió totalmente de ella.

Versos 65-66

Kay pachaachau isqun killa <i>kanqayki raykullapis.</i>	Siquiera por haber estado nueve meses en mi vientre.
---	---

Versos 79-80.

<i>Ankupaykuy, Niño Jesús,</i> <i>kay rimay raykullapis.</i>	Perdónala, Niño Jesús, siquiera por esta palabra.
---	--

Este argumento es de mucho peso. Entonces Jesús promete perdón con la condición de que el alma vaya primero al purgatorio (103 – 106). El valor de la palabra en el mundo quechua, indudablemente, es muy importante.

Jesús

<i>Qam raykuchi, ankupaashaq,</i> <i>Virgen Santa, qapaqpa maman.</i> <i>Purganqanpita chaaramuptin</i> <i>hinachi ankupaashaq.</i>	Por ti la perdonaré. Virgen Santa, madre de Dios. Después que llegue de purgar entonces la perdonaré.
--	--

La tardanza del cambio de la sentencia se debe al hecho de que nadie quiere equivocarse; esta parte hace recordar al modus operandi de la burocracia. Por esta razón el ángel y el alma pasan por diferentes instancias: Jesús, Santo Domingo, San Pedro y San Miguel.

4.4. María no acepta un perdón condicionado, se siente defraudada en su petición; entonces, dirigiéndose al ángel, se decide despojarse de sus propias distinciones y pertenencias: corona, rosario, manto y velo. Y hasta cuestiona del valor de su condición de “Virgen Santa” (112 – 119). Es el último recurso indirecto para presionar al juez severo.

<i>Anbil santu, anbil santu:</i> <i>kay kuruunata apaykullay.</i> <i>Anbil santu, santu:</i> <i>kay rusariuta apaykullay.</i> <i>Anbil santu, anbil santu:</i> <i>kay mantullaata apaykullay.</i>	Ángel Santo, ángel santo: Llévese esta corona. Ángel santo, ángel santo: llévese este rosario. Ángel santo, ángel santo: llévese este manto mío.
--	---

*¿Imapaqraq Virgen Santa?
Kay **biiluuta** churarishaq.*

¿De qué vale ser Virgen Santa?
Me quitaré este velo.

El ángel, asustado, le responde que su decisión traerá el caos universal que estremecerá el cielo y la tierra: se acabará la vida, la tierra hervirá, la mar de saldrá, se acabará el juicio final, el sol y las estrellas se acabarán.

*¿Imapaqraq tsayta ninki?
Virgen Santa qapaqpa maman,
**kay kawaychi ushakanqa,
kay patsachi pushuqanqa.**
¿Imapaqraq tsayta ninki?
Hatun quchachi yarqamunqa.
¿Imapaqraq tsayta ninki?
Juicio hwinalchi ushakanqa.
¿Imatatan piñakunki?
Inti, quyllurchi ushakanqa.*

¿Para qué dice todo eso?
Virgen Santa madre de Dios,
esta vida se acabará.
Esta tierra hervirá.
¿Para qué dice todo eso?
La mar saldrá de su base.
¿Para qué dice todo eso?
Concluirá el juicio final.
¿Por qué es que se enoja?
Sol y estrellas se acabarán.

5. Jesús, asustado también ante la terrible e inesperada decisión de su madre, al fin cambia su sentencia por el perdón absoluto. Y se justifica diciendo que todo lo hace porque el alma es de un devoto de su madre. El severo juez pide cortésmente al llavero Pedro que abra la puerta para que el alma entre al cielo.

*Kay ayatam chaatsimurquu,
sielhykita kichapallaamay.*

He aceptado a esta alma, 167
abre tu cielo, por favor. 168

IV. COMETARIO FINAL

1. El objetivo de este rezo es evidente: predicar al hombre quechua para que acepte la doctrina cristiana que salvará su alma del infierno de fuego. Y esta doctrina implica varias actitudes: aceptar la condición divina del sacerdote (albacea de Jesucristo, representante de Dios en la tierra), participar en los ritos como la misa, la confesión; aprender las oraciones cristianas como Salve.

2. Este cántico fomenta la devoción la poderosa Virgen María, la maríalatría. Pero para el quechua esta latría significa el triunfo de la divinidad femenina. María, es la Madre Tierra (Patsa Mama o Pacha Mama), que ama a sus hijos y nunca los abandona. En otros cánticos ella es “*qucha quyllur, qapaqpa maman*” (estrella del mar, madre de dios). María también es llamada “*Stella maris*” (estrella del mar, madre de dios). María también es llamada “*stella maris*” en las oraciones cristianas, ¿una coincidencia o una aceptación de los quechuas del nuevo calificativo a la Madre Tierra? “Dentro de este panorama [...] aparecen elementos de la religión católica [...] que poco a poco se incorporaron en el imaginario popular. Pero siempre nos surge la pregunta hasta dónde fueron aceptados libremente o si enmascararon y así perseveraron sus auténticas creencias” (García Daris, Liliana).

La lengua quechua es una muestra de cómo el género femenino es relevante en el trato familiar.



La relación de hermandad –preferimos usar este vocablo en vez de fraternidad ya que *frater* es masculino opuesto a *soror* femenino- se expresa así:

Mujer → Mujer: <i>ñaña</i>	Varón → Varón: <i>wauqi, wayqi</i>
Mujer → Varón: <i>turi</i>	Varón → Mujer: <i>pani</i>
Mujer ∩ Varón: <i>pani turi</i>	Varón ∩ Mujer: <i>pani turi</i>

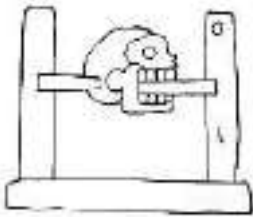
Pani turi equivale al castellano “hermanos” (hermano y hermana, generalmente en el castellano nombramos con el orden del masculino primero).

La expresión castellana “padres (padre y madre) en quechua es *mamakuna*, que literalmente significa “madres”. El castellano da importancia al masculino, por algo la “patria” es el pueblo natal del padre y no de la madre. Y no existe la palabra “matria” para referirse al pueblo natal de la madre.

En la comunidad de Quitaraca hay una costumbre que se ha adaptado muy bien al calendario religioso cristiano: En la madrugada del 25 de diciembre, después del segundo canto del gallo (alrededor de las 3 a.m.) los pastores sacan sus rebaños de ovejas y cabras para arrearlos hacia la parte baja del nevado Apu Raju para que los animales amanezcan lamiendo la primera deposición del niño recién nacido. Se cree que esa masa gelatinosa se color sanguinolento da fertilidad a los animales. Es que la Patsa Mama acaba de parir el nuevo ser. Y este acto se repite cada año cuando los días solares son más largos. En Quitaraca no se da tanta importancia a la distinción de virgen o no virgen, porque toda la tierra no convertida en chacra es virgen; por tanto pertenece a todos. Por esta razón nadie pregunta quién es el padre del niño invisible que nace cada año debajo del nevado.

En la cultura azteca también hay el caso del nacimiento de un ser importante de una madre virgen. Se cuenta de la penitencia de cinco mujeres creadas por Tezcatlipuca: “Y pasados cuatro años, de su penitencia, la una que se decía Coatlicue, seyendo virgen, tomó unas pocas plumas blancas e púsolas en su pecho, y empañóse sin ayuntamiento del varón, y nació de ella Huitzilopochtli otra vez, allende de las otras veces que había nacido, porque como era dios, hacía y podía lo que quería” (Teogonía azteca, p. 43).

3. Está evidente que la redacción de este cántico han participado lo dominicos o los devotos de Santo Domingo de Guzmán (Burgos 1170 – Bolonia 1221), porque a él va el alma a confesarse.



Sin embargo, en el cántico “Waktsa aya” (CQ), verso 102, no aparece Santo Domingo porque es sustituido por San Francisco (Francisco de Asís: Asís 1182 – Porciúncula 1226). Los franciscanos también llevaron el agua a su molino.

San Francisco ñaupallanchau.

Ese mismo verso en LU: “*Santo Domingo chakillanchau*”

BIBLIOGRAFÍA

- CARRANZA, Francisco: “Resultados lingüísticos del contacto quechua y español”, Concytec, Lima, 1993. “Diccionario quechua ancashino – castellano”, Vervuert, Frankfurt, 2003. “El mundo de los muertos en la concepción quechua”, Revista de Asia y América, Universidad Dankook, Seúl, 2004. Además en: “El mundo da vueltas”, Trujillo, Perú, 2006.
- GARCÍA DATIS, Liliana: “La visión cosmoteándrica indígena americana y su propuesta ecológica”. Revista Asia y América, Instituto de Estudios de Asia y América, Univ. Dankook, Seúl, Corea, Vol. 6, 2006.
- GARIBAY, Ángel (editor): “Teogonía e historia de los mexicanos”, Edit. Porrúa, México D.F., 1996.
- GONZÁLES HOLGUÍN, Diego: “Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua”. UMSM, Lima, 1989.
- MORY BASURTO, Maglorio: “Pequeño liber usuales”, editando en Huari (Ancash), 1943.

ANHIL SANTU

Aya

Anhil santu, anhil santu

Aku, anbil, pushallaamay.

*¿Ima alli rurayniitaraq
batun qapaqta willaykullaashaq?*

*Ama, anbil, shimpimaytsu
batun qapaqpa ñaupallanchau.*

anhil

¿Kananraqku, anbil, ninki?

¿Kananraqku, santu, ninki?

*Kushitsiqnikü patsachauqa
manan, anbil, nirqaykitsu.*

*Misallaykita wiyay nishqa,
bacha rurinchau iskararaqyki.*

Salvillata risay nishqa,

mishkë puñuy tsarishurqayki

Kumbwisakuy niyaashuptiki,

karullapa purirqayki.

aya

Tsaynam altu kruz yarqallaamun

Isbkay ministrunkunawan.

Hutsa rural aytallaaqa

patsa rurinchau qiparinqa.

Tsaynam shamun altu kruz.

¿Ima nishparaq chaskillaashaq?

¿Qamun kallanki altu krusllay?

Jesuskristupa albasiellan,

qapaqpa rantin, tayta kuura,

Ángel santo. Ángel santo. 1

Vamos, ángel, acompáñame.

¿Qué buenas obras que hice
avisaré al gran creador?

Ángel, no me delates
delante del gran creador.

¿Recién hoy me dices ángel?

¿Recién hoy me dices santo?

En tu vida placentera
nunca me dijiste ángel. 10

Se te dijo escucha la misa,
Te ocultaste dentro del bosque.

Se te dijo reza la Salve
te dominó el dulce sueño.

Confíesate te dijeron,
y tú anduviste retirado.

La alta cruz ya sale hacia aquí
junto con sus dos ministros.

Mi cuerpo pecaminoso
Se quedará bajo tierra. 20

Ya viene aquí la alta cruz.

¿Qué diciendo la recibiré?

¿Usted es santa alta cruz?

Albacea de Jesucristo,
reemplazo de Dios, taita cura,

risppunsullaa kantarillay.
Aku, anhil, aywallaashun
santu timplu wasintsikman.
Aku, anhil, pushallaamay
altar mayurpa chakillanman.
Aya misam shullaaman
altar mayurpa chakillanchau.

anhil

Hatun, misam shuyashuki
Sub Venite ofisiumwan.

aya

Aya wasiman chaarillashqa,
qapqpa rantin, tayta kuura,
bibihillaata kantarillay.
Aku, anhil, pushallaamy;
Misallaata wiyarillaashaq.
Misallaa usharillaptin
qapaqnintsikman pushallaamay
mana alli aysapa butsanpita.

anhil

Misallayki usharillan.

aya

Aku, anhil, pushallaamay
aya wasikamayaqlla
Tsayllapitam qiparinga
hutsa rural aysallaaga.
Aku, anhil, aywallaashun
qapaq yayantsik kanqallanman.
Shuyaykallaamay, anhil santu.
Hutsallaata qunqayllaamy

anhil

Aywillaa niy, butsasapa,
manan kutimuqtsu aywanki.
Kay kawayta, aywallaa, niy.
Kay patsata aywallaa, niy.

aya

Aywalaa, mama. Aywalla, yaya.
Aku, rikaamaqnii anhil.
Aku, shutillaapa anhil.
Aywalla, butsasapa aytsa,
allpachauchi qiparinki.
Hapallaachi aywallaashaq
nina wasi rurillanman.
Imanishparaq aywallaashaq.
Qapaq yayantsik piñashqaman.
Kimsa kuti qunqurishpachi
chakillanta mutsaykushaq.

cante, por favor, mi responso.
Vamos, ángel, salgamos ya
hacia nuestro santo templo.
Vamos, ángel, y guíame
a los pies del altar mayor. 30
Me esperan misa de difuntos
en los pies del altar mayor.

Te espera una gran misa
con el oficio Sub Venite

En cuanto llegue al panteón,
reemplazo de Dios, taita cura,
cante, por favor, mi vigilia.
Vamos, ángel, acompáñame;
quiero escuchar mi misa.
Cuando se acabe mi misa 40
acompañame a nuestro Dios
por culpa de este mal cuerpo.

Tu misa ya terminó.

Vamos, ángel, acompáñame,
sólo hasta el cementerio.
Desde allí se quedará
mi cuerpo pecaminoso.
Vamos, ángel, vayamos ya,
a nuestro padre creador.
Espérame, ángel santo, 50
olvidate de mis pecados.

Despídete, pecador,
te vas para no volver.
Despídete de esta vida.
Despídete de esta tierra.

Adiós madre. Adiós padre.
Vamos, ángel de la guarda.
Vamos, ángel de mi nombre.
Adiós cuerpo muy pecador,
ya te quedas en la tierra. 60
Solito me marcharé
hacia el vientre del infierno.
Qué diciendo me marcharé.
Nuestro padre ya está airado.
Arrodillándome tres veces
sus sacros pies besaré.

*Aku, anbil, pushallaamay,
Virgen María mamantsikman.*

anhil

*Virgen María, qapaqpa maman,
kay ayatam pushallaamuu.*

María

Allim, anbil, pushamunki.

Allim, anbil, chaatsimunki.

Ayway, anbil, pusharinki

Niño Jesús wawallaaman.

aya

¿Ima nishparaq chaykullaashaq

Niño Jesúspa ñaupallanman?

Pitsqa kuti alabaushqa

qapaqnintsikman chaarillashaq.

anhil

Niño Jesús, yayallay,

Kay ayatan pushallaamuu.

Jesús

Allim, anbil, pushamunki.

Allim, santul, chaatsimunki.

Kay ayaqa astamaqmi.

Kay ayaqa tuqapamaqmi.

anhil

Imachautan rikaakulla

kay ayapa butsallanwan.

María

Ama, anbil, waqallaytsu

Ama, llullu, llakikuytsu

Nuqachi, ari, mañakallaamushaq

hutsasapa ayallaykipaq.

Niño Jesús, wawallay

kay ayata ankupaykuy

Ankupaykuy, Niño Jesús

Ankupaykuy, Jesucristo.

Jesús

Manan, mamay, ankupaatsu;

Antsa hatun butsasapam.

María

Ankupaykuy, Niño Jesús,

kay lichita qunqap rayku

Jesús

Manam mamay, ankupaatsu,

Nina wasiman aywallaatsun.

María

Ankupaykuy, Niño Jesús

Vamos, ángel, acompáñame,
A nuestra madre Virgen María.

Virgen María, madre de Dios,
he traído a esta alma. 70

Está bien, ángel, que la guíes.
Está bien, ángel, que la traigas.
Anda, ángel, acompáñala
hacia mi hijo Niño Jesús.

¿Qué diciendo llegaré
delante del Niño Jesús?
Cinco veces, Alabado,
llegaré ante el Creador.

Niño Jesús, padre mío,
traigo aquí a esta alma. 80

Bien, ángel, por conducirlo.
Bien, ángel, por traerlo.
Esta alma me azotaba.
Esta alma me escupía.

En qué bochorno me veo
por el pecado de esta alma.

No te lamentes, ángel.
No te preocupes, niño.
Yo misma, pues voy a interceder
por tu alma muy pecadora. 90

Hijo mió, Niño Jesús,
a esta alma perdónala.
Perdónala, Niño Jesús.
Perdónala, Jesucristo.

No puedo perdonarla, madre.
Es un malvado pecador.

Perdónala, Niño Jesús,
por esta leche que te di.

No puedo perdonarla, madre.
Que se vaya al infierno. 100

Perdónala, Niño Jesús,



kay rimay raykullapis.

Jesús

*Qam raykuchi, ankupaashaq,
Virgen Santa, qapaqpa maman.
Purganqanpita chaaramuptin
hinachi ankupaashaq.*

aya

*Virgen Santa, qapaqpa maman
gamllachari mañakamunki.*

María

*Ama, aya, llakikuytsu.
Nuqachi, ari, mañakamushaq
110
dibootullaa kanqayki rayku.*

*Anhil santu, anhil santu:
kay kuruunata apaykullay.
Anhil santu, anhil santu:
kay rusarinta apaykullay.
Anhil santu, anhil santu:
kay mantullaata apaykullay.
¿Imapaqraq Virgen Santa?
Kay biiluta churarishaq.*

anhil

*¿Imapaqraq tasita ninki?
Virgen Santa qapaqpa maman,
kay kawaychi ushakanpa,
kay patsachi pushaqanqa.
¿Imapaqraq tasita ninki?
Hatun quchachi yarqamunqa.
¿Imapaqraq tasita ninki?
Juicio hwinachi ushakanqa.
¿Imatatan piñakunki?
Inti, quyllurchi ushakanqa.*

Jesús

*Ankupaallaami, Virgen María.
dibootullayki kashqan rayku.*

María

*Ayway, anhil, pusharinki,
Santu Dumingupa kunbintunman,
Santu Dumingo conhwisurman.*

anhil

kay ayatam pushallaamuu.

Domingo

*Allim, lullu, pushamunki
Allim, anhil, chaatsimunki.
Ayway, anhil, pusharinki*

siquiera por esta palabra.

Por ti la perdonaré.
Virgen Santa, madre de Dios.
Después que llegue de purgar
entonces la perdonaré.

Virgen Santa, madre de Dios,
usted sea mi fiadora.

Alma, no te preocupes.
Claro que yo rogaré

por haber sido mi devota.

Ángel santo, ángel santo:
llévese esta corona.
Ángel santo, ángel santo:
llévese este rosario.
Ángel santo, ángel santo:
llévese este manto mío.
¿De qué vale ser Virgen Santa?
Me quitaré este velo.

¿Para qué dice todo eso? 120
Virgen Santa madre de Dios,
esta vida se acabará,
Esta tierra hervirá.
¿Para qué dice todo eso?
La mar saldrá de su base.
¿Para qué doce todo eso?
Concluirá el juicio final.
¿Por qué es que se enoja?
Sol y estrellas se acabarán.

La perdono, Virgen María, 130
por haber sido tu devoto,

Ve, ángel, acompáñala,
el convento de Santo Domingo,
Al confesor Santo Domingo.

Vengo guiando a esta alma

Está bien, niño, que la acompañes.
Está bien, ángel, que la traigas.
Ve, ángel, acompáñala.



tayta San Miguel kapitanman.

anhil

*tayta San Miguel butsa yupaq
kay ayapa butsanta yupaykullay.*

Miguel

Ayway, anhil, pusharinki.

tayta San Pedro llawiruman.

anhil

*Tayta San Pedro llaawi tsaraq,
kay ayapa pushallaamuu,
butallanta yupaykullay.*

Pedro

Allim, llullu, pushamunki

Allim, santu, chaatsimunki.

anhil

*Tayta San Pedro, llaawi tsaraq,
sieluykita kichapallaamay.*

Pedro

Manam, llullu, kichamuutsu.

Manam, santu, kichamuutsu.

anhil

*Kichaykallamuy, tayta San Pedro,
Virgen Mariam mañakamushqa.*

Pedro

Manan, anhil, kichamuutsu.

Manam, santu, kichamuutsu.

Anhil

*Imachautan rikaakulla
kay ayapa butsallanwan.*

María

Ama, aya, llakikuytsu;

Nuqam Niñuta mañakamushaq

Niño Jesús, wawallay,

Kay ayata ankuypaykullay.

Jesús

Aywariz, anhil santu,

llaawi tsaraqta qayaramunki.

anhil

*Tayta San Pedro, llaawi tsaraq,
Niño Jesúsmi qayashunki.*

Jesús

Kay ayatam chaatsimurquu,

Sieluykita kichapallaamay

Qampa wiñay glorayki katsun.

Amén, Jesús, María y José.

hacia el capitán San Miguel.

San Miguel, contador de pecados, 140
cuente los pecados de esta alma.

Ve, ángel, acompañaala,
hacia el llavero San Pedro.

Tayta San Pedro llavero,
vengo guiando a esta alma,
por favor, cuente sus pecados.

Está bien, niño, que la acompañes.
Está bien, santo, que la traigas.

Tayta San Pedro llavero,
por favor, ábrale el cielo. 150

Niño, so de lo puedo abrir.
Santo, no se lo puedo abrir.

Ábralo, taita San Pedro,
Virgen María es la fiadora.

Ángel, no se le puedo abrir.
Santo, no se puedo abrir.

En qué bochorno me veo
por el pecado de esta alma.

Alma, no te entristezcas;
yo mima suplicaré al Niño 160

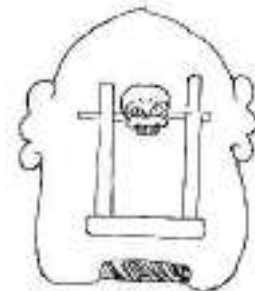
Niño Jesús, hijo mío,
perdona a esta pobre alma

Ahora ve, ángel santo,
y convoca al llavero.

Taita San Pedro llavero,
el Niño Jesús te convoca.

He aceptado a esta alma,
abre tu cielo, por favor. 168

Para ti sea la gloria eterna.
Amén, Jesús, María y José.





LA CANDELARIA DE LA POPA TRADICIÓN FESTIVA DE UN IMAGINARIO POPULAR

La tesis que voy a argumentar se fundamenta de manera esencial en la religiosidad popular, vista y comprendida desde la semiología y la hermenéutica a través de la investigación. La semiología nos instala en territorio del símbolo y el conjunto de sus significados; la hermenéutica por su parte trata del análisis y el estudio de textos que en su orden tienen que ver con la vida religiosa y sus implicaciones culturales en el ámbito rural y urbano que son manifestaciones en Cartagena.

Investigar es ir tras el vestigio de la fuente documental de cuyo rastro se logra rehilar el pasado ponderarlo en el presente para posibilitar una mayor comprensión del tema que aquí se expone en el marco celebratorio de la Virgen de La Candelaria de la Popa, fecha que comprende desde el 24 de enero hasta el 2 de febrero día de la procesión de la **patrona de los cartageneros**.

La Candelaria de la Popa encierra las claves y signos que permiten descubrir la urdimbre articuladora del universo festivo de la antigua provincia de Cartagena a modo de preludeo del viejo carnaval y su posterior manifestación en las celebraciones populares de las fiestas de independencia de la ciudad que retoma elementos religiosos y se hacen visibles por medio de los cabildos de negros.

La cultura popular que oficia mediante prácticas comunicativas es el resultado de un conjunto de señales que operan como signos y símbolos que resaltan al encadenamiento político – religioso de la ciudad ritual que le otorga el cuadro de expresiones diversas derivadas del jolgorio público tales como: la cabalga, juegos, fritangas, la venta de caña y la imprescindible cumbiamba del Toril que evoca las corridas de toros dentro de la programación festiva.

La socialización de la cultura festiva de la Candelaria de la Popa instala a sus participantes como usuarios y traductores de símbolos religiosos del imaginario popular que encuentra en la música la conexión de una dinámica de signos que esclarecen los códigos más ocultos en la comprensión de las manifestaciones festivas de Cartagena. Desde esa perspectiva en la comunicación el símbolo es un signo que tiene existencia y explicación por sí mismo en los lugares de la memoria colectiva develando la conexión entre lo religioso y lo político.

Los signos presentan a través de metonimias la movilidad de los significados socio cultural de las fiestas religiosas y los símbolos por su parte expresan mediante metáforas las semejanzas del mundo político gracias a las asociaciones de imágenes de los múltiples agentes festivos.

**Enrique Luis
Muñoz Vélez**

Filósofo y Antropólogo.
Escritor e investigador musical.

Colombia

Quizás, el mayor distintivo del individuo participante de la fiesta de la Candelaria de la Popa sea la caña de azúcar y el palito de chupa – chupa; el primero de ellos nos remite a la agricultura con sus implicaciones gastronómicas de ser un carburante para el cuerpo y soportar la fatiga corporal, el otro lleva implícita haber estado en el cerro donde el vegetal a manera metonímica traduce en el imaginario individual y colectivo la representación del cetro que simboliza la extensión del poder político y religioso de la reina del cielo que en el interior de los juegos de carnaval señala a la reina del cabildo a mostrar el mando territorial de su escenario festivo.

EL SIGNO DEL FUEGO

La imagen de la Candelaria de la Popa es sembradura religiosa de España en América como conquista de un signo cristiano que simboliza el fuego purificador a través de la candela. En la rueda de la cumbiamba lleva la hembra en la mano derecha en alto el mazo de velas encendidas mientras en la otra mano coge con delicadeza y gracia femenina la punta de la falda en el vaivén danzario de pencazo de cadera que marca el ritmo que imponen los tambores bajo el coqueteo ardiente del macho que grita la más honda alegría de sus impulsos frenéticos del cuerpo a través de la música.

El término congo cumbila significa rueda de fuego cual pudo el africano asentado en el suelo de Cartagena expresar la palabra cumbia por un fenómeno lingüístico muy marcado en la población afrodescendiente de comerse las palabras que se conoce como epéntesis. La estructura rítmica de la cumbia está emparentada con la música de los congos y el cabildo congo aparece registrado como una negrería en el barrio de Santo Toribio (hoy San Diego).



La virgen morena llama la tradición a la Candelaria reina de la luz remite a un antigua tradición lo más probable tomada de las lupercalias romanas como culto idolátrico del fuego. El mito y el desarrollo especulativo del mismo no pueden considerarse una evasión del cosmos sino un modo de aprehensión intuitivo; es decir, desde la física o naturaleza de las cosas materiales, el mito trasciende la realidad que expone en el relato y va siempre perneada por la subjetividad como verdad del otro.

Perséfone en el mito griego encuentra en el equivalente romano en Proserpina por su madre Deméter (Ceres entre romanos) con procesiones de mujeres que llevaban teas encendidas, como se suponía que hizo la diosa madre por la tierra cuando Hades (Plutón) raptó a su hija y la llevó a los infiernos. El mito se relaciona con la vegetación en lo que tiene que ver con el ciclo de invierno.

La iglesia católica, por su parte, aporta el significado de las velas (candelas), elementos comunes en una celebración que imbrica la mirada mítica de la cosmogonía. Se llama Candelaria por los candiles encendidos que lleva en procesión el clero y el pueblo en plena conjunción con el universo devocional de una tradición celebratoria; ahora bien, lo que trasciende es lo que debe permanecer en el tiempo, hacerse trascendente como signo esclarecedor de cultura religiosa.

Si vela entra apagada
Primavera mojada
Y si encendida
Primavera fría¹.

¹ Consolación González Casarrubios. *Fiestas populares del ciclo de invierno en la comunidad de Madrid*. Editorial Gredos, 1969, p. 180.

Cabe destacarse, que los países subtropicales presentan períodos de sequía y de lluviosidad y no las cuatro estaciones definidas en: invierno, verano, primavera y otoño como sucede en Europa.

² Enrique Luis Muñoz Vélez. *La Candelaria: paradoja y vigor de una tradición festiva religiosa*. Revista *Noventaynueve* No. 2000, p. 52.

La finalidad y el orden de reflexión de la fiesta de la Candelaria de la Popa aspira a mostrar el amplio espectro significativo del jolgorio público de Cartagena a partir de los diversos cuadro de costumbres epocales, que la tradición religiosa es uno de los pasos que la historia registra como vivencia humana donde la religión es vista y entendida como acción del individuo que busca darle explicación y sentido a su vida. En la concepción de la religión como fenómeno humano, debe centrarse cualquier tipo de discusión reflexiva, ajena a la pulsión del dogma y alumbrada desde la óptica crítica para darle sentido y trayectoria desde la filosofía y la historia.

³ Enrique Luis Muñoz Vélez. *Op. Cit.*, p. 53.

En ese ámbito se propicia una intencionalidad simbólica – racional subyacente en el discurso de la tradición festiva religiosa. Lo que nos lleva a otro interrogante: hasta qué punto la religión es el orden de la naturaleza humana y una señal clara de la cultura que construyen los pueblos como imaginarios colectivos.

La religión es un fenómeno tan antiguo como la conciencia del individuo logra de sí mismo, de su especificidad humana. Para decirlo en la voz del filósofo francés Leori Gourhan, la actividad religiosa es una de las más remotas realizaciones culturales, de modo que al estudiarla hay que ponderarla como realización cultural del individuo por medio del conjunto de ideas, signos, símbolos, costumbres y prácticas sociales que configuran el imaginario popular².

Según el sociólogo Emilio Durkheim, la religión es un sistema de creencias relacionadas con objetos y paradigmas sagrados. El término religiosidad se refiere a las actitudes y al comportamiento religioso de individuo y grupos, sus prácticas espirituales, sus creencias y símbolos sagrados. En nuestro caso específico de la Candelaria de la Popa, la religiosidad popular es un conjunto de manifestaciones ritualísticas espontáneas de orientación a los sagrado en la hibridación de las complejas etnias de África, América y Europa.

La religiosidad popular es una dinámica creadora de nuevos símbolos, imágenes y ritos, mientras que otros, que aparentemente no son más efectivos, se pierden. Las masas poblacionales del culto devocional de la Candelaria de la Popa se refugian en su rito en la medida que la angustia originada por la crisis económicas y las enfermedades acuden a ella como protectora de los pobres en la búsqueda desesperada y esperanzadora que le haga el milagro a las soluciones terrenales que el poder humano no puede resolver. Las creencias religiosas son valores y signos espiritualistas y culturales, que no pueden verse como señales de irracionalidad dentro del mismo discurso de la lógica explicativa. Creer es una manera de interioridad personal, y para el creyente es un acto consistente en sí mismo, pues las convicciones religiosas son aceptadas generalmente en la estructura social donde la persona vive, y las convicciones se convierten frecuentemente en credencial argumentativa de la instancia colectiva³.

⁴ La Navidad en Sartenadas: fiestas de pregones y parrandas. Editorial Equinoccio, Caracas, 1998, p. 6. En palabras de María Teresa Novo “: Todo pueblo a agrupación comunitaria sustenta su permanencia histórica de la práctica y vigencia de las tradiciones⁴⁷”. En el caso de las fiestas de la Candelaria de Popa esa permanencia entretiene la tradición del culto devocional.

⁵ Coplas del cancionero popular en la voz de la anciana Rosa Amaranto, barrio Torices, calle Cucuta con Progreso esquina.

Vamos andando y rezando... cantando y bailando
En la rueda del fandango:
El bullerengue y la cumbia alumbrando
Con la Virgen de las Candelas avanzando⁵.

⁶ Canción del trovador cartagenero José Sobrino Caro.

Pocos días faltan para verse
Cartagena alegre y primorosa
Según es la popularidad que ejerce
Sobre ella la Virgen de la Candelas
Excelsa reina, madre de Dios
Eres alivio de nuestras penas
Eres consuelo en la aflicción⁶.

La importancia de la religiosidad popular en Cartagena ha sido poca estudiada y hay un arsenal inexplorado que puede permitir un estudio sistemático desde un amplia perspectiva histórica, sociológica y estética, y por ende festivo. En el espejo de la tradición festiva de la Candelaria de la Popa, la mujer del siglo pasado pudo verse en es red de ritos y saberes de cuyos valores y creencias veían en la Virgen de la Candelaria el paradigma de mujer a imitar.

La ciudad ritual celebra lo sagrado marcada siempre por el calendario religioso impuesto por la sociedad colonial del siglo XVI para conmemorar el ceremonial de la Iglesia Católica, pero allí espíritu de la religiosidad popular va, muchas veces, en contra vía de la religiosidad oficial, de la esfera eclesíastica como rectora y organizadora de las fiestas.

España funda la ciudad desde el concepto hipánico y la bautiza en honor a Sean Sebastián, que sus habitantes celebran el 20 de enero y lo eleva la oficialidad como santo patrón; sin embargo, el pueblo raso reconoce a la Virgen de la Candelaria de la Popa como su patrona, vox populi vox Dei y desde entonces el tejido social de la población la mayoría de ella cruzada racialmente con un alto porcentaje de la artina negra acoge a la Candelaria como la luz de su camino religioso.

LOS FANDANGOS DE LA PASCUA DE DICIEMBRE

El tiempo festivo lo inaugura los fandangos de la pascua de diciembre que va el 8 de diciembre (La virgen de la Concepción) desde el 24 de diciembre con la Navidad, 6 de Reyes hasta el 25 de febrero (Candelaria de la Popa); la natividad del niño Dios al 2 de febrero se da 40 días y de esta la Miércoles de Cenizas otros cuarenta días y se conoce con el nombre de la Cuaresma y de ella al Domingo de Ramos si inicia la Semana Santa (40 días más). Las fiestas religiosas se funden en el carnaval ya que la Candelaria de la Popa se convierten en el prelude de las carnestolendas en Cartagena (carnaval)

LAS PARADOJA

La religiosidad popular pone en escena el absurdo aparente, es decir, lo paradójico en el contrapunto de lo eclesial y lo secular; la iglesia y el pueblo en la celebración del espíritu (recogimiento) pugnado por la carne (derroche). Festinar el espíritu esa propuesta de la iglesia y gozar el cuerpo el signo expreso que celebra el imaginario popular en torno del tradicional jolgorio de la virgen de las candelas advocación de la Purificación de Nuestra Señora de la Candelaria de la Popa.

Las transformaciones populares de la celebración religiosa de la Candelaria le otorgan a esta festividad un carácter muy especial. La comunidad de Agustinos Recolectores inspirados en el recogimiento del espíritu y en el distanciamiento de la colectividad con la población de la ciudad pregona la vida en el interior del convento que construye Fray Alonso de la Cruz Paredes en 1607 para rendirle culto a la virgen de la luz. La Virgen de la Candelaria de la Popa supone recogimiento espiritual, de muchas formas deviene goce corporal, en música y baile para significar regocijo, jolgorio y romería de un pueblo que festeja la vida en abierto desafío a las normas celestiales de donde surge la conmemoración religiosa. He ahí entonces lo que da luz a la paradoja: produce un efecto contrario: desenfreno colectivo de la carne en el que se pierde el piso de la realidad para darle cabida a las expresiones lúdicas donde la diversión el celebrante la reinventa a cada instante.

Entre víspera celebratoria del rito sagrado y la procesión aparece la música, el baile, el juego y las diversiones que define un múltiple cuadro de prácticas culturales.

Al presentarse las andas de la Virgen en la puerta del templo... y en el instante todas las cabezas se cubrían inclinándose reverentes sobre el pecho, y veintiún cañonazos de la plaza saludaban a la imagen de la Rosa Mística bajo la pauta rítmica de la música militar, cerraba detrás de la solemnidad. Siendo el espacio en la planicie de la cumbre del cerro sumamente estrecho y corto para permitir el movimiento de la numerosa concurrencia, la procesión marchaba con la mayor lentitud, sobre un alfombra de flores y hojas olorosas⁷.

La procesión se desarrolla en la cima del cerro con el incremento poblacional y la aparición del barrio Pie de la Popa, la imagen de la virgen la baja romería de ferviente devotos y se inicia en recorrido por la vecindad. La duración dependía de la expansión de los barrios circunvecinos al cerro.

⁷ Joaquín Posada Gutiérrez. Memorias Histórico – políticas.





JUAN DE BETANZOS, UN CRONISTA TESTIGO DEL CUSCO INCAICO

JUAN DE BETANZOS

En 1542, el cronista Juan de Betanzos aparece viviendo en la centenaria ciudad del Cusco –capital del Tahuantinsuyo, por entonces refundada en urbe española– donde en calidad de vecino y gran conocedor del quechua, interviene en las informaciones mandadas realizar por el gobernador Vaca de Castro sobre la Descendencia, gobierno y conquista de los Incas, que varias informaciones se extrajeron de la historia pasada del Incanato, aportaba en su idioma por varios. Uno de los intérpretes o traductores, seguramente también redactor del texto, dada la similitud de estilo y de las palabras quechuas existentes entre ellas y su crónica – como ya se ha dicho– fue Betanzos.

No se sabe cuando el cronista aprendió este idioma, pero sin duda, lo habló y entendió muy bien y pronto, según se desprende de su obra **Suma y Narración de los Incas**, pues en el prólogo de la misma, escrita unos años después –entre 1551 y 1558– explica que anteriormente había compuesto una doctrina cristiana y dos vocabularios de bocablos, noticias, oraciones enteras, coloquios y confesionarios. Por desgracia, hasta el momento presente esos trabajos se encuentran perdidos; de conservarse Betanzos sería considerado como el padre del quechua, título ostentado por Fray Toribio de Santo Tomás, de quien en 1560 se publicó en Valladolid una gramática y un lexicón en dicha lengua.

De cualquier forma, su obra es muy importante, no sólo porque el cronista fue un testigo directo del Cusco Incaico, si tenemos en cuenta que vivió en él desde algunos años después de 1534 –fecha oficial de la refundación en ciudad hispana–, sino porque además pudo captar la evolución formativa y expansiva del Incanato, contenida en la tradición oral de los **quipucamayocs** y en la **panaca** real del Inca **Atahualpa** –controlada por los propios **amautas** y orejones–, a la que el cronista tuvo total acceso por su matrimonio con la princesa **Cusirimay Ocllo** o doña Angelina Yupanqui; y es importante por las muchas voces quechuas que encierran. Por cierto, escritas de manera diferente a las que se leen en los **Comentarios reales** de Garcilaso, discordancia que plantea la necesidad de un estudio profundo sobre el tema; sobre todo, si tenemos en cuenta que ambos autores vivieron en el Cusco durante la quinta década del siglo XVI.

Uno de los biógrafos de Betanzos, el padre Angulo, supone que éste llegaría al Cusco entre los auxilios recibidos por Francisco Pizarro, cuando **Manco Inca** –un hijo del poderoso

María del Carmen

Martín Rubio

Doctora en Historia de América
España

Huayna Capac–, en 1536 al cabo de haberse aliado con los españoles, se levantó en su contra y destruyó gran parte del Cusco –la capital sagrada del Imperio– antes de retirarse a la selva de Vilcabamba; mas no hay constancia de tal hecho. Personalmente, ahora que contamos con un manuscrito completo de la **Suma y narración...** publicado por mí en 1987, creo que la relación entre el Gobernador y Betanzos debió haberse establecido mucho antes, tal vez desde los primeros acontecimientos de la conquista del Perú, sucedidos en la costa. Lo demuestran a minuciosa descripción realizada por el cronista en Tangarara, de cuya narración se deduce que había vivido muy de cerca aquellos hechos; el haberle entregado Pizarro a la **ñusta Curisimay**, con quien era parte de dos hijos: Juan y Francisco, en una etapa anterior a su unión con otra **ñusta**: Inés **Guaylas**, y por la fidelidad a la familia de Pizarro, dado que ya muerto el Gobernador, Betanzos se puso a las órdenes de Gonzálo en la rebelión, que éste acaudilló contra las Leyes Nuevas de 1542. De todo ello se deduce que Betanzos fue uno de los hombres de confianza de Francisco Pizarro; y pienso que esa confianza no podría provenir del simple status de conquistador, llegado tardíamente al Cusco. Por otra, asimismo parece difícil que hubiera podido aprender el quechua con aquella perfección en tan poco tiempo.

Ahora bien, está claro que el casamiento con **Curisimay Ocllo** granjeó a Betanzos el acercamiento del pueblo vencido; de ahí su intervención por encargo del virrey Marqués de Cañete en las negociaciones para hacer salir de **Vilcabamba** al Inca **Syri Tupac**, un hijo del rebelde **Manco**. Y también sería el motivo por el que el penúltimo monarca en la selva, **Tito Cusi Yupanqui**, le eligió como a una especie de representante en el Cusco, cuando gestionaba y legalizaba su situación ante la corona española. Sin embargo, la proximidad a la sociedad indígena, no le apartó de los graves conflictos que acaecieron entre los españoles. Ya se ha mencionado su activa intervención en la revuelta de Gonzalo Pizarro a favor de las encomiendas, hasta el punto de que Betanzos llegó a ser apresado por el ejército de la Gasca; momento en que aprovechó pasarse a las tropas reales, con mucha inteligencia y habilidad, pues la causa de Pizarro estaba ya completamente perdida. A su lado se halla en abril de 1548 como soldado realista en la batalla de **Xaquixahuana**, por lo que el Gobernador le premió en el reparto de Huanarina con las haciendas de **Yucay** y **Avisca**, además de una renta de cien pesos, en recompensa de la ayuda prestada en la pacificación del Perú.



No se conocen muchos datos más de la vida de Betanzos en el Cusco, a excepción de que muerta doña Angelina se casó con Catalina Velasco –una dama española– de la cual tuvo cuatro descendientes. También hay documentación de las desavenencias con María Yupanqui, la hija habida con doña Angelina; por último, la fecha de su muerte, la cual al decir del historiador Santisteban Ochoa, acaeció en el 1576.

SUMA Y NARRACIÓN DE LOS INCAS, UN MANUSCRITO BÁSICO PARA LA HISTORIA DEL TAHUANTINSUYO

Si hasta aquí se ha podido apreciar la importancia de Betanzos como inmigrante definitivamente asentado en el Perú virreinal, ahora es preciso resaltar que la redacción de la **Suma y narración...** le ha convertido en el gran narrador del Imperio inca, junto a Garcilaso de la Vega, de quien por su condición de marido consorte con la princesa Cuxirimay, pasó a ser primo político cercano. Fue don Antonio de Mendoza, el segundo

virrey del Perú, el que consideró necesario establecer la genealogía exacta de los Incas, y al mismo tiempo detallar minuciosamente lo que para los europeos suponían las peculiares y novedosas formas de vida aborígenes. Nadie mejor que un “gran lenguaraz” –como Garcilaso calificó a Betanzos– casado con una ñusta, podía realizar el trabajo.

Unido al encargo, implícitamente se le dio la orden de describir la realidad incaica, de forma muy ajustada. Es por eso que Betanzos remarca en el prólogo de la **Suma y narración...** que, para ser verdadero y fiel traductor, debía guardar la manera de hablar de los naturales, en detrimento del estilo gracioso y de la elocuencia suave que requería una obra que iba a ser leída por el Virrey. Igualmente alude a que en ocasiones los indígenas hablaban por antojos o sueños, siendo difícil entenderlos rectamente. Se refería a los **hayllia**: cantares históricos, relativos a las hazañas de cada Inca; a las leyendas, poemas, y otros caracteres populares, con los que se aclamaba a los monarcas cuando llegaban victoriosos, o se les hacían **purucayas**: honras funerarias. Betanzos los transcribió casi literalmente, y de ellos extrajo muchas de las costumbres y los principales hechos bélicos, sucedidos en el Incanato.

Tal vez, esa sea la causa de que el lenguaje empleado en la crónica resulte áspero y duro; y asimismo que describa sin un ápice de sorpresa los sacrificios de animales, las ofrendas de niños vivos, las crueldades de los vencidos y las terribles luchas entre los generales de Huascar y Atahualpa. En definitiva, todo ello es producto de la profunda integración en el ambiente familiar y social de su mujer; integración que también le llevó a poder conocer con enorme minuciosidad y detalle la historia de los Incas; en especial, a partir del noveno monarca **Pachacutec**, a quién exalta en un verdadero canto épico. Igualmente, le sirvió para adentrarse en la vida y formas sociales del Cusco incaico. Puedo hacerlo así, porque fue el cronista que, por encima de Cieza de León y Garcilaso de la Vega, tuvo a su disposición las máximas fuentes orales, procedentes de los miembros más prestigiosos de las **panacas** reales, fundamentalmente de la de **Atahualpa**.

LA SOCIEDAD INCAICA, NARRADA POR BETANZOS

Por tanto, Betanzos nos ha dejado noticias de primerísima mano, como que Pachacutec mandó edificar una casa en los extrarradios del Cusco, en la cual pusieron cierta cantidad de mujeres capturadas en las guerras, a las que se consideraban públicas, aunque con salario. Los hombres solteros podían ir allí a conversar con ellas; el propósito de esa medida era evitar que mantuvieran relaciones con las mujeres unidas en matrimonio y con las Vírgenes del Sol. Si se encontraba en dicha casa un varón casado, estaba estipulado que fuera atado de piés y manos en la plaza, mientras le vituperaban a voces los parientes de su esposa; el castigo continuaba, apartándole del domicilio conyugal durante cierto tiempo. De quedar preñada alguna de aquellas mujeres públicas en el ejercicio de este cometido, el bebe parido era llamado **churi**, que quiere decir hijo del común, dado que si dos o tres varones tenían relaciones sexuales con una al mismo tiempo, y quedaba embarazada, se suponía que la criatura había sido engendrada por los tres. A estos niños nacidos en las casas públicas, hasta criarlos, ponían nodrizas de otros pueblos y provincias, a las que se les habían muerto sus vástagos.

También existían ordenanzas para que personas señaladas en el cuidado y limpieza de la ciudad, pusieran paja debajo de los puentes en los ríos, a orillas del agua, con el fin de que

dejasen sobre ella a los infantes nacidos secretamente de las mamaconas, mujeres e hijas de orejones. De esta forma no los mataban; en su lugar, en pariéndolos durante la noche, los colocaban en los sitios previstos, y cuando las rondas preguntaban quién iba, respondían; “llevo un niño a poner debajo de la puente”, y ya no se inquiría nada más sobre la persona que lo llevaba, ni a qué familia pertenecía el recién nacido. Por el contrario, se recomendaba a los guardianes que cada mañana mirasen bien si había niños. Los encontrados abandonados en tales circunstancias se entregaban a las mismas mujeres, que criaban a los procedentes del común, bajo el cuidado y la vigilancia del gobierno. Después, cuando eran mayores, solían ser destinados a trabajar en los valles para el beneficio y cultivo de la coca.

Al describir Betanzos esta ordenanza, pone de manifiesto en gran respeto que los Incas tenían por la vida humana; más posiblemente esto era derivado de considerar el Estado al individuo como un unidad de producción. Bajo este criterio, el hombre se hallaba protegido desde el nacimiento a la muerte; a cambio debía tributar en especie y fuerza de trabajo.

Otro dato importante es el referente a la educación de los niños. Cuenta el cronista que aprendían y ayudaban a sus padres en las labores cotidianas, a partir de los cinco años, y que se comenzaban a ejercitar en las armas desde los quince años para poder intervenir en las guerras programadas por sus soberanos; las niñas se dedicaban a los trabajos campesinos y las tareas de las casas, asimismo desde esa corta edad.

SOL, MÁXIMA DEIDAD DEL INCANATO

Pero Betanzos no solamente captó la organización social de los Incas. Puso mucho interés en averiguar quienes fueron sus dioses y cómo los adoraban. Dice que Inca **Yupanque**, después de haber sido coronado con el nombre de **Pachacuti**, tras vencer a su padre **Viracocha Inga** y a **Usco Vilca**, el jefe de los **Chancas**, salió a pasear para ver la ciudad, y encontró que se hallaba edificada sobre ciénagas y manantiales; que las casas eran pequeñas, bajas, mal construidas, y las calles sin proporción y arte de pueblo. Pareciéndole que no era propio de la capital sagrada de su Imperio, decidió retirar las tierras de labranza de los alrededores, derrumbar todo el conjunto y volverlo a construir. Mas en un sistema teocrático, donde la figura del Inca era la encarnación del dios Sol, en calidad de hijo, lógicamente pensó que primero debía empezar por dotar de todo el esplendor posible al templo dedicado a la deidad, y luego representarla en una gran escultura o bulto, a la que se hiciesen ofrendas y sacrificios.

Concebido este plan, escribió que **Inca Yupanqui Pachacuti** o **Pachacutec** expuso su idea a los señores **curacas** de la ciudad, y a todos les pareció bien. Seguidamente escogió el sitio y mandó llevarle una cuerda. A continuación él mismo, con sus manos, midió y trazó la que había de ser la casa del Sol. Después partió rodeado de sus súbditos a un pueblo llamado Salu, que era una cantera situada a cinco leguas del Cusco, de la cual se sacaban las piedras para edificar; y allí señaló las que consideró necesarias.

Según Betanzos, ese fue el principio constructivo del gran templo solar, el cual –si bien no indica el nombre– es de suponer que por las características de magnificencia descritas, debe corresponder a la gran y bellísima cancha –conocida por **Coricancha**: cancha de oro–

hallada por los españoles a su llegada a la capital del Imperio. Todavía en la actualidad se pueden contemplar los muros, levantados con piedras de diorita verde, noblemente pulidas y perfectamente ensambladas unas con otras, sin posibilidades de poder introducir la punta de un alfiler entre ellas, pese a no llevar argamasa en las juntas. Esta forma de levantar muros es uno de los grandes logros del Estado inca.

Después dice el cronista que el templo se construyó en poco tiempo, pues trabajaron muchas gentes de otras comarcas bajo a dirección del propio monarca y de los señores orejones –los técnicos– que le acompañaban. Una vez terminado, se llevaron quinientas doncellas para su servicio y cuidado, más doscientos mozos **yanaconas** o criados, quienes tenían la misión de cultivarlas las tierras señaladas para su sustento. Al frente de todo ello puso a un señor anciano, honesto y de fama, que hacía las veces de mayordomo del dios astro: el **Huillac Humu**.

A los diez días, tras haber hecho llevar **Pachacutec** gran cantidad de maíz, llamas, alpacas, ropa fina, y cierto número de niños y niñas, ordenó realizar un sacrificio al Dios; era la *capacocha*. Consistía en encender un gran fuego, en el que se echaban los animales degollados, junto con la ropa fina y el maíz. Al mismo tiempo, vestían con gran lujo a los niños y niñas, a quienes una vez emparejados –hombre con mujer– como si estuvieran casados, daban un ajuar de oro, cual si fueran a vivir en su casa; pero en lugar de esto, les enterraban vivos en el templo.

Sobre la imagen del Sol, Betanzos se expresa de forma similar a otros cronistas tempranos; por ejemplo Pedro Pizarro cuenta que, según escuchó de los nobles cusqueños, la representación del Sol se asemejaba a un niño desnudo, del tamaño y proporción de un año. Coincide Betanzos con esta descripción en el sentido de que también era un niño pequeño quien se le apareció a **Inga Yupangue**, antes de entrar en batalla contra los **Chancas**, por la posesión del Cusco. Sigue contando que, en base al sueño, mandó realizar su idéntica efigie de oro macizo a plateros cusqueños; y que, cuando ya estuvo terminada e instalada en el templo, la vistieron con un rico traje de lana y oro. En la cabeza le colocaron cierta atadura terminada en una borla a su uso: sin duda, se trataba de la **mazcaypacha**, la insignia imperial de los Incas.

En cambio, Garcilaso de la Vega, basándose en los datos aportados por el conquistador Mancio Serra de Leguizano, escribió que el Sol del **Coricancha** era una gran pieza en forma de disco, de cuya espalda emergían inmensos rayos. Hoy sabemos que este disco posiblemente no llegó a existir. El estudio realizado por el maestro Porras Barrenechea sobre el testamento de Mancio Serra, demuestra que no le pudo tocar en el reparto de los tesoros del Cusco, y que tampoco lo perdió jugando en una noche, porque el disco no estuvo en el templo. Para Porras, Serra era un perfecto mentiroso que contaba esas historias buscando aumentar su prestigio. Por su parte, el cronista Bernabé Cobo, coincidiendo también con Betanzos y con Pedro Pizarro, escribió que en el templo sagrado había representaciones del Sol en bulto, o sea en forma de figuras humanas. Parece que los discos solares, pese a haber existido en las culturas preincas, llegaron tardíamente al Cusco, y que procedieron de los hoy territorios bolivianos; por lo tanto, la versión de Betanzos es muy importante.

Sobre la adoración al dios Sol, sigue diciendo Betanzos que, después de entronizarlo en un escaño de madera, y una vez cubierto de plumas, le encendieron fuego perenne en un



brasero también de oro, mientras que un mayordomo puesto a su servicio, le echaba pájaros maíz y chicha para que comieran. Asimismo, le prepararon guisos con exquisitos manjares, los cuales quemaban mañana y tarde en otros braseros de plata, para que se alimentase con el humo.

Pero, hasta la imagen del Sol sólo podían llegar la realeza y los orejones; la gente común adoraba al astro y le ofrecía dádivas en la plaza, justamente en el lugar donde a su llegada, los españoles instalaron el rollo: un madero que muchas veces servía de picota. Allí **Pachacutec** había hecho instalar una piedra grande, puntiaguda, en forma de pan de azúcar, recubierta de oro; la cual, nada más haber sido clavada en un hoyo, en el que los vecinos habían echado piezas de oro antes de colocarla, comenzó a recibir el fervor del pueblo. Además en torno a la piedra se construyó una pila de cantería, en la que también enterraron figurillas de oro, del tamañote un dedo, representado cada una los linajes existentes en la ciudad, desde su fundación por **Manco Capac** hasta entonces. En dicha pila depositaban las ofrendas a la piedra que simbolizaba al Sol; en especial auquénidos. De esta forma, el gran monarca, mucho tiempo después de que **Manco Inca** proclamara el culto al astro solar, base de su omnímodo poder, volvió a institucionalizarlo.

PACHACUTEC, EL INCA ARQUITECTO

Acabada esta fundamental tarea, dice Betanzos que el Inca consideró llegado el momento de reestructurar el espacio urbano del Cusco. A este fin, mandó juntarse a los **curacas** principales de la ciudad cierto día, para que éstos, una vez conocidas sus órdenes, enviaran orejones por todas las provincias sujetas: llevaban el mandato de que fuesen sus poderosos señores a entrevistarse con el monarca.

En cumplimiento de la orden, los curacas llamados se dieron prisa en llegar ante **Pachacutec**, y cuando éste los tuvo delante, les dijo que en aquellos momentos el Sol estaba propicio; por lo tanto, era necesario aprovechar el tiempo para reparar las tierras, dado que después se lo impedirían las guerras. Efectivamente, la época del noveno gobernante del Incario correspondió a un periodo bélico durante el cual el **Tahuantinsuyo** alcanzó la primera gran etapa expansiva de su historia. El monarca lo tenía ya todo previsto; de ahí, que la reestructuración de la ciudad fuera urgente. Como primera medida pretendía conseguir que la capital contara con alimentos suficientes que la autoabastecieran; así pues, se necesitaban tener muchas tierras preparadas siempre para poder sembrar ellos y sus descendientes. Quien conozca el Cusco, sabrá que se encuentra ubicado en un valle rodeado de altísimas y ásperas montañas andinas. Los largos trabajos mencionados por Betanzos para la conversión de las áridas tierras en zonas de cultivo, correspondieron a la construcción de las increíbles andenerías o terrazas con las que los Incas jalonaron sus montañas por todas partes; andenes que hasta hoy, a pesar de hallarse abandonados, convierten al Cusco y su comarca en una especie de altísimos jardines flotantes. Cinco años tardaron en realizarse los trabajos; cuando se terminaron, en prueba de recompensa, **Pachacutec** repartió a cada uno de los **curacas**, además de joyas, dos de sus trajes, y señoras de su linaje; estableció la medida pensando en que los futuros sucesores nunca se les revelarían, al tener madres cusqueñas pertenecientes a la estirpe real.

Pero todo esto sólo fueron preparativos, mediante los cuales habría comida en cantidad para reedificar el Cusco. Y como los **curacas** hubiesen trabajado mucho y necesitasen descansar, según Betanzos, **Pachacutec** los volvió a enviar a sus tierras por otro año, recomendándoles que sembrasen en ellas y no hubiese ociosidad entre sus deudos. El también decidió descansar; con tales propósitos, durante ese tiempo, se dedicó a cazar y a pasear por la urbe, imaginado donde asentaría los nuevos edificios. Pero pensó que en primer lugar debía canalizar los dos ríos que la recorrían, cuyas aguas inundaban la ciudad; y comenzó a programar la obra. Así transcurrió el año; al cabo regresaron los grandes señores de las provincias, llevando muchos hombres preparados para el trabajo y cargados con las provisiones pedidas.

EL CUSCO DE PACHACUTEC

Después de haber llenado los almacenes con toda clase de provisiones, dice el cronista que se hicieron cinco días de fiesta, tras los cuales **Pachacutec** decidió iniciar las obras al final de la ciudad, en el pasaje llamado **Pumachupan**, que significa cola de puma. Tenía planificado que las reparaciones de las orillas se realizasen a base de piedras toscas y con un barro especial pegajoso que el agua no podía deshacer. Por supuesto, los técnicos lo realizaron tal como les había indicado su soberano.

Seguidamente, siempre según la crónica de Betanzos, a **Pachacutec** se le ocurrió que necesitaba contar con almacenes de ropa y mantas de cabuya para todas aquellas gentes venidas de fuera. con esta intención, organizó una gran y lujosa fiesta en la enorme plaza de **Aucaypata**, de más de diez hectáreas de extensión; lugar donde se acostumbraban a celebrar esplendorosas ceremonias litúrgicas y rituales. En medio de la fiesta comunicó a los **curacas** aquella necesidad, aclarando que las mantas tendrían cordeles en las puntas, con los cuales los trabajadores se las pudiesen atar al cuello; de esa forma, fácilmente acarrearían las piedras y tierras precisas para las futuras construcciones. En respuesta de la petición, los grandes señores mandaron que, en sus pueblos originarios, hombres y mujeres se juntasen en grandes patios y tejiesen mantas de lana de auquénidos previamente repartidas, mientras que algunos otros confeccionaban diferentes tipos de ropas, también necesarias.

Cuando estuvieron terminadas, las llevaron al Cusco y las guardaron en depósitos ya construídos; y a continuación, repartieron muchas mantas a los trabajadores que fortalecían y cimentaban la ciudad. Al decir de Betanzos, se tardaron cuatro años en realizar las obras, y al término se organizó una fiesta que duró un mes. **Pachacutec** estaba contento: había conseguido sus dos grandes objetivos: sanear la ciudad y llenarla de provisiones. Corroborando esta política gubernamental descrita por Betanzos, el cronista Sancho de la Hoz, uno de los primeros españoles que conocieron el Cusco hacia 1534, dijo que **Sacsayhuaman** era un enorme depósito que contenía armas, porras, lanzas, arcos, flechas, hachas, rodela y otras provisiones, tanto bélicas como de mantenimiento, todas ellas precisas en la sociedad cusqueña.

Después el gran Inca mandó a los orejones sacar cuenta exacta, a través de sus **llactacamayocs** o mayordomos, del número total de mancebos y mozas solteras existentes en los pueblos; hecho esto, ordenó que casasen a los de unas provincias con los de las otras, para que crecieran y se multiplicaran en perfecta hermandad. A los del Cusco, los unió él mismo, obsequiándoles con ropa, mantas y ajuares, guardados en los almacenes.



Ya realizados los preparativos anteriormente mencionados, el Inca volvió a dejar descansar por dos años a los **curacas**. Durante este tiempo, de nuevo debían dedicarse a cultivar sus tierras para abastecer bien al Cusco; una vez finalizada dicha etapa, les hizo regresar y comenzaron ya definitivamente a reedificar la ciudad. Primero, ordenó salir de ella a todos los habitantes y los instaló provisionalmente en pueblos cercanos. A continuación mandó derribar las casas viejas; allanó los terrenos, y con un cordel señaló y midió los solares donde se habían de levantar las nuevas estructuras. Luego abrieron los cimientos, sobre los cuales edificaron las casas. Cincuenta mil hombres trabajaron durante veinte años en esas tareas; finalizado ese tiempo, **Pachacutec** reunió a todos los señores principales, junto con los demás moradores residentes, y haciéndolo llevar ante él la traza de la ciudad y su pintura –con antelación ejecutadas en barro–, cuando las tuvo delante, procedió al reparto de los edificios.

No es Betanzos el único cronista que habla de las construcciones realizadas entonces. En general, todos coinciden en que fu por dichos años cuando el Incanato adquirió el máximo auge, levantándose las trazas de los más sofisticados edificios en las ciudades que se iban anexando; muy especialmente en el Cusco y en las cercanas tierras del río Urubamba, consideradas como un valle residencial por la benignidad del clima.

Debía de correr la década 40 del siglo XV. **Pachacutec**, según escribió Sarmiento de Gamboa, después de vencer a los **Chancas** y empezar a consolidar la expansión del Incario, comenzó a promocionar el empuje constructivo, luego continuado por sus sucesores **Tupac Inca Yupanqui** y **Huayna Capac**. De ahí que, en tan sólo ochenta años, hubieran de buscarse técnicas o soluciones arquitectónicas y urbanísticas en el inmenso territorio comprendido desde el sur de la actual república de Colombia, en el noroeste de Argentina, Bolivia, el mismo Perú, y por Chile hasta río Bio-Bio. Esas soluciones se impusieron con la confección de patrones estandarizados, antes programados concienzudamente en maquetas desde la metrópoli. Precisamente, Garcilaso de la Vega, dejó la minuciosa descripción de una correspondiente al pueblo de **Muyna**, y Betanzos menciona la efectuada para la casa del Sol, antes de incidir en las de los edificios cusqueños.

Sin lugar a dudas, no hubiera sido posible conseguir el trazado de estructuras tan exactas y perfectas en un terreno, como aquel –amplio y totalmente accidentado– sin una planificación previa y adecuada a cada lugar, donde antes se habrían estudiado muy a fondo los problemas de orden técnico. De ahí que, esa planificación y el uso constante de los mismos materiales (granito, pórfido, andesita y diorita), hayan sido los causantes de aportar un alto carácter repetitivo de las construcciones incaicas, hasta el punto de hacer exclamar a los viajeros, que todas parecen hechas por una sola mano.



Continúa diciendo Betanzos que a los señores pertenecientes a su linaje –su **panaca** real– dio **Pachacutec** los edificios más importantes situados en el **Hurin** o parte baja del Cusco, constituyendo desde entonces el barrio noble, en el centro del cual se hallaba la plaza de **Aucaypata**, hoy de Armas, que era y es aún el corazón de la ciudad. En su derredor se alzaron los palacios públicos y privados, de sobrios muros, únicamente adornados por trapezoidales hornacinas. En ellos, se instalaron el **Acllahuasi**, o casa de las vírgenes del Sol; el **Coricancha**, las mansiones de los monarcas fallecidos, y la de propio **Pachacutec** –el ahora llamado palacio de **Casana**– situado entre las actuales calles de Procuradores, Plateros

y Shapic; edificio que alcanzaba ocho metros y medio de altura, siendo de piedra hasta dos metros y medio, y de ahí en adelante, de adobe.

Para Sarmiento de Gamboa al aumentar **Pachacutec** el espacio físico de la ciudad, también le dio la forma triangular, o mejor de **puma**, el animal sagrado de la mitología andina. También Betanzos habla de esta misma forma, explicando que el cuerpo del felino se delimitaba por los cursos de los riachuelos **Shapi** y **Tuyumallo**, mas la cola en la conjunción de ambos: el lugar ya mencionado de **Pumachumpa**. La cabeza se conseguiría mas tarde, en el reinado de su hijo **Tupac Inca Yupanqui**, con la creación de **Sacsayhuman**. Esta fue la forma urbana del Cusco que encontró y dibujo en el Siglo XIX el viajero Squier, confirmada hace algunos años también por el arquitecto Gasparini.

Mas allá del casco neurálgico cuenta Betanzos, que se abrieron los barrios ocupados por los habitantes de las principales provincias sometidas al Imperio, quienes convivían con los descendientes del linaje de **Alcaviça** la étnia originaria del valle, a la llegada de **Manco Capac** en el siglo XIII, la cual según Betanzos fue desplazada hacia las afueras, a dos tiros de arcabuz, a un lugar llamado **Caya** y **Ucache**, para que no hubiese en la ciudad mezcla de otras gentes que no fuera la propia del Inca y de sus orejones.

Indudablemente, **Pachacutec** quiso hacer del Cusco la urbe más insigne de todo su territorio; por eso anotaron los cronistas que en ella no vivía gente pobre y que estaba llena de palacios. Sus calles habían sido trazadas en forma de cruz, muy derechas, todas empedradas, con un caño de agua por medio, revestido de piedra. A la llegada de los españoles solo presentaba un problema: eran angostas, por lo que en su espacio únicamente podían caminar dos caballos.

También el gran Inca mandó hacer relojes para la ciudad. Eran pirámides en piedra, colocadas en cerros altos. Estaban orientados, cuatro hacia el sol saliente, y otros cuatro hacia el poniente. Mediante ellos, la gente conocía el curso del sol y sabía cuando debían sembrar o recoger las cosecha.

CONCLUSIONES

Como se ha podido comprobar a través de estas líneas, Juan de Betanzos tuvo la suerte de conocer y adentrarse en la cultura Inca, una de las civilizaciones más importantes de la historia de nuestra Humanidad. Si el Maestro Porras Barrenechea hubiera podido leer la **Suma y narración...** completa, seguramente hubiera dicho de ella –tal como lo hizo de la crónica de Sarmiento de Gamboa: **Historia de los Incas**– que es ruda, vital, plena de barbarie y fuerza; una traslación directa de los antiguos cantares, en los que se siente el hálito multitudinario de los hayllis, aclamando a los monarcas victoriosos al regreso de las campañas bélicas, y “las frases paternales de éstos a su pueblo, las oraciones, los himnos guerreros y la pujanza del poderío Inca después del triunfo sobre los **Chancas**”. Sin duda, la crónica de Betanzos es también “la versión masculina del Imperio, con una moral de vencedores”, visionada bajo el paradigma de Pachacutec.

EL NOVENO INGA PACHACUTIINGA



DEL NATURALISMO A LA MEDICINA TRADICIONAL EN EL SIGLO XVI

Desde los albores de la humanidad, la lucha del hombre es contra las fuerzas de la naturaleza para vencer a la muerte, amenaza siempre latente y que nos trasciende con su misterio. En su afán por vencerla, el grupo humano crea arte, busca conocimientos y ordena cosmogonías desde los tiempos de la oscuridad. Es patente, según testimonio que nos ha sido conservado por el arte parietal en las pinturas hechas en cavernas oscuras como las de Les Trois Frères o las de Dordoña, que las sociedades arcaicas especializaron a algunos de sus miembros en habilidades de conocer y actuar insólitas, fuera de lo ordinario, y así resultaron calificados como los intermediarios entre esas oscuras y misteriosas fuerzas para establecer una comunicación con espacios y fenómenos desconocidos.

Estas representaciones pictóricas (de rara habilidad técnica pese a que es a la oscilante luz de antorchas como debieron tanto ser realizadas como ser admiradas) aparecieron revolucionariamente en el período arcaico de la historia, impulsando un elemento que no había existido anteriormente en ese grado de perfección ni alcanzado tales características comunicacionales: el arte de compleja simbolización, los primeros motivos de éste son personajes cubiertos con pieles de renos y bueyes que se adornaron además con las grandes cornamentas de los alces en danzas frenéticas por dominar las fuerzas de la naturaleza. Ya ellos acompañaban sus intentos físicos, en correspondencia al sentido último de estos intentos de arrebatar poder por la vía de la actuación mágica hasta dar con las cuerdas secretas a que obedece el tinglado de la naturaleza (que ha sido vista por lo tanto como un conglomerado de apariencias que ha de obedecer por fuerza a efectos encadenados a causas anteriores), de aquella decidida actitud mental que caracteriza a la plegaria, en cuerpo y alma imploraban conocimiento salvador a los espacios del mundo de arriba o a los del inframundo, pues de ambos se creía que venía la fuerza de origen de la vida. Esas llaves secretas son indispensables al propósito de obtener los recursos necesarios para mantener y perpetuar esta fuerza vital en la sociedad humana.

Al darle los especialistas del trance una dirección específica a esa lucha diaria y secular, insurgieron con un método pragmático para vencer el desequilibrio: hambre y enfermedad, y por consiguiente a la muerte; empero, puesto que la conducción de una sociedad es también una actividad elitista (y, además, los procedimientos no deben ser obvios porque los hombres se dejan llevar mejor con esperanzas ya que es la ilusión, el mito, lo que nos da fuerza) tales especialistas, que en una de las lenguas de Siberia serían llamados shamanes

**José Carlos
Vilcapoma**
Profesor universitario
Perú

—significando hombre-dios-medicina—, miles de años más adelante, pertenecían a una red o sociedad secreta. Eran los responsables de la continuidad de las cosas buenas, y por tanto ejercían la autoridad para señalar las normas por medio de las cuales ese don permanecía en la sociedad; habían logrado, primero, intuir y luego abstraer los misterios de la naturaleza. Personificándola en concepciones elaboradas en el inconsciente colectivo. Éstas adquirirían, por eso, las formas de figura paterna-materna, participando así de nuestra imagen y semejanza, y establecieron comunicación con ella para dominar las fuerzas misteriosas de piedras, plantas y animales. Desarrollaron una gran sensibilidad ante ella, la comunicación establecida con los dioses naturales era en el fondo una emanación de poderes humanos.

Miles de años más cerca de nuestra época, veintitrés siglos antes de la era cristiana, en la misteriosa China ya existía institucionalizada en los estados incipientes una clara prescripción acerca de las plantas que se obtenían de la naturaleza y sus formas de cultivo. En los tiempos de Chun y Yao, la planificación agrícola era parte de la explotación de las comunidades vegetales circundantes a los asentamientos humanos, pues los poblados y los campos cultivados, diminutos en comparación a la inmensidad de los espacios ocupados por la espesura de los bosques vírgenes que entonces ocupaban los valles de sus grandes ríos, no se separaban totalmente de la recolecta de la que habían surgido como una especialización. En esa primera legislación que intentaba normar (con base religiosa, tal como sucede asimismo en los textos bíblicos que conservan rasgos de estadios organizativos semejantes, pero sin esa claridad) la relación con la naturaleza, el uso de cada recurso debía ser permitido por la autoridad tribal, que actuaba por medio de una clasificación de plantas medicinales. Tal dirección central, propia de pequeñas unidades sociales, al ser asumida por una autoridad estatal superior, que era una mezcla ritual entre religioso y guerrero, constituyó una vía política basada en la enseñanza de un único sistema. La historia china debía, así, darnos un ejemplo de control amplio y seguro de la naturaleza.



Desconectados con este desarrollo, por el hecho de habitar el otro lado de la Tierra, pero respondiendo a los mismos imperativos culturales con un estilo peculiar que es resultado de otro tipo de relación con el ambiente (dado que, contrariamente al modo torrentoso y destructivo de esos ríos asiáticos nacidos de montañas muy abruptas, el Nilo goza de un régimen regular que no exigió de la sociedad nilótica organizarse para prevenir desastres, sino tan solamente saber aprovechar las inundaciones estivales), los egipcios erigieron a la flor de loto como símbolo de un sistema religioso basado en sus propiedades atribuidas en el campo del conocimiento. Con su expresión hierática en el arte, con su trascendencia en los relatos encantados por el mito, y permitieron sus formas mágicas dar autoridad a los sacerdotes de una religión teocrática y secreta de la cual también nos da cuenta, igual que lo hace el arte parietal, esa estética peculiar pues el diseño hierático del loto impone desde las impresionantes paredes en que se grababa, acompañado de miles de signos en bajorrelieve ejecutados todos con igual precisión.

Mientras se produjeron esos avances religiosos en los espacios que en la Antigüedad cercaban a la Grecia presocrática, que fue la cultura por cuya vía han supervivido, allí se clasificaba los órdenes del pensamiento ya categorialmente (logro de esos maestros sofistas que no le eran simpáticos a Platón por motivos freudianos), luego se articularían tales conceptos a la lógica aristotélica hasta dar a luz a la noción logos (éste es el sentido o convicción de que la naturaleza se debe a causas, orden y por tanto sigue razones que

el hombre con sus potencias anímicas puede llegar a dominar mediante el conocimiento profundo), trascendental en la historia de la ciencia. La explicación por cadenas de causas y efectos se impuso por primera vez con distinción de los profesionales del pensamiento según el método que utilizaba. La naciente intelectualidad solía, en su incipiente sistema de apelar a la razón, llamar esotéricas a las explicaciones emanadas del interior de las cosas, ese nombre recibió –tal como en los misterios eléusicos, más tarde– la comprensión totalizante o intuitiva a la que más adelante se le denominó interpretación ocultista. Las doctrinas profesadas por los sabios de la Antigüedad, cuyos conocimientos correspondían a un grupo de personas debidamente iniciadas a través de los ritos, las más de las veces sacrificiales y dolorosos, es decir, especialistas del misterio de la vida. Estaba presente en ellos, como primigenio pensamiento filosófico, la correspondencia entre la naturaleza, la sociedad y los dioses, trabajaban la incógnita del hombre.

¹ MONTENEGRO, Pedro de. 1945. *Materia médica misionera*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional de Bs. As.

Al hacerse utilitaria, en adelante, la filosofía –desde Empédocles– muestra en su avance figuras como Cratevas, filósofo y botánico a quien Galeno comparó, más tarde, con Dioscórides¹, eslabonando en la historia nombres famosos como los de Diocles de Caristo, Epicuro y Metrodoro, al lado del gran Aristóteles, eximio naturalista antiguo, y Teofrasto, su discípulo, que trescientos años antes de Cristo escribió su *Historia de las plantas*. La tendencia ya enunciada en la frase genesical de la grequizante *Biblia*: “Henchid la tierra, y sojuzgadla”, presentada como una orden divina, era ya parte del sentido común religioso, el mundo entero devenía sujeto potencial de la humana curiosidad y por ello era un desafío a la explicación, ya no al revés (la conformidad al orden cósmico, subsistente en nuestros días en el Islam) y por tanto se inició la carrera de dominio por medio de la creación de los mejores métodos de alcanzar el conocimiento real. Parte muy importante de éste era el que permitía el control de las enfermedades por medio de los medicamentos, presentes en las plantas.

No sorprende, pues, que al forjarse el pragmático imperio romano, y justamente favorecida por su estructura social militarista, prosperara la medicina –que es indispensable para mantener la organización castrense, a causa de la necesidad de atender enfermedades epidémicas causadas por la convivencia de soldados en estrechos ambientes, así como para atender las ordinarias heridas que son resultado de la actividad bélica–, impulsando así la farmacopea basada en recursos botánicos. Musa y Celso, médicos, el primero célebre por haber sido el de cabecera de Augusto, escribieron proficuos tratados de agricultura y de botánica. Revisando, paralelamente a ellos, sus contemporáneos, Plinio el Viejo las tradicionales etiologías y sintomatologías dio a luz a la medicina clínica al escribir su *Historia natural*, y ya en el siglo I de nuestra era Pedacio Dioscórides Anazabeo escribiría, como resultado de tal herencia, su famosa *Materia médica*, libro clásico de consulta y fuente de curaciones hasta principios del siglo XVI.

Los botánicos árabes bebieron, pues, en griego, de dichas fuentes, perdidas para Occidente a causa del oscurantismo que creó el cristianismo con su ahogamiento de la independencia de criterio y su alejamiento del imperio bizantino oriental. Las relaciones del Islam con Bizancio, el milenarismo rival con quien convivieron en difícil equilibrio por muchos siglos, estableció un puente histórico al que se debe la vuelta de los conocimientos a través del Irak y el Egipto, donde existieron célebres médicos y escuelas de medicina.

Cuando se fortalecieron en la península española y forjaron allí el centro humanista cordobés, escuela traductora por excelencia de todos los elementos de tantos mundos

² www.ujaen.es/investigacion/cts380/historia/medicina_arabe.htm. (consulta: 08.08.08).

³ IBARRA GRASSO, Dick Edgar. 1970: *La representación de América en mapas romanos de tiempos de Cristo*. Buenos Aires: Ediciones Ibarra Grasso; p. 13.

⁴ Este nombre encierra una metáfora del paso entre el Mediterráneo que englobaba por la parte Europea al famoso Peñón de Gibraltar y por la parte africana a los picos de la cordillera de los Montes Atlas, de allí que se llame Atlántico al océano desconocido, su importancia es que simboliza una puerta por la que pasó la cultura a América, y la imagen de ambas columnas, presente en la heráldica española, llegó a representar al estado colonial.

⁵ COLÓN, Cristóbal. *Diario. Relaciones de viajes*. Madrid: Sarpe; 1985: p. 43. Léase a Colón describiendo como que “andan desnudos como su madre los parió ... Los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de caballo; traen por encima de las cejas ...

culturales que allí convergieron, tuvo lugar un contacto cultural del que nació la ciencia occidental. Prosiguieron con ellos, en España, los estudios botánicos iluminados por la brillantez de la tradición bética que allí subsistía. Entre tales nombres están los de Hunayn ibn Isaac (médico judío nacido en Bagdad que tradujo y comentó en árabe a Galeno, su obra –traducida a su vez al latín por los árabes españoles– es conocida con el nombre griego *Isagoge*, “categorías”, y su nombre de pila, latinizado como Johannitius, o Joancio, en castellano, alcanzó nombradía en Occidente y fue texto médico durante la alta Edad Media), el de Abul Abbás en-Nebaty, Iban el-He Djadj, el de Abulcasis, que no solamente reunió un destacado saber médico (curaba mediante instrumentos quirúrgicos y prácticas gimnásticas) sino que cedía voluntariamente ese saber sistemático y para ello lo recopiló en la enciclopedia *Altasrif*, y particularmente el famosísimo de Averroes, cordobés nacido en 1126 sin cuyas enseñanzas la transmisión de la filosofía aristotélica hasta impulsar nueva vida al pensamiento escolástico medieval no hubiera tenido lugar, en sus estudios de medicina recogió las enseñanzas de sus maestros en una obra, el *Colliget*, descriptiva de enfermedades, y el de Ibn el-Evitar conocido en castellano como Abén Albéitar), que escribió el *Tratado de los simples*. Entre otros muchos nombres de los cuales son solamente una muestra a manera de ejemplo las biografías de estos meritorios profesionales árabes, han quedado grabados con justicia estos aquí enumerados en la historia de la botánica y de la medicina.²

Aquellos avances descriptivos en el conocimiento de la naturaleza en los que se basó la ciencia médica, en especial en las disciplinas botánica y herbolaria, eran referidos a aquel lado del mundo. El nuestro les era aún desconocido, imperaba la fabulación sobre la otra parte del mundo, aunque se ha señalado que ya Marino de Tiro, al cual copia Tholomeo en su famosa *Geografía*, consideraba la Tierra como redonda en el siglo X.³ En general, no se tenía un conocimiento sistematizado de este lado del mundo. Se creía que la mar detrás de las columnas de Hércules⁴ acababa en profundos abismos donde imperaba la fuerza de monstruos y bestias que acababan con cualquier aventura globalizante.

El siglo XVI es el de la noción de unidad global en el mundo, a partir del “descubrimiento” de la tierra nueva para los antiguos que en adelante se llamó América. Cuando allende los mares arribaron a estas tierras los barbados a caballo, el trágico juego de equivocaciones suscitado por ese mutuo desconocimiento acarreó la instauración de imágenes que nacieron articuladas sobre sus respectivas tradiciones (por ejemplo, los americanos de entonces creyeron dioses a los advenedizos, pues encajaban en las tradiciones mitológicas en las cuales sus héroes bajaban a la profundidad de los mares para retornar en un tiempo mítico relucientes como el Sol –así lo había hecho Huayna Cápac–), mientras que éstos los creyeron inferiores⁵ y hasta desprovistos de alma, y así fue sustentado en el clásico debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, en el que el último justificaba la conquista y desmerecía a los indios. Sin embargo, la ciencia médica ya estaba presente en ese desencuentro: Colón traía como tripulante al maestre Alonso, primer médico (barbero, sangrador, de la *Santa María*) que holló tierra americana.

Los viajes y aventuras en búsqueda del Dorado, viejo mito de la tierra prometida, producto de la *Utopía* de Moro, tuvieron un correlato comercial en el inicio del secular despojo abierto que ha sufrido por Europa la rica flora del Nuevo Mundo, en una dinámica que ha tenido como cobertera la apariencia civilizatoria. La fascinación de Europa por el mundo neotropical lo hizo motivo de inspiración artística: la lírica y el drama, la pintura y la cultura europeas

han recogido desde entonces formas americanas, tanto en prosa y en verso, cantados o musicalizados en las ardientes páginas de dramas y óperas, como en formas escultóricas de mármol o bronce y en atrevidas obras pictóricas. Trasuntaron sus artistas y creadores intelectuales el impacto de los mundos descubiertos por Europa, en esa renovación de sus conocimientos seguían un mandato cultural autorizado por la *Biblia* y además de asumir la existencia de formas bellas también adquirieron a granel nuevos recursos tomados por ese descubrimiento en su comercio, en la agroicultura y en la industria. No solamente los artistas, también los geógrafos y los botánicos tomaron de las páginas de los diarios, las relaciones, las crónicas y hasta de los documentos administrativos de la colonización, las visitas, sus informaciones acerca de lo desconocido para lograr una ampliación de su hasta entonces estrecho ambiente físico en nombre de la ciencia, y esa ampliación significaba la apropiación de esos recursos vegetales y animales por ellos “descubiertos”, es decir, el entusiasmo de los artistas nos da la medida del interés despertado en el mundo viejo a consecuencia de la apropiación que realizó del nuevo.

Desde Américo Vespucio, Ulrico Schmidl, Pedro Mártir de Anglería, Fernández Enciso, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Hernán Cortés, Pedro Cieza de León, Agustín de Zárate, Alonso de Ercilla, hasta Álvarez de Toledo, entre otros cronistas, al describir estas tierras, admirados de la flora y la fauna, se ha procesado esa apertura que al fin redundó en un adelanto científico sin precedentes. Esos esfuerzos descriptivos de las nuevas realidades no se hallan obnubilados ya por las maniqueas concepciones religiosas de entonces, felizmente, puesto que los destinatarios de sus relaciones escritas eran los europeos, sus pares, y así pudieron apreciar su verdadero valor científico. Las creencias difundidas por los propios curas sus especialistas religiosos en la colonización adquirieron en el ámbito americano construyeron verdaderas diatribas paradójicas, en las que por una insólita proyección se le adjudica a los americanos concepciones idolátricas y brujeriles, patrañas que no pasaron de ser pretextos deliberados para promover la sujeción de los pueblos por la vía religiosa. La herencia americana fue así arrebatada mediante la fuerza colonial, que se basa en descalificar el derecho anterior. Pero, por el contrario, escribiendo para europeos, el discurso maravillado de los cronistas reconoció desde un principio que el botín vegetal era digno de ser recogido.

Sirva de ejemplo la dedicación que mostró a las cosas naturales, junto con las políticas y económicas –pese a que pretendía estar tratando sólo de las divinas o, a lo sumo, de la salvación de las almas– José de Acosta, maestro de la lengua y de la ciencia, teólogo y capitán de los misioneros más dedicados en nuestro continente. Su copiosa obra, cuya primera edición, latina, se llamó *De natura novi orbis* en 1589, se imprimió en castellano (al año siguiente) con el nombre de *Historia Natural natural y moral de las Indias* y pronto llegó, vertida a los idiomas europeos, a toda la inteligencia occidental, pero no tan sólo a ella (también a la naciente burguesía, ayudando al despliegue mercantil). Esa traducción a los idiomas vulgares, soslayando la limitación académica que significaba en esa época el latín, indica qué base social tenía el interés por las «cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales» de las Indias y esos «ritos, ceremonias, leyes, gobierno y guerras de los indios». Esa burguesía europea se preparaba a cumplir el precepto del *Génesis*. Entendió que para poseer el mundo debía primero conocerlo.



Aunque muchos de estos cronistas se identificaron con el mundo descubierto con un compromiso personal, además de la sed de riqueza, que fue el principal motivo de las aventuras límites, ganados por la curiosidad y la imagen del Otro y es ejemplo de ello que hay casos de viajeros que se mimetizaron con los indios, como el portugués Alexi García, de quien se dice que se internó para no más volver en la selva baja amazónica, con los indios del Brasil, o Álvar Núñez Cabeza de Vaca, quien fue prisionero entre los indios del norte de México, ejerciendo el comercio plenamente integrado a las sociedades de Florida, y que luego pudo escapar gracias a su conocimiento médico y curanderil, el mundo viejo tuvo los ojos del interés mercantil clavado en sus pioneros.

No es extraño, entonces, que esos primeros descriptores prepararan una segunda llegada de nuevos observadores, mejor familiarizados con la técnica descriptiva botánica para realizar la apropiación de esas riquezas por medios cada vez más depurados técnicamente.

Llegó a América del Sur, por 1579, el capitán Bernardo de Vargas Machuca, y vivió en Bogotá cerca de veinte años. Combinaba la milicia con la recolección de sabiduría popular, y así a su regreso se afincó en Madrid y allí publicó varios libros. En el titulado *Milicia y descripción de las Indias* trata de las plantas y sus vinculaciones con la medicina. Un primer tomo de esa larga obra se refiere a la *Prevención de medicinas y aplicación de ellas*, y al uso de muchas plantas americanas, como el mechoacán, el aceite de higuera, el tabaco, el bálsamo, la raíz de cordoncillo, el arrayán, la yuca brava, entre otras. El tomo segundo, la *Descripción breve de todas las Indias occidentales*, trata de los árboles americanos, describe y registra en gran parte de ellos sus facultades curativas.

El contacto con el antiguo Perú tuvo lugar a los pocos años del descubrimiento de estas tierras, después que Vasco Núñez de Balboa descubriera la Mar del Sur, Francisco Pizarro irrumpió en el Pacífico sur desde Panamá, llamada por entonces Tierra Firme. Consta que en su encuentro con el cacique de Tumbes le entregó algunos animales (cerdos) y a cambio recibió un sobrino que, años más adelante, sería el intérprete Martín (apellidado, por eso, Lengua), iniciándose así la traducción de los conocimientos. La importancia que llegó a alcanzar este faraute aculturado fue tanta que llegó a ser considerado entre los conquistadores que merecieron su parte en el despojo del Tawantinsuyo, y aún la isla guanera llamada Don Martín recuerda que en Huaura, rico valle costeño, tuvo una encomienda muy rica.

Los castellanos, a su vez, no solamente fueron actores en el proceso de conquista, sino que a su turno transmitieron oralmente información a otros europeos a su vuelta, y entre los acopiadores de información botánica por ese medio destaca el caso del sevillano Nicolás Monardes, que llevado por su profesión y por su natural curiosidad se vinculó con aventureros y conquistadores, de cuyos labios oyó relatos apasionantes y fabulosos. Se interesó vivamente por las cosas de América y, en particular, por su flora, y sin haber visitado nunca el continente la estudió con método científico y llegó a reunir una gran colección de plantas y drogas hacia 1554. Publicó en 1569 una *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales, que sirven en medicina*. Su información procede de los compañeros de Pizarro, como Miguel de Estete, Cristóbal de Mena, Diego de Trujillo, fray Gaspar de Carvajal, su sobrino Pedro Pizarro, que fue su paje, el cura Valverde y el arcabucero griego Pedro de Candia, entre otros.



1. EL PAPEL DE LA IGLESIA DESDE EL XVI

La iglesia jugó un papel importante en esta postura, con la temprana y decidida instauración de una administración eclesiástica concebida como una base de la civil (en lo que se concertó el papado con la corona española). La primera diócesis del Perú, la del Cuzco, fue la primera organización clerical en el que su jurisdicción abarcaba todos los territorios conquistados, cuyo obispo fue el testigo de Cajamarca, fray Vicente Valverde. Siendo tan grande el territorio, su dimensión extrema no permitía una efectiva labor pastoral por lo que el papa de entonces, Pablo III, creó el 4 de mayo de 1541 las diócesis de Los Reyes (de Lima) y la de Quito, reduciéndose considerablemente el territorio de la del Cuzco, con el objetivo fundamental de evangelizar a los indígenas.

Nótese que la original diócesis del obispado cuzqueño incluía Chile, y la de Lima llegaba por el norte hasta Trujillo y parte de Piura, por el sur hasta la ciudad de Arequipa y por el oriente desde Chachapoyas hasta Huamanga (actual Ayacucho), manteniendo el resto del territorio del antiguo imperio inca (además, por ser parte del imperio de Carlos V, extendiendo sus límites a la frontera política fijada por el tratado de Tordesillas, en 1474, que resultó amazónica).

El Primer Concilio Limense de 1551, fue el primer foro religioso que evaluó la política evangelizadora. Con voces poco discrepantes, agustinos, franciscanos, dominicos y mercedarios abordaron el tema central de la catequesis de los indígenas. Se insistió en que la doctrina debía enseñarse de manera uniforme. Se puso en tela de juicio el quechua, en la creencia que este idioma era el soporte y medio de prácticas idolátricas. Considerándolos gentiles,⁶ se les impuso recibir compulsivamente los sacramentos (bautismo, penitencia y matrimonio), se les prohibió el luto y los cortejos fúnebres por más de una semana, entre otras sanciones. La constitución tercera de sus conclusiones dio a los curas la orden expresa de destruir y quemar los ídolos y santuarios que se encontrasen en los pueblos de indios y construir una iglesia sobre su emplazamiento, siempre que el sitio fuese adecuado.⁷ Aparecieron las denominaciones categóricas de “sacerdotes, hechiceros y omos”, las cuales llegaron a ser palabras temidas por los castigos y la connotación de persecución para los especialistas del tratamiento de los males. A éstos se les ordenó en letras de molde que no tendrían derecho a seguir con sus actividades, ya que con ellas perjudicaban a los “neófitos” e impedían la conversión de los infieles. “Se les hará entrar en razón, como comienzo, pero sin olvidar de aplicarles cincuenta latigazos y de cortarles el cabello”.

Los objetos de culto eran quemados, incluso los ídolos de piedra, y luego reducidos a polvo. Así había procedido el cura Vicente Valverde, destruyendo Wariwillca, ídolo huanca, en la sierra central. Los bienes que pertenecían a las huacas (objetos de valor, ropa, ganado, servidores), “serían adjudicados ya a la Iglesia, ya a los pobres.”⁸ Esta medida obligó a que el sistema médico tradicional se encapsulara y los curanderos o especialistas pasaran a la clandestinidad.

Hasta ese entonces, los *camasca* y los *songoyoc*, especialistas en la terapia psíquica y de equilibrio social, mantenían invariables sus ritos iniciáticos. “Aún después de haber recibido el bautismo, fueron graduados en el oficio de hechiceros con mil supersticiones hechas con mucho secreto; y ellos por la mayor parte curan en lugares oscuros o de noche donde no los vean”, decía una conclusión del Primer Concilio.

⁶ Denominación medieval derivada de “gentilidad”, esto es, pertenencia a otra nación; por similitud del uso hebreo (que hacía uso del concepto para señalar a los ajenos a la predestinación de la alianza divina de que se tenían los judíos por únicos beneficiados) pasó a designar a los no cristianos y, por la intolerancia, llegó a ser sinónimo de salvaje. Sorprende el evidente escamoteo del hecho de que los nativos estaban en su propio territorio, que por otra parte sí era formalmente reconocido en las leyes de Indias. Es en la administración eclesiástica que se evidencia el colonialismo descarnadamente.

⁷ DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; 1977: p. 98.

⁸ DUVIOLS, Pierre. *Ibid.* Ob. cit.: p. 108.

⁹ Acerca de la acogida que tuvo la obra de ONDEGARDO en el *Confesionario para los curas de Indios* véase Raúl PORRAS BARRENCHEA “El licenciado Polo de Ondegardo” (Lima 1986: Banco de Crédito del Perú, p. 339).

Polo de Ondegardo, quien envió en 1558 a Lima, en su condición de corregidor del Cuzco, las momias de los incas que los indios habían escondido en culto secreto idolátrico, escribió al año siguiente el *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios*, informe pseudoetnológico en el que presenta la descripción de un brujo con su arsenal: “mueclas, dientes y figuras de ovejas hechas de diferentes cosas, cabellos, uñas, sapos vivos y muertos, conchas de diferente manera y color, cabeças de animales y animalejos pequeños secos, gran diferencia de rayzes, y ollas pequeñas llenas de confaciones de yerbas, untos y arañas largas vivas y tapadas las ollas con barro”. En él manifiesta también que existían personajes que tenían pacto con el diablo, que a voluntad podían metamorfosearse y hasta predecir los acontecimientos. Ese año, como funcionario administrativo dividió a los indios del Cuzco en cuatro parroquias, mandando edificar una iglesia en cada barrio.

Fue considerable la proyección en el tiempo y la política que alcanzó este tratado, pues estuvo dirigido a facilitar a los curas bisoños encargados de doctrinas (así se llamaron las parroquias de indios, ya que el objetivo de su existencia era explícitamente adoctrinar en el cristianismo, para privarlos de su cultura ancestral) la ubicación de las prácticas nucleares de la religión andina, sobre la cual llegó a tener el autor una información bastante relativa, sesgada por sus prejuicios acerca de magia y milagros. Incluso en la publicación del Tercer Concilio (de 1585) específicamente dirigida con ese objeto, el *Confesionario para curas de indios*, se recogen sus asertos. Señala como famosos a los curanderos del Collao, de Huarochirí, del Cuzco, de Huánuco, de Chachapoyas, centros de especialistas en la adivinación. Y asimismo que eran muy numerosos en cualquier pueblo los que se decían capaces de adivinar sucesos ocultos (generalmente por arcanomancia) y pronosticaban el porvenir. De acuerdo a técnicas que variaban en cada provincia: utilizaban serpientes, una mazorca de maíz, una *kallana* o tiesto, y hasta la propia saliva, deslizándola sobre la palma de sus manos entre las líneas quirománticas. Fue el primero en destacar que las montañas eran sujetos de adoración, aunque les atribuía ser un medio de comunicación con Satanás. Distinguiendo a los habitantes de la costa de los de la sierra, afirma:

“Los indios de los Llanos usan adorar la mar para que les de pescado ó no se embrauezca, echando en ella harina de mayz blanco y almagre, ó otras cosas. También los Serranos al modo que reuerencian las lagunas, reuerencian la mar aunque no la ayan visto, y llámanla Mamacocha, y los Aymaraes, Mamacota: y en especial los Serranos que bajan á los llanos para diuersos negocios adoran la mar con diferentes cerimonias, y los llanos. Y la cordillera neuada es también reuerenciada y adorada de todos los Indios, ó cualesquiera otras sierra alta que tenga nieue.”⁹

Se produjo en el contacto un desencuentro, por un proceso de satanización del Otro, origen del racismo oscurantista. Felizmente, por consecuencia del genuino interés científico que atraía las mentalidades abiertas de esa Europa que vemos fascinada ante América por vislumbrar en ella una salida a las necesidades económicas mediante el incremento de los conocimientos, hubieron algunos agentes (incluso religiosos, como los jesuitas Cobo y Acosta en el Perú, como Sahagún en México) que paradójicamente siguieron a cara descubierta un proceso opuesto, en el que relevaron la oportunidad de incorporar al acervo científico multitud de conocimientos fruto de la sabiduría ancestral americana. La raíz militar del contacto se depuraba de violencia física en su visión, reemplazada por la ideológica, ya no buscaban oro ni plata físicos, buscaban el oro del conocimiento de la naturaleza, y en cierta medida la buena fortuna acompañó sus esfuerzos.

Hubo médicos naturalistas que sistematizaron la ancestral sabiduría herbolaria de los naturales. Estaba entre ellos el cronista e historiador madrileño Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557). Proporciona en sus libros *Semanario de la natural y general historia de las Indias* e *Historia natural y general de las Indias*, en la primera parte especialmente, información sobre muchas plantas: el guayacán, el ucurú, el cacahuate, el árbol de la tinta, el tabaco y el uso que de él hacían, producto de sus observaciones a propósito de su función de veedor de las fundiciones de oro de Tierra Firme. El ya mencionado Nicolás Monardes, al otro lado del mundo, desde Sevilla, por aquellos tiempos referencia obligada de los viajeros al Nuevo Mundo, utilizó para el mismo propósito las noticias que desde América llegaban: relatos, objetos, plantas y parafernalia mágica. Él, médico sabio y estudioso, transformó en ciencia la historia y la aventura. Su interés por la flora lo llevó a estudiarla con atención y, sin conocer estas tierras, llegó a reunir una gran colección de plantas y drogas. De su obra aparecieron numerosas ediciones y traducciones.

Ya en el Segundo Concilio Limense de 1567, a dos años del Taki Onqoy (enfermedad del canto), se había resuelto sancionar (con la finalidad de adaptar las normas del Concilio de Trento, 1545-1563, a la realidad del Nuevo Mundo) las prácticas religiosas andinas, considerándolas como idolatría y enemigas de la fe cristiana. Esta satanización comprendió al sistema médico tradicional, el cual es claramente parte del religioso, y así, cuando fue ordenada la extirpación de todas las costumbres de los indios, no solamente se arrasó con el complejo panteón religioso y su parafernalia, sino que fueron perseguidos también hasta los modos y estilos propios de la cultura andina alejados de la cultura hispana, con lo que hasta las concepciones relativas al cuerpo en que se basaba la salud y la economía de los nativos andinos (alimentación, vivienda, producción de ropa o usos festivos) fueron vistos como símbolos chamánicos e idolátricos.

En las doctrinas se sometió a continua vigilancia y persecución los conceptos propios sometiéndolos a una vida de campo de concentración. A la par de la exigencia de casarse sin prueba premarital, se varió abruptamente los diseños de la vestimenta (en mucha parte para dar cobertura de negocio a las “introducciones” de los repartos de mercaderías o venta forzosa de enseres traídos por la autoridad para agenciarse ingresos) españolizándola *a fortiori*. La enseñanza doctrinal comprendía incluso música, necesaria para dotar a las iglesias de los pueblos de coros polifónicos y orquestas a las fiestas en honor de los santos, pagadas por las cofradías fundadas por el párroco. La estigmatización de las anteriores prácticas de aseo corporal (que respondía a la veneración del agua en su forma de corriente, a la que se confiaban los secretos personales), de corte de los cabellos (que significa el ritual de pasaje en la niñez), el dormir en el suelo o la comida en cuclillas (insistiendo en dotar de mesas a las casas), el destierro del uso de la coca y de la deformación de las cabezas de los niños y sobre todo las borracheras colectivas, entre otras prácticas religiosas, se fundamenta en la negación del Otro, pues en su soberbia el invasor que pretende dirigir la vida de los sometidos les atribuye carecer de sentido o conciencia culpable y pecadora, es decir, significa la debelación de la noción del cuerpo y, por tanto, la anulación del alma.



Ante la evaluación del proceso de dogmatización, se dejó constancia que los indios se negaban a revelar el sitio donde se encontraban sus templos y a entregar sus ídolos. El proceso de extirpación de idolatrías era su única salida. En el Concilio se informa, además, que los infieles se reúnen en los templos del diablo y mantienen sus prácticas idolátricas en

¹⁰ DUVIOLS, Pierre. *Ibid.* Ob. cit.: p. 151.

¹¹ *Ibid.*, p. 151.

la clandestinidad, lo que no impide que a ellas concurren muchos “neófitos”, denominación de incautos, para sostener que la mayoría de indios no tenían la creencia sino que eran engañados. Existe el convencimiento de que los curacas conocen perfectamente estas cosas, y que era necesario hacerlos hablar. Los curas le dan un plazo de tres días a los indios para que comuniquen el lugar en el que se hallan las *huacas* y sus ídolos. La notificación se hace pública y solemnemente, en presencia de testigos y ante notario, para que de ese modo los indios “se expresen libremente y sin temor”. Conocido el lugar de las *huacas*, serán sus mismos adoradores los encargados de demolerlas completamente, “destruyéndolas desde la base hasta el último punto... y arrasando todo”. Los extirpadores, de acuerdo a la terminología latina, llaman *lares* y *penates*, a los lugares y centros ceremoniales chamánicos y que serán severamente castigados”.¹⁰

Tal condena se inició por las apachetas de los caminos. Estos montículos de piedras en los puntos de cambio de las rutas –funcionales hasta hoy– forman pirámides en lo alto de las abras, como ofrendas de los viandantes a los dioses montaña: coca, maíz, plumas de pájaros, ojotas rotas. Este último rasgo fue denunciado en el Concilio, pues la creencia de que así se libraban de las fatigas del viaje y adquirirían nuevo vigor para continuarlo –que apenas llega a ser una metáfora lírica de los quechuas, tan afectos a ellas– se interpretó como herejía. Pretendieron los curas obligar a los nativos a demoler las *apachetas* y a colocar una cruz en su lugar, ¡en cada paso montañoso! Su persistencia hasta la actualidad dice claro de lo irreal de tal deseo.

“Ninguno de los religiosos podía tolerar los horrores del paganismo, que se extendía por todas partes, así: Junto a Vitcos, en un pueblo que se dice Chuquipalpa estava una casa del sol, i en ella un piedra blanca encima de un manantial de agua, donde el Demonio se aparecia visible i era adorado de aquellos idólatras; siendo el principal mochadero de aquellas montañas (la palabra mochadero es el nombre vulgar con que los indios nombran a sus adoratorios)... En esta piedra blanca de aquella casa del sol llamada Yunacrumi asistía un demonio capitán de una legión; éste y su caterva mostravan grandes cariños a los indios idólatras; grandes asombros a los católicos; usava con los bautizados, que ya no le mochavan, espantosas crueldades i muchos morian de los espantos orribles que les mostrava.”¹¹



El Concilio da cuenta de que en la región del Cuzco una vez destruidas las huacas por los padres Gonzalo Ruiz y Gregorio Cisneros, se ejecutó medidas de drástica violencia: se quemaba la casa del hechicero, se colocó una cruz sobre los escombros, y se repartió su ganado, entre los pobres y la iglesia.

Este Tercer Concilio Limense de 1582-83 convocado por quien sería santificado como Toribio de Mogrovejo, evaluaba, a criterio de los curas evangelizadores, que las costumbres seguían siendo paganas. El sistema médico, entre otros puntos, era preocupación de estos congresantes, pues se señaló que se organizaría con el fin de «poner en orden las cosas tocantes al buen gobierno espiritual de las almas de esos naturales, su doctrina, conversión y buen enseñanza, y otras cosas muy convenientes y necesarias a la propagación del evangelio y bien de la religión». Eran representantes de toda la iglesia en América del Sur y Central, contaron con la asistencia del reconocido cronista José de Acosta, y quizá con él se beneficiara el naturalismo.

Paradójicamente, mientras esto ocurría en el antiguo Perú en la península ibérica Felipe II mandó instalar un jardín botánico en Aranjuez, con ejemplares colectados en la zona meridional de España. Al llegarle relaciones de América, el fúnebre rey que así había ingresado a la moderna afición por el género vegetal se interesó ávidamente por las plantas que crecían en las Indias. Envió al doctor Francisco Hernández, su protomédico, uno de los nombres más conspicuos que registra la historia de la botánica en América, para que estudiase y «escribiese la historia natural, antigua y política de Nueva España y la corografía de su territorio».

Llegado a México (Nueva España) en septiembre de 1570, acompañado de un hijo suyo y del cosmógrafo Francisco Domínguez, este médico había tenido experiencia en el hospital del Monasterio de Guadalupe, en donde realizó disecciones de cadáveres. Hernández se codeó con lo más graneado de la intelectualidad de la época, fuera científica o no. Reconocido naturalista, disecaba animales, había estudiado la flora y fauna de ciertos pueblos andaluces y realizó experimentos con seres vivos. Guiándose en este periplo mesoamericano por el modelo metodológico de la *Historia natural* de Plinio, se hizo conocedor de la medicina popular y de la etnobotánica. Nunca antes un expedicionario científico de su calibre había acudido al llamamiento americano, era diestro en zoología, mineralogía, geología, cosmografía y, hombre de su época, en lenguas clásicas.

Ocupado del estudio de la naturaleza con su hijo, lo auxiliaron el cosmógrafo Francisco Domínguez, varios dibujantes, escribientes, algunos curanderos indígenas, peones de mulas para el acareo de la impedimenta, etc. La empresa es considerada la primera científica por su carácter naturalista y etnográfico realizada en el mundo. Los viajeros partieron de Sevilla en agosto de 1570, y después de seis meses de travesía, llegaron a Veracruz en febrero del año siguiente. Entre los indios por siete largos años, en ese tiempo recorrieron en peligrosos viajes de reconocimiento casi todo el territorio, hasta estuvo este audaz médico a punto de perder la vida intoxicado por el látex del chupire (*Euphorbia caniculata*). Llevó a Aranjuez, a su regreso, tanto herbarios como plantas vivas, simientes, raíces, pieles, plumas, animales disecados, minerales, acuarelas de animales y vegetales.

Estos resultados promisorios condujeron, tras arduo trabajo de gabinete, a logros de consideración: dieciséis tomos compuestos, seis de ellos ocupaban el texto en latín, con la descripción de las plantas, animales, minerales y antigüedades de México. El tesoro iconológico que encerraban los diez restantes, que contenían pormenorizados dibujos complementarios iluminados muchos de ellos a colores, se perdió tras sufrir el destino de los pioneros incomprensidos, pues a su regreso a España, muy maltrecho, envejecido y enfermo, al serle presentados a Felipe II, inexplicablemente los mandó archivar en la Biblioteca de El Escorial, donde el incendio de 1671 los destruyó; sin embargo, muchas copias y extractos sacados dieron lugar a que fuera conocida y hasta publicada en resúmenes, pues a la muerte del gran cronista médico, en 1587 (sin ver publicada su obra) el rey ordenó a su médico, Nardo Antonio Recchi, hacer un compendio (que se redactó también en latín) de la medicina expuesta en ella, pero se desentendió del resultado. Recchi murió también sin publicar tales resúmenes, que dejó en originales a un pariente. Una copia de ese manuscrito, traducida al castellano, fue publicada en el año 1615 en México por Francisco Valle, con el título de *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas, y animales que están recevidos en uso de medicina en la Nueva España, y la methodo, y correccion, y preparacion, que para administrallas se requiere*.

¹² FIGUEROA SAAVEDRA, Miguel. 2000. *Hallazgo de un manuscrito inédito del doctor Francisco Hernández. Materia medicinal de la Nueva España*. México: Colegio de Michoacán, Zamora: pp 127-160.

La publicación en España esperó hasta 1628, aunque en 1606 Federico Cesi, fundador de la Academia de Lincei, los incorporó a su naciente biblioteca médica. En la biblioteca de los jesuitas de Madrid se encontró una copia de la obra Hernández con anotaciones del propio puño de éste, cuya edición apareció en 1790.¹²

La evangelización trajo consigo una gran etapa de difusión del credo cristiano a través de la reproducción masiva de textos en quechua. Antonio Ricardo, el primer impresor en el Perú, había llegado con su imprenta desarmada por mar, aunque su instalación no fue admitida oficialmente hasta mucho después, gracias a la necesidad de difundir las dos obras que los quechuistas de San Marcos prepararon para dar remate a los trabajos de esta consulta teñida de iconoclasticismo prefigurante de la etapa posterior de la extirpación. Éstas fueron, además del ya mencionado *Sermonario* que siguió la inspiración de Polo de Ondegardo, el *Catecismo* oficial para la enseñanza regular de la doctrina cristiana en su versión aceptada para los andinos, y ambos libros dieron un inesperado fruto dentro mismo de los talleres de prensa: los colaboradores aceptaron la propuesta del impresor para pergeñar un lexicón quechua, el *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española* (que lleva la mentida autoría del propio Ricardo, el cual fue texto de aprendizaje de la lengua general del inca en la Universidad de Lima por mucho tiempo). No fueron sino los primeros de muchos textos publicados con tal orientación; sin embargo, los resultados de la evangelización no habían surtido el efecto deseado.

2. LA EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS

Hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII imperaba un gran optimismo entre las autoridades eclesiásticas y civiles del virreinato. No había lugar adonde no hubieran llegado los misioneros. Por todas partes había signos visibles de la implantación de la fe: capillas, ermitas y cruces (sobre todo en los lugares altos, cerros, etc.). No existía aparente resistencia por parte de los pueblos indígenas frente a las exigencias de la nueva fe, respetaban a los sacerdotes y a quienes representaban la jerarquía eclesiástica católica, pese a la clamorosa injusticia del trato que les daban aquéllos, que superaba el abuso organizado con que eran explotados los pobladores por intermedio del propio Estado. Aparentemente, el denominado paganismo había sido eliminado del Perú. Sin embargo, tales concepciones se vieron en los suelos cuando el cura Francisco de Ávila, en San Damián de Checa (Huarochirí), descubrió la existencia de hechiceros, ídolos y fiestas clandestinas, mantenidas a escondidas de los españoles por los mismos indígenas de sumisa actitud. Los centros de prácticas idolátricas eran San Damián, San Pedro de Mama y Santiago de Tuna, donde se adoraba a los ídolos de Pariacaca, Chaupiñamca (su hermana), Tutañamca, Macaviza y Cocallivia. El indio Hernando Páucar era el principal difusor de estas creencias ancestrales.

Pronto, en 1607, hacen una visita, solicitando a los indios primero de “buenas maneras” que entregaran todos los objetos a los que rendían culto idolátrico, y conminándolos de manera severa luego. Se reunieron centenares de ídolos y amuletos que, unidos a los que Francisco de Ávila ya había requisado anteriormente, llegaron a llenar numerosos fardos, incluyendo también *malkis* o momias, en que fueron cargados hasta la plaza de armas de Lima, para el auto de fe que organizó Ávila, consumado estrategia autopublicitario. Era necesaria una manifestación espectacular, magnífica, con la finalidad de arrancar la persistencia de estas creencias idólatras que eran un peligro para la fidelidad a la fe. De este proceso da cuenta Pablo José de Arriaga (1564-1622) en una obra que más adelante comentaremos.

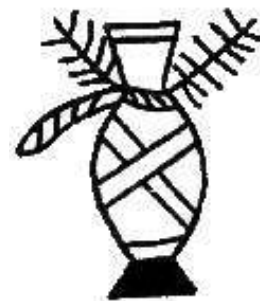
Con este movimiento tan convincente (sin importar que fuera, como lo ha esclarecido el análisis histórico) se promovió una colosal calumnia para incriminar a los propios ofendidos por los latrocinios y estupro de ese mal sacerdote. Impresionada por éste (cuya arma secreta fue una relación de carácter etnológico de indudable valor literario que con engaños arrancó por medio de informantes de los propios pueblos y que actualmente es la obra cumbre de la lengua quechua antigua) la curia decidió arrancar de “raíz los residuos de estas creencias”. El entonces arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, y el virrey marqués de Montesclaros colaboraron ingenuamente, convocando a todos los indios de cuatro leguas a la redonda para que Francisco de Ávila realizara su cruento espectáculo. Colocados todos los ídolos sobre un tabladillo, el cura Ávila predicó a los indios, primero en quechua y luego en español. Luego, “para experimento [=experiencia]”, el indio Hernando Páucar, atado a un tronco, fue sentenciado a ser trasquilado (acción humillante dentro de la mentalidad indígena), sufrir doscientos azotes y ser desterrado a Chile (donde murió). Finalmente, se quemaron todos los objetos idolátricos.

Ávila sería luego nombrado visitador de la idolatría, realizando pesquisas en los pueblos de la serranía de Huarochirí, Yauyos y Chachapoyas. Con sus colaboradores jesuitas, descubrían entre los indios a hechiceros e idólatras y destruían adoratorios. La situación fue tan grave que el mismo arzobispo de Lima la describía así en carta al rey Felipe II: “Todos los indios desde Pirú están hoy tan idólatras como al principio cuando se conquistó la tierra. Creo ha estado la falta en los que les han doctrinado, que solamente han atendido a su provecho e interés y no al bien de las almas de estos desventurados [...]. Háseles hallado innumerable multitud de ídolos que adoraban por Dios, juntamente con cuerpos muertos de sus antepasados, que todo se ha quemado y en lugar de los adoratorios se han puesto muchas cruces”.¹³ Cerca de diez años más adelante de aquel espectáculo inquisidor, dio a luz el jesuita José de Arriaga *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), donde acentuaba la necesidad de usar de modestia, benevolencia y buenas maneras en la campaña antiidolátrica y a la vez daba cuenta de muchísima parafernalia ritual. Justifica su actuación señalando que previamente al catecismo y la trasquila se les convocaba al sermón, muy temprano en la mañana y a la puesta del sol. A las ocho de la noche debía terminar la misa y la prédica. En el día, el visitador pedía a los pobladores que descubrieran las huacas (lugares de adoración) y los objetos ligados al culto idolátrico. Había un especial cuidado en interrogar al cacique y a los curanderos, siempre poniéndoles al tanto de los castigos, para ablandar la férrea resistencia a hablar.

Uno de los ritos de adoctrinamiento obligaba a los curanderos (llamados por la iglesia hechiceros) a llevar al cuello una cruz de gran tamaño junto con otras señales humillantes, y debían hacer retractación pública de sus faltas y errores. Los más “peligrosos” eran trasladados a Lima y reclusos en la casa de Santa Cruz en El Cercado. Al culminar la condena temporal, o una vez regenerados (“renuncia” del error y aprendizaje de la doctrina cristiana), eran dejados en libertad, empero algunos murieron ya de viejos en esta casa. El asunto era muy semejante en otros lugares como Huamanga, Cuzco, Arequipa, Chuquiabo, Charcas y Quito. En 1619, el príncipe de Esquilache, por entonces virrey del Perú, informaba al rey que 20 893 personas habían sido absueltas del crimen de idolatría; 1619 hechiceros y difusores de la idolatría habían sido procesados, y que habían sido destruidas más de 1769 huacas e ídolos principales, 7288 conopas y 1365 cuerpos de difuntos.¹⁴

¹³ LOBO GUERRERO, Bartolomé. Carta a Felipe II, Lima, 23 de abril de 1613.

¹⁴ <http://html.rincondelvago.com/extirpacion-de-idolatrias.html>. Localización: <http://www.cervantes-virtual.com/FichaObra.html?Ref=5447>



3. SOBRE LA IMPORTANCIA DE LAS PLANTAS EN LA MEDICINA TRADICIONAL

A diferencia de lo que pareciera en la actualidad, en las sociedades tradicionales, y en especial en las del siglo XVI, el marcado naturalismo del pensamiento hacía manifiesto el rol que las plantas juegan sea para las soluciones que corrientemente debe adoptarse a los problemas que plantea la subsistencia y la vida cotidiana como para con en el sistema médico. Tienen éstas sus principios activos, cuyo uso aplicado a las dolencias del cuerpo y el alma reafirma su importancia como conocimiento, que el curanderismo tradicional ha elaborado y utiliza sistemáticamente según la propia concepción de enfermedad.

Así, era común en los sistemas médicos de las sociedades andinas, desde períodos tempranos (Precerámico y Formativo, 2000 a.C. - 600 d.C.) el uso de plantas alucinógenas, puesto que la diagnosis se basa en indagar el estado del organismo internamente, y esta herencia parece venir de la rica región amazónica, de donde también se extrajeron varias plantas relacionadas a esta lógica médica, junto con otras más relacionadas con la alimentación y que adquirieron en los Andes el carácter de cultivos introducidos: *sairi* o tabaco, coca, chamico, achira. No solamente en cuanto a domesticaciones alimentarias somos deudores a la Amazonía, también para la aplicación medicinal, para elaborar productos diversos y para el uso ritual, proporcionó sus recursos en estrecha relación con el país montañoso que la origina.

Desde esas fases básicas, por tanto, proviene un conjunto de productos de origen vegetal cuyo uso es acompañar la curación de males de origen sobrenatural. Destacan en él tanto el tabaco como el Sampedro. Es sorprendente que estas plantas también fueran consideradas como mercancía, parte de los bienes de intercambio. Garcilaso de la Vega (1609), en sus *Comentarios reales*, menciona la importancia del tabaco o *sairi* para las sociedades andinas. Se conocieron en todas las regiones del Tahuantinsuyo, incluidas las apartadísimas regiones collavinas del Tukumán incaico, que corresponden en la actualidad a las provincias de Salta y Jujuy, que por paradoja de la historia y la geografía económica conservan su potencial productivo del tabaco.



Otra planta de características psicotrópicas es el san pedro o sampedro (*Trichocereus pachanoi*), elemento esencial en el tratamiento de los males, en el sistema curanderil afinado con mayor presencia en el norte peruano. No se puede concebir una “mesada”, es decir, una curación chámánica del norte sin el sampedrillo, al que se le llama planta viva, la que penetra, la que entra, la que dibuja y la que comunica los misteriosos males de las entrañas de la gente.

La medicina chamánica del norte costeño, que tiene raíces amazónicas, se basa en un culto a las plantas; tanto su desarrollo como sus tratamientos constituyen saber botánico y lo han aportado a la farmacopea peruana. Su continuidad se ha garantizado por centurias, pese a las referidas persecuciones organizadas que forman parte del inconsciente conflictivo del país. Pero, favorecida por el hecho de ser útil en extremo, se encapsuló, asumiendo un perfil bajo a fin de transmitir intocada su sabiduría a las mismas sociedades tradicionales, que la requieren como su única opción médica, y ha resultado que las sociedades modernas han aprendido mucho de su legado del pasado. En estas prácticas actuales, teñidas de sincretismo y bajo formas que ha adquirido de usos contemporáneos en cuanto a léxico y expresiones pragmáticas, se presentan las arcaicas concepciones, incluido el culto a las plantas, tal cual se presentaron, probablemente, en el tiempo prehispánico.

Veamos parte de los datos que hallamos en el Alto Moche, Trujillo, norte del Perú, en una sesión chamánica, realizada un viernes de 1987. El chamán había culminado un ayuno de dos días, en el que no había comido sal, ni ají, ni visto fuego. Había comido poco, como los sacerdotes, para estar más cerca de la deidad mayor. Se llamaba Wilmer Monja Díaz, y su alocución (utilizando una “mesa”, distribución espacial microcósmica, donde se encuentran varas, calaveras, puntas, lanzas, cuchillos, ceramios, serpientes, en compleja parafernalia) trató mediante un conjuro los males, con un complejo rito el que comenzó con una imploración a las plantas. La duración fue de diez de la noche hasta las cinco de la mañana; atendiendo, uno a uno, alrededor de cuarenta pacientes, todos ubicados en círculo contorneando su pequeño ruedo dedicado durante el día a las peleas de gallos (de lo que vivía, pues el buen shaman no cobra el servicio que da a la gente enferma con su arte; es un legado divino), cantó en letanía la invocación que aquí resumimos mientras de pie tomaban también los consultantes la infusión de caliente sampedro y sorbían el alcohol macerado con tabaco (“shingada”, es decir, succión nasal), pues en las hojas del tabaco se halla el poder de la comunicación de que hará uso el shamán para alcanzar el vislumbre del origen de su mal.

Con ayuda rítmica de su vara sonajera, que agitaba mientras consumía sampedro y shingaba tabaco, la invocación a las plantas es más elocuente. Para el shamán es parte del mundo animado, y el misterio de la fuerza de la naturaleza:

Siendo hierbatero, siendo curandero, siendo madriguero,
invoco mi hierba, invoco mi planta,
de mi laguna, de mi casa, de mi cerro.

Vengo invocando, a mi tierra;
del cerro Chungana, cerro Serrano, cerro Bicolor,
cerro La Viuda, el cerro de Saquí, el cerro La Chingala,
cerro El Buitre, cerro El Toro, la mula negra,
al lado de la cruz, la Cruz de la Reina, la cruz del Rey Mago,
la Cruz del Gallo, la Cruz del Toro, la Cruz del Tigre,

Vengo invocando los nombres y las sombras,
y la suerte de la libertad de esta linda señorita,
en mi cuerpo, en mi jardín.

Influye con mis hierbas, con mis flores, con mis plantas.
De dónde viene rayando, de dónde viene iluminando.

En el nombre de Dios y en el nombre de la virgen María,
Dios adelante, nosotros atrás,
primeramente Dios que nadie, Jesús en cruz.

Hierba viva, planta viva,
para que esta linda hierba se injerte entre la carne
y se encarna, mientras se forme,
y se forme entre los cuerpos y el alma.

15 Transliteración sin muchas modificaciones, salvo el corte de algunas redundancias y repeticiones que en el sistema chamánico son claves. El Alto Moche, Trujillo, de 1987.

Si es maligno el hechizo, el daño
¿Dónde está el contrario, el enemigo?
¿Dónde está el espiritista, el panteonero?
¿El exorsionista (*sí*), el mágico, el bandido?
¿Dónde está el verdugo, el malvado?
¿El que nos hace el daño, el contrario?
¿El enemigo, el hechicero

Siento ganadero, rollo ganadero, rollo huacatero,
va danzando mi cholo ganadero, mi china huacatera,
Así volteamos a los malignos.
Así volteamos a los hechiceros.
A esos ganaderos ...¹⁵

Tras la imploración, inmediatamente, se vuelve al conjuro cantado, con ayuda de la vara sonajera:

Allá mi lindo San Pedrín...
¡Allá, mi lindo serranín ...!
Allá mi lindo tabaquin ...

Allá en el viejo San Ciprian, vengo yo abriendo los,
vengo yo abriendo mi jardín, vengo yo abriendo.....,
vengo yo abriendo el hierbatel, vengo yo abriendo el

¡Ay!, yo te vengo a recordar,
¡Ay!, esa linda hierba al fin,
¡Ay!, esa linda planta al fin,
¡Ay!, ya se aferraba mi piel, ¡ay!, ya se aferran a mí.....!
y esas niñitas encantadas.

¡Ay!, se levantan, bien seré...,
¡ay!, de esos lindos paramá...,
¡ay!, de esos lindos hierbatel,
¡ay!, esos lindos vegetal.
¡Vaya!, qué hermoso ramisan,
¡vaya!, qué hermoso parama,
esa gravosa agua será,
¡ay!, cuando te viene ya rayá ...,
¡ay!, cuando vienen luminá...,
¡ay!, cuando vienen enfocá...,
esa es mi linda hierba viva.

Y así me vengo yo a pasear,
¡ay!, con mi vara gentil mó...,
¡ay!, como mi vara cholo sa...,
¡ay!, con mi viejo con San Ciprián,

*¡ay!, con mi sabio con mi va...,
¡ay!, con mi llama te encantado.*

*Ayayayay, vengo,
¡ay!, con la vara de la sel...,
¡ay!, con la vara de la monta...,
¡ay!, con mi short y con mi,
¡ay!, con mi saco con mi,
a coleccionar mis justas hierbas.*

*Con esas lindas,
con esas lindas,
con esas lindas moradi,
con esas lindas,
con esos tiri tiri ti,
con esos tiri tiri ti,
con esos Juala ya manqué.*

*Ahora, ¡ay!, yo vengo invoca,
¡ay!, a esos mis lindos huaca,
¡ay!, a esos lindos puza...,
y ese mi lindo mote li...,
y esos mis lindos bijuquí,
y esos mi chama chama vi.*

*Esta es mi hierba de guari...,
esta es mi hierba de cordille...,
esta es mi hierba de lagu...,
y a donde vienen bien sere...,
¡ay!, a levantarse su nom...,
¡ay!, a levantarle su som...,
¡ay!, a levantarle su suerte.*

*¡Ay!, de ese lindo caballe...,
¡ay!, de esa linda señori...,
¡ay!, de esa linda dama dro...,
cuando los tengo yo enhierbao,
cuando los tengo alimentao,
cuando se cierran a mis hie...,
cuando se cierran a mis flores.*



Quando confrontamos la importancia e implicancias de la nominación de plantas en Vasco de Contreras, vemos que muchas de ellas, además de las piedras u otros elementos por él enunciados, se usan hasta ahora en el mundo andino en la práctica médica chamánica y en el sistema de curación de los males.

4. PIEDRAS MEDICINALES Y AVES

La *Descripción del Cuzco* trae en su tercer capítulo la relación de los usos que en su aplicación médica tienen las piedras y los que recurren a las aves como fuente de sus elementos simples o de los preparados oficiales. Conviene señalar que, a criterio del cronista, estos repertorios se limitan a dos piedras, pero compensa tal parvedad la amplitud de sus atribuciones en la farmacopea popular de entonces, debida al carácter de magia simpática que tenían los tratamientos medicinales (se basa en la creencia de que los iguales o, en su caso, los contrarios, se afectan entre sí, por el principio de empatía). La primera es la piedra armenia, es decir, el lapislázuli y la segunda es el bezoar.

De acuerdo a la teoría holística planteada por Mircea Eliade, la concepción en torno a piedra, desde los albores de la humanidad, está, en general, referida al acto de golpear. La piedra, y más aún la huanca, la inmensa roca, golpea, nos empequeñece, nos hace menos, nos retrotrae a saber qué somos. Por esta razón, desde la sociedad arcaica primitiva se le ritualizó y su aspecto impresionante (lo pétreo es macizo y duro, pero además es variado, ya que la materia lítica presenta multiplicidad formal y no hay dos piedras completamente iguales, sea en constitución o en forma) dio a los entierros (eventos funerarios) o a las ceremonias de fertilidad (carnaval) su fijación a un sitio determinado y su singularidad. Esta actitud penetra la simbología universal respecto a los monolitos, los menhires y los dólmenes, tanto como a los amuletos.

4.1. Piedra Armenia

Esta piedra que recibe su nombre de un país (región de Anatolia o Asia, corazón del Creciente Fértil, encrucijada de la historia y quizá la que más variadas denominaciones ha tenido) estuvo asociada al sistema religioso y, por tanto, al médico antiguo. Aunque se extrae de montañas situadas más al norte, piedras menos preciosas pero de importancia cultural, podrían llevar también ese nombre de armenias por excelencia: el observatorio de Karahundj (que desafía la fecha aceptada como el nacimiento de la astronomía y anterior a Stonehenge y más adelantada ritualmente que los zigurats de Mesopotamia), floreciente Egipto y China eran áreas rasas todavía, y ya los primeros símbolos cósmicos aparecían en las montañas de Gueghamá, cerca del 7000 a.C., contiene la primera noción de la carrera solar en el año, consideró la prelación en el registro de los equinoccios y los solsticios; de una parte, y de otra el *jachkar*, monumento tallado con una cruz votiva, recuerdo de seres queridos o de hechos históricos importantes. Ornamentadas y diferentes todas ellas entre sí, representan el máximo símbolo armenio, tanto religioso como cultural o de identidad nacional. Los caminos toman de ella su aspecto cristiano (la adopción del cristianismo por los anatolios data del siglo IV d.C.) distintivo.



La piedra armenia, de uso medicinal arcaico, llegaba a Europa por las vías comerciales que atravesaban aquellas regiones. La arqueología ha descubierto en muchos países (India, Persia y Egipto, de donde se comerciaba el lapislázuli al mundo mediterráneo) que rodean al Índico objetos tallados en ella, única roca compuesta considerada entre las gemas, cuya coloración azul profunda se debe al componente lazurita y sus visos dorados a la pirita. Se asemeja a la crisocola y tiene un mineral afín, la sodalita, de características semejantes. Su aspecto vítreo la hace muy apreciada. La palabra proviene del latín, pues *lapis* que significa piedra,

y *lázulum*, préstamo del morisco español al latín medieval (por el nombre comercial de esta piedra) proviene de un viejo término árabe, *lázamard*, que significa simplemente azul (aplicado metafóricamente al cielo y al Paraíso, es la raíz que dio el castellano “azur”). En consecuencia, piedra azul.

La crónica de Vasco de Contreras nos dice que este tipo de piedra medicinal se sacaba en Quiquijana, en el Cuzco:

“El pueblo de *Quiquijana* le divide un gran río, que se pasa por un puente de en la conducción de materiales y diformes piedras que labraron los indios.”¹⁶

El reciente estudio socioeconómico realizado para la Interoceánica Sur, proyecto de desarrollo vial en el Perú y parte sur de América, reconoce que existe gran cantidad de recursos naturales como la piedra. Dice textualmente “*Quiquijana* destaca por la producción de piedra, yeso, arcilla y arena ... *Cultivo de plantas medicinales y aromáticas: Ccatcca* ...”¹⁷

Estas piedras usaban los indios para purgarse y curarse las llagas. Empero la fama le viene desde el siglo XVI. Una crónica de dicha época dice:

“De la piedra llamada Armenia.

Aquella piedra Armenia, deue ser prefferida, que tiene la sustancia lissa, siendo de color azul, no tiene mezcla de piedras y desmenúzase facilmente. Su facultad es la misma que la de la Crisocola, empero algo más flaca. De más de esto tiene fuerza de acarecentar y mantener los pelos de las pestañas y cejas (...). Muy celebrado por todo el mundo: aun que no dexa de tener ella tambien uirtudes muy señaladas. Por que si no nos engañado Alexandro Tralliano, médico famosísimo, precede al eleboro blanco, en bondad visto que purga por arriba y por abaxo los humores gruesos y melancolicos, segurísimamente, dada a beber hasta cuatro escrúpulos. Empero si queremos que purge por vomitos, darémosla por lauar; lavandola muchas ueces cuando fuere nuestra intencion relajar el vientre...”¹⁸

Su utilización acompaña al hombre desde las cavernas. En una tumba del valle de Indus se encontraron algunos ornamentos en lapislázuli que se dataron de hace 9000 años. En Babilonia, Ur y el antiguo Egipto, el lapislázuli era sumamente estimado. Se creía que curaba la melancolía y la fiebre.¹⁹ En Roma era considerado como un poderoso afrodisiaco. También se usaba como cosmético para pintarse las cejas entre las mujeres romanas, persas y chinas. Desde los tiempos de las antiguas Grecia y Roma hasta el Renacimiento, el lapislázuli era pulverizado para hacer el resistente pigmento llamado ultramarino, que era muy utilizado para producir el azul intenso de muchos de los más famosos cuadros pintados al óleo.

La costa norte peruana que albergó la famosa cultura moche del Señor de Sipán, conoció a los 100 d.C. espacios funerarios de magníficos ornamentos, armas, objetos ceremoniales y ofrendas. Entre las piezas halladas se encuentran, nariguera de oro y plata; corona semilunar con máscara y representación de serpientes en cobre dorado; dos máscaras de cerámica y orejera con representación de un personaje con copa y zorros con borde en oro, turquesa y lapislázuli. Sin embargo, en Muyu Moqo, Andahuaylas, fechado en 1500 a.C., se encontró

¹⁶ Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. sacado de las memorias que hizo Don Alonso Carrió de la Vándera en este dilatado viaje ...; por Don Calixto Bustamante Carlos Inca, alias Concolorcorvo natural de Cuzco. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/07038405388069473132268/p0000004.htm>

¹⁷ IIRSA SUR. Informe Walsh (<http://www.google.com.pe/search?hl=es&q=IIRSA+SUR.+Informe+Walsh>)

¹⁸ DIOSCÓRIDES, Pedacius. *Pedacio Dioscorides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos, traducido de lengua griega en la vulgar castellana ilustrado y con claras y substanciales anotaciones, y con las figuras de innumerables plantas exquisitas y raras por el doctor Andres de Laguna, Medico de Julio III, Pont. Maxi.* Salamanca: Mathias Gast, 1563. <http://web2.bium.univ-paris5.fr/livanc/?cote=00821&do=chapitre>

¹⁹ VILCAPOMA, José Carlos. *La danza a través del tiempo. En el mundo y en los Andes.* ANR, Lima; 2008.

²⁰ Conversación personal. Sevilla, julio de 2006. Congreso de Americanistas.

²¹ LOZANO, Pedro. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. p. 50, Tucumán; 1941: p.50.

²² GREVON, Pedro. “Resumen de la cuestión en estudio de piedras bezares”. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*. Año IX, Nos. 5-6-7, julio, agosto, setiembre de 1922, Córdoba, Argentina; 1922.

nueve escamas de oro, finamente martilladas, con cuentas de lapislázuli entre las manos del difunto. Según Lautaro Núñez, el reconocido arqueólogo chileno, en dichas zonas fueron usados por antiguas civilizaciones desde hace por lo menos 3500 años; se dan cuenta de sus minas ubicadas a 3600m de altura en la Cordillera de Los Andes en la zona de Ovalle y que hasta hoy se le conoce como Las Flores de Los Andes²⁰. Este pigmento ultramarino estuvo en uso hasta el siglo XIX cuando encontraron otro método para producir este color.

Sea por el color como por la maleabilidad, esta piedra fue muy valorada en la medicina tradicional, adelantándose al auraterapia que hoy asombra al mundo. La Biblia, los consigna como zafiro; los griegos le atribuían propiedades curativas contra fiebres y la melancolía, probablemente como herencia egipcia. Los budistas expresaban que otorgaba tranquilidad mental; los chinos la agregaban a sus vestimentas y al pelo al lado de conjuros que les proporcionaría suerte y salud. Los motivos clínicos, además de los decorativos, estuvieron presentes en varias culturas. En suma se decía de esta piedra de su fuerza por clarificar los pensamientos. Su energía podía despejarnos de obnubilamientos.

En cuanto se utiliza la auraterapia, o el simple tratamiento de colores, se sabe que el azul intenso o suave que mana del lapislázuli genera una sensación que rescata la luz espiritual, incidiendo más en el mundo interior que en el exterior. Se centra más en el ser que el hacer. En sí misma refleja el cielo y la tierra, en dualidad pendular presente en las culturas como simbolismo universal. Por ello durante el renacimiento, fue utilizado en polvo como resistente pigmento azul que no perdería su color. Leonardo da Vinci usó el “oro azul” en algunas de sus pinturas. Entonces, su valor por gramo igualaba al del oro.

4.2. *Vejar*

Esta «concreción calcúlosa que suele encontrarse en las vías digestivas y en las urinarias de algunos cuadrúpedos y que se ha considerado como antídoto y medicamento» es también llamada piedra bezoar. Verdad o mito, se creía que existían piedras en los interiores de los animales con gran poder curativo y de sanación. Existen algunas referencias que aluden la existencia de estas piedras en casi todo el área andina. Uno de los favoritos para mantenerla misteriosamente es el guanaco, en el que se le forma «tan grandes, que pesan dos libras, y dos y media, lo que ha hecho creer en Europa que son adulteradas y fingidas, siendo así, que en realidad son naturales»²¹

No hemos hallado mayores datos salvo el de la mitología, que dice que los intestinos de los animales tenían especie de piedras que se generaban por el consumo de algunos tipos de alimentos. Lo que sorprende es que se señale que estas piedras, especie de cebollas, eran “para enfermedades venenosas y sirve para curar el tabardillo y para alegrar el corazón”.²²

El cura José de Acosta, los asocia con las vicuñas y tarucas en el antiguo Perú. Verdad o mito registra:

“De las vicuñas y tarugas del Pirú

Para medicina podré contar yo lo que vi: Caminando por la sierra del Pirú, llegué a un tambo o venta una tarde con tan terrible dolor de ojos, que me parecía se me querían saltar, el

cual accidente suele acaecer de pasar por mucha nieve y miralla. Estando echado con tanto dolor que cuasi perdía la paciencia, llegó una india y me dijo: “Ponte, padre, esto en los ojos, y estarás bueno”. Era una poca carne de vicuña recién muerta y corriendo sangre. En poniéndome aquella medicina, se aplacó el dolor, y dentro de muy breve tiempo se me quitó del todo, que no le sentí más. Fuera de los chacos que he dicho, que son cazas generales, usan los indios particularmente para coger estas vicuñas cuando llegan a tiro, arrojarles unos cordelejos con ciertos plomos que se les traban y envuelven entre los pies, y embarazan para que no puedan correr; así llegan y toman la vicuña. (...) Hay otro género que llaman tarugas, que también son silvestres, y son de mayor ligereza que las vicuñas; son también de mayor cuerpo, y la color mas tostada; tienen las orejas blandas y caídas. Estas no andan a manadas como las vicuñas, a lo menos yo no las vi sino a solas y de ordinario por riscos altísimos. De las tarugas sacan también piedras bezaares, y son mayores y de mayor eficacia y virtud.”²³

²³ ACOSTA, José de. 1940. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica. libro cuarto, capítulo 40, pp. 209-210.

5. DE PIEDRAS Y CERROS

Aunque no dice al respecto de forma explícita, salvo la descripción que hace entre líneas del capítulo (...) sobre cerros, montañas y ríos, nuestro cronista dean Vasco de Contreras, nos permite asociarlo al sistema médico tradicional, en relación implícita al sistema religioso. En éstos los cerros y los nevados han sido siempre fuente de los ritos iniciáticos. También así lo conceptúa en el título de la obra del XVII.

Vivo ejemplo de lo señalado nos lo da Wilmer Monja Díaz -contemporáneo de nuestros tiempos-, el shamán mágico-religioso del Alto Moche, a quien entrevistamos en 1987. Relata con palabras bien memorizadas y gestos debidamente pronunciados los lugares a los que había acudido a los dieciocho años de edad. Para él era vital haber caminado por los cerros, para impregnarse de la fuerza misteriosa de los dioses tutelares, como de la fuerza de piedras y aguas, en las promoniciones que creía era mandamiento divino. Ante la pregunta de los cerros sagrados, nos dijo:

“Y tenemos el cerro de Túcume, la tierra de donde viene mi maestro Santos Vera, se llama cerro purgatorio, cerro la raya, donde permanecía una laguna en tiempos de pasados y muchas veces se encantaba a la gente por ese lado. Después tenemos nosotros la cordillera que primera vez en mis primeros años que me inicié con Santo Vera, fui a la laguna del páramo blanco, que queda por el ochenta y uno, ruta Jaén, camino a San Felipe. Y después, muy bonita, la cordillera me gustó, tengo fotografías inclusive de mi trabajo, y después viniendo de allá pasamos por otra laguna que se llama laguna de Mishaguanga, esa laguna está en la ruta de Tomoche, pueblo Tomoche, como quien se va por Incahuasi; muy buena también esa laguna. Muy buenos vegetales, muchas plantas, mucho granizal para mal, vienen truenos, rayos, huracanes, en esa laguna y después retornamos a nuestro pueblo de Túcume, con Santos Vera, siempre”.

Y cuando lo interrogamos sobre si vuelve a acudir a esas montañas de forma periódica nos dijo que muchos curanderos o sacerdotes tenían su propio cerro, y en otros casos, tenían su propio rey. De lo que no había duda era del gran conocimiento que tenían de las plantas y las yerbas:

“...después volvimos nuevamente en gira, por año, a la Chimbe, Huancabamba, donde en estos pocos años, ha muerto el rey de la cordillera Florentino García, que fue el jefe. Después tuvimos entrevista con otro señor Abraham García, muy bueno, tío de Florentino García. Y entonces nos hicieron juramentar en la laguna; cuántos discípulos de Santos Vera iban sacando, y desde allí bajábamos nuevamente a Túcume, y retornamos a la selva. Estuvimos por Pucallpa en busca de vegetales de plantas donde está el bijuco, el sanango, el shirisanango, donde está la coipa, la amapola, la colonga, las selváticas hierbas, donde está la simora, la simura, las arcillejas, la papacherva y la buta, que en parte esa hierba cura la diabetes, hasta en parte la del cáncer cuando está en principio. También se traguen (sic) las grasas de las boas para los huesos, fracturas, para los granos malignos, tumores y entonces recordamos nuevamente, después tuvimos nuevamente otro viaje a la selva, a Tarapoto; estuvimos en el Pongo, Manserriche, en donde hay un curandero Selvático Demetrio Aguilar. Fuimos nuevamente con Santos Vera (le estoy conversando cuando yo he estado todavía con Santos Vera). Ya entre estos años ya venía transcurriendo la edad, yo ya me vine quitando, poco a poco, no de golpe, ya tenía giras como Santos Vera, tanto discípulo, tantas amistades que me conocían con Santos Vera, trabajar. Entonces comenzaron a llevarme para Lima, estuve por Jauja, Tarma, la Oroya, Huancayo, Tingo María, Huánuco, y así venía retornando por pueblos pequeños también y por campos y por sierras, serranías, entonces, tuvimos buenas épocas andando por muchos sitios”.

Estos cerros no están desprovistos de alma, de vida. Para él, plantas y hierbas que crece en ellas, tienen la fuerza para envolverlos en el proceso de curación y sacarlos de las profundidades del averno para vencer a la adversidad:

“Lo enhierbamos a la persona, después tenemos unas limpias con artes, con varas, chontas, lanzas, espadas, bayonetas, seguros, piedras de laguna de cordillera, de huaca; tenemos cholos, gentiles, moros, incaicos. También en parte se usa una calavera y tenemos también que curar, pues tenemos la hierba de lucero, hierba de la estrella, hierba del tauro, hierba del caballero, hierba de golondrina, hierba de palomita, hierba el cóndor, hierba la trenza, trenzecillas, tenemos eshpinga, shuanga, muala, pucho, avalonga, tenemos hierba lancunpaya, hierba de la navaja, hierba chupa flor, hierba del carpintero, donde entra una hierba es verbo, hierba de los humores, hierba del hogar, hierba de los placeres, hierba del pensamiento, hay hierba de la memoria y hay muchas infinidades de hierbas”.

Tanto piedras, cerros, plantas y animales están asociados. Tienen una interrelación, están comunicados. Por eso es que se vencen males considerados sobrenaturales, que son parte de la etiología de los curanderos. El chamán tiene que conocer estos males, cuya denominación son de manejo exclusivo de estos especialistas.

“... Por eso, nosotros, desde que empezamos a trabajar la hierba, la injertamos, la reencarnamos en el cuerpo de la persona, para que esa planta se encargue a rebuscar, a rebuscar el mal, el viento, el daño, el golpe, el rayo, la mortaja, la candela, la dolencia, la hincada, la punzada, el cólico, el vértigo, el desmayo, el ataque, la convulsión, la privación, el grano, la mancha, la pinta, el espanto, el susto, el temor, el llanto, el lloro, el suspiro malo, el resollo malo, entonces la planta viene desarrollando, desenredando, desinvocando, y usted también la va trabajando, la va cantando, conforme la tarja, la canta usted, entonces la hierba va obedeciendo donde la vas mandando, y entonces cuando vemos que viene algo que viene

como decir un fantasma un espíritu como que la mesa se quiere obscurecer como grita una animal algo raro, entonces usted se para con la espada, con la lanza, con la espada, o con un bijú, cuento de los chicoteros, y los sopla y vuela usted a ingresar con su mesa y sigue trabajando y esa persona se va levantando, no ve que se viene la parte enemiga. Acá tenemos varias cosas, piedras, dragones, como usted los ve”.

6. DE PÁJAROS Y AVES

Nuestro cronista menciona en pocas líneas la presencia de jilgueros, pájaros, papagayos y guacamayos en el obispado del Cusco. Como no puede ser de otra manera, por la admiración y los mitos que generaron, están presentes los cóndores y halcones.

Para entonces, diversos cronistas ya habían desarrollado descripciones sobre la fauna de los Andes. El padre José de Acosta era uno de los más preclaros, quien llegó al Perú en 1571 y permaneció hasta 1585. Casi inmediatamente viajó a México, donde estuvo hasta 1587. Postuló que la fauna americana podría ser una evolución de la europea fundamentándolo en diversas observaciones que Darwin redescubriría tres siglos después. Con innegable compromiso social falleció al lado de sus fieles a sus escasos 59 años. De él algunas de sus descripciones:

6.1. CÓNDROR

“Al contrario los que llaman cóndores, son de inmensa grandeza y de tanta fuerza, que sólo abren un carnero, y se los comen sino a su ternero. Las auras que llaman, y otros las dicen gallinazas, tengo para mí que son de género de cuervos; son de extraña ligereza y no menos aguda vista, para limpiar las ciudades y calles, son propias, porque no dejan cosa muerta; hacen noche en el campo en árboles o peñas; por la mañana, vienen a las ciudades, y desde los más altos edificios atalayan para hacer presa. Los pollos de está son de pluma blanquisca, como refieren de los cuervos y mudan el pueblo en negro”.

En muchas de las fiestas andinas, esta imponente ave, señor de los aires, tiene fama de ser medicinal. En Yanaca, en Andahuaylas, con motivo de las fiestas patrias, celebrado en torno a los veintiocho de julio de todos los años, los lugareños, marchan hacia las alturas donde anidan frecuentemente entre abras y pendientes, para atraparlas y conducir las hasta el pueblo. Se le traslada cual si fuera un personaje con los máximos cuidados. Hace su entrada al pueblo conducido por los sacerdotes, cargo de prestigio y confianza, quienes obligan al animal a que entre con las alas extendidas y entre saltos, pues para dar tal espectáculo se ayudan de amarras. Participan de la fiesta prensados con sus garras al lomo de los toros de lidia, en singular corrida, donde se demuestra la superposición de valores religiosos, producto de la empresa de la conquista. Se le llama *Yanvar fiesta*, la fiesta de sangre, como alusión al derramamiento de sangre y muerte que ronda esta fiesta andina. Cuando se encuentra en cautiverio antes de entrar al “juego”, no pocos pobladores se le acercan y le llevan algún pedazo de carne, a manera de agradecimiento por adelantado, pues de paso llevan sus pequeños recipientes para recibir la saliba el animal, que consideran remedio para los males bronquiales.



²⁴ ACOSTA, Jose de. *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México. Libro cuarto, capítulo 37, pp. 203-205.

6.2. *Los guacamayos*

“...las guacamayas son pájaros mayores que papagayos y tiene algo de ellos; son preciadas por la diversa color de sus plumas, que las tienen muy galanas. En la Nueva España hay copia se pájaros de excelentes plumas, de que su fineza no se hallan en Europa, como se puede ver por las imágenes de pluma que de allá se traen, las cuales con mucha razón son estimadas y causan admiración que de plumas de pájaros se pueda lablar obra tan delicada y tan igual que no parece sino de colores pintadas, y lo que no puede hacer el pincel y las colores de tinte, tienen unos visos miradas un poco a soslayo tan lindos, y tan alegres y vivos, que deleitan admirablemente. Algunos indios, buenos maestros, retratan con perfección de pluma lo que ven de pincel, que ninguna ventaja les hacen los pintores de España. Al príncipe de España, D. Felipe, dio su maestro tres estampas pequeñitas, como para registros de diurno, echas de pluma, y su Alteza las mostró al Rey D. Felipe nuestro señor, su padre, y mirándolas su Majestad, dijo había visto en figuras tan pequeñas cosa de mayor primor”.²⁴

7. DEL SISTEMA CHAMÁNICO

7.1. *PLANTAS*

7.1.1. *Maíz, coca y ají*

En todo sistema curanderil prehispánico estaba presente el maíz, la coca y el ají, muchas veces juntos y otras veces interrelacionadas. El maíz siempre fue un alimento sagrado. De él se extraía la chicha, el polvo de la fertilidad, la harina para el sancco, pan de maíz, que untado en sangre fresca de tiernos camélidos, al que biseccionaban, era partido en cuatro y comido por los señores de los cuatro suyos con ocasión de la fiesta del *Cápac Raimi*, que se celebraba en diciembre. De sus granos secos se hacía la cancha o la sopa de mote, muy prestigiadas desde el prehispánico. El cura Francisco de Ávila encontró en Huarochirí, al sur de Lima, que muchos pobladores de esta zona adoraban el maíz, al que imploraban como deidad madre o *Zaramama*. La mazorca era su mejor representación, a la cual, como si fueran deidades vivas, le rendían culto vistiéndolas como a damas medievales, al lado de pequeños objetos, en la creencia que propiciaría la fertilidad. Este rito y otros semejantes estaban asociados a la coca, la sal y el ají, sea en “mesadas” o en “pagos” en lugares sagrados a deidades fundantes de la naturaleza, como el Apu o el Wamani. Estos elementos se sacralizaron, tal cual persiste en el sistema chamánico en la actualidad, cuando el curandero en ritos de abstinencia dos días antes de la sesión, no come sal ni ají, como que tampoco puede tener sexo, pues la lógica es sacralizarse a partir de trazar una línea divisoria entre las relaciones mundanas, (de mundo) y los espacios divinos, que casi siempre se asocia al sideral. A continuación veamos cómo algunos cronistas describieron los aspectos mágicos y benévolos del maíz.

Maíz

Las plantas y una descripción etnográfica al estilo de Vasco de Contreras lo tenemos en José de Acosta, quien tiene especial referencia y fijación sobre el maíz. El maíz, de siempre fue un alimento sagrado, y elemento para rituales básicamente de fertilidad. Por razones prácticas como sobrenaturales, fue concebido como indispensable en la cosmovisión andina. La descripción de José de Acosta es de importancia pues nos entera que era conocido en otras

partes del mundo, gracias a una rápida expansión desde dos núcleos, el teosinte de México y el maíz de grano blanco (que se distingue del morocho, conocido con tal nombre desde aquella época) desde el Cusco. Había recorrido resolviendo el hambre con poco éxito si la comparamos con la papa:

²⁵ Ha. Hb. Plinio, *Historia natural*, 14, 22.

“En lugar de esto usaban de otros géneros de granos y de raíces; entre todos tienen el principal lugar y con razón el grano de maíz, que en castilla llaman trigo de las Indias, y en Italia, grano de Turquía. Así como en las partes del orbe antiguo, que son Europa, Asia y Africa, el grano más común a los hombres es el trigo, así en las partes del nuevo orbe ha sido y es el grano de maíz, y cuasi se ha hallado en todos los reinos de Indias Occidentales, en Pirú, en Nueva España, en Nuevo Reino, en Guatemala, en Chile, en toda Tierrafirme. De las Islas de Barlovento, que son Cuba, La Española, Jamaica, San Juan, no sé que se usase antiguamente el maíz; hoy día usan más la yuca y cazabi, de que luego diré. El grano de maíz, en fuerza y sustento pienso que no es inferior al trigo; es más grueso y cálido y engendra sangre; por donde los que de nuevo lo comen, si es con demasía, suelen padecer hinchazones y sarna. Nace en cañas, y cada una lleva una o dos mazorcas, donde está pegado el grano, y con ser granos gruesos tienen muchos, y en alguna contamos setecientos granos. Siémbrase a mano y por esparcido; quiere tierra caliente y húmeda. Dasé en muchas partes de Indias con grande abundancia; coger trescientas hanegas de una desembradura, no es cosa muy rara. Hay diferencia en el maíz como también en los trigos: uno es grueso y sustancioso; otro chico y sequillo que llama moroche; las hojas del maíz y la caña verde es escogida comida para cabalgaduras y aun seca sirve también como de paja. El mismo grano es de más sustento para los caballos y mulas que la cebada, y así es ordinario en aquellas partes teniendo aviso para dar de beber a las bestias, primero que coman el maíz, porque bebiendo sobre él, se hinchan y les da torzón; como también lo hace el trigo. El pan de los indios es el maíz, cómenlo comunmente cocido así en grano y caliente, que llaman ellos mote, como comen las chinas y japoneses el arroz también cocido con su agua caliente. Algunas veces lo comen tostado; hay maíz redondo y grueso, como los de las Lucanas, que lo comen españoles por golosina, tostado, y tienen mejor sabor que garbanzos tostados. Otro modo de comerle más regalado es moliendo el maíz y haciendo de su harina, masa, y de ella unas tortillas que se ponen al fuego, y así calientes se ponen a la mesa y se comen; en algunas partes las llaman arepas. Hacen también de la propia masa unos bollos redondos, y sazónándolos de cierto modo que duran y se comen por regalo. Y por que no falte la curiosidad también en comidas de Indias, han inventado hacer cierto modo de pasteles de esta masa, y de la flor de su harina con azúcar, bizcochuelos y melindres que llaman. No les sirve a los indios el maíz, solo de pan, sino también de vino, porque de él hacen sus bebidas con que se embriagan harto, más presto que con vino de uvas. El vino de maíz que llaman en el Pirú azua, y por vocablo de Indias común, chicha, se hace en diversos modos. El más fuerte al modo de cerveza, humedeciendo primero el grano de maíz hasta que comienza a brotar, y después cociéndolo con cierto orden, sale tan recio que a pocos lances derriba; éste llaman en el Pirú sora, y es prohibido por ley, por los graves daños que trae, emborrachando bravamente; más la ley sirve de poco, que así como así lo usan, y se están bailando y bebiendo noches y días enteros. Este modo de hacer brebaje con que emborracharse de granos mojados y después cocidos, refiere Plinio²⁵ haberse usado antiguamente en España y Francia, y en otras provincias, como hoy día en Flandes se usa la cerveza hecha de granos de cebada. Otro modo de hacer el azua o chicha, es mascando el maíz y haciendo levadura de lo que así se masca, y después cocido, y aun es opinión de

²⁶ ACOSTA, Jose de. Ob. Cit.: Libro Cuarto, capítulo 16, pp. 169-172.

²⁷ *Ibid.*: Libro cuarto, cap. 20, pp. 177-178.

indios que para hacer buena levadura, se ha de mascar por viejas podridas, que aun oílo pone asco y ellos no lo tiene de beber aquel vino. El modo más limpio y más sano y que menos escalabria, es de maíz tostado; esto usan los indios más pulidos, y algunos españoles por medicina; porque en efecto, hallan que para riñones y urina es muy saludable bebida, por el uso de beber su chicha. Cuando el maíz está tierno en su mazorca y como en leche, cocido o tostado lo comen por regalo indios y españoles, y también lo echan en la olla y en guisados, y es buena comida. Los cebones de maíz son muy gordos y sirven para manteca en lugar de aceite; de manera que para bestias y para hombres, para pan y para vino, y para aceite, aprovecha en Indias el maíz. Y así decía el Virrey D. Francisco de Toledo, que dos cosas tenía de sustancia y riqueza el Pirú, que era el maíz y el ganado de la tierra. Y cierto tenía mucha razón, porque ambas cosas sirven por mil. De dónde fue el maíz.²⁶

Ají

Si bien se dice que la sal, el ají y la coca eran los recursos básicos en los ritos y en el sistema alimenticio, es importante señalar que en ésta se analizó tales productos al lado de especerías, que no existían.

“Pero la natural especería que dio Dios a las Indias, y en Indias por vocablo general tomado de la primera tierra de islas que conquistaron, nombran ají, y en lengua del Cuzco se dice uchu, y en la de México chili. Esta es cosa ya bien conocida, y así hay poco que tratar de ella; sólo es de saber que cerca de los antiguos indios fué preciada y la llevaban a las partes donde no se da, por mercadería importante. No se da en tierras frías, como la sierra del Pirú; dase en valles calientes y de regadío. Hay ají de diversos colores: verde, y colorado y amarillo; hay uno bravo que llaman caribe, que pica y muerde reciamente; otro hay manso, y alguno dulce que se come a bocados. Algo menudo hay que huele en la boca como almizcle, y es muy bueno. Lo que pica del ají es las venillas y pepitas; lo demás no muerde. Cómese verde y seco, y molido y entero, y en la olla y en guisados. Es la principal salsa, y toda la especería de Indias; comido con moderación ayuda la estomago para la digestión, pero si es demasiado tiene muy ruines efectos, porque de suyo es muy cálido, y humoso y penetrativo, por donde el mucho uso de él en mozos, es perjudicial a la salud, mayormente del alma, porque provoca una sensualidad, y es cosa donosa que con ser esta experiencia tan notoria del fuego que tiene en sí, y que la entrar y salir dicen todos que quema, con todo eso quieren algunos y no pocos defender que el ají no es cálido, sino fresco y bien templado. Yo digo que de la pimienta diré lo mismo, y no me traerán más experiencias de lo uno que de lo otro; así que es cosa de burla decir que no es cálido, y en mucho extremo. Para templar el ají usan de sal, que le corrige mucho, porque son entre sí muy contrarios, y el uno al otro se enfrentan; usan también tomates, que son frescos y sanos, y es un género de granos gruesos, jugosos, y hacen gustosa salsa, y por si son buenos de comer. Hállase esta pimienta de Indias universalmente en todas ellas, en las islas, en Nueva España, en Pirú y en todo lo demás descubierto, de modo que como el maíz es el grano mas general para pan, así el ají es la especia mas común para salsa y guisados.”²⁷



Tabaco

“Y para purgar hay mil cosas de estas simples, como raíz de Mechoacán, piñones de la Puna y conserva de Guanuco, y aceite de higuierilla y otras cien cosas, que bien aplicadas

a tiempo no las tienen por de menor eficacia que las drogas que vienen de Oriente, como podrá entender el que leyere lo que Monardes ha escrito en la primera y segunda parte, en la cual también trata largamente del tabaco, del cual han hecho notables experiencias contra veneno. Es el tabaco un arbolillo o planta asaz común, pero de raras virtudes; también en la que llaman contrahierba, y en otras diversas plantas, porque el autor de todo repartió sus virtudes como él fué servido, y no quiso que naciese cosa ociosa en el mundo; más el conocello el hombre y saber usar de ello como conviene, este es otro don soberano que concede el Creador a quien El es servido. De esta materia de plantas de Indias, y de licores y otras cosas medicinales, hizo una insigne obra el doctor Francisco Hernández, por especial comisión de su Majestad, haciendo pintar al natural todas las plantas de Indias, que según dicen pasan de doscientas, y afirman haber costado esta obra más de sesenta mil ducados, de la cual hizo uno como extracto el doctor Nardo Antonio, médico italiano, con gran curiosidad. A los dichos libros y obras remito al que más por menudo y con perfección quisiere saber de plantas de Indias mayormente para efectos de medicina”.

²⁸ PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Los cronistas del Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú. 1986: cap. X, p. 438.

7.2. CUY

Martín de Murúa es un cronista de quien no se tiene muchos datos. Juan Ossio ha publicado el facsimilar de su código, denominado de Galvin. Murúa fue fraile doctrinero de Guamán Poma de Ayala, quien lo acusa de haber tratado de llevarse a su mujer. Probablemente gran parte de su crónica la escribió en el convento de La Merced, del Cuzco. En 1614 se hallaba en Córdoba del Tucumán y Buenos Aires. Y, finalmente, en 1616, está en Madrid.

Cuyes:

“Estos dos géneros de animales sacrificaban; de los silvestres no usaban, porque decían que para sacrificio de su salud y de su bien no habían de sacrificar sino cosas que hubiesen adquirido y criado con su trabajo; y asimismo el día de hoy es muy usado este género de sacrificio de *cuyes*, así en los serranos como en los llanos, y también sacrificaban pájaros de la puna, cuando había de ir a la guerra, para hacer disminuir las fuerzas de las guacas de sus contrarios, a este sacrificio se llamaba *cusco vica*, o *octevica*, o *haulla vica*, o *sopavica*, y hacínalo en esta forma: Tomaban muchos géneros de pájaros de la puna y juntaban mucha leña espinosa, llamada entre ellos *yaullí*, la cual encendida juntaban dos pájaros, y a esta junta llamaban quico, y los echaban al fuego, alrededor del cual andaban los oficiales del sacrificio con ciertas piedras redondas y esquinadas donde estaban pintadas culebras, leones, çapos, tigres, diciendo: piérdanse las fuerzas de los Guacas de nuestros contrarios; y sacaban unos carneros prietos, que estaban en prisión algunos días sin comer, que se llamaban *Urcu*, y matándolos decían que así como los corazones de aquéllos estaban desmayados, así desmayasen sus contrarios; y si en estos carneros vían que cierta carne que está tras el corazón no se había consumido con los ayunos y prisión pasada, lo tenían por mal agüero”.²⁸

7.3. AYUNO, COCA, CUY

Polo de Ondegardo, es decir, el cronista que mejor ha recogido noticias de ofrendas y ritos, se acerca mejor a los que actualmente se presentan en el sistema chamánico del norte peruano. Su relación trae, acerca de los sacrificios y ofrendas:

²⁹ En URTEGA, Horacio y Carlos A. ROMERO, eds. *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. Lima, 1916, t. III, pp. 183-193. (* Porras Barrenechea, Raúl. *Los Cronistas del Perú*. Banco de Crédito del Perú. Lima: cap. VIII, pág. 345-346).

“DE LOS SACRIFICIOS Y OFRENDAS”

1. Es cosa común a los indios adorar á la tierra fértil, que es la tierra que llaman Pachamama, ó Cámac páchac, derramando chicha en ella, ó coca, ó otras cosas para que les haga bien.

2. Y para el mismo efecto en tiempo de arar la tierra, barbechar y sembrar, y coger mayz, ó papas, ó quinua, ó yucas, y camotes, ó otras legumbres y frutos de la tierra suelen ofrecerle sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas: y todo ésto bebiendo y baylando.

3. Para el mismo efecto suelen ayunar, y abstenerse de carne, sal, axi, y otras cosas. Item tienen por abución, que las mugeres preñadas, ó que están con el mes no passen por los sembrados.

4. también hacen sacrificios de sebo, cuy, coca, carneros, y otras cosas quando hazen casa nueva, ó la cubren, y de que la acaban las velas de noche, haciendo ceremonias diversas, bebiendo y baylando.

Y todo para que les suceda bien. Item quando reparten el ganado hazen otro tanto para que multipliquen.

5. Item vsan sacrificar lo dicho, ó mayz, y plumas blancas, ó de otras colores, Chaquira (que ellos llaman Mollo), Conchas de la mar para librarse de los peligros de la mar, Ríos, Truenos, Rayos, y otros peligros.

6. también vsan algunos asperjar con los dedos la chicha que an de beber hazia el sol, hazia el fuego, ó hazia la tierra pidiendo que les den paz, vida y contento.

7. Quando es el año estéril por falta de lluvia, ó por llover demasiado, ó por yelo, o gránizo, y finalmente cuando hay falta de temporales suelen pedir ayuda á las Huancas, al Sol, á la Luna, y estrellas llorando y ofreciéndoles sacrificio de sebo, coca, etc. Y para el mismo fin suele confesarse al hechicero y ayunar, y mandar a su myger, ó hijos, criados, que ayunen y lloren, y hagan lo mismo que él.

8. En algunas partes, espacialmente entre los Andes, vsan sacrificar a las Huacas, ó cerros, ó al trueno y rayo, algún hombre ó niño, matándole y derramando la sangre, o haciendo otras ceremonias. También suele sacrificar su propia sangre, ó la de otros, adorando las Huacas, é Idolos par aplacarles con este sacrificio. Aduiertase que cuasi como antiguamente el sacrificar niños, ó hombres era para cosa de gran importancia, como pestilencia grande, ó mortandad, o otros trabajos grandes assí también se vsa algunas veces por este mismo fin en las partes donde aun todavía dura este género de sacrificio cruel.”²⁹

7.4. HECHICEROS

Guaman Poma de Ayala

“Cómo los Yndios hichezeros hacían *tinquichi* [hacer, juntar]. Ajuntan al hombre con la muger para que se enamore y haga gastar al hombre. Dizen que queman en una olla nueva

llamado *ari manca*^b el sebo con mundias con mucho fuego. Dallí dizen que les llama el dicho hechizero al demonio y lo haze por suerte y obra del demonio el hichesero.

Cómo descansan y le desenamorán a los cazados o solteros, lo propio como arriua dicho, los dichos hichezéros aproeuan y hablan con los del ynfierno.

Cómo se echan maldiciones a unos y a otros, haciendo serimonias. Dizen que soplan con mays molido y senisa y cos sus cauellos del quien le quiere mal. Para ello dizen que procura hurtársela y se la quema y sopla.

Cómo para salvarse de las manos de la justicia el ladrón o matador o el hichesero a los dichos contrarios le sopla con el dicho polbo de mays que llaman *uayrap zaran* y güeso de difuntos. Lo soplan y dizen que uan soplando a la justicia y al contrario con ella.”³⁰

“(.)^b Olla sin estrenar

“Otros hichezéros hablan con los demonios y chupan y dizen que sacan enfermedades del cuerpo y se saca plata o piedra o palillos o guzanos o zapo o paxa o mays del cuerpo de los hombres y de mugeres.”³¹

Este personaje parece que es parte de nuestra descripción etnográfica. Dice sacar los males, las enfermedades, levanta la sombra, la hierba, que tiene vida, tiene fuerza. Es el que en las noches oscuras de los viernes, en el Alto Moche, en Trujillo, cura los males, sin cobrar dinero o prevenida alguna, puesto que su cura es bendición y arte divino. Él no vive de su arte, sino de ser comerciante de gallos de pelea. Sus saberes le vinieron de su maestro y de los cerros, de las plantas y de las peregrinaciones. Implora con ayuda de su vara zonajera y de agua flores:

“Así vendrán mis hierbas, vendrán mis flores, vendrán mi serranas, de su janca de su loma, de su cerro, de su encanto de su guarida. Y se viene bien serena levantando...

Después de tomar el sampedro, casi en silencio como si se comunicara con su mesa microcósmica en el que se encuentran piedras, vacijas prehispánicas, piedras de todo tipo, calaveras, puntas, lanzas, continúa, hablando consigo mismo, como si se desdoblara se menciona:

“Siendo hierbatero, siendo curandero, siendo madriguera ...

Para sudor y para su sombra, y para su suerte, de José Wilmer Monja Díaz, pégate a la ciencia, al pensamiento, a los sentidos, los oídos, a botarle todo mal, todo viento, a votarle todo espanto, todo susto, a votarle todo remolino, a sacarle todo decaimiento, todo dolor, toda pena, toda angustia, a votarle todo cansancio, todo temor, todita la toda punzada, que me vota, que me saca, me lo aclara, me lo despeja, me lo protege, me lo sacude, me lo endereza, ...

Y así te encaramas a los hombros, al cerebro, los pulmones, salen coyunturas, le remese la cintura, y te penetras a los riñones, y le apaga las ardencias y le mocha los bochornos, y

³⁰ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. 1980. *Nueva corónica y Buen gobierno*. México: Siglo XXI, versión de J. V. Murra y R. Adorno, pp. 247-248.

³¹ *idem*: pp. 253.

le remese la rodilla, le remese pantorrilla, y lo paras los tobillos, y le despunta los males, te encuentras con energía, con una buena cobardía, y le cuentas con sudor y sombra a José Wilmer Monja Díaz, por tu nombre y por tu sombra.

¡Vamos con mi linda hierba, con mi vara, con mi gentil, con mi moro, con mi incaico, con mi cholo, con mi reina y con mi rey, con mi flecha y con mi arco!

*Levantando hombre,
levantando sombra,
levantando suerte,
ese moro cholo,
ese moro viejo.*

En tonada cantada con ayuda de su vara sonajera, comienza el encanto de las hierbas y las plantas para sacar los males, a medida que suda sin parar:

*“A curar ya las dolencias,
los dolores, los tumores,
donde se encuentra metido,
donde se encuentra el maligno,
donde el microbio,
donde se haya el antimonia,
de la huaca, de la loma,
o del cerro del encanto.*

*Ya te saco rica hierba,
Ollaytambo, Yamarhuata,
que ya voy a conocerlos,
ya voy juntando tus nombres,
en lo grandes cementerios,
en los gran espiritista,*

*Esos ruidos esos lobos,
los gatunos los malvados,
o esos cholos envidiosos,
y esos grandes codiciosos,
los que te vienen doblando,
los que viene pues rajando,
de su hombre de su sombra,
de tu suerte caballero,
de tu suerte señorita,
esos los contrarios magos,
esos se vienen rajando,
los que andan pues burlando,
y se ríen y se ríen,
y las cabras cabras cabras,
se ríen entre los parques,
se ríen entre los huertos,*

*hay se ríen de sus hombres,
hay se ríen de sus sombras,
o se ríen de su suerte,
oye lindo caballero ,
oye linda señorita,
porque te das vuelta al nid,
o si te deja su vecino
y ay que venga preparado,
deja ya lo del vecino
como andas caballero,*

De pronto para su canto, para interrogar a sus cerca de cuarenta pacientes, todos en círculo:

Chamán: Sangre, sangre ¿Quién ha botado sangre por la boca? Oh! Oh! ¿Quién bota sangre por la boca? Oh! Oh! ¿Quién es ah? Oh! Adelante incaico vivo. Tanta sangre, tiene sangre. Que se pare ese caballero. ¿Quién es ah?

Paciente. Yo. Me llamo Juan Príncipe.

Chamán: ¡Juan Príncipe! Que sangra, que se desmaya, que se desorienta, que se agota y se humilla, que se atemoriza y se pone nervioso. Y se pone un poco tembloroso y como que se acobarda este caballero.

San Cipriano, dale valor, dale energía, dale resistencia, dale potencia. Que dice este caballero, este caballero Juan Príncipe, tiene un fuerte golpe, tiene un fuerte porrazo hierba, este caballero tiene un golpe, pero de sierra serranía, de un caballo o de un burro ¿Qué fue lo que te boto? Hace tiempo ya, hace tiempo ya ...

Paciente: Un mulo

Chamán: ¿De un mulo?, pero ya hace tiempo, caballero, que te aventó ese porrazo. Y entonces, caballero, desde allí has quedado ya un poco delicado, desde por ahí haz quedado fregado, traumatizado, jodido y fregado, espantado y asustado, volado, desesperado, contrariado, y adolorido, y temeroso y nervioso, y este caballero que por momentos te da mareos de cabeza, caballero y las vistas se te oscurecen como que te arden, y en las noche no puedes dormir y mantienes como un dolor como el cerebro, y te asustas como que te espantas en tu cama cuando estas durmiendo, como si parece que te fueras a caer, caballero, y te sueñas que andas andando, que andas por unos cerros, que andas por uno caminos pero lejos, y te sueñas con unos animales caballero, como que te quieren atacar, como que te quieren seguir, o se te cruzan caballero en tu camino.

J. P.: Veo a los animales junto a mí en mi sueños.

Chamán: En tu sueño claro caballero y entonces mas bien está también, ese dolor a las espaldas, dolor a los pulmones, y dolor como la cintura los riñones, y las piernas, un poco adormecidas agotadas, como torcido como si tuvieras como mareado, enredado, y te sientes cansado adolorido como si tuvieras como un reumatismo a la pierna, y al estómago como que te arde te duele, como unas hincadas como unas punzadas caballero, como como unas abaduras, unas heridas, aquí al estomago, a morir pobre triste y acongojado, y triste y apesarado, jodido y fregado y delicado. Y, ¿esa mujer qué cosa es?

J. P.: ¿Cuál mujer?

Chamán: Una mujer se viene, una muchachona todavía, ¿tuviste algún problema con esa mujer?



J. P: No, señor.

Chamán: ¿O te has separado de ella?

J. P: No, separado no.

Chamán: ¿O haz estado enamorado de ella?

J. P: Enamorado sí.

Chamán: ¿O estuviste conviviendo con ella?

J. P: No he convivido, sólo enamorado.

Chamán: ¿Y ese cojo, quién es?, Un cojo, pero ya mayor, tendrá a lo menos sus 60 a 70 años, ya es viejón.

J. P: No recuerdo, señor.

Chamán: ¿No recuerdas?, porque viene presentándose, viene presentando, viene presentando. Y después qué cosa te robaron, qué cosa te llevaron, qué cosa te asaltaron.

J. P: Me robaron una pelota de mi casa

Chamán: ¿No te robaron unas prendas de vestir, no se te desapareció ropa ,caballero?

J. P: No sé.

Chamán: No sabe, o a quién le robaron ropa en tu casa, si no recuerdas.

J. P: A mi hermana le robaron ropa,

Chamán: Porque ropa viene saltando, porque presentan tres individuos, presenta un flaco, y presenta un gordo chato y presenta un pelucón, que presenta la ropa como que van agarrando, la agarran y como que si se salen, como a la carrera, caballero, por eso es que te pregunto. ¿Quién es Juan, amigo?

J. P: Yo soy Juan.

Chamán: ¿Tú eres Juan?

J. P: Sí, soy Juan Príncipe.

Chamán: Pero hay otro Juan aparte de ti.

J. P: Mi primo.

Chamán: ¿Un primo tuyo y se llama Juan?, y ¿qué problema has tenido con ese tal Juan?, porque te veo que te mira con cólera.

J. P: Estaba conviviendo con la esposa de él.

Chamán: ¿Tú? Con razón...Ya, ahora se da vuelta, se toca el pecho y dice: ¡Yo soy Juan, carajo!

J. P: Un bajito morenito.

Chamán: ¿No te estoy diciendo un bajo? Eran tres, pero de ahí vinieron porque te quisieron llevar unas prendas también a ti, quisiste caer ahí.

Adelante, gentil, adelante mi caico, mi gentil incaico. Vamos cerro, Cerro Lagunero, Cerro Warija, cerro Codillera, cerro Chimbe, con el cerro de Samanga, y con el cerro de Saquir, y con el cerro La Chingala, con el cerro El Buitre, va sircando cerro en canto vivo, va sircando, va surcando. Cordillera adentro, laguna adentro, huarin adentro, vas invocando, y vas citando, Juan Príncipe, cholo tauro de San Cipriano, lo vas llevando, con tus vientos con tus aires, con tus remolinos, con tus huracanes, desembócalo, derenriédalo, desencóllalo ...

DE LOS AUTORES

Ángel Acuña Delgado *España*

Profesor titular de la Universidad de Granada (España), impartiendo las asignaturas de Etnología Regional y trabajo de campo. Ha realizado trabajo de campo en Ituri (Zaire), Bajo Urubamba (Perú) y Perijá (Venezuela); y es autor de varios libros, como: “Los Hijos de la Selva. Estudio de la vida de los Twidos M’butis de la selva de Ituri” (1986). “Naturaleza y cultura en el Bajo Urubamba (1992)” y “Yu’pas. Entre la tradición y el cambio cultural” (1998). Actualmente investiga en la línea de construcción social y cultural del cuerpo en movimiento.

Claudia Zapata *Chile*

Licenciada en Historia, Magíster en Estudios Latinoamericanos y Doctora (c) en Historia de la Universidad de Chile. Académica del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la misma casa de estudios. Entre sus publicaciones se cuentan los libros *Postcolonialidad y nación* (2003, junto a Grínor Rojo y Alicia Salomone) e *Identidad y Nación en América Latina* (2004, co-autora y co-editora) y también artículos como “Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile” (2006), “Origen y función de los Intelectuales indígenas” (2005), “Atacameños y Aymaras: el desafío de la verdad histórica” (2004) y “Discursos indianistas en México. Hacia una nueva representación del Estado nacional, 1974-2000” (2003), entre otros. Actualmente desarrolla su tesis doctoral “Descolonización y diferencia. El proyecto de los intelectuales indígenas del Ecuador, Perú, Bolivia y Chile a partir de 1978” y es investigadora responsable del proyecto “Raza, etnia y nación. Los intelectuales indígenas en el cono sur andino” (Departamento de Investigación, Universidad de Chile).

Jean-Philippe Husson *Francia*

Profesor en la Universidad de Poitiers, Francia. Se dedica al estudio de las sociedades indígenas de los Andes en una perspectiva Pluridisciplinaria que asocia la historia, antropología, lingüística y análisis literario. Entre sus eruditas publicaciones tiene *La poesía*

quechua en la crónica de Huaman Poma (París, L'Harmattan, 1985) y una edición crítica del drama de Atahualpa recogido por el escritor boliviano Jesús Lara, bajo el título *La Mort D'Ataw wallpa ou La fin de l'Empire des Incas. Tragédie anonyme en langue quechua du milieu du XVIe siècle* (Ginebra, Edición Patiño, 2001). Es también editor del libro de actas titulado *Entre tradición e innovación: cinco siglos de literatura amerindia*, que recientemente ha publicado el fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUC, 2005).

Angélica Montes Montoya *Colombia*

Filósofa, Especialista en Ética y Filosofía Política (Universidad de Cartagena), Magister en Estudios de Sociedades Latinoamericanas (Universidad de la Sorbona III), Candidata a Doctor en Filosofía Política (Universidad Paris VIII, en convenio con la Universidad de Antioquia). Investigadora de GIDES y ODECOFI.

Claude Ferrier *Suiza*

Estudio violín, teoría musical y composición en Italia y Suiza. Es egresado de la Alta Escuela de Música de Lausanne, Suiza, con el Diplomado de Profesor de Teoría Musical. Es docente de teoría musical en la Academia Suiza de Música y Pedagogía Musical ASAPH y en la Escuela de Música 1,2,3, Musiques! de Sion, Suiza. Practica y estudia la música tradicional andina desde 1978, siendo interprete del arpa andina, del violín andino y del *siku* altioplánico aymara. Es autor de *El arpa peruana* (Lima, 2004), que ganó el primer premio en el concurso de Investigaciones sobre Música y Danzas organizado por la Biblioteca Nacional del Perú y la Pontificia Universidad Católica del Perú en el 2001. Tiene dos CDs publicados hasta la fecha: *Todas las sangres* (1999) y *Fue un sueño* (2005), ambos dedicados al arpa andina.

Francisco Carranza Romero *Corea del Sur*

Es lingüista y etnólogo. Ha enseñado en la Universidad Nacional de Trujillo, en el Perú, y desde 1981 en Hankuk University of Foreign Studies, Seúl, Corea del Sur. Ha publicado los libros *Resultados lingüísticos del contacto quechua y español*, *Madre Tierra*, *Padre Sol*, y *Diccionario quechua ancashino-castellano*.

Enrique Luis Muñoz Vélez *Colombia*

Filósofo por la Universidad Buenaventura de Bogotá, Colombia. Antropólogo de la Universidad Iberoamericana de México. Escritor e investigador Musical, miembro del Instituto Internacional de Estudios del Caribe. Conferenciante del Observatorio del Caribe Colombiano. Es una de las personalidades de raíz negra que más páginas ha dedicado

a reconstruir la historia negra desde el siglo XVI hasta nuestros días. A él se le debe la coedición de *Cartagena de Indias en el siglo XX*, al lado de Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca, entre otras publicaciones.

María del Carmen Martín Rubio

España.

Es doctora en Historia de América por la Universidad Complutense de Madrid, Profesora Honoraria de la Universidad San Antonio de Abad del Cusco, Profesora Honoraria de la Universidad Andina del Cusco, Profesora Honoraria de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima y Academia correspondiente de la Real Academia Hispanoamericana.

Entre sus hallazgos se encuentran las crónicas inéditas de Betanzos *Suma y Narración de los Incas* y la del cura Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los Indios del Perú*. Ha recorrido el Perú como pocos y ha encontrado la ruta inédita de los últimos Incas de Vicabamba. Entre sus frondosas publicaciones de sobre la historia del Perú se encuentran *Relación de la Ciudad del Cusco, 1649* (1982); *Carlos V, Emperador de las Islas y Tierra Firme del Mar Océano* (1987); *Suma y Narración de los Incas* (1988); *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1999), entre otros.

José Carlos Vilcapoma

Perú.

Antropólogo y abogado, Magíster en Historia por la Universidad Internacional de Andalucía y post grado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de la Universidad Nacional Agraria La Molina y asesor del Congreso de la República del Perú, en temas de cultura y educación. Ha editado una serie de trabajos dentro del que destacan *El retorno de los Incas. De Manco Cápac a Pachacútec*, dedicado al drama de la captura y muerte de Atahualpa; y su última y más reciente publicación *La danza a través del tiempo en el mundo y en los Andes*, donde realiza un profundo estudio de las danzas desde el paleolítico hasta nuestros días, así como también el estudio complementario del libro “*Relación de la ciudad del Cusco*”, de la Dra. María del Carmen Martín Rubio, con el título de “De plantas, piedras y montañas medicinales en Vasco de Contreras y otros cronistas”.