

Sumário

Evidencias escritas sobre aborígenes de las Antillas Mayores en tiempos del “contacto”	3
Eduardo Aleksandrekov.....	3
Contacto y transculturación hispano-aborígen en la investigación arqueológica cubana: La Habana y Guanabacoa como casos de estudio.....	20
Darwin A. Arduengo García.....	20
Arqueología de contacto y las relaciones de género en una comunidad quilómbola: Palmares, Brasil.....	31
Aline V. Carvalho.....	31
Pedro Paulo A. Funari	31
Algunas reflexiones sobre el contacto y la transculturación a partir del caso de Cuba	46
Lourdes S. Domínguez	46
Diversidad, patrimonio cultural y las políticas de reconocimiento en Colombia y Brasil	62
María Fernanda Escallón	62
El paso a la época colonial en San Dionisio Ocoatepec: Convivencia y aculturación en los valles centrales de Oaxaca, México	81
Dr. Bernd Fahmel Beyer.....	81
La época colonial y prehispánica.....	81
Alicia García Santana	86
Arqueólogos e indígenas en el suroccidente de Colombia	117
Cristóbal Gnecco	117
El Guincho Transcultural: un problema arqueológico al norte de Camagüey, Cuba.....	134
Iosvany Hernández Mora.....	134
De la economía indígena al capitalismo colonial: los mayas de Yucatán, la sal y el sistema mundial....	142
Susan Kepecs.....	142
Diversidad étnica de los cimarrones en Cuba: Predominio Bantu.....	167
Gabino La Rosa Corzo.....	167
Aculturación y Transculturación: las circunstancias del Período de Contacto en las Antillas	182
Armando J. Martí Carvajal	182

Las serpientes emplumadas de Chichén Itzá y las etapas de construcción de la Gran Nivelación	194
Alexandre Guida Navarro.....	194
Transculturación & Identidad en el contexto del pueblo de San Pablo de Jiguaní, Cuba.....	210
Lyliam Padrón	210
Artefactos aborígenes y procesos transculturales en La Habana	218
Lisette Roura Álvarez.....	218
Iosvany Hernández Mora.....	218
Etnicidad, inmigración y nacionalidad: Arqueología del Hotel de Inmigrantes de Buenos Aires.....	230
Daniel Schávelzon	230
Ulises Camino.....	230
El indio Guaraní y la formación del Estado en el área del Río de la Plata	240
Pedro Ignacio Schmitz.....	240
Encuentros Culturales y Etnogénesis: el caso de las comunidades afro-brasileras del valle del río Guaporé	247
Luís Cláudio Pereira Symanski	247
Paulo Zanettini.....	247
La Negociación de la Supervivencia en la Frontera Misional del Orinoco Medio.....	272
Kay Tarble de Scaramelli	272
Estudio arqueológico de la interacción hispano aborigen en el Caribe Insular. Las Antillas Mayores	285
Roberto Valcárcel Rojas.....	285
De <i>Casta a California</i> : identidad social y arqueología de contacto.....	303
Barbara L. Voss	303
El Largo Viaje: La emigración de un grupo cimarrón hacia el Río Caura, Venezuela.....	325
Alberta Zucchi	325

Evidencias escritas sobre aborígenes de las Antillas Mayores en tiempos del “contacto”

Eduardo Aleksandrekov

Instituto de Etnología y Antropología de Academia de Ciencias de Rusia

ed_alex@mail.ru

Las Antillas Mayores resultaron ser la primera región de América, donde la población aborígena sufrió la fuerza de los conquistadores y colonizadores europeos (representados mayormente por los españoles). Estas islas resultaron ser también la primera región de América donde fueron introducidos los esclavos provenientes de África. Surgieron por esto algunas condiciones de la vivencia conjunta de los portadores de culturas muy diferentes por su procedencia y contenido. Esta situación muy a menudo se define como la del contacto. La aplicación de este término para las Antillas (así como para la mayor parte de América) del período estudiado exige algunas precisiones.

Desde fines del siglo XV hasta mediados del XVI los aborígenes de Antillas Mayores experimentaron grandes pérdidas demográficas. Desde el punto de vista étnico, se hizo cambio casi completo de la población. También tuvieron lugar cambios considerables en todas las esferas de la cultura de los aborígenes sobrevivientes. La cultura de los vencedores se imponía por fuerza a los vencidos, mientras la de los vencidos se apropiaba por los vencedores, en casos de necesidad (Aleksandrenkov 1992; 1999). Conocimientos de estas transformaciones se basan en las fuentes que, principalmente, son de dos procedencias: evidencias escritas de aquel tiempo (que conservaron también algún material lingüístico) y los trabajos arqueológicos actuales, que se abastecen también de materiales de los datos ofrecidos por antropólogos físicos y por varias ramas de ciencias naturales, que ayudan a los arqueólogos a completar sus estudios.

En el presente trabajo se emprenderá un análisis de las comunicaciones escritas desde fines del siglo XV hasta fines del siglo siguiente sobre los aborígenes de las Antillas Mayores que pueda ser útil para los estudios arqueológicos, dirigidos al mismo período

. El período colonial en las Islas dejó muchos materiales escritos, debido a la lejanía de la metrópoli y centralización del poder, cuando cada decisión de las autoridades locales, tanto seculares como laicas, tenía que comunicarse al poder real y someterse a su aprobación. Las personas que no estaban de acuerdo con tales decisiones también escribían al Rey o al Consejo de Indias. En muchos de estos papeles se trataban asuntos indígenas. Más tarde, en los siglos XVII, XVIII, el interés hacia el aborígena de Antillas Mayores se debilitó, por no decir que se perdió, por dos causas principales, a mi parecer. Una, que el aborígena dejó de ser un problema para autoridades (mayormente por la declinación cuantitativa). Otra – que surgió una fuerza mucho más peligrosa, cuyas relaciones adquirieron una importancia vital para colonialistas – los esclavos africanos y sus descendientes. También un problema casi diario lo constituían las tensiones con otras potencias europeas, que trataban extender sus posesiones en las Antillas.

El interés hacia el aborígen antillano resurgió en el siglo XIX. Varias causas para eso podrían existir. Una fue condicionada por el pensamiento anticolonialista y la búsqueda de sus propias (no españolas) raíces. Así, en Cuba algunos poetas escribían de los “indios”: inicialmente de los de otras partes de América; más tarde una de las corrientes literarias patrióticas, tomó el nombre de antiguos pobladores de la isla, que habitaban en ella antes de la llegada de españoles, esto se conoció como Siboneysmo. La primera edición de “Cantos del Ciboney” de José Fornaris se editó en 1855. Más o menos al mismo tiempo se formó el interés investigativo, relacionado con el desarrollo general de antropología y etnología, donde las Antillas se estudiaban en el marco de la americanística en formación. Aunque entonces en Cuba y Santo Domingo ya se conocían hallazgos de restos materiales aborígenes (Harrington 1921, 27-51; Ortiz 1935, 71:94), primeros trabajos de consideración sobre aborígenes de Antillas fueron realizados en el campo lingüístico. Tal fue el artículo de D. Brinton, quien llegó a la conclusión del origen sudamericano de la población precolombina de Antillas Mayores (Brinton 1871). L. de Rosny se apartó de la contraposición de los indígenas de Antillas Mayores y Menores aceptada generalmente a partir de los escritos de Colón. Fue, a todo parecer, el primero quien declaró la similitud del idioma de los arahuacos continentales y habitantes de Antillas Menores de la época de descubrimiento y conquista (Rosny 1886). En el Primer Congreso de Americanistas de 1875 hubo ponencias sobre los indios de las Antillas. En aquel entonces la imagen de los habitantes de islas se fundaba solo sobre los documentos del siglo XVI.

El estado de ideas sobre el aborígen de Antillas Mayores se puede percibir por las actas de las sesiones de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, creada en 1877. Todavía en 1884 algunos socios dudaban de la existencia de evidencias arqueológicas indígenas en esta isla (Actas 1966, 180). Pero en el libro de A. Bachiller y Morales, quien confirmó las ideas de Brinton, atrayendo más materiales lingüísticos comparativos, no sólo había un corto capítulo destinado a los “restos materiales de la época primitiva de Cuba y las demás Antillas y Yucayas”, sino en otras páginas se trató de tales restos. Bachiller y Morales era partidario de semejanza de todos los habitantes antiguos de Antillas Mayores (Bachiller y Morales 1883, 146-155; 257), mas había división entre Tainos (los llamó incluso una nación) y “verdaderos salvajes rudos y agrestes”, Guanacabibes y Guanahatabeyes en Cuba y los de Guacayarima en Haití (Bachiller y Morales 1883, 259; 272; 280). La palabra “taino” se utilizó en aquel época en las expresiones como “raza de tainos”, “reyes tainos”, “lengua taina” (Actas 1966, 179).

Para fines del siglo XIX aparecieron los trabajos arqueológicos de los investigadores antillanos. Con el siglo XX, cada vez más evidente e importante se hacía la actividad de los arqueólogos estadounidenses, entre los cuales el primer lugar lo ocupa J.W. Fewkes. Los trabajos de cubanos L. Montané y J.A. Cosculluela sobre Cuba y del norteamericano W. Krieger en Haití hicieron clara la presencia de los materiales arqueológicos de Antillas Mayores de dos culturas superpuestas cronológicamente. Después del trabajo de M.R. Harrington una, más temprana y más simple, recibió el nombre de “Ciboney culture”, otra, más tardía y más desarrollada – el de “Taino culture” or “Tainan culture” (Harrington 1921, 383-384). Es decir, las informaciones del principio de la conquista de las islas seguían ejerciendo su influencia en la comprensión de su historia más antigua.

Los trabajos arqueológicos posteriores que se ampliaron mucho mas desde fines de los años 1930, entre los cuales se destacaban los de I. Rouse, revelaron que tanto los habitantes preagrícolas como

agrícolas de las Antillas Mayores no eran homogéneos en sus culturas en tiempo y en espacio. Más, no se ha roto el vínculo con las fuentes escritas. De esa manera, a la par del intento de unas nuevas clasificaciones (por ejemplo, “caverna, costa y meseta” de Pichardo Moya) aparecieron cultura la “Sub-Taina” y varios “aspectos” de la cultura Ciboney.

La literatura arqueológica correspondiente es harto conocida, solo digo que, a pesar de toda la variabilidad cultural de los habitantes agricultores de Antillas Mayores y Bahamas aceptada por arqueólogos, siguen llamándose, aunque bajo algunas reservas, “Tainos” (Deagan 2004, 600). Por tanto no es extraño, que surgieran los descendientes de tainos que incluso estudian lengua taina; para convencerse de eso basta entrar en el Internet con esa palabra.

Actualmente sigue creciendo la cantidad de los sitios descubiertos en Antillas Mayores. Su investigación amplía y precisa provee conocimientos sobre la historia de su cultura y de una región dada en Antillas Mayores en su totalidad. El peso relativo de las evidencias escritas en el volumen general de los conocimientos sobre los aborígenes va disminuyendo. Hasta hace poco eso ocurría a partir del aumento de las investigaciones del periodo preeuropeo, últimamente aumentó la aplicación de arqueología para el estudio del periodo colonial. Aunque las evidencias escritas no crecen en volumen, supongo que conservan utilidad para ser aprovechadas tanto en los estudios del período precedente al “contacto” como, mucho más, en este período. Las evidencias escritas tempranas contienen materiales de varias esferas de la vida de los aborígenes: ocupaciones y cultura material, sociedad, visión del mundo y el ritual, así como los de esfera étnica.

Aborígenes de América Española desde fines del siglo XV atraían la atención de los viajeros, conquistadores, funcionarios, misioneros, historiadores y otros. En el período desde fines del siglo XV y a lo largo del XVI se acumularon los papeles de diferente género así como se escribieron las obras monumentales sobre los aborígenes en general y los de muchas regiones de América, incluidas las Antillas mayores. En este artículo se dará una visión de las evidencias señalas por los europeos (españoles mayormente) sobre los aborígenes de Antillas Mayores así como la presentación y caracterización de algunos géneros en estos materiales, en dependencia del grado y de la cercanía de sus autores o formadores hacia al evento u objeto descrito, y tomando en cuenta la amplitud espacial de la descripción. De esa manera las fuentes serían: primarias, regionales y generales.

Fuentes primarias

Los documentos primarios que tienen relación con los aborígenes de las islas en el período en cuestión, habitualmente no distan mucho de lo que en ellos se presenta. Para caracterizarlos es posible dividirlos del modo siguiente: 1 – narrativos, 2 – directivos, 3 – protocolares.

1. *Documentos narrativos*. Como regla, tienen autoría e incluyen diarios, memoriales, cartas y relaciones de primeros viajeros, conquistadores, colonizadores, oficiales y eclesiásticos que se mandaban a los reyes, al Consejo de Indias o personas particulares. Son pocas las narraciones de los testigos del “contacto” inicial en las Antillas. Realmente estos son los de Colón y de algunos participantes de su segundo viaje. Algo posteriores son las Relaciones de los que conquistaban las islas.

Los primeros de este subgrupo son los apuntes del primer viaje y cartas de Cristóbal Colón a España, que se conocen en la versión de Las Casas y en la exposición del hijo del navegante, Don Fernando. Se ve que Colón no se privó del interés hacia costumbres y la religión de los indígenas, pero los más fidedignos pueden considerarse su relación de notas y que fue más expuesto a la observación simple – apariencia de los indígenas (rasgos físicos, indumentaria, adornos), viviendas, armas, algunos objetos. Desde un inicio le pareció a Colón, que los aborígenes, a los cuales se les llamó “indios”, serían buenos servidores y “que ligeramente se harían cristianos”. En la primera isla prendió “a seis a V.A. para que deprendan hablar” (Colón 1961: 49-50). Después de unos días escribió “No le conozco secta ninguna, y creo que muy pronto se tornan cristianos, porque ellos son de muy buen entender” (Diario: 59). En la presentación de los indígenas Colón no solo hacía uso de sus propias observaciones, sino de las de sus marineros que bajaban a la tierra. Muy regularmente aparecen notas sobre el oro al sur, recibidas de los indios cautivados, incluso sobre el Rey vestido, y sobre las dificultades de comunicación idiomático (Colón 1961, 62; 65; 70; 107-108). Solo frente a las costas de Haití escribió “Cada día entendemos más a estos indios y ellos a nosotros, puesto que muchas veces hayan entendido uno por otro” (Colón 1961, 125). Algo más tarde anotó que se veía “alguna diversidad de vocablos en nombres de las cosas” (Colón 1961, 149).

Continuamente caracteriza a los habitantes de islas de la siguiente manera: “Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley”; “esta gente no tiene secta ninguna, ni son idolatras, salvo muy mansos, y sin saber que sea mal, ni matar a otros, ni prender, y sin armas” y expresaba la aspiración de que pronto se convirtieran “a nuestra Santa Fe” (Colón 1961, 82; 87-88). En Cuba Colón envió a unos españoles para dentro de las ciudades, y al haber regresado ellos relataron como fueron recibidos en un poblado. En esta relación aparece el nombre de la silla ritual, *duchi* en el texto de F. Colón, así como *maiz* (Colón 1944, 81). Como antes en las Bahamas, Colón apresó a varios pobladores de Cuba para tener las “lenguas” en futuro. Son sus palabras: “Así que ayer vino abordo de la nao una almadia con seis mancebos, y los cinco entraron en la nao; estos mandé detener y los traigo. Y después envié a una casa... y trujeron siete cabezas de mujeres entre chicas y grandes y tres niños”. (Colón, 1961, 89). Tal era el marco de los primeros encuentros de forasteros y aborígenes, estos últimos evaluados al igual que el ganado. Todavía sin el derrame de sangre, pero violento, siendo la violencia unilateral. Fue como un modelo para la mayor parte de las relaciones futuras en las Antillas Mayores.

Según adelantaban los viajeros, aparecían descripciones o menciones no solo de botes, viviendas, adornos, paños etc., sino nombres de islas, regiones e incluso denominaciones de escalones sociales. Frente a las costas de Haití Colón, después de repetir su opinión de que los aborígenes no tenían armas y eran cobardes etc., escribió: “son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar, y hacer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres” (Diario 1961, 135). Era como un programa para el destino de los “indios”. Más tarde surgiría un punto más, que se exponía como la tarea principal en las disposiciones iniciales de los monarcas españoles – convertir las gentes descubiertas al catolicismo. La descripción resumida del primer viaje de Colón a las Antillas se la puede ver en su carta a Rafael Sánchez, tesorero de los reyes (Carta 1922).

El conocimiento de los indígenas de las Antillas por parte de los europeos se amplió en viajes posteriores, aumentando la cantidad de los observadores, algunos de los cuales resultaron ser no solo muy curiosos, sino prolijos en escribir a Europa sobre sus vivencias del viaje. Varios detalles del segundo viaje de Colón están presentes en la carta del italiano M. de Cuneo. Como otros, describía lo que podía ver, pero da la impresión que a veces lograba (¿porque quiso?) saber más que otros. Una de sus observaciones permite obtener juicio de que el volumen de alimentos podían ser reservas de comida preparada por aborígenes de una vez: 15-20 cantaras grandes del pescado ahumado, 50 o 60 iguanas ahumadas (estaban llamadas en la carta “serpientes”) y 36 o 38 vivas, amarradas. Cuneo mencionó un hecho, no citado por otros autores, de que los aborígenes de Haití comían ojos de los enemigos matados. Uno de los pocos anotó que habitantes locales tenían cara “atartarada”. Al contrario del primer viaje de Colón, las relaciones con los aborígenes dejaron de ser pacíficas. Resultó ser que marineros que se habían quedado en Española (el nombre que pusieron españoles a la isla de Haití) en el primer viaje se murieron o fueron matados. Cuneo relató como fueron enviados a España los primeros indígenas esclavos – recogieron 1600, de los cuales a 550 (“mejores”) metieron a los barcos, una parte la distribuyeron entre conquistadores, a los restantes soltaron, dejándoles ir a donde querían. Según Cuneo, en esta oportunidad las madres huían, dejando sus niños lactantes. Frente a las costas de España murieron 200 de los prisioneros y el resto de ellos estaban enfermos (Cuneo, 1893). Pormenores del segundo viaje están presentes en la carta del médico de la expedición Dr. Chanca (Segundo viaje 1922).

Al haberse emprendido la expansión española a varias islas aparecieron las relaciones de sus conquistadores. De tal manera en las cartas de Velázquez desde Cuba se puede conocer la división “política” de la isla o sea como era dividida entre varios caciques. También se ve claro el movimiento intensivo de aborígenes de la Española a Cuba (“[...] los hombres están casados con mujeres de aquella tierra, y las mujeres con hombres de la Española [...]”), un movimiento producido por la invasión europea, pero que siguió patrones anteriores. En la mayoría de los casos Velázquez no era un observador directo y escribía lo que le comunicaban sus subordinados. Pero y en tal caso pueden aparecer datos interesantes (Velázquez 1869).

Cuando en las islas se fundaron los pueblos con sus estructuras (cabildos, alcaldes, otros oficiales reales, iglesias y monasterios), aumentó considerablemente la correspondencia con la metrópoli. Eran informes de autoridades sobre el estado de las cosas, quejas sobre mal gobierno de uno que otro gobernador, adelantado o juez, etc. En muchos de estos documentos estaba reflejada la importancia de los indígenas para la corona y las colonias. En la segunda mitad del siglo y más aún a sus finales la situación cambió. Así, en la lista de los vecinos de la Habana y Guanabacoa de 1582 hecha con vistas a poder repeler a los enemigos, los “indios” ocupaban el ultimo lugar, después de vecinos particulares, hijos y deudos de los arriba contenidos mozos solteros, vecinos que vivían de su trabajo, los hijos de los anteriores, “estantes de la tierra sin casa ni mujer ni hacienda ni padres ni madres, personas sin prendas en esta villa” y negros horros. La mayoría de los indígenas tenían los nombres y apellidos españoles, uno era nombrado Piache. De los “indios” de Guanabacoa que fueron nominados aparte, uno fue “capitán de los indios”. Aunque mencionados tenían la posición de vecino, y se caracterizaron, junto con negros, como “hombres inútiles y mayores de edad” (Relación 1931, 182-186).

2. *Documentos “directivos”*. Durante la conquista y colonización de América, autoridades españolas se quedaron frente a las tierras inmensas, habitadas por muchos y diferenciados pueblos, a los cuales tendrían que gobernar. La consideración de este hecho por la administración real y por los juristas y teólogos se formaba despacio. Los prácticos (conquistadores y colonialistas) se veían obligados a hacer las cosas más operativamente. Además, si por la causa principal de la conquista para los reyes y la iglesia se presentaba la conquista espiritual (de eso se habló en muchos documentos), los restantes miembros del “contacto” o sea de la parte invasora fueron hartos materialistas. Por tanto, como anotó certeramente R. Konetzke, “En gran parte, las leyes de Indias se basaban en las informaciones y propuestas que emanaban de las autoridades coloniales y de tantos particulares residentes en el Nuevo Mundo, y estaban sujetas a muchas rectificaciones y modificaciones” (Konetzke 1953, VIII). De esta conjugación de intereses, en la cual casi siempre vencían conquistadores y colonialistas, dependía en gran parte la suerte de los aborígenes.

La necesidad de gobernar vastos territorios ultramarinos había generado numerosas disposiciones del poder español central (cartas, cédulas, ordenanzas etc.). La administración de diferente nivel y función en América también dejó un amplio volumen de documentos. Y como escribía R. Konetzke (1953, IX)...

Los mandamientos de los Virreyes y Gobernadores, los acuerdos de las Audiencias y los bandos de los Cabildos seculares, constituyen una importante legislación supletoria que hay que tener en cuenta para estudiar el estatuto jurídico de la vida social en Hispanoamérica.

Se puede añadir, que no solo los estatutos jurídicos, sino muchas otras esferas de la vida de los aborígenes a lo largo del siglo XVI se manejaron de esta forma. Tanto los documentos del poder central como los del local incluyen vastísimos datos sobre aquel orden social y espiritual, que los reyes y conquistadores se proponían imponer y mantenían en América. Por ellos se puede tener juicio de como se formaba la política hacia la población aborigen, la política que a fin de cuentas definía el curso de muchos procesos económicos y sociales, que se reflejaban en los procesos culturales y étnicos del periodo de “contacto”. En muchos explícitamente están expuestas posiciones de diferentes sectores y segmentos sociales, porque dichas disposiciones reglamentaban (autorizaban o prohibían) matrimonios, ocupación en tal o cual oficio, portar armas, vestidos, joyas, etc. (Konetzke, 1953). Por cuanto estos aparecieron desde el principio de la conquista y siguieron expidiéndose durante varias etapas de la colonización, y a través de ellos se pueden percibir los cambios en la situación de la población aborigen y las relaciones de ella con otros sectores de las islas.

En la instrucción de los reyes a Colón, hecha a base de su información sobre el primer viaje, el primer punto fue sobre la propagación por todos los medios de la fe católica. Se subrayaba también la necesidad de tratar bien a los indios y, algo completamente idílico, como mostró la práctica, de mantener, españoles e indios conversaciones frecuentes y estables. (Konetzke 1953, p. *).

Posteriormente se expidieron muchos documentos donde se tomaban medidas y denotaban en la forma dos tipos de explotación de indígenas: la esclavitud que formalmente podía ser impuesta a los indios “rebeldes”, y la encomienda (de uso más amplio), en la cual los indígenas se consideraban libres, pero en realidad enteramente dependían de sus amos-encomenderos. Este proceso fue ampliamente tratado por el historiador cubano J.A. Saco (1932).

En sus cédulas, posteriores a la instrucción de mayo de 1493 los reyes reaccionaban a las comunicaciones que recibían desde América y al principio en casi todas se hablaba de los “indios”, muy a menudo en relación con el cambio del encomendero, como en la cédula de principios de 1511 a Diego Colón que entonces fue el vice-rey.. y que dice:. Se ve que los “mejores” indios de la Española fueron los del rey y tenían que ser ocupados en las minas.

Según se extendía la conquista de islas en este género de documentos aparecían menciones de indígenas de otras islas. Así en la misma cédula se ordenaba de “poner mucha diligencia e cuidado en dar orden en la gobernación” de Jamaica “de tal manera que los indios sean cristianos, así de obras como de nombre, y que no sean como en la isla Española, que no tienen más de cristianos sino el nombre, salvo los muchachos que crían los frailes...” “e así mismo debeis dar orden que no carguen los indios, ni se les fagan otros agravios que se solían hacer en esa isla Española en los tiempos pasados...” (Real cédula 1885).

El trato (rígido y no pocas veces severo) de los indígenas por los españoles se justificaba mayormente por la evaluación, mayormente muy baja, de las calidades morales de aquellos. Pero los dominicos de la Española en 1511 en la persona de Antón de Montesinos públicamente condenaron a los conquistadores y los llamaron a no someter a los indígenas, amenazándolos en caso contrario, de no confesarlos. Estas dudas en el derecho de conquista, por parte de los clérigos, resultaron inesperadas para el rey – en su cédula del marzo de 1512 expresó que el sermón de Montesinos lo sorprendió, aunque el sabía que este fraile siempre predicaba escandalosamente (Real cédula, 1879). La actividad de Montesinos y otros religiosos condujo a la reunión de teólogos y juristas para formalizar jurídicamente las relaciones con los indígenas. Las intenciones de los reyes de cristianización y las practicas de gobernación en islas fueron formalizadas en “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios” que recibieron el nombre de “Las leyes de Burgos”. Estas se firmaron a principios de 1513, y en ellas detalladamente estaban prescritas las normas a seguir en todas las esferas de la vida de los aborígenes bajo la vigilancia de los “visitadores” (Las ordenanzas 1953).

El tema de las calidades de los indígenas se discutía continuamente en las cortes reales con la participación tanto de frailes como conquistadores; se sabe, por ejemplo que Oviedo participó en dos de estas reuniones, en 1525 y 1532 (Oviedo 1851, 73). En 1537 el Papa Pablo III firmó la bula “*Sublimis Deus*”, donde se reconocía la natura humana de los indios, su aptitud de recibir la fe cristiana, por lo cual no podían ser privados de sus bienes y libertad. Mas dentro de un tiempo la bula fue derogada. La actividad de algunos religiosos, entre los cuales se destacaba B. de Las Casas hizo que en 1542 Carlos V promulgó “Las Leyes Nuevas” que declaraban la supresión gradual de encomiendas (por medio de liquidación de encomiendas hereditarias) y prohibición de la esclavitud de indígenas. Bajo la presión de los conquistadores en América y sus partidarios en la metrópoli, fueron derogados, salvo en la Española, Cuba y San Juan (Puerto Rico), donde para aquel entonces ya quedaban pocos aborígenes (Pichardo Viñals 1984, 54-58).

Por los documentos directivos se puede ver como los indígenas dejaban de ser asunto importante para la corona. Así en “Real Cédula concediendo gracias y mercedes a los que hicieren nuevas poblaciones en la Isla Española” de 1529, en la cual fueron expuestos detalles de la fundación de nuevos

pueblos, no se mencionaron “indios”, ya que aunque además de los españoles estos nuevos puntos tenían que ser poblados por negros, libres u esclavos (Konetzke 1953, 122).

Otro ejemplo de documento directivo tardío es donde se tratan los asuntos de los aborígenes de América, que se puede ver en las Ordenanzas de 1573 que regulaban la fundación de pueblos españoles en América. Para fines de este artículo es interesante porque deja ver como autoridades españolas evaluaban sus logros en las transformaciones (que ellos trataban dirigir) de la cultura aborigen en regiones que fueron ya conquistadas. Pues, según el documento, allá los indios vivían en paz, no se mataban, no comían y no sacrificaban a la gente, podían francamente trasladarse y mercadear; les enseñaron a ellos normas civiles, se vestían y se calzaban y tenían muchas otras cosas que antes les fueron prohibidas; les dieron el pan, vino y aceite y mucha otra comida, telas, caballos, ganado, aperos, armas y el resto, que había en España, les enseñaron a actividades y oficios, gracias a lo cual vivían ricos (Trascripción de las ordenanzas, 1973). Paisaje embellecido por si mismo y muy al revés a la realidad antillana.

3. *Documentos “protocolares”*. Mayormente originaron en las colonias y son variados por su propósito y contenido: actas de las sesiones de cabildos, registros de sesiones judiciales, testamentos, inventarios de bienes, documentos eparquiales y monasteriales, censos de población de uno que otro asiento, más tarde – libros de matrimonios y otros. Si los documentos del grupo anterior (los directivos) generalmente expresaban las intenciones de las autoridades, en los protocolares se reflejaba la vida casi diaria de los pueblos y sus comarcas, y parte de esa vida la constituían indígenas. En ellos pueden aparecer sus cantidades, lugares de residencia, ocupaciones, estructuras familiares, etc. A este grupo le pueden ser incluidos algunos documentos creados en la metrópoli, como consultas del Consejo de Indias.

Uno de los primeros documentos de ese género fue la relación de los objetos indígenas que recibió. Colón. Es interesante no solo en su parte representativa de algunos logros materiales de la cultura aborigen (“taos”, espejos de oro y cobre, torteruelos de oro y ambas y varios otros), sino por la elocuente variación de las maneras de quitárselos a los aborígenes, según las palabras del documento: “resgates” o “rescate”, “despojo”, “tributo”, “fallaron en unos buhíos”, “recibió”, “le habían dado”, “confusión” (tiene que ser la confesión), “se tomaron a Cahonabo é á sus herederos cuando fueron presos para se las volver”. A par del “oro e joyas” (del título del documento) figuran hamacas y enaguas viejas (Relación del oro... 1868, 5-9).

Testimonio de la declaración de Vasco Porcallo de Figueroa en Cuba en 1522, muestra el ambiente de desprecio hacia el aborigen, dominante entre la mayoría de los conquistadores en el período inicial de la colonización. Vasco Porcallo, uno de los conquistadores de Cuba, para castigar a sus indios los cuales intentaban suicidarse comiendo la tierra, ordenó a unos, que eran casi muertos, cortar los miembros genitales y comérselos y después a quemarlos, mientras a otros “que no estaban para morir se los ha hecho pringar é quemar las bocas” (CODOIN-2 t. 1 1885, 124-125).

En probanzas de los méritos de tal o cual conquistador pueden surgir algunos detalles de conquista y ulterior “pacificación” de aborígenes alzados, como en la de Rodrigo de Tamayo en Cuba del año 1547 (Probanza 1931).

Por las actas de cabildo de la Habana, de la mitad del siglo XVI se puede ver, que en aquella fecha ya algunos aborígenes vivían en las villas españolas, teniendo la posición de vecino y como tales

gozaban el derecho de obtener tierras para solares en límites de la villa así como para labrar tierra o criar ganado fuera de ella. A veces el rango de vecino se acentuaba intencionalmente. De esa manera, Alonso indio pidió confirmarle la posesión de una roza y darle un poco de monte, “atento a que es vecino y contribuye a la república”. Los derechos de vecino los tenían también algunos indios de otras partes de América. Así Alonso Guanajo participó en las elecciones del ayuntamiento de la Habana (*apud* Pérez-Beato 1936, 423-429, 437, 441, 446; Zayas y Alfonso t. II, 1931, 45).

Muchas de las evidencias primarias, especialmente cartas y relaciones no extensas, fueron rápidamente publicadas; una revista de estas se la puede ver en recopilación editada por H. HARRISSE (Biblioteca Americana 1866). Muchas están guardadas en los archivos, las más conocidas y del cuales es Archivo General de las Indias en Sevilla tiene muchas.. En el siglo XVII fueron recopiladas en una sola edición las disposiciones anteriores (algo corregidas) de las autoridades españolas; luego se reeditan (Recopilación 1943). En el XIX en España empezaron a editarse varias series de documentos relacionados con la historia colonial de Ameritas. Entre ellas merecen atención dos amplias colecciones “de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización” en ultramar (CODOIN, CODOIN 2). Hay que tomar en cuenta también la edición de 15 tomos de documentos sobre la vida de Colón y sus viajes a América, editados con motivo 400 años del descubrimiento (Raccolta). Colecciones de documentos de la época colonial se publicaban de acuerdo con temas especiales (Konetzke 1953) y en varios países de Antillas.

Fuentes regionales

En estas se trataban las cosas de alguna cierta parte de las posesiones españolas en América. Dentro de ellos se puede diferenciar dos géneros.

Primeros fueron escritos por autores definidos, habitualmente personas, que vinieron a América (“testigos”). Se basan parcialmente en los documentos primarios, así como en observaciones propias y relatos de sus contemporáneos, tanto paisanos como aborígenes. Entre autores de trabajos regionales sobre América había también los que escribían en España, aprovechando materiales primarios y relatos o trabajos de sus colegas, publicados o manuscritos. En cuanto concretamente a las Antillas Mayores, salta a la vista, que durante el siglo XVI no se escribió ni un solo trabajo extenso sobre sus aborígenes, a diferencia de lo que paso con los indígenas de Meso América, Andes Centrales, o, más tarde, de Antillas Menores. Se puede suponer varias causas de esto. La principal, al parecer, está en que la cultura de los aborígenes de Antillas Mayores no era tan llamativa como la de Meso América y Andes, por cuanto los logros de isleños en esferas materiales y sociales no fueron tan atractivos. En el inicio, cuando en las islas no se había establecido la vida de los conquistadores, a los españoles no les sobraba el tiempo. Las Casas quien estuvo en Cuba más de sus 2 primeros años de conquista, escribió más tarde que no había tiempo de observar los indios (Las Casas 1951-2, 521). O sea, entre conquistadores de islas no se presentó una persona parecida a Cieza de León o Ercilla, que escribían sus memorias casi al son de batallas. Dentro de unos decenios, cuando empezó a formarse la tradición de descripciones regionales (no sin influencia de la corona española que quiso tener una idea de sus posesiones ultramarinas), las colonias en las islas se ofuscaron. Al mismo tiempo, a los españoles en las Antillas no se presentaron problemas parecidos a los,

por ejemplo, del Perú, cuando tras correr varios años después de la conquista, los colonizadores descubrieron la resistencia creciente, incluso en la esfera espiritual, lo que dio un empuje al estudio atento de la cosmovisión y estructura social aborigen (los trabajos de Zarate, Sarmiento, Ondegardo antes que otros). También, entre los pocos aborígenes que se habían quedado en islas Mayores para la segunda mitad del siglo XVI, no se conservaron portadores del saber antiguo. La descomposición de la visión del mundo, de las estructuras sociales (así como de algunos elementos de la cultura material), se daba muy rápida, no pocas veces junto con la desaparición de los portadores de antigua cultura. Así, Oviedo escribió en los años 1540 sobre la Española: “creer se debe por lo que está dicho que los indios de esta isla tenían otros muchos más ritos y ceremonias de las que de suso se han apuntado; pero como se han acabado, é los viejos é mas entendidos dellos son ya muertos, no se puede saber todo totalmente como era [...]” (Oviedo 1851-1, 142). Dentro de unas decenas de años, en 1582, en Puerto Rico, cuando se llenaba el cuestionario oficial sobre la isla, según los que lo atendieron, en ella no se había quedado ningún indio natural, y los puntos obligatorios sobre aborígenes se contestaron “por la noticia que se tiene de algunos conquistadores” (Instrucción 1874, 254, 257).

La única persona de la cual se ha quedado una relación, que puede ser llamada regional, bajo reserva, por cuanto era corta y restringida en espacio y tema, y quien vivió dentro de la comunidad aborigen fue la del hieronimita R. Pané. Vino a Española, según unos cálculos en el segundo viaje de Colón, o sea en noviembre de 1493 (Arróm 1974, 4). Mas en un documento de fines del siglo XV se decía que lo trajo a la Española Bartolomé Colon desde Roma (Bibliotheca Americana 1866, 474), que se quedaría en junio de 1494. Predicando entre los aborígenes, aprendió una de las lenguas de ellos. Obedeciendo la voluntad de Colón, había recogido algunas cosas de las creencias de habitantes de Española. La relación se conservó en el libro sobre la vida de Cristóbal Colón, escrito por su hijo y editado en 1571, en la traducción italiana. Posteriormente se reeditaba y se traducía a varias lenguas. Contiene mitos, creencias y práctica religiosas, descripción de algunas deidades y algunos sucesos en la isla a los cuales fue testigo propio Pané (Pané 1974). Pané no tuvo predecesores con la experiencia del estudio de población local. Parece que tampoco tuvo alguna experiencia desde la literatura. A diferencia de los autores que después relataban sobre las cosas de América, no recurría a los escritores de la antigüedad para comparar a los habitantes del Nuevo y Viejo mundos. Mas, siendo monje tampoco citaba la Biblia. Se puede decir, que no ponía ante sí el objetivo comparar, hacer conclusiones, generalizar o sea estudiar. Cumplía una tarea concreta – describir las creencias locales al momento de llegar los españoles.

Otro tipo de trabajos regionales de América española nació del intento de los reyes a obtener la idea de las capacidades económicas y demográficas de nuevas tierras. Los Reyes regularmente ordenaban a sus altos oficiales en América de hacer llegar los datos correspondientes. Finalmente, en 1570-s en España fueron elaborados e imprimidos los cuestionarios unificados. Las Relaciones, formadas con sus respuestas correspondientes tenían que ser enviadas a la metrópoli. De los 50 puntos del documento la mayoría fue dirigida a la recolección de datos sobre recursos naturales y características geográficas. Unas cuantas preguntas fueron sobre las poblaciones de los españoles. En el primer punto, relacionado con indios (V), en primer lugar lo ocupaba la pregunta sobre su cantidad en el pasado y en el presente y sobre las causas de las diferencias, si las había. Después se trataba del “talle y suerte de sus entendimientos e inclinaciones” y maneras de vivir, de lenguas (si eran diferentes y si había una general).

Otros puntos (XI-XV) reflejaban el interés hacia poblados aborígenes (incluidos los nombres), distancias entre ellos y formas de gobernación en el pasado. En el punto L se indicaba quienes tenían que firmar la relación (Moreno 1964). La cantidad de Relaciones compuestas según el modelo es bastante amplio para América. Sin embargo para Antillas Mayores eran escasas, por lo menos yo conozco solo una, desde Puerto Rico, mencionada arriba (Instrucción, 1874).

Obras generales con materiales de Antillas Mayores

Obras de carácter general son aquellas que los autores de las cuales escribían sobre toda la América (Indias o Mundo Nuevo para entonces). El material sobre las islas constituía solo una parte de todo el trabajo. De los autores tempranos de este género los más que se citan son Mártir, Oviedo y Las Casas. También se pueden encontrar algunos datos sobre los indígenas, que no son presentadas en los trabajos de los autores mencionados como en la “Historia” de Bernaldes y en la descripción de la vida de Colon escrita por su hijo. Entre estos autores había personas que nunca visitaron América, pero tenían a su alcance los documentos de dos categorías anteriores o podían conversar con participantes todos los testigos de los eventos americanos (además de Mártir y Bernaldez, también está Gómara y más tarde Herrera). Otros vivían en las islas por largos años, como Oviedo y Las Casas.

El primer trabajo en el cual se escribió de la América en su totalidad conocida, fue la obra del italiano Pietro Martire d’Anghiera (en español Pedro Martir de Anglería) (1457-1526), Nació y se educó en Italia, y desde 1488 vivió en España, siendo un tiempo miembro del Consejo de Indias, a donde venía casi toda la correspondencia oficial y particular de las colonias. La obra, “Décadas del Nuevo Mundo”, fue construida en forma de cartas, unidas las mismas por decenas, se escribieron ocho en total. Se componían a medida de la llegada de las noticias de América. Las noticias de los aborígenes no están en párrafos separados, sino aparecen donde se relatan las acciones de los españoles o sin relación alguna con el material precedente. Eso permite al lector actual trazar la acumulación de los conocimientos sobre el Nuevo Mundo. Se escribió y se publicó en latín. La Primera década fue publicada en 1511, el libro completo vio la luz solo en 1530.

Mártir escribió a base de relaciones de los “testigos”, y a veces conservó algunos detalles, no mencionados por otras fuentes. Fueron observaciones de sus informantes, pero las supo apreciar y conservar, poniéndolas por escrito. Imaginó a los aborígenes de Antillas desconocidos para él a través del prisma de su humanismo y de ser un educador, por eso, aunque algunos detalles presentadas por él, pueden ser no muy exactas, hay en las “Décadas” generalizaciones, alejadas de la realidad de aquel tiempo, como son sobre la “Edad del oro” entre indígenas de Española (Martyr 1912: Dec. I, lib. II, cap. IV y otros.). Además, evidentemente trataba de hacer bellos sus textos. En cuanto al orden de lo escrito, se ha anotado hace tiempo, que las Décadas se parecen mucho a las notiticas periódicas, y su obra “es notoriamente desordenada” (Salas 1959, 26, 28)

Otro trabajo, cuyo autor no estuvo en América, pero que recogió varios materiales interesantes correspondientes a las Antillas Mayores fue el libro “Historia de los Reyes Católicos” del cura Andrés Bernaldez (....-1513). En varios capítulos se describen los viajes de . Colón. Según propias palabras de Bernáldez, escribía a base de notas del mismo Colón, de Chanca y de los testimonios de otros

participantes de los viajes. Hay una bastante detallada descripción de la ruta de Colón a lo largo de las costas del sur de Cuba durante segundo viaje. Uno de los pasajes más impresionantes es el cuadro del encuentro, en el mismo viaje, con la pequeña flotilla de un cacique de Jamaica y su sequito, incluida la familia. En este caso se relataron algunos detalles del vestido de presentes, no mencionados por otros autores, como bandas de algodón en brazos y pies de la mujer del cacique (Bernal des 1959).

El siguiente libro sobre América fue escrito por Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1558) habitualmente conocido como Oviedo. Según sus propias palabras empezó a recoger las noticias de América todavía viviendo en España, y conversó con muchos participantes de los viajes de Colon ya que mantenía amistad con algunos de ellos (Oviedo 1851-1, 55-56, 65, 330). A América llegó en 1514, en esta oportunidad en los barcos de la expedición de Pedrarias Dávila, participante de la cual fue Oviedo, y se abastecieron de agua en la isla Dominica - como escribió Oviedo pasó en la tierra dos noches (otra vez estuvo en el mismo lugar en 1526) (Oviedo 1851-1, 199). En Antillas Mayores (precisamente en Española) se encontró la primera vez en 1515 cuando regresaba a España desde el Darien. En esta oportunidad caminó a lo largo del lago Jaragua y vio muchos indios. Aquella vez presencié areitos indígenas que más tarde describió en su historia (Oviedo, 1851-1, 66, 127-130). En 1520 estuvo algún tiempo en Santo Domingo cuando fue con la familia a Tierra Firme (Oviedo 1851, 360). En Cuba se encontró en 1523, cuando por segunda vez se encaminaba a España. Esta vez residió dos semanas en casa de Diego Velázquez, quien gobernaba la isla de Cuba en ese momento. (Oviedo, 1855-4, 127-130). Estuvo también en Jamaica y Puerto Rico (Oviedo 1851, 314, 584), aunque parece ser por corto tiempo. Todas estas estancias en islas mayores no eran largas, mas juzgando por sus palabras, recogía información sobre los aborígenes. Mucho podía obtener de las conversaciones con los primeros conquistadores y colonizadores, de lo cual continuamente menciona en las paginas de su historia. Así, sobre Cuba, muchas veces hablaba con Diego Velázquez y Alonso de Zuazo quien sustituyó a Velázquez. “Pero más largamente fuy desto informado por capitan Pamphilo de Narvaez, que acabó de conquistar esta isla é anduvo por toda ella más que otro, é más particularmente la vido” (Oviedo 1851, 493).

Hallándose otra vez en España, escribió, para cumplir la voluntad del Rey, y publicó en 1526, “Sumario de la natural historia de las Indias”. Lo hizo de memoria, porque todos los materiales se habían quedado en América. Tal circunstancia permite al lector ver que fue lo que más impresionó a uno de los conquistadores y colonizadores del Nuevo Mundo y que él consideró como necesario comunicar al monarca.

En la edición contemporánea la descripción del mundo vegetal y animal ocupa cinco de seis partes del volumen (más de 250 páginas), y noticias sobre aborígenes tan solo una sexta parte (algo más de 50 páginas). Los capítulos (bastante cortos) sobre la población fueron los siguientes. Primeramente “De la gente natural de esta isla, y de otras particularidades de ella” (en este capítulo están presentados costumbres matrimoniales, apariencia física, “vestido”). Después seguían los capítulos sobre la preparación del pan de maíz y de yuca, incluida la descripción de trabajos agrícolas. En el capítulo sobre Cuba se describían muy específicos los géneros de cazar las tortugas marinas y anzares, que practicaban los aborígenes de Cuba y Jamaica (Oviedo 1950, 91-100, 101-107).

En 1532 Oviedo se asentó en la Española, siendo el alcalde de la fortaleza de Santo Domingo desde 1533 e historiador oficial, con viajes más o menos prolongados a España. En 1535 publicó en

España la primera parte de “Historia natural y general de las Indias”. Precisamente en esta parte se encuentra lo que el supo de los aborígenes de las Antillas. A diferencia de la “Sumaria”, el hilo general de este libro es la historia, es decir la conquista de las Indias. Pero esa historia está entremezclada continuamente con cosas relacionadas con los aborígenes, que se reflejaba incluso en los nombres de los capítulos. Oviedo siempre añadía a lo ya había escrito sobre algún asunto o evento, si le llegaban nuevas noticias, como por ejemplo sobre la iguana (Oviedo 1851-1, 396). Además el mismo asunto podía tratarlo en diferentes partes de su trabajo adicionándole varios detalles. Continuamente la descripción de los sucesos en un lugar de América se interrumpe con los recuerdos del otro lugar o hechos tanto en América, como en varios países de Europa, por los cuales viajó, muchas veces con carácter muy personal.

Hablando de Oviedo no se puede dejar de tocar el asunto de su apreciación del indígena americano. Desde temprano se ha difundido la opinión sobre Oviedo como un consecuente denigrador intencional de los aborígenes. Es el más insistente en tal característica según Las Casas (Las Casas 1908, 115; 1951 t. 2, 518). Esta tradición se mantiene y se difunde en la actualidad. Así, en una enciclopedia electrónica se puede leer que “los tenía por homúnculos, seres aquejados de defectos tan graves e irremediables que hacían imposible la convivencia con los castellanos, o a la conversión consciente a la fe cristiana” (http://es.wikipedia.org/wiki/Gonzalo_Fern%C3%A1ndez_de_Oviedo_y_Vald%C3%A9s).

Realmente, en muchos lugares de la “Historia” de Oviedo las características de los “indios” eran extremadamente negativas (Oviedo 185 t. 1, 71-74, 100-101 y otras). Entre los “vicios” más constantemente nominados por Oviedo eran la idolatría, sodomía, indolencia, cobardía. Sin embargo, en algunos casos concretos Oviedo apreciaba muy alto las cualidades de los aborígenes como soldados e incluso comparaba su fortaleza de ánimo con la de los héroes del mundo antiguo (Oviedo 1851 t. 1, 554 – apalachitas y Mucio Szevola). Una vez, dirigiéndose, imaginariamente, al cacique Enrique, quien en Haití resistía exitosamente a los españoles, escribió: “Por cierto, don Enrique, si vos lo conocistes y supistes sentir, yo os tengo por uno de los más honrados y venturosos capitanes que ha havido sobre la tierra en todo el mundo hasta vuestro tiempo.” (Oviedo 1851, 153).

Bartolomé de Las Casas (1474-1566) fue testigo de los acontecimientos en la Española y en Cuba durante treinta años, salvo unos viajes a España. Llegó a Española en 1502 y pasó a México en 1532 (es la misma fecha de asentarse en la isla Oviedo). Fueron años decisivos para sobrevivencia de los indígenas, mas cuando residía en Antillas (mayor parte en Española), no pensaba recoger datos sobre aborígenes, de los cual casi se lamentaba en paginas de sus trabajos más de una vez. Se hizo sacerdote en la Española en 1512 y en 1513 y fue llamado a Cuba, donde recién había empezada la conquista. Escribió que en este lugar en Cuba, no había tiempo para observar a los indios (Las Casas 1951 t. 2, 521). Como es conocido llevaba una vida pública muy activa, defendiendo la causa de los indígenas. Un intento de llevar sus principios a práctica en tierras de la actual Venezuela fracasó, lo que lo llevó en 1523 a entrar en el monasterio dominicano. Estando allí visitó al rebelde Enrique, del que positivamente escribió Oviedo (Oviedo 1851, 157-159) Como mismo Las Casas indicó, había empezado a escribir su obra sobre las Indias en 1526, es decir estando en el monasterio. En 1532 apareció en México, acompañado de indios cargados de sus manuscritos, como anotó en su famoso memorial Motolonia.

Después de esta fecha ya no residía en Antillas. Lo escrito por él sobre primeros años de colonización de Antillas, fue hecho o a base de su memoria y de sus documentos y relatos de otras personas, de lo que mencionaba más de una vez (Las Casas 1951-2, 516, 1967 t. 1, 681).

En un trabajo culpó a la totalidad de españoles en Nuevo Mundo de la “destrucción de Indias”. Fue publicado en 1552, pero escrito antes (varias veces dice en ella sobre cuarenta años de conquista). En el Las Casas dio una visión general de la conquista, acentuando las crueldades de españoles cometidas contra indígenas, que se comparaban con mansas ovejas. Los primeros capítulos de este trabajo estaban dedicados a Española, Cuba, Jamaica y Puerto Rico. Era un trabajo muy emocionante y no se le puede exigir exactitud de detalles. De tal manera en un lugar dijo sobre el rey de toda la Española, en otro - de cinco (Las Casas 1957).

Las Casas escribió dos libros mas amplios, donde se habló de los indígenas de América. Uno de ellos, “Historia de las Indias” que es la descripción de la conquista de América acompañada de las noticias de los aborígenes con los cuales se encontraban los españoles. En la “Apologética historia” fueron presentados los indígenas de América en la comparación de ellos con los habitantes de Mundo Viejo. El fin principal de este libro fue, según las palabras de Las Casas, fue “cognoscer todas y tan infinitas las naciones desde vastissimo orbe infamadas por algunos [...]” (Las Casas 1967 t.1, 3). La intención de defender a los indígenas contra las acusaciones falsas y presentarlos bajo la luz verdadera, se convirtió en un intento fundamental de entender el fenómeno nuevo para los europeos que fueron los habitantes del Nuevo Mundo. A diferencia de las “Décadas” de Martir, la “Historia” de Oviedo, y las historias de otros autores y la propia, “Historia de las Indias”, y la “Apologética historia” fue realmente una obra dedicada a los aborígenes, porque en las otras obras se exponía la historia de la conquista de América.

En “Apologética” los primeros capítulos describen el medio geográfico de española y se exponen los factores (causas, según Las Casas) que influyen sobre la tierra y sus habitantes. Española fue comparada con las islas conocidas en la antigüedad, siendo Las Casas de opinión que la Española las superaba por muchos parámetros (Las Casas 1967 t.1, 103) – uno de los pocos casos de coincidencia con Oviedo (ver Oviedo 1851, 84). Este alto aprecio de la Española como un lugar habitable por el hombre, lo traspuso Las Casas a las islas vecinas y a mayor parte de la América continental.

En el libro hay muchas páginas, que reflejaban detalladamente las ideas europeas cristianas sobre el hombre y sus características físicas y morales y su dependencia de la naturaleza (Las Casas, 1967 t.1, 115-167). Esta parte de la obra, diríamos, teórica, se escribió basándose en los trabajos de Aristóteles y otros pensadores de la antigüedad y el medioevo, entre ellos sobre la dependencia del carácter y de las capacidades de las personas y de la forma de sus cabezas (Las Casas, 1967 t.1, 129-131). Las Casas le aplicaron los criterios puestos por él a los indígenas y, como se podía esperar, encontraba entre estos últimos mayormente las correspondencias positivas. La conclusión era que los cuerpos de los indios muy bien compuestos están aptos de mantener las ánimas nobles y recibir la divina bondad y certísima providencia (Las Casas, 1967 t.1, 207).

Y así en todo, a lo largo de su investigación amplísima, si tenía que admitir algo negativo entre los indígenas, lo encontraba también entre los habitantes del viejo Mundo. Empezó con la descripción de la vida material, analizó los orígenes de idolatría, más de 60 capítulos estaban dedicados a las deidades de

aborígenes de América, en varios capítulos describió sacerdotes del Nuevo Mundo, describió también sacrificios. Todo en comparación amplia con las cosas del viejo Mundo. En uno de los capítulos (188) Las Casas expuso nueve puntos, por los cuales, a su opinión, los indios superaban a los pueblos antiguos. Desde el capítulo 197 se expusieron, empezando también desde la Española, sobre el gobierno, matrimonios, incesto, ritos funerarios, mantenimientos y otros aspectos de vida diaria. En los últimos capítulos (264 a 267) se analizó la categoría de “barbarie” y como podía ser aplicada a los indígenas. Las Casas no omitió las artes, que fueron dominados por los indígenas después de la conquista, pero sin describirlas detalladamente, como describió algunas cosas tradicionales.

En la literatura sobre indígenas antillanos con más frecuencia que otras se citan las obras de Martir, Las Casas, Oviedo y la de Pané, y con razón, por cuanto contienen evidencias amplias de varias esferas de la cultura local. Estos autores, trataron de dar una imagen de la cultura primaria del indigena en el mismo inicio del “contacto”. Los cambios ocurridos en la cultura material no les interesaban y se reflejaron poco o casi casualmente. Más reflejo recibieron los cambios en vida social, que fueron relacionados con la esclavitud y la encomienda. Por otra parte, las fuentes primarias (con más frecuencia - los más tardíos), sin prestar una atención especial a la descripción de la cultura y sus cambios, ya que reflejaban de una u otra manera lo que ocurría con aborígenes debajo del régimen colonial. Lo más indicativo era la desaparición del rango de “grandes caciques” o “reyes” indios y la capa de “nitainos”, quedándose solo “cacique” y “sus indios”, así como el cambio de varios etnónimos, aunque no muchos, por un solo nombre impuesto, de “indios”. Detrás de estos cambios se percibe el descenso de las relaciones sociales internas a nivel de una comunidad con disipación posterior de esta última también.

Bibliografía

- Actas. Sociedad Antropológica de la isla de Cuba. Compilación, prólogo e índices por Manuel Rivero de la Calle. La Habana, 1966.
- Aleksandrenkov E.G.* 1992. ¿El contacto de culturas o acumulación primaria del capital? En: América después del Colón. Moscú: Nauka, p.113-125 (en ruso).
- Aleksandrenkov E.G.* 1999. Apropiación de los elementos de cultura (con ejemplo de Cuba colonial). En: Población del Nuevo Mundo: Problemas de la formación y del desarrollo sociocultural. Moscú, Nauka, p. 143-164 (en ruso).
- Bachiller y Morales A. 1883. Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas. Habana, 1883.
- Bernáldez A. Historia de los Reyes Católicos. Madrid, 1959.
- Bibliotheca Americana vetustissima: a description of works relating to America published between the years 1492 and 1551. Henry Harrisse. New York, MDCCCLXVI.
- Brinton D. Arawak language of Guiana and its linguistic and ethnological relations //American Philosophical Society. Transactions, vol. 14, Part III, Philadelphia, p. 427-444.
- Carta de Cristóbal Colón //M. Fernández de Navarrete. Viajes de Cristóbal Colón. Madrid, 1922, p. 201-209).

CODOIN. Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias, 1864-1884, t. I-XLII, Madrid.

CODOIN 2. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar, 1885-1932, 2-a serie, t. 1-25. Madrid.

Colón . Diario de navegación. La Habana, 1961.

Deagan K. Reconsidering Taino social dynamics after Spanish conquest: gender and class in culture contact studies //American Antiquity, vol. 69, N 4, 2004, p. 597-626

Harrington M.R. Cuba before Columbus. New York, 1921, Part I, vol. I-II.

Konetzke R. Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810. Volumen I (1493-1592). Madrid, 1953.

Las Casas, B. de. Historia de las Indias. t.1-3. México, 1951.

Las Casas B. de. Breve relación de la destrucción de las Indias. México, 1957.

Las Casas, B. de. Apologética historia sumaria. México, 1967, t. 1-2.

Martyr d'Anghera P. De Orbe Novo. The eight decades of Peter Martyr d'Anghera, t.1-2, New York and London, 1912.

Moreno A. A. Estudio preliminar //Relaciones geográficas de Venezuela. Caracas, 1964.

Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Las leyes de Burgos) //Konetzke 1953: 38-57.

Pérez-Beato M. Habana antigua. Apuntes históricos. Tomo I: Toponimia. Habana, 1936.

Pichardo Viñals H. Las ordenanzas antiguas para los indios. Las Leyes de Burgos. 1512. La Habana, 1984.

Probanza de los méritos y servicios de Rodrigo de Tamayo... //Papeles existentes en el Archivo General de Indias relativos a Cuba y muy particularmente a la Habana. Tomo I (1512'1578).

Real cédula 20.03.1512 //CODOIN, t. XXII, Madrid, 1879.

Real cédula al virrey D. Diego Colón. 1511. CODOIN- 2, t. 1. Madrid,1885: 11-13.

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias (Facs. de 1791), t. 1-3. Madrid, 1943.

Relación de los vecinos que residen en la Habana y Guanabacoa //Papeles existentes en el Archivo General de Indias relativos a Cuba y muy particularmente a La Habana, t. II. La Habana, 1931.

Rosny L. de. Les Antilles. Etude d'éthnographie et d'archéologie américaines. Paris, 1886.

Saco J.A. Historia de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo seguida de la Historia de los repartimientos y encomiendas, tomos I-II, Habana, 1932.

Salas A. Tres cronistas de Indias. México-Buenos Aires, 1959.

Segundo viaje de Cristóbal Colón 1922 //M. Fernández de Navarrete. Viajes de de Cristóbal Colón. Madrid, 1922, p. 213-243).

Trascripción de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II el 13 de julio de 1573... Madrid, 1973.

Velásquez, Diego de. Relación o extracto de una carta que escribió Diego Velázquez... 1 de abril de 1514. CODOIN, t. XI, Madrid, 1869, p. 413-429.

Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hacer para el buen Gobierno y ennoblecimiento de ellas. ANº de 1582 //CODOIN, t. XXI, 1874.

Zayas y Alfonso A. Lexicografía Antillana. Diccionario de voces usadas por los aborígenes de las Antillas Mayores y de algunas de las Menores y consideraciones acerca de su significado y de su formación, tomos I-II. Habana, 1931.

Contacto y transculturación hispano-aborígen en la investigación arqueológica cubana: La Habana y Guanabacoa como casos de estudio.

Darwin A. Arduengo García

Centro Nacional de Conservación, Restauración y Museología (CENCREM), Cuba

tataag1960@gmail.com

Introducción

El presente trabajo está dirigido a discutir algunos aspectos problemáticos de la percepción en las investigaciones arqueológicas ocurridas en Cuba y de manera especial en el caso de La Habana y Guanabacoa, de los cambios culturales acontecidos en nuestra nación a partir de la llegada de los españoles en el año 1492.

Los aborígenes de las islas caribeñas fueron los primeros habitantes americanos en establecer contacto con los españoles. Por tres décadas, poco más o menos, esta que se estableció en el Caribe será una relación peculiar que será soslayada por la que se establecerá a continuación entre españoles y los aborígenes habitantes de tierra firme, entorno rico en culturas más desarrolladas que las caribeñas y en metales preciosos, esto último a la medida de la corona de España, que termina por ser mera vía de tránsito de estas riquezas al resto de Europa, para el proceso de acumulación originaria de capital.

La experiencia hispánica de dominación colonial en América tuvo específicamente en La Española un primer bastión con características que la diferenciarán de lo que ocurre posteriormente en el caso cubano, dada su más antigua habitación y la existencia en aquella isla de alianzas entre caciques que opondrán una feroz pero relativamente breve resistencia a la dominación hispana, resistencia que será cruelmente quebrada; importante también es el hecho de que la Corona española abandonó el modelo que pretendiera inicialmente instaurar Cristóbal Colón de factoría y se lanzara de lleno en el proceso de conquista y colonización. La Española contaba en el momento del contacto a fines del siglo XV con una población autóctona mayor que Cuba, lo que presupone, dado el hecho de que esta última es más extensa, una mayor densidad poblacional, lo que resultó conveniente a los efectos de proveer el sustento alimentario de sus dominadores, la mano de obra para la ejecución de obras constructivas y de la busca de las riquezas iniciales que estimularon la continuidad del proceso de conquista y colonización del resto del Caribe y del continente. Precisamente el desarrollo general alcanzado por los nativos de La Española, expresado en la diferenciación social a través de la institución del cacicazgo fue explotado para su ventaja por los españoles para establecer el mecanismo de su relación de dominación con las masas indígenas a través de los caciques de las tribus.

Una mirada a las culturas que se encuentran en el Caribe a partir del 1492 nos permite determinar que, de una parte, los que resultaron dominados, se hallaban numerosas poblaciones aborígenes que se encontraban en la formación económico social comunidad primitiva, aunque dentro de la misma se hallaban diferentes grados de desarrollo de las fuerzas productivas y de complejidad social.

Participan, de la otra parte, como dominadores, los españoles, como avanzada de las oleadas posteriores de otras naciones europeas, que se encontraban en la formación económica social feudal, en tránsito a la formación capitalista.

La diferencia en el desarrollo de las fuerzas productivas que caracterizó este encuentro se expresó en la desnaturalización de las relaciones sociales de producción establecidas tradicionalmente en las comunidades aborígenes, a las que se les imponen otras acorde con el desarrollo feudal europeo, lo que genera una contradicción antagónica con el desarrollo propio de las fuerzas productivas. De tal manera, la única opción para lograr un nivel de producción adecuado a las exigencias de los conquistadores es la violenta coerción y represión a que someten a la fuerza de trabajo aborígen. Baste observar las sociedades actuales del Caribe para comprender que el impacto de este contacto con los europeos fue más destructivo aquí que en el resto del continente, donde aflora todavía la singular apariencia de los pueblos originales, en muchos países de manera mayoritaria.

Cultura, contacto y transculturación.

La escuela de pensamiento arqueológico que se conoce como Arqueología Social Latinoamericana ha basado sus trabajos exitosamente en un sistema de tres categorías: Formación Económico Social, Modo de vida y Cultura (Vargas, 1988). El concepto de cultura según estos desarrollos teóricos es el siguiente: “El conjunto de formas singulares que presentan los fenómenos correspondientes al enfrentamiento de una sociedad en la solución histórica de sus problemas generales de desarrollo” (Bate, 1977:9)

De otra parte, un concepto, nacido de la mente prodigiosa de un cubano singular, y no creemos que sea una coincidencia, sirve hoy, a contrapelo de las versiones de los “otros”, para ejemplificar lo ocurrido en este continente nuestro: la transculturación.

El concepto de transculturación que manejaremos en este artículo, elaborado por Fernando Ortiz (1983) es el siguiente: proceso de transformación de una cultura a otra, a través de cambios parciales: pérdida de rasgos culturales precedentes (desculturación), la creación de nuevos rasgos culturales (neoculturación).

Si tenemos en cuenta las dos definiciones anteriores, podemos llegar a la conclusión de que la transculturación es: los cambios ocurridos en el conjunto de formas singulares en que una sociedad resuelve sus problemas históricos de desarrollo al asimilar, en diferentes grados, aspectos específicos de otra cultura y abandonar algunos de los que había tenido antes.

Mientras que la transculturación es un proceso, el término contacto es, en primer lugar, clara referencia temporal al hecho de que se establezca el conocimiento mutuo de poblaciones diferentes, siendo, pues, el acto mismo de reconocerse disímiles. El contacto, como comienzo de algún tipo de convivencia entre poblaciones con culturas distintas es razón *sine qua non* para la ocurrencia de la transculturación, pero no indica la inmediatez de esta ocurrencia, como mismo la presencia de un artefacto de una cultura particular en un contexto ajeno no indica en sí que ya esté ocurriendo una desculturación o una neoculturación.

La transculturación como proceso en el Caribe encuentra como agentes iniciales a españoles y aborígenes, a los que se han de sumar otras culturas en el decursar del tiempo, provenientes de la vecindad continental, las misma Europa y de África; a pesar de la clásica imagen de pasividad que caracterizó a nuestros aborígenes, estos fueron elementos activos del proceso, influyendo, como se verá en párrafo próximo en la cultura resultante (neoculturación) de sus dominadores; la transculturación no ocurre solo de manera espontánea, en la asimilación por las partes involucradas de elementos culturales “del otro” que puedan resultar importantes, innovadores y necesarios; los españoles, como dominadores, ponen no poco empeño en forzar el proceso en relación a los aborígenes, como expresión de la relación de dominación, por lo que este adquiere un carácter de violencia a pesar de las “buenas” intenciones que en algunos casos se pudieron invocar como móvil de tales acciones: la imposición de la religión católica, de un modo de vida urbano, civilizado y moral según los parámetros cristianos occidentales, modos de trabajo ajenos que conllevan una disciplina e intensidad inéditos, los intentos de instruir a los aborígenes para que asimilen las técnicas de cultivo europeas (Instituto Nacional de Cooperación Educativa 1972, 3-4. En Amodio 1998, 94).

Se ha señalado que las comunidades aborígenes que sobreviven con cierta independencia al encuentro, fruto de un aislamiento salvador, sufren un proceso de desculturación al cambiar en algunos casos su entorno y ciertos rasgos sociales y económicos, entre ellos la división del trabajo acorde al género, pero además, estas comunidades manifestaron una clara tendencia a no aceptar elementos culturales de los dominadores y se aferraron a lo que conservaban de su propia cultura (Deagan 2004).

Otra cosa ocurrió en los llamados pueblos de indios, como es el caso de Guanabacoa, a una legua de La Habana, donde el proceso de transculturación operó asimilando a los aborígenes allí concentrados al nuevo modo de vida colonial de manera gradual pero inexorablemente, toda vez que el mismo ciclo de vida diario estaba regido por los servicios religiosos de la Iglesia Católica, que por demás, como en cualquier otra población hispana de la colonia efectuaba y registraba los matrimonios, bautizos y enterramientos, en fin, manifestaba un cierto control de la vida cotidiana y sus ritmos, así como de la moral al uso, para salvaguarda de lo esencial: la explotación de esta fuerza de trabajo. Similar debe haber sido la situación en el pueblo de la Sabana, fundado por Vasco de Porcallo, que andando los años daría origen a Remedios, y donde inicialmente convivían españoles con cantidades apreciables de aborígenes, dando lugar a un mestizaje en el que se perderían a la larga los rasgos aborígenes.

La transculturación operó cierta e incuestionablemente sobre los españoles radicados en La Española y Cuba, y fue más, garantía, en estos momentos iniciales, de su supervivencia en un medio desconocido para ellos, alejados a meses de riesgosa navegación de su tierra natal y fuente de abastecimiento. Tomaron de los aborígenes los materiales y tipologías constructivas para las primeras casas e instalaciones construidas, lo que ha sobrevivido hasta nuestros días en el campo cubano; hicieron suya la dieta que tradicionalmente caracterizó la vida humana en la región, aspecto en el que es de señalar la importancia que alcanzó el consumo del casabe de yuca en sustitución del pan y la galleta de harina, llegando a ser substancial objeto de comercio en la región; numerosas y muy mencionadas son las evidencias de esta asimilación hispánica de elementos culturales aborígenes, tales como el uso de las hojas de tabaco en la nociva actividad de fumar, de la hamaca, de los toponímicos que hoy seguimos utilizando.

Una mirada a los estudios arqueológicos de contacto y transculturación hispano-aborígen en Cuba.

Las fuentes con que se cuenta para el estudio de nuestra región son las históricas y las arqueológicas, pero ambas son portadoras de datos que no son autoevidentes y los resultados obtenidos en las investigaciones dependen mucho del sesgo con que nos acerquemos a ellas y de la crítica que se realice de cada una.

Las fuentes históricas en general solo existen para el periodo poscontacto (1492) y se dividen en las llamadas Crónicas de las Indias y la abundante documentación generada por la enorme burocracia española de aquende y allende los mares: cartas, reales cédulas, ordenanzas, decretos, actas de los cabildos municipales, entre otras. Si en el caso de las crónicas los aborígenes caribeños tienen un peso extraordinario, contrapartida al fin del héroe en general de las mismas: los españoles, en los documentos la presencia de los indios de la región va decayendo en la misma medida en que su población disminuye y su peso económico como mano de obra tiende a desaparecer, por lo que, rebasado el siglo XVI se mencionan cada vez en menor medida. Señalemos, no obstante, que un estudio más profundo a la luz de los desarrollos de las ciencias sociales de toda esta formidable cantidad de documentos todavía puede aportar información acerca de las sociedades indígenas de nuestra región. De otra parte, las referencias etnohistóricas que nos llegan de manos de los cronistas están plagadas de inexactitudes y de aspectos que no contemplan, pues no se tratan de investigaciones propiamente sino de descripciones hechas por hombres de las más disímiles profesiones, portadoras del asombro de los españoles en su contemplación de un mundo que están, por demás, haciendo suyo y donde encontramos posiciones contrapuestas en su visión del indígena y del hispano. No solo las palabras del idioma español parecen ser incapaces de describir la naturaleza exuberante de este continente, su aproximación a las sociedades que encontraron en él son descritas mayormente con el vocabulario feudal al uso en Europa y en ello se desvirtúa la naturaleza de las sociedades observadas, y cuando no, se extrapolan términos de una región a otra, lo que resulta igualmente contraproducente. No obstante, por la tendencia positivista de privilegiar la información de las fuentes escritas, las Crónicas han sido consideradas por mucho tiempo como confiables.

La ciencia arqueológica ha sido determinante para entender, todavía parcialmente, la complejidad de los procesos de ocupación humana de las islas del mar Caribe, así como las características de las comunidades que poblaron cada rincón y las relaciones que se establecieron en toda la región circuncaribeña.

La aceptación ciega y acrítica de la información que aportan las Crónicas de Indias, así como de la Leyenda Negra, con su tétrica descripción de un proceso de aniquilación que devastó la población de estas islas en media centuria, han creado un precedente ontológico en la arqueología cubana que implicó un paradigma investigativo (en no pocos casos solamente se hicieron excavaciones) que solo en fechas relativamente recientes ha comenzado a ser cambiado. Todo parte de la consideración previa de que ciertamente los aborígenes cubanos desaparecen de la escena en el propio siglo XVI ante la presión de un

grupo de factores tales como: la explotación desmedida a que se les sometió, lo que por demás los separa de sus modos de vida y trabajo habituales, conformes a su desarrollo económico social, las enfermedades llegadas con los españoles, la violenta represión que sigue al menor acto de resistencia (y no fueron pocos ni aislados) ante el inhumano trato recibido. Se trataba, esencialmente de dos arqueologías: una para los medios aborígenes, la llamada prehistoria y otra para los medios históricos vinculados con las ciudades fundadas por los europeos en su proceso de conquista y colonización. Si de contacto y transculturación se hablaba, era fundamentalmente en estos últimos contextos, aunque tampoco con toda la objetividad adecuada. Así, los importantes sitios, como el Yayal, en la provincia de Holguín, en el oriente cubano, donde se encontraron evidencias de asimilación aborígen de elementos culturales europeos (poco más de un 10 por ciento de los materiales estudiados) (Domínguez 2008) eran más bien raros y este ha permanecido como una referencia obligada para el área caribeña (Deagan 1988, 202-203). El fechado más tardío para este sitio se establece por una moneda acuñada en 1580, lo que lo convertía, hasta fechas recientes, en el sitio de más larga data post contacto del país.

Ciertamente las evidencias arqueológicas apuntan a la existencia de un grupo más numeroso de yacimientos aborígenes con características similares al Yayal. En la propia provincia de Holguín varios sitios han sido considerado como de “posible” contacto: El Porvenir, El Chorro de Maíta, Potrero del Mango, Loma de Baní, Cuadro de los Indios; Varela 3, El Mate I, El Pesquero, Alcalá, Loma de los mates, La Guira de Barajagua (Barajagua I), Barajagua II y El Catuco (Valcárcel 1997). Características en general de estos espacios son:

- La preponderancia dentro del material de origen europeo de la cerámica (mayormente botijas de aceite de estilo temprano, mayólica Columbia Plain), seguida de objetos de metal ferroso (principalmente armas y herramientas de la época) y también, en importante frecuencia, los huesos de cerdo.
- La estratificación de los sitios se manifiesta con la presencia de contextos con los materiales europeos mezclados con aborígenes sobre contextos netamente aborígenes, por lo que se implica que en todos los casos el contacto y la transculturación ocurrió en sitios aborígenes establecidos antes de la llegada española.
- La presencia de ceramios realizados con las técnicas aborígenes (acordelado, cocción a baja temperatura en hornos abiertos, entre otras) pero siguiendo patrones formales europeos, lo que indica claramente, más que contacto, transculturación.
- El trabajo aborígen sobre fragmentos cerámicos para convertirlos en colgantes, adornos corporales y sumergidores de redes para la pesca.
- La presencia de mayores cantidades de burenes de barro en las capas de contacto que en las anteriores, netamente aborígenes, que indican un aumento de la producción de este alimento en sustitución del pan de harina de trigo para el abastecimiento de los pobladores españoles.

En el caso del sitio de Laguna de Limones, en donde el Grupo de arqueología del Centro Nacional de Conservación, Restauración y Museología (CENCREM) ha conducido un proyecto

investigativo por varios años bajo la dirección de Daniel Torres Etayo, además de las evidencias de una posible industria aborigen del vidrio tallado, se localizó un asa de cerámica de transculturación hispano-aborigen (Foto 1).

Metodológicamente, hay que señalar que la presencia de artefactos ha sido priorizada en la evaluación de los sitios como post contacto o no, dejando de lado la presencia, bien importante, de ecofactos, dada las dificultades de conservación, obtención e identificación de algunos, como es el caso de las semillas y el polen. En no pocas ocasiones, la existencia de huesos de vacuno, bovino, porcino y caballar ha sido desechada por considerarse intrusivos, contaminantes, ante la presencia de un importante monto de piezas aborígenes en un contexto. Dada la posibilidad de supervivencia de comunidades aborígenes en estado de aislamiento hasta bien entrado el período colonial es perfectamente factible que hayan sacado provecho para su consumo del cimarronaje de tales animales, que se reprodujeron libremente en Cuba durante el siglo XVI, lo que explica la presencia de restos óseos de los mismos en sitios aborígenes. Con relación a los artefactos, específicamente en relación a la cerámica y al vidrio, su relación contextual se acepta (con o) sin reticencia cuando se trata de tipologías situadas cronológicamente en el siglo XVI, pero cuando se trata de tipos con rango cronológico a partir del siglo XVII, ya se la considera generalmente intrusiva, o sea, se manifiesta cierta resistencia a aceptar que poblaciones aborígenes puedan haber llegado tan tarde en el período colonial. Consideramos que no es posible tomar un partido apriorísticamente y que solo la fineza del trabajo del arqueólogo, desde el momento mismo del diseño investigativo, podrá revelar lo ocurrido realmente.

Un claro ejemplo de este enfoque teórico es la escéptica posición asumida generalmente por los arqueólogos cubanos con relación a una posible industria aborigen del vidrio tallado, a semejanza y continuación de la industria de la piedra tallada, apenas reportada la primera por tres investigadores: Lourdes Domínguez y J. Febles, para un sitio agroalfarero en Sancti Spíritus, conocido como Laguna de Algodones, por la primera de los autores nuevamente para Guanabacoa y por Marcos E. Rodríguez Matamoros en la bahía de Jagua, (Domínguez: comunicación personal) a lo que se suma un artículo sobre el tema (inédito) del autor del presente trabajo, relativo a hallazgos efectuados en el sitio Laguna de Limones, municipio Maisí, en la provincia de Guantánamo; sin embargo, esta es una industria que cuenta con estudios serios en numerosos países de nuestro continente y el resto del mundo (Bate, comunicación personal).

Un punto importante en la distinción de estos sitios poscontacto, no necesariamente de transculturación, es el hecho de que en muchos casos debe tratarse de áreas alejadas de la dinámica española de vida, aislados, con toda intención de los colonizadores y de todo cuanto representara la menor oportunidad de establecer contacto con los mismos, en temor de secuestros y represalias y de dar a conocer una ubicación que debería ser cambiada para garantizar la supervivencia de sus integrantes. En realidad la dimensión de Cuba resultaba abrumadora dada la cantidad de habitantes españoles en los primeros cien años de la conquista¹ y la prosperidad alcanzada en el siglo XVI por la villa de La Habana solo fue una excepción en un contexto en el que primaba el despoblamiento, por los españoles, de otras

¹ Para 1550, Cuba contaba con una población de 700 españoles y un número similar de esclavos africanos, así como unos 5000 aborígenes. Para finales del propio siglo XVI la población de españoles alcanzaba ya unos 3000 y al finalizar el siglo XVII la población total de la isla era calculada en unos 50000 habitantes, alrededor de la mitad negros y mulatos. (Pino-Santos 1984, 95) El censo de 1774 revela la cifra de 170000 personas, de ellas la cuarta parte esclavos (Ídem, 96).

villas, como ocurrió con Trinidad (abandonada entre 1550 aproximadamente y 1585, período en que estuvo habitada por indios y mestizos).

Pensemos, en las dimensiones del territorio oriental, sus macizos montañosos, todavía de difícil acceso y veamos la fecha de fundación de algunas de sus más importantes ciudades como Las Tunas y Guantánamo, capitales actuales de provincias homónimas, ambas ocurridas en los comienzos del siglo XIX, para comprender que allí pudieron sobrevivir algunas comunidades aborígenes poco numerosas, amén de la del Caney, Pueblo de Indios.

Las excavaciones realizadas en los últimos años en el sitio Los Buchillones, provincia de Ciego de Ávila, con sus fechados radiocarbónicos bien adentrados en el período colonial (circa 1640. Pendergast *et al.* 2003, 28), vienen a abrir un nuevo capítulo para la arqueología cubana.

Contacto y transculturación en los medios históricos. La Habana y Guanabacoa como caso.

Cierto es que, en la etapa inicial, la colonización en toda la América es un fenómeno esencialmente urbano, en el que las ciudades fundadas por los europeos son el eslabón primordial, donde se manifiesta el modo de vida colonial y a través de las que se establece la relación, imprescindible, con las metrópolis del Viejo Continente. Es pues en estas ciudades que debió manifestarse más claramente el proceso de transculturación toda vez que en ellas ocurre la convivencia de todas las culturas encontradas.

La Habana, urbe marinera y militar, crisol en el que se funden las culturas y etnias que la habitaron, no solo ha escondido en su subsuelo los vestigios que evidencian la conocida relación comercial que se establece con la formación de un mercado, primero regional e inmediatamente mundial, en que participan además de la misma España centros productores de la propia América como es el caso de Puebla de los Ángeles en Méjico con su cerámica, el Galeón de Manila con sus exquisiteces asiáticas, entre ellas la porcelana china, y más tarde Inglaterra, en su creciente condición de taller del mundo; aquí también se encuentran los vestigios de la transculturación hispano-africano-aborígen, puede que más evidente (por más estudiada), pero no exclusivamente en la cerámica.

Fundada en la costa sur originalmente, es hacia el año 1519 que se instala la villa habanera definitivamente a orillas de su magnífico puerto. Los datos aportados por las fuentes históricas y las investigaciones arqueológicas realizadas hasta el presente permiten afirmar que la villa se instaló en área no poblada permanentemente por aborígenes, aunque pudieron utilizarla ocasionalmente, en lo que puede haber tenido relevancia el hecho de ser esta una zona en la que el agua potable era escasa, lo que significó la adopción de diferentes estrategias por parte de los españoles, hasta la construcción finalmente de un acueducto, La Zanja Real, para proveerse del vital recurso (Arduengo 2004, 29-30).

Sin embargo, la presencia aborígen en la villa habanera como mano de obra y parte de los servicios domésticos, e incluso de las familias radicadas en la misma está bien documentada. Pero no solamente se trataba de nativos de esta tierra, ya que existía desde los comienzos de la colonización un amplio movimiento forzoso de indios en la región circuncaribeña, precisamente para ser empleados como mano de obra por los españoles según sus requerimientos; dentro de La Habana, como villa, la mayor concentración de los mismos en la segunda mitad del siglo XVI se alcanzó en el barrio de Campeche, al

sur del sitio de población original de la villa, denominado así por el puerto de procedencia de los embarques en México. En esta zona construyeron sus viviendas y tenían sus sembrados de maíz hasta que el barrio comenzó a ser parcelado y construido en el siglo XVII pero la denominación del vecindario sobrevivió hasta el final de la colonia. A estos indígenas, de origen mejicano, se asocia directamente la presencia de la cerámica Méjico pintado de rojo (Menéndez y Lugo 2001, 31-33) de substancial presencia en el registro arqueológico habanero.

Se habla con razón de una Cerámica de tradición aborígen (Roura *et al.* 2006, 27), realizada con la técnica del acordelado, cocida a hornos abiertos, a bajas temperaturas, con una simplificación de las formas y la eliminación de la decoración, un proceso, en fin, de desculturación, toda vez que estamos en presencia de una cerámica utilitaria, como las evidencias indican claramente, utilizada profusamente en las cocinas habaneras, participando en un radicalmente nuevo modo de vida: el colonial; en el registro arqueológico esta cerámica se encuentra en apreciables cantidades, disminuyendo su frecuencia en la medida en que nos adentramos en contextos del siglo XIX, por lo que su rango cronológico concluye para 1850 (Ídem). Pero esta cerámica de tradición aborígen, producto de un proceso de desculturación, no desmiente, para nada, la existencia de una cerámica de transculturación hispano-aborígen, evidenciada por el empleo de las técnicas tradicionales de los aborígenes cubanos, arriba mencionadas, sin incorporar necesariamente el saber que portan los españoles de su producción (torno, hornos cerrados, esmaltes), pero copiando formas de ceramios españoles, (jarras, cálices y platos entre otros) y, aunque puedan estas evidencias parecer relativamente escasas, no solo en La Habana, son piezas notables, expresión de un proceso de intercambio, de neoculturación, que completa el proceso indetenible de transculturación que ocurre en la colonia. Un ejemplar magnífico de esta cerámica es una jarra que se encuentra en el Museo Municipal de Maisí, en Guantánamo (Foto 2), pero en la propia Habana Vieja hemos encontrado en excavaciones efectuadas en la casona de Amargura número 201 esquina Aguiar en el año 2003 tiestos de un plato de cerámica burda, paredes gruesas, y con su anillo de asiento realizado rústicamente, que responde a todas las características antes descritas de confección (Foto 3). A la presencia de estas cerámicas de transculturación o tradición aborígen, hay que añadir la de fragmentos de burenes en el registro arqueológico habanero (Foto 4), relacionados con la confección del casabe, cuya importancia en la dieta inicial de los pobladores de la villa no puede ser exagerada (recordemos que Jacques de Sores, cuando toma la villa en 1555 exige como rescate 30000 pesos y 100 cargas de casabe); el hecho de que estos restos de burenes se encuentren en un sitio urbano de fuerte tradición española, como el caso de La Habana, indica claramente la presencia de neoculturación por parte de sus habitantes de ascendencia europea. En sentido general, sin embargo, todas estas cerámicas esperan por la profundización de los estudios, especialmente los tecnológicos, que nos darán a conocer detalles vitales como las fuentes de las materias primas utilizadas en su confección. Consideramos que un paso importante en la comprensión de este fenómeno en el futuro será la concepción de proyectos que estudien La Habana y Guanabacoa como región arqueológica.

Numerosas son las evidencias en el registro arqueológico habanero de la presencia aborígen (no solo la autóctona), fundamentalmente en las capas más tempranas: herramientas de concha de moluscos marinos (como el Strombus), fragmentos de cerámica mayólica con huellas de trabajo para convertirlos en sumergidores de redes y adornos, vértebras de pescado perforadas para ser usados como adornos

corporales, herramientas de piedra pulimentada, morteros y manos de piedra, piedras de pedernal de armas de fuego con huellas de reuso como herramientas de cortes. Justamente en la etapa inicial de poblamiento de la villa habanera, las construcciones, mayoritariamente las viviendas, se realizaron utilizando técnicas y materiales de tradición aborigen y de ello quedan evidencias en el registro arqueológico: la profusión de huellas de postes de madera en numerosos sitios, más tarde construidos siguiendo las tradiciones europeas.

Un elemento importante en el proceso de transculturación que ocurrió en La Habana es la presencia de los esclavos de origen africano, que ya para mediados del siglo XVI va siendo numéricamente significativo. Quizás su influencia más marcada y todavía vigente en la cultura cubana sea el proceso de sincretismo religioso entre sus propias religiones animistas y la católica, método empleado para la continuidad enmascarada de sus prácticas religiosas (que prontamente contó con adeptos entre los pobladores blancos de la ciudad), una clara manifestación de la transculturación ocurrida, participando en la misma algunos elementos aborígenes como los sahumeros con tabaco.

A los efectos de un estudio arqueológico del contacto y la transculturación hemos dicho antes que es interesante considerar La Habana y Guanabacoa como una región arqueológica, por la interrelación que se establece históricamente entre estas dos poblaciones, siendo la segunda el pueblo de indios habanero, como el Caney lo fue de Santiago de Cuba, ambos casos desde el propio siglo XVI. A una legua aproximadamente al sur de la villa habanera se encontraba Guanabacoa (en dialecto aborigen: sitio de aguas), al parecer un sitio de habitación aborigen regular, mencionado desde el 1525, cuando la Corte española los recomienda al segundo gobernador de la isla, Manuel de Rojas; en este sitio se concentrarían todos los indios que vagaban por la región habanera para el año 1554, luego de abolido el régimen de la encomienda; a este poblado se retira el gobernador Pérez de Angulo ante el ataque de Jacques de Sores a la villa en 1555 y desde él prepara su fallido contraataque al corsario francés. Para 1574 se calcula que estaba habitada por unos 300 indios y desde 1576 contaba con la presencia de una Iglesia católica atendida por la orden de San Francisco de Asís; sin embargo, el hecho de que en 1744 se le conceda a Guanabacoa el título de villa con escudo y su propio cabildo municipal, indica claramente que para entonces la población de origen hispano es amplia mayoría y necesita protección de sus intereses en contra de los del cabildo habanero; para comienzos del siglo XIX se considera que la población aborigen ha desaparecido en un proceso de mestizaje y asimilación, subsistiendo una sola familia, de extrema pobreza, incapaz de explicar su propio linaje; la población de Guanabacoa había crecido para entonces considerablemente aumentada, entre otros, por la presencia de naturales de Canarias y de negros emancipados de La Habana (Pezuela 1863, 454).

Si en sitios como los antes mencionados de la provincia de Holguín la estratificación revela en las capas más profundas la presencia en solitario de elementos y artefactos aborígenes y solo en los superficiales se encuentran las evidencias de contacto y transculturación, en Guanabacoa existe también la opción de discriminar arqueológicamente la existencia previa de su asentamiento aborigen, por la localización de contextos antrópicos caracterizados por la ausencia de elementos de origen europeo. Hasta el presente, sin embargo, no se ha localizado una estratificación sin la presencia de elementos europeos, por lo que se considera que la búsqueda debe ser reorientada en otros sitios de la misma población (Domínguez, comunicación personal). Importante es señalar en estas excavaciones la presencia de

artefactos vinculados a la cultura africana, lo que es consonante con la presencia de emancipados y esclavos africanos en esta población (Domínguez 2008). Consideramos que en esta búsqueda será vital la determinación de las áreas de enterramiento, los hábitos en que se realizaron los mismos y las parafernalias que acompañen los restos. Un detalle importante de la transculturación en general fue sin dudas la realización de los entierros siguiendo la práctica cristiana, por lo que estos deben haber sido hechos, una vez que los aborígenes se sometían a “policía”, o sea, abrazaban una vida al estilo europeo, en terrenos consagrados por la Iglesia católica, generalmente vinculados a ermitas, capillas e iglesias, siguiendo, además, las normas al uso en Europa, extrapoladas en nuestros contextos. Está claro que si realmente existe un asentamiento aborígen previo en Guanabacoa, este debía contar con sus costumbres funerarias y sus propias áreas para tal actividad. Aquí será también, como en La Habana, de enorme peso la labor de la antropología física en la determinación de la presencia de restos óseos de aborígenes, a diferencia de los europeos, negroides y mestizos que cabe encontrar en el registro arqueológico.

Más que en la vecina urbe habanera, en el caso de Guanabacoa existe la posibilidad, dada la mayoritaria presencia aborígen durante tiempo suficiente, de localizar, en el registro arqueológico, áreas de actividad tales como los talleres de producción de la cerámica, sus hornos, así como las fuentes de obtención de materias primas para esta actividad; la evolución de las viviendas que utilizaron, su asimilación en fin del modo de vida colonial en la concreción de la vida cotidiana.

Palabras finales

Aunque reconocidos sus aportes culturales a la formación de la nacionalidad cubana, nuestros aborígenes apenas se asoman al espectro de la población de Cuba en la actualidad, y cuando lo hacen, es en zonas generalmente intrincadas de las provincias orientales; aquellos que convivieron con españoles y africanos terminaron por sucumbir en el mestizaje, luego de que muchos murieran en los primeros años de la conquista y colonización. Incluso en el caso de un sitio como Guanabacoa, Pueblo de Indios durante al menos un par de siglos, el reconocimiento actual de su herencia cultural como población está signado mayormente por la presencia de las religiones sincréticas de origen africano.

Más que las fuentes históricas, de las que todavía se puede extraer información relevante, la arqueología, como ciencia, tiene la responsabilidad de rescatar en toda su dimensión la importante presencia aborígen en nuestra historia, su continuidad, su resistencia, toda vez que la conformación misma del registro arqueológico no es un acto conciente de individuos y sociedades, pero sí lo es el reconocimiento, por el investigador, del dato que el registro aporta. No se trata de demostrar, aclaro, que los aborígenes cubanos subsistieron hasta una fecha determinada; se trata de aceptar, sin prejuicios, el dato obtenido en el desarrollo de las investigaciones.

Referencias

Amodio, E. (1998) “La agricultura ilustrada en el Oriente de Venezuela durante la segunda mitad del siglo XVIII” *Boletín Museo Arqueológico de Quibor* 6: 67-97.

- Arduengo García, D. A. (2004) "Consideraciones acerca del funcionamiento del primer acueducto habanero. La Zanja Real. 1592-1835". *El Caribe Arqueológico* (8): 29-38. Santiago de Cuba: Casa del Caribe.
- Bate, L. F. (1977) *Arqueología y materialismo histórico*. México: Ediciones de Cultura Popular SA.
- _____ (1989) "Notas sobre el materialismo histórico en el proceso de investigación Arqueológica". México: *Boletín de Antropología Americana* (18): 5-29.
- Deagan, K. (2004) "Reconsidering Taino social dynamics after Spanish conquest: gender and class in culture contact studies". *American Antiquity* 69. Society for American Archaeology. Copia digital.
- _____ (1998) The Archaeology of the Spanish contact period in the Caribbean. *Journal of World Prehistory* Vol. 2, Number 2:187-233
- Domínguez, L. S. (1984) *Arqueología Colonial de Cuba: dos estudios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- _____ (2008) Cuba. Una identidad en movimiento. Arqueología en un pueblo de indios. (http://www.archivocubano.org/transcult/arqueologia_guanabacoa.html)
- Febles, J. y L. Domínguez (1987) "Herramientas de vidrio en un sitio arqueológico agroalfarero tardío en la Provincia de Sancti Spiritus", Reporte de Investigación, no. 7, Instituto de Ciencias Sociales. La Habana: Editorial Academia, ACC.
- Menéndez Castro, S. y Lugo Romero, K. M. (2001) "Evidencias aborígenes de contacto entre Mesoamérica y San Cristóbal de La Habana: Cerámica México pintado de rojo". *Gabinete de Arqueología, Boletín* 1, 1: 29-35 La Habana: Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de la Ciudad.
- Ortiz, F. (1983) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pendergast, D. M.; Jorge Calvera R, Juan E. Jardines M, Elizabeth Graham y Odalys Brito (2003) "Construcciones de madera en el mar. Los Buchillones, Cuba". *El Caribe Arqueológico* 7: 24-32. Santiago de Cuba: Casa del Caribe.
- Pezuela, J. de la (1863) *Diccionario geográfico, estadístico, histórico, de la Isla de Cuba*. Tomo segundo. Madrid: Imprenta del establecimiento del Mellado.
- Pino-Santos, O. (1984) *Cuba. Historia y economía*. La Habana Editorial de Ciencias Sociales.
- Rey Betancourt, E. E. (2003) "Algunos aspectos socioeconómicos de Cuba colonial temprana (1512-1555)". Catauro. *Revista Cubana de Antropología*. Año 5, No 8:75-90. La Habana. Fundación Fernando Ortiz.
- Roura Álvarez, L.; Roger Arrazcaeta Delgado y Carlos A. Hernández Oliva. (2006). "La Cerámica de Tradición aborígen: ejemplos habaneros". *Gabinete de Arqueología, Boletín* 5, 5: 16-27. La Habana: Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de la Ciudad.
- Sanoja, M. (1998) "Arqueología del capitalismo. Santo Tomé y las misiones capuchinas catalanas de Guayana. Edo. Bolívar, Venezuela". *Boletín Museo Arqueológico de Quibor* 6: 135-159.
- Valcárcel Rojas, R. (1997) "Introducción a la arqueología del contacto indo-hispánico en la provincia de Holguín, Cuba". *El Caribe Arqueológico* 2: 66-77. Santiago de Cuba: Casa del Caribe.
- Vargas Arena, I. (1988) "Definición de conceptos para una arqueología social". *Hacia una arqueología social*. Editorial Universidad de Costa Rica, 155-171.

Arqueología de contacto y las relaciones de género en una comunidad quilómbola: Palmares, Brasil

Aline V. Carvalho

Becaria del Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Estado de San Pablo, Brasil, FAPESP.*

alinev99@yahoo.com.br

Pedro Paulo A. Funari

Profesor Catedrático del Departamento de Historia de Unicamp, Campinas, Brasil.

ppfunari@uol.com.br

Introducción

La arqueología estudia la cultura material en asentamientos coloniales. Las narrativas referentes a los tiempos imperiales incluyen modelos interpretativos tales como la criollización, etno-génesis, hibridismo, sincretismo e transculturación. Estos sujetos también están ligados al cuerpo y a relaciones de género. El objetivo de este capítulo es debatir algunas de estas cuestiones en relación con Palmares, palenque suramericano del siglo XVII.

Características del caso brasileño

La experiencia con esclavos africanos o amerindios, entre los siglos XVI y XIX, no fue exclusiva de Brasil o de América Latina. Ella fue el resultado de la experiencia colonial europea que comenzó en el siglo XV, que impuso comunidades y relaciones diaspóricas, alrededor del mundo. La aventura colonial europea en las Américas (Hall 2006, 395) produjo experiencias semejantes, como conflictos y violencia, negociaciones y paz, que se darían entre los diferentes grupos étnicos y sus múltiples identidades. Entre las formas de lucha contra la esclavitud podemos nombrar los *quilombos*, *palenques* o el cimarronaje (*maroon*).

Las tres palabras describen el mismo movimiento, pero cada uno evoca un significado inherente históricamente específico. El sustantivo *maroon* se deriva de la palabra castellana cimarrón, la cual se usaba para el ganado que se escapaba y escondía entre los bosques. Cuando comenzó a ser usada para referirse a los esclavos fugitivos, su significado cambió y comenzó a usarse en relación con la resistencia contra la esclavitud. En ese sentido, no se concebían a los esclavos como capaces de tomar decisiones o de movilizarse políticamente. En el universo de sus dueños, ellos eran concebidos apenas como animales domesticados.

Por otro lado, la palabra *quilombo* (*kilombo*), cuyo origen se puede rastrear en las lenguas de las regiones costeras del Congo y Angola, en África, se usaba para describir el movimiento de guerreros insurgentes (Slenes 2005, 20) que contaban con una organización militar. Los esclavos eran vistos

exclusivamente como una propiedad, separados del ganado porque eran percibidos como posibles guerreros. Dicho de otra forma, ellos eran vistos como una amenaza inminente para el orden en la sociedad colonial.

En Brasil, antigua colonia portuguesa, el término *quilombo* se usa, frecuentemente, desde tiempos coloniales y hasta el presente. Los significados característicos de la palabra, sin embargo, varían según el contexto en el cual es leída y según la propia lectura de cada cual. Es en este punto en el que se hacen visibles las particularidades de la investigación sobre los quilombos en Brasil.

Durante el siglo XX y comienzos del XXI, los investigadores han interpretado el fenómeno del cimarronaje como una forma política y cultural de lucha por la libertad. Estos investigadores intentaban comprender, en términos generales, que culturas e identidades estuvieron presentes en los palenques, como negociaban y que tipos de conflictos se presentaban dentro de ellos. En un país marcado por gobiernos autoritarios y por una marcada iniquidad social, los quilombos se convirtieron en un espejo, en constante reconstrucción, por una sociedad que buscaba entenderse a sí misma en el presente. Los palenques devinieron, de esa forma, un espacio más para la búsqueda de nuestra identidad.

Las identidades son parte de los debates recientes de la Teoría social y de la Arqueología en particular. Como lo reconoce Barbara L. Voss (2008, 13), la identidad es un campo en disputa constante y en el que abundan las implicaciones epistemológicas y políticas. La “Identidad” se ha conceptualizado normativamente durante mucho tiempo. Si se examina etimológicamente, el concepto, tenemos que *idem*, en latín, significa “lo mismo”. Sin embargo, en este idioma (el latín), no existe un vocablo para “identidad”, una invención moderna. La palabra aparece en el léxico inglés a partir de 1570. En el siglo XVII era usado para referirse a la individualidad, a la personalidad. Solo fue hasta el siglo XIX que comenzó a ser usado para invocar la condición de identificarse por interés o sentimiento, como lo enunciaba Gladstone: “*he is in visible identity with the age*” (Little, Fowler y Coulson 1955, 951). La definición de “Identidad” como un conjunto limitado de características está, por lo tanto, ligada al surgimiento de los estados-nación y al nacionalismo como ideología de la homogeneidad. La nación se concibe como formada alrededor de creencias compartidas y auto-definidoras, una relación social con profundidad temporal y un territorio unificado (Grosby 2005, 14-15). Los estados-nación modernos, como entidades coherentes y delimitadas, compuestos de gente con formas de ver el mundo compartidas, también están relacionados con el colonialismo y la oposición entre identidades homogéneas y diferentes (Gosden 2004). La invención de las razas, grupos homogéneos de seres humanos también está correlacionada íntimamente con el estado-nación. La idea de la nación tuvo un papel crucial en el origen y desarrollo del pensamiento racial. La idea de nación estableció una nueva frontera entre “ellos” y “nosotros” basada en la raza (Rattansi 2007, 36-37). Incluso, cuando las diferencias eran aceptadas, ellas estaban concebidas como dos identidades nacionales bien definidas, como lo establecía claramente Ernest Renan en 1848 (p. 868): “Cada nación con sus templos, dioses, poesía, tradiciones heroicas, creencias fantásticas, leyes e instituciones representa una unidad, una forma particular de entender la vida, una voz en la humanidad y una facultad en la gran alma”.

Los valores compartidos son un programa político, el objeto de deseo común, *une affaire de volonté* (Todorov 1989, 308). Los primeros teóricos sociales, como Émile Durkheim, hicieron énfasis en que cada sociedad era una entidad bien definida, como un organismo. Aún más, si éste se contagiaba de

alguna enfermedad, esta debía extirparse por el bien común. Las normas eran comunitarias y, cuando alguien no las respetaba, se le consideraba como pérdida del colectivo. La forma de reforzar la norma fue adoctrinando a la gente sobre como descubrir quienes eran ellos mismos (o quienes debían ser): *deviens ce que tu es* (Bourdieu 2001, 181). Los conservadores de hoy en día continúan definiendo la identidad como un proceso de descubrimiento de sí mismo de una entidad delimitada y homogénea: “El concepto de identidad implica semejanza a uno mismo, como condición de la vida psíquica y social. Así, está mucho más cerca del re-conocimiento que del conocimiento.” (Meneses 1987, 182).

Los modelos normativos han sido criticados en las últimas décadas por sus características e implicaciones opresivas. “Fluidez”, “diversidad”, “conflicto” y “contradicción” son algunos de los temas recurrentes de la epistemología postmoderna (Rago y Funari 2008). Este movimiento, desde el dominio de los modelos normativos al de los discursos menos rígidos y opresivos también ha sido importante para la Arqueología en general, y para la Arqueología histórica en particular. En la edición del volumen *Historical Archaeology, Back from the edge*, los editores resaltaron la importancia de temas como la identidad, el nacionalismo y la etnicidad (Funari, Hall y Jones 1999), evocando las discusiones del Segundo Congreso Mundial de Arqueología (WAC2) de 1989 llevado a cabo en Venezuela. Esas discusiones condujeron a una nueva sesión de debates en el WAC3, realizado en India y, eventualmente a la publicación del volumen, presentado en el WAC4, en Suráfrica. Esas temáticas sobre Identidad fueron discutidas ampliamente en dos volúmenes de edición reciente (Hall y Silliman 2006; Hicks y Beadry 2008).

Dialogando con los debates sobre identidades, los investigadores intentaron romper con las tradiciones intelectuales que relacionaban la sexualidad humana con el determinismo biológico. Desde 1960, junto con el movimiento feminista, la Ciencia viene recomendado dejar de lado el uso de categorías simplistas como “Hombre” o “Mujer” y de ideas sobre que es, o no, un comportamiento apropiado. En lugar de concebir la idea del sexo como biológicamente determinado, las temáticas relacionadas con Género y Sexualidad son tratadas como parte de los debates sobre Identidades. El objetivo es, en primer lugar, entender como las diferencias sexuales referentes al sexo biológico (el género), son organizadas culturalmente y, en segundo lugar, entender cómo se constituyen todas las clases de relaciones sexuales (la sexualidad) (Schmidt y Voss 2000). En esta línea teórica, las expresiones sexuales de los seres humanos se piensan como prácticas constituidas históricamente y no, por el contrario, como comportamientos naturales e incuestionables (Foucault 1980).

En el campo de la Arqueología en particular, hay un movimiento que viene implementando varias teorías y métodos que permiten relacionar los restos materiales con temas relacionados al género y sexualidad. El libro *Archaeologies of Sexuality*, organizado por Robert A. Schmidt y Barbara Voss (2000), es un ejemplo de este esfuerzo que, más que teórico o metodológico, es un esfuerzo político. Con su publicación, e incluyendo en él varios trabajos que exploran temas sobre género y sexualidad en varios momentos históricos y lugares, se rompió con un gran silencio en la Arqueología.

Los estudios de Género y Sexualidad son una marca innovadora en la Historiografía y Arqueología brasileñas. En ese contexto, nuestro objetivo es entender como fueron normalizadas las relaciones de género durante el proceso de conformación del mundo moderno, como parte de la empresa colonial europea (Lawrence y Shepherd 2006, 69). El estudio de la cultura material, complementado con

el estudio de los documentos escritos, nos permite entender los diálogos que resultan de la interacción entre las identidades subjetivas y plurales. En este sentido, Palmares nos abre el camino para discutir las relaciones de género en el contexto nativo americano y colonial.

A partir de este contexto general, el presente artículo discutirá diferentes tópicos ligados a la *identidad-en-construcción*, mientras interpretamos un asentamiento de fugitivos construido por esclavos prófugos e indígenas suramericanos como una comunidad que contrapunteaba la opresión de la sociedad colonial del Brasil del siglo XVII (Hall y Silliman 2006, 13). En varios libros, capítulos y artículos hemos estudiado una gran variedad de temas relacionados con Palmares, esta inusual formación cultural y socio-política (Funari y Carvalho 2005). También discutiremos sobre cómo las percepciones sobre “identidad” moldearon nuestra forma de entender esta unidad (*polity*) y, concretamente, sobre cómo han sido percibidas las representaciones de Género. Argumentaremos que los puntos de vista que privilegian lo femenino, basados en epistemologías *heterárquicas*, resultan provechosas para la comprensión de lecturas diferenciadas y liberadoras del pasado.

El contexto

Para entender el proceso de constitución del quilombo de Palmares (asentamiento quilombola del siglo XVII, Estado de Alagoas, Brasil) es necesario remontarse al periodo de la Expansión Marítima de Portugal, reino que, durante el siglo XV, buscaba nuevas rutas hacia las Indias. En 1415, los portugueses conquistaron la isla de Ceuta e iniciaron un proceso de expansión en África. En las décadas siguientes conquistaron el Atlántico Sur y llegaron a las tierras que, hoy en día, hacen parte de Brasil. Durante la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, cuando el comercio no representaba una actividad rentable para los europeos, los portugueses implementaron un nuevo producto en las tierras recién descubiertas: la caña de azúcar.

Muchos ingenios azucareros que usaban mano de obra esclava africana y americana (donde estos últimos también eran llamados *negros de la tierra*), estaban localizados en el litoral brasileño, en la costa de Bahía y Pernambuco. El azúcar produjo ganancias no solamente para Portugal, sino también para Holanda, responsable del refinamiento del producto. Al mismo tiempo que los portugueses implementaron los ingenios, tuvieron que enfrentar las fugas de los esclavos negros e indígenas. Estos dos grupos fueron los que construyeron el palenque de Palmares.

Durante el periodo de la Unión Ibérica (1508-1640), cuando Portugal estuvo incorporado a la corona española, durante el reinado de Felipe II, Palmares, localizado en el interior a cerca de 60 km de la línea costera, recibió nuevos habitantes. Según la historiografía del quilombo (la cual discutiremos más adelante), en este asentamiento vivían, además de indígenas americanos y afro-descendientes, judíos, brujas y musulmanes. Para el año 1612, los portugueses ya consideraban que este asentamiento cimarrón era un refugio peligroso y poderoso.

Las disputas religiosas que se dieron en la Europa el siglo XVII repercutieron en la vida cotidiana de la colonia brasileña y, por lo tanto, en Palmares. Felipe II, rey de la España Católica le prohibió a Holanda comerciar con Brasil (que era parte de España debido a la Unión Ibérica). Esto

sucedió después de que España perdiera sus dominios en los Países Bajos. Los holandeses, en su mayoría protestantes, invadieron Brasil en 1630 en busca de azúcar y en como retaliación a las acciones emprendidas por el monarca español. Las autoridades holandesas que gobernaron la región durante ese periodo también percibieron el peligro que representaba Palmares. Y a pesar de los esfuerzos militares, fueron incapaces de destruirlo.

Tras la expulsión de los holandeses de Brasil, en 1654, y con el fin de la Unión Ibérica en 1640, las autoridades coloniales y los dueños de los ingenios concentraron todo su poderío militar en la destrucción del quilombo de Palmares. Como respuesta, los *palmarinos* comenzaron a atacar las haciendas a lo largo de la costa para obtener armas, libertar esclavos y vengarse de los dueños de los ingenios y de los capataces. En uno de los muchos conflictos, el capitán de Infantería Fernão Carrilho tomó a cerca de 200 miembros de la comunidad como prisioneros. Debido a estos nuevos acontecimientos, Ganga-Zumba, jefe militar del quilombo de Palmares, intentó resolver la situación por medio de negociaciones. El líder militar palmarino le propuso al gobernador de Pernambuco, Aires de Souza e Castro, que los habitantes del quilombo se desarmarían si, a cambio, les era reconocida la propiedad de las tierras de Palmares y su libertad (solicitud limitada, sin embargo, a aquellos nacidos en el asentamiento).

Debido a esto, hubo desacuerdos dentro del quilombo. Se dice que otro líder militar, Zumbi, lideró la oposición contra Ganga-Zumba y organizó la resistencia quilombola contra las fuerzas coloniales. El gobernador de Pernambuco decidió, en 1687, llamar a Domingos Jorge Velho, un *bandeirante*, para que comandara la expedición contra el quilombo. Tras siete años de tentativas, Domingos Jorge Velho, liderando una armada compuesta por colonos, indígenas y *mamelucos* (mezcla de indígenas y blancos), destruyó finalmente el asentamiento. Zumbi solo sería capturado en 1695. Fue el 21 de noviembre.

(*Figura 1 – mapa e figura 2 - Barleus)

Las identidades construidas por narrativas históricas: de la raza al género

Desde fines del siglo XVII, el quilombo de Palmares fue narrado a partir de documentos escritos considerados como oficiales. Dicho de otra forma, para contar su historia se tomaron como referencia documentos políticos, militares y religiosos. La lectura de estos documentos fue hecha, en gran parte, por cronistas, activistas, historiadores, sociólogos, antropólogos, abogados y guionistas y, a pesar de haber sido producidos en esta amplia gama de contextos, resultaron en la elaboración de dos imágenes icónicas de Palmares: la primera es la de la historia ejemplar y conmovedora, “digna de nuestra misericordia”, del movimiento esclavo contra las autoridades coloniales; la segunda es en donde se exalta este quilombo como ejemplo heroico de la resistencia de las comunidades afro-descendientes.

La interpretación de las culturas, concebida como pura y estática – y que permitió que se romantizara al quilombo como un espacio de fuga de la aculturación generada por las haciendas de esclavos – estuvo de moda en las Ciencias Humanas, durante las décadas de 1930 y 40. Roger Bastide,

sociólogo francés responsable por la elaboración de importantes estudios sobre las religiones afro-americanas, puede mencionarse como un miembro importante de esta corriente historiográfica. Con el fin de la Segunda Guerra Mundial y con el descubrimiento de los campos de concentración en los Estados fascistas, las Humanidades repensaron el concepto de Cultura y sus repercusiones políticas.

En el caso específico de los estudios sobre quilombos y, particularmente sobre Palmares, los historiadores de la década de 1960 lucharon intensamente contra los estudios sobre el asentamiento que circulaban desde las décadas de 1930 y 40. El objetivo central de esta nueva línea de investigación desplazó su mirada de las manifestaciones culturales (especialmente de las manifestaciones religiosas) hacia la comprensión de como el asentamiento representaba una lucha social contra la esclavitud. El esclavo, el cautivo, el fugitivo o el liberto comenzaron a ser vistos como agentes políticos que corrompieron el sistema esclavista implementado en la colonia portuguesa. Clóvis Moura (1959) y Décio Freitas (1978) son buenos ejemplos de este debate.

Los autores discutieron sobre la rebeldía de los esclavos y la existencia del quilombo de Palmares basados en teorías marxistas. Dentro del contexto de la lucha de clases, Moura y Freitas defendían la tesis de que Palmares era un fenómeno inherente al sistema esclavista. Dicho de otra forma, el quilombo solo pudo haber existido como consecuencia de la explotación de clases. Por otro lado, en una relación ambivalente, el surgimiento de los palenques pudo haber sido el responsable por dinamizar el sistema y, especialmente, por su desgaste. Las rebeliones esclavas, y entre ellos los quilombos, pasaron a ser considerados como formas por medio de las cuales los afro-descendientes pudo recuperar su dignidad humana (perdida al ser esclavizado). Los autores involucran a su amplio público por medio de la descripción de los castigos sufridos por los esclavos, las dificultades sufridas por los quilombolas, o cimarrones, durante su fuga y la libertad que existía dentro de los palenques. Construyeron héroes dignos de admiración como Zumbi el guerrero.

El análisis del quilombo de Palmares se desarrolla sobre una base teórica constituida desde una perspectiva económica. Esta base se aplicó también a la vida cotidiana de los quilombolas, lo que incluyó descripciones de las relaciones de género. En el libro *Palmares: A Guerra dos Escravos* (1978), Freitas explicaba la presencia de mujeres en el palenque:

[...] al comienzo había muy pocos palmarinos como para constituir una comunidad social y económica. En principio, no había mujeres suficientes. Esto los forzó a bajar periódicamente a las plantaciones, con el objetivo de secuestrar mujeres, no solamente negras sino también indias, mulatas y blancas. La necesidad de secuestrar mujeres de otras razas se debía al escaso número de mujeres negras en las plantaciones e ingenios azucareros, por que los señores esclavistas preferían adquirir hombres” (pp.37-38).

La escasez de mujeres en la sociedad colonial y la necesidad de los quilombolas de reproducirse, con la finalidad de constituir la comunidad, que Freitas considera social y económicamente viable, parece justificar los constantes secuestros que eran llevados a cabo por los palmarinos. No solo las mujeres negras eran llevadas a la fuerza al quilombo sino también aquellas mujeres que Freitas caracteriza de otras razas, como las indígenas, mulatas o blancas. Para este autor, el argumento justifica incluso la variedad de colores de las secuestradas. La teoría pierde credibilidad sin embargo, cuando encontramos que en los registros, citados por Freitas, se dice que “mujeres libres de condición humilde huían por su voluntad con los palmarinos”. ¡En este caso, la escasez no explica nada!

Para explicar la fuga voluntaria de estas mujeres, Freitas se ve forzado a romper con el argumento de que el secuestro era una práctica común, no solo en Brasil sino también en los Estados Unidos. Afirma que “El hecho no debería causar mucha admiración. Incluso en los Estados Unidos, durante el siglo XVIII, la fuga de mujeres blancas – irlandesas, escocesas e inglesas – reducidas a ‘sirvientas aprendices’ – vistas en compañía de hombres negros y mulatos, fue bastante común.” (1978, 37-38)

Afirmar que la práctica era común no explica sus causas. Dado que el objetivo de Freitas era analizar a Palmares como una lucha por la libertad en contra del sistema esclavista, no se preocupó con las relaciones de género dentro del asentamiento. De modo muy superficial afirma que, en Palmares, las mujeres tenían más de un esposo, fenómeno que definió como poliandria (neologismo que viene del griego *poly*, muchos y de *andros*, hombre). Sin embargo, una vez más, el elemento que justificaba la poliandria estaba relacionado con los números: dado que habían pocas mujeres en la sociedad colonial y en el quilombo, como forma de supervivencia, estas mujeres podían tener muchos hombres.

Al ser parte de un contexto muy específico, Freitas no trabaja con temáticas referentes al campo de los deseos, lo femenino y lo masculino entre otras propias del campo de las relaciones de género y la sexualidad. Su investigación busca ver a Palmares a través de las luchas políticas por la libertad: es decir, no estaba interesado en verlo desde una perspectiva sexual sino como una respuesta al sistema esclavista.

Por esa época, Abdias do Nascimento (1980) glorificaba a Palmares como un ejemplo heroico del poder de los pueblos negros en el Nuevo Mundo. Intelectual afro-brasileño – como él mismo se hacía llamar – Nascimento pregonaba el Pan-Africanismo (la unión de todos los “Pueblos Africanos” – los descendientes de los africanos nacidos en otros continentes) y cuyo modelo debía ser el quilombo de Palmares. El autor exponía su deseo de recuperar “por medio de una extensa investigación empírica” el quilombo de Palmares como “fue realmente”, de acuerdo con la historiadora Célia Marinho Azevedo (2000). Sin embargo, se presentó a Palmares a partir de expectativas, dudas y respuestas que ya estaban datadas en los años en los que vivió su autor. El quilombo colonial ya no representaba un evento histórico. A partir de ese momento, Palmares pasó a simbolizar las luchas de nuestro presente. De símbolo de la “debilidad e inferioridad negra” pasó al nivel de ejemplo concreto de la “riqueza y poder de lo Africano”.

En las pesquisas académicas, los movimientos sociales siguieron el proceso de lectura de Palmares como ejemplo de la resistencia africana en Brasil, especialmente las corrientes del movimiento negro nacional. Desde el siglo XIX existen una serie de organizaciones en este país cuyo objetivo es construir la dignidad de la comunidad negra. El quilombo de Palmares fue incorporado a la memoria de estos movimientos y Zumbi se convirtió en más que un héroe negro: fue instituido como héroe nacional. Un *rapper* brasileño llamado Rappin Hood, nacido en un área pobre de la ciudad de São Paulo y que se define públicamente como negro, describe a Zumbi y a Palmares:

Mi abuelo me contó acerca de los 400 años de esclavitud de la gente negra en Brasil y sobre las luchas de Zumbi. Hoy en día, el *Hip-Hop* me proporcionó el conocimiento necesario para tomar consciencia que el líder del quilombo más grande, Palmares, es más actual que nunca: el luchó por la igualdad social, por los derechos de la gente negra como ciudadanos y por la distribución humanitaria del ingreso. (2002)

Como héroe nacional, la memoria sobre Zumbi y Palmares se torno más que antes un tema político. En 1995, Luiz Mott, profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Federal de Bahía y presidente del Grupo Gay de Bahía (GGB), declaró que Zumbi, entre otras figuras históricas brasileñas, fue homosexual. Esta afirmación fue hecha con base en demandas civiles, cartas y partes de libros, citas y otros documentos. Decía Mott, en una entrevista dada a la revista IstoÉ:

El apodo de Zumbi era “Sueca” (como el gentilicio para Suecia), nunca tuvo esposa, era originario de la etnia angoleña “quibanda”, donde el homosexualismo estaba institucionalizado. Fue educado por un sacerdote en Alagoas que lo llamaba “mi negrito” y, cuando fue asesinado, le cortaron el pene y se lo introdujeron en la boca.” (Entrevista concedida al periodista Flávio Sampaio. Revista IstoÉ. Sin fecha)

Las respuestas a las afirmaciones de Mott fueron violentas: los vidrios del carro del profesor fueron quebrados y las paredes de su casa cubiertas con graffitis. Ir detrás de la sexualidad de Zumbi es un tópico que no ha sido discutido en el mundo académico. El caso de Luiz Mott llevo a la luz pública las discusiones sobre género y relaciones sexuales en la sociedad brasileña actual. Por el momento, parece que no hay espacio para héroes homosexuales.

Narrativas arqueológicas: las identidades como eje

Charles Orser Jr. (1996), Michael Rowlands (1999) y Pedro Paulo Funari (1996), en 1992 y 1993 desarrollaron trabajos en el asentamiento y, de este modo, aportaron nuevos puntos de vista que complementaban los ya existentes sobre el quilombo de Palmares. La lectura de los artefactos – los objetos producidos o modificados por la acción humana – pertenecientes al cotidiano de los quilombolas, junto con el análisis de fuentes documentales, permitió forjar nuevas representaciones del quilombo.

En estas nuevas formas de aproximarse al asentamiento, la presencia de otros grupos marginales dentro del asentamiento, tales como brujas, musulmanes, judíos (mencionados en los documentos), así como el rol comercial jugado por Palmares y sus conexiones con las autoridades coloniales se tornaron importantes objetos de estudio.

Los trabajos arqueológicos llevados a cabo en la *Serra da Barriga* (Alagoas), financiados por instituciones brasileñas y de otros países, fueron concebidos por varios investigadores. Durante el trabajo de campo en la localidad, se identificaron catorce sitios arqueológicos de los cuales solo uno, el sitio 11, estaba datado como posterior al quilombo de Palmares. La datación de los sitios se llevó a cabo por medio de la presencia de mayólica o cerámica vidriada. En total, se recolectaron 2448 artefactos, de los cuales el 90% eran cerámicos.

Aunque los tres arqueólogos mencionados encontraron los mismos artefactos, cada uno de ellos produjo un “Palmares” específico.

(*Figura 3 – los sitios)

El arqueólogo norteamericano Charles Orser Jr., desde la perspectiva de la Arqueología Histórica Global, afirma que el quilombo de Palmares no conformaba una unidad aislada que luchaba por una cultura pura, porque ella estaba imbricada en una compleja red de relaciones directas e indirectas con los habitantes de la colonia y con los europeos. Los colonos no solo habrían mantenido una relación estrecha con Palmares de tipo comercial, sino también en las esferas privadas de la vida cotidiana, porque compartían una identidad mucho más íntimamente relacionada con los *palmarinos* que con los hacendados y otras elites locales.

En estas interpretaciones, el asentamiento palmarino hacía parte de una red de relaciones que habría permitido la interconexión entre varias partes del mundo. El quilombo, como en las haciendas esclavistas del sur de los Estados Unidos o las áreas rurales irlandesas, se entiende como producto de la acción de las fuerzas capitalistas, de la modernidad, del eurocentrismo y del colonialismo. Vemos así la creación de un modelo amplio que intenta explicar la interconexión de toda la humanidad después del año de 1415.

El arqueólogo brasileño Pedro Paulo Funari, por medio de la perspectiva de la Arqueología de la Etnicidad, sostiene que el quilombo fue un espacio donde convivió gente de diversos orígenes étnicos y culturales y, en ese contexto, evalúa también las relaciones interpersonales. Este escenario multi-étnico tuvo su origen en la situación histórica y estratégica del quilombo. Los palmarinos se establecieron en una región donde había nativos americanos, habitantes de los pueblos coloniales, holandeses y otros grupos que eran frecuentemente marginados. Por lo tanto, los quilombolas no se encontraban aislados, ellos sobrevivieron, no solamente en conflicto con estas comunidades sino que, necesariamente, también interactuaron con ellos. Estos contactos no transformaron a Palmares en una versión resumida de la copia exacta de experiencias anteriores exclusivamente africanas: por el contrario, esto consolidó al quilombo como una experiencia única.

La Arqueología de la Etnicidad representa este asentamiento como un espacio de disputa donde las identidades, concebidas como fluidas, solo pueden determinarse con un fin analítico o, mejor aún, con un objetivo didáctico. El asentamiento puede ser visto como ejemplo de las interacciones entre diversos elementos sociales y, de este modo, también puede verse como prueba de la posibilidad de convivencia pacífica y tolerante entre gente con identidades fluidas y diversas para nuestra sociedad contemporánea. La Arqueología de la Etnicidad no desea construir modelos explicativos que apliquen las particularidades de un caso como generalizaciones útiles para el análisis de los asentamientos quilombolas en América. Lo que se desea es dar valor al contexto histórico en el cual surgió el quilombo de Palmares y, en este punto, Funari converge con la Arqueología de la Dominación y la Resistencia.

El arqueólogo británico Michael Rowlands, por su parte, lee el quilombo de Palmares a través de la Arqueología de la Dominación y la Resistencia y defiende la idea de que Palmares fue una estructura plural donde existió, entre otras cosas, la esclavitud. En esta perspectiva, el quilombo es visto como una comunidad muy próxima a la sociedad colonial de su tiempo. Existían diferencias entre la elite palmarina y otros habitantes del quilombo: dicho de otra forma, allí también hubo división de clase y también se establecieron diferencias según el género y la etnicidad (lo que, para Rowlands, justificaba la existencia de esclavitud).

Dentro de la perspectiva de la Arqueología de la Dominación y de la Resistencia, por lo tanto, Palmares fue caracterizado como resultado de la convergencia de contextos: la esclavitud, las plantaciones de caña, los Indígenas, los traficantes europeos, los holandeses y otros tantos. El Brasil colonial portugués (y posteriormente el Brasil Holandés), tuvo una estructura social muy específica que pudo reproducirse dentro del quilombo. El asentamiento puede ser la evidencia de que la resistencia significaba más que la fuga de esclavos o la defensa de una identidad cultural pura. Al concebir a Palmares como una extensión de la sociedad colonial, en ese contexto, el concepto de resistencia gana el sentido de negociación e interacción.

Otro grupo de investigadores, asociado con el arqueólogo norteamericano Scott Joseph Allen, realizó nuevas excavaciones en *Serra da Barriga* en 1996. Usando la Arqueología de la Etno-Génesis, Allen representó Palmares como un espacio con dinámicas muy específicas: Sus indumentarias, nombres, artefactos y otras expresiones culturales (materiales e inmateriales) estaban compuestas por la fusión de elementos tradicionales (mayoritariamente africanos) y coloniales. Estas articulaciones debieron diferenciar a los palmarinos de otros grupos pertenecientes a la sociedad esclavista (los colonos holandeses, portugueses y brasileños). La identidad palmarina se consolidó, por lo tanto, a través del contacto entre muchas culturas y desarrolló en consecuencia, una propia.

Para la Arqueología de la Etno-génesis, el quilombo de Palmares se presenta entonces como prueba de que los quilombos, en las Américas, nacieron con el objetivo de defender una identidad única, constituida a partir de la mezcla de otras identidades como la indígena y la africana, contra las amenazas de la sociedad colonial. La Arqueología de la Etno-génesis se aparta de la Arqueología de la Etnicidad y de la Arqueología de la Dominación y la Resistencia por que da prioridad a la existencia de la cohesión cultural. La Arqueología Histórica Global siguió un camino paralelo, aunque considera que la noción de cohesión y unidad no es exclusiva del caso de Palmares.

Las prácticas arqueológicas realizadas en el sitio de Palmares, denominadas de acuerdo las diferentes elecciones metodológicas de sus representantes, hacen énfasis en diferentes aspectos del asentamiento y, por tal motivo, cuando son analizadas concomitantemente, permiten percibir la existencia de las diferentes representaciones de este quilombo. Según la académica Kaathryn Woodward (2000, 17), la representación puede entenderse como un proceso cultural que...

Establece identidades individuales y colectivas; los sistemas simbólicos en los cuales están basadas estas identidades nos proveen de respuestas posibles a preguntas tales como ¿quién soy yo?, ¿Qué puedo ser? ¿Quién quiero llegar a ser? Los discursos y los sistemas de representación construyen los lugares donde los individuos pueden tomar posición y desde donde pueden hablar.

Las narrativas arqueológicas sobre Palmares, las representaciones del quilombo construidas a partir de teorías arqueológicas diferentes componen, sin embargo, lugares únicos donde los lectores pueden buscar un espacio donde pueden imaginar y experimentar identidades sobre ellos mismos y sobre otros.

Estos espacios, constituidos dentro de los marcos narrativos de las arqueologías pueden concebirse como elecciones políticas, según los arqueólogos Michael Shanks y Christopher Tilley. Para

ellos, las acciones arqueológicas, entendidas no solamente como trabajo de campo, sino también como la base teórica del investigador, son acciones políticas. Por medio de esta perspectiva, los textos producidos por los investigadores de la cultura material deberían criar disonancias e invitar a los lectores a constantes discusiones (Shanks y Tilley 1987).

Cada forma de hacer arqueología en *Serra da Barriga* creó un quilombo de Palmares único cuyas imágenes provocan diferentes reacciones, no solo en el mundo académico donde fueron concebidos, sino también en el mundo fuera de las universidades.

Encuentros íntimos en Palmares: Género, Arqueología y nosotros

La arqueología posee una singular cualidad para cuestionar nuestro entendimiento sobre el colonialismo y la sexualidad; y una comunidad política como Palmares es un caso ejemplar de esto. Este quilombo es un asentamiento anticolonial y anti-esclavista muy reverenciado y es ampliamente reconocido como tal. Sin embargo, la sexualidad, la intimidad, los roles de género, las relaciones interpersonales, son temas que han sido relegados a un segundo plano. Esto, sin embargo, no sucedió por acaso. Existen diversos motivos como se hace evidente la falta de un tratamiento adecuado de la materialidad. La narrativa histórica, constituida a partir de fuentes escritas, es proclive a reproducir diferentes prejuicios. El primero de ellos, y el más importante, la evidente indolencia por asuntos ordinarios de la vida cotidiana tales como la intimidad. Esto es una consecuencia de la especificidad de los documentos que son producto del punto de vista de una élite masculina. La arqueología nos permite ligar la materialidad a las relaciones sociales, superando los prejuicios propios de las narrativas documentales (Funari, Jones y Hall 1999).

Los encuentros coloniales van más allá de las palabras, dado que las interacciones sensoriales están mediadas por los cuerpos y artefactos. Como en el caso de romanos y griegos, estudiados en otros capítulos de este volumen, el cuerpo, el poder y la materialidad estaban interrelacionados. Como lo formulaba Pascal Quignard (1994, 85), “Las sociedades griegas y romanas no disociaban biología y política. El cuerpo, la ciudad, el mar, el campo, la guerra, la obra, están conectados a una misma vitalidad, expuestos al mismo llamado de fecundidad.”

La sensualidad estuvo, entonces, en el corazón de los encuentros coloniales en Palmares y los encuentros arqueológicos con el registro arqueológico también son sensoriales, subjetivos, enraizados en nuestras propias experiencias y puntos de vista. El conocimiento producido en estas circunstancias es, por lo tanto, empírico y teórico al mismo tiempo: nacido de nuestra propia experiencia (*empeiria*) y desde nuestros propios puntos de vista (*theoria*) (Funari 1995). El conocimiento es, en ese sentido, contextual antes que neutral, y es percibido a través de nuestros cuerpos (Rago y Funari 2008), por medio de nuestros sentidos. La materialidad de Palmares nos provee de una oportunidad, no solo de sentir la poderosa impresión del paisaje o su carácter defensivo, sino también sentir como los cimarrones tocaban y veían la cerámica vidriada.

(*Figura 4 – Imágenes de la *Serra da Barriga* y artefactos)

Poliandria y materialidad

La poliandria, la unión de una mujer con un grupo de hombres, es un asunto espinoso que ha sido discutido, principalmente, por biólogos. Como proponen Jeanne y David Zeh (1996, 1711), “al aparearse con más de un macho, las hembras pueden potencialmente aprovechar los mecanismos post-copulatorios para minimizar los riesgos y/o costos de ser fertilizadas por esperma genéticamente incompatible”. Durante mucho tiempo, la poliandria fue considerada por los académicos como algo extraordinario y contra-intuitivo. Como lo expresaba David Schmitt (2005, 264):

En general, la evidencia acumulada sugiere que la poliandria no es una estrategia desarrollada en humanos, sino un comportamiento reproductivo que puede ocurrir como consecuencia de condiciones ecológicas adversas, capacidad limitada de los varones para acumular recursos y debido a la existencia de normas hereditarias peculiares.

Sin embargo, si se considera la diversidad de sociedades humanas, comprender la poliandria como una estrategia biológica parece una forma inadecuada de entender apropiadamente la ocurrencia y persistencia de la poliandria en varias, y más o menos obvias, circunstancias. Incluso en las sociedades patriarcales se registra la existencia de poliandria como prácticas factuales, sino *de jure*. Es tan común este fenómeno que los sistemas legales romanos y hebreos reconocen solo a la descendencia por el lado materno, es decir, solo cuando se conoce con seguridad quien es la madre (*mater certa, pater incertus*) (Cohen 1985). En un ensayo clásico, Jack Goody (2004, 116) relacionó la poliandria con la propiedad, “donde las mujeres son propietarias, en un comienzo ellas son menos libres en lo referente a los arreglos matrimoniales, aunque tales uniones suelen ser monógamas (o incluso polígamas)”.

En la práctica, la poliandria ha sido menos estudiada que la poligamia o la monogamia por diferentes motivos – comenzando por los prejuicios del género masculino. En el caso de los asentamientos cimarrones, la poliandria pudo haber jugado una variedad de papeles, no solo como garantía del éxito reproductivo, sino como una forma, potencialmente eficaz, de dar poder a las mujeres y a toda la comunidad. Esto es, si consideramos que la comunidad se había constituida como una forma de resistencia a las estructuras de poder.

La materialidad de la poliandria es un tema poco explorado por la arqueología. Sin embargo, es posible relacionar los principales marcos interpretativos de la disciplina, usados para entender la cultura material de Palmares, con la hipótesis de la poliandria. La teoría de la red global, enunciada originalmente por Orser no está directamente interesada en los temas de género, pero puede entender la poliandria como una respuesta local a las condiciones globales. El número limitado de mujeres presentes en las plantaciones habría conducido inevitablemente a un desbalance en la proporción de la población de hombres y mujeres en el asentamiento. La poliandria pudo, entonces, haber sido producto de esta condición externa y la posible evidencia arqueológica del fenómeno podría ser vista en la presencia de diferentes artefactos masculinos asociados con ítems femeninos.

La aproximación antropológica que hace énfasis en las contradicciones internas en el asentamiento, como lo propone Michael Rowlands, debería buscar las diferencias en la evidencia material dentro del asentamiento. Desde esta perspectiva, la poliandria sería, antes que nada, una respuesta a las dinámicas de la propia comunidad política (*polity*). Que hubiera pocas mujeres no implica necesariamente la poliandria si, por ejemplo, los hombres estaban controlando y centralizando las relaciones materiales en la comunidad. Por lo tanto, no tenemos seguridad de si la poliandria se desarrolló en Palmares, posiblemente no. Pero, en el caso contrario, la evidencia arqueológica del fenómeno podría encontrarse en la variación de objetos masculinos y femeninos en diferentes partes del asentamiento.

El modelo interpretativo etno-genético, defendido por Scott Allen, podría considerar la poliandria como un elemento constitutivo de la creación de la nueva identidad palmarina. La poliandria, si es que fue practicada en el quilombo, podría contribuir para diferenciar la comunidad quilombola como diversa, en oposición a la sociedad colonial. La evidencia material que resultara posiblemente de la poliandria podría estar representada en artefactos de manufactura local, caracterizando como diferente, de este modo, a la comunidad. Los motivos decorativos de la cerámica, tales como *genitalia* femenina habrían resultado chocantes para la sociedad colonial y presentarían la nueva sociedad palmarina como una comunidad unificada, con instituciones únicas como la poliandria.

Nuestro punto de vista nace de una preocupación posmoderna que se relaciona con la fluidez y multiplicidad identitaria. En este contexto, la poliandria no se presenta como una institución oficial estable, sino como una práctica entre otras. La sexualidad y los roles de género los consideramos en un estado de mutación continua. Los roles del tercer género, relaciones homosexuales y la gran variedad de relaciones sociales entre hombres y mujeres podían estar aconteciendo en Palmares. Si fue así, la poliandria puede considerarse como un elemento de este conjunto de relaciones. Las políticas sexuales del pasado eran tan ricamente variadas y complejas como en el presente (Voss 2008). La materialidad de los diversos roles sexuales, incluyendo la poliandria, deberían ser procurados en todo el conjunto de evidencia material, por medio de un enfoque atento, de mente abierta, sobre la diversidad. Más que nuevas evidencias, la variedad sexual depende de una concepción transformadora de la concepción del registro arqueológico. La perspectiva de vida de estos innovadores enfoques es alentadora y esperamos que este capítulo contribuya con ello.

Referencias

- Azevedo, C. M. M. (2000) “A Nova História Intelectual de Dominick La Capra e a noção de raça” in Rago, M. y Gimenez, R. A. O. (orgs) *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: Editora IFCH, pp. 123-135.
- Barléu, G. (2005) *O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau: história dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do Ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau (1584-1648)*. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial.
- Bourdieu, P. (2001) *Langage et Pouvoir Symbolique*. Paris: Éditions Fayard.

- Carneiro, E. (1966) *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Cohen, S. (1985) “The origins of the matrilineal principle in Rabbinic Literature”, *AJS Review*, 10, pp. 19-35.
- Ennes, E. (1938) *As Guerras nos Palmares – Domingos Jorge Velho e a “Tróia Negra*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Freitas, D. (1978) *Palmares – A Guerra dos Escravos*. Rio de Janeiro: Graal.
- ____ (1982) *Escravidão Brasileiro*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Funari, P.P.A. (1995) “Mixed features of archaeological theory in Brazil” in Ucko, P. (ed.) *Theory in Archaeology: A world perspective*. London: Routledge, pp. 236-250.
- ____ (1996) “A Arqueologia de Palmares – Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana” in Reis, J. J. y Gomes, F.S. (orgs) *Liberdade por um fio*. São Paulo: Contexto, pp. 26-51.
- ____, Jones, S. y Hall, M. (1999) “Introduction: archaeology in history” in *Historical Archaeology: Back from the edge*. London: Routledge, pp. 1-20.
- ____ y Noelli, F S. (2002) *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto.
- ____ y Carvalho, A.V. (2005) *Palmares, ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Foucault, M. (1980) *The History of Sexuality: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Gomes, F. S. (2005) *A Hidra e os pântanos*. São Paulo: Unesp/Polis.
- Goody, J. (2004) “Inheritance, property, and marriage in Africa and Eurasia” in Parkin, R. y Stone, L. (eds) *Kinship and Family*. Oxford: Blackwell, pp. 110-118.
- Gosden, C. (2004) *Archaeology and Colonialism. Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grosby, S. (2005) *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, M. y Silliman, S. (2006) *Historical Archaeology*. Oxford: Blackwell.
- Hall, S. (2006) *Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG.
- Hicks, D. y Beaudry, M. C. (2006) *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hood, R. (set. 2002) “Zumbi e Palmares” *Revista MTV*. São Paulo: Abril, pp.54-58.
- Lawrence, S. y Shepherd, N. (2006) “Historical Archaeology and colonialism” in Hicks, D. y Beaudry, M. C. *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.69-86.
- Little, W., Fowler, H.W. y Coulson, J. (1955) *The Oxford Universal Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Meneses, U.B. (1987) “Identidade cultural e Arqueologia” in *Cultura Brasileira*. São Paulo: Ática, pp. 182-190.
- Moura, C. (1959) *Rebeliões da Senzala – Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. São Paulo: Ed. Zumbi.
- ____ (1981) *Os Quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense.
- ____ (org) (2001) *Os Quilombos na dinâmica Social do Brasil*. Maceió: Editora da UFAL.
- Nascimento, A. (1980) *O Quilombismo – documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Orser, Jr., C. (1992) *Introdução a Arqueologia Histórica*. Belo Horizonte: Oficina de Livros.

- _____ (1996) *A Historical Archaeology of the Modern World*. Nova Iorque: Plenum Press.
- _____ (2004) *Historical Archaeology*. Nova Iorque: HarperCollins.
- Quignard, P. (1994) *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard.
- Rago, M. y Funari, P.P.A. (2008) *Subjetividades Antigas e Modernas*. São Paulo: Annablume.
- Ramos, A. (1943) *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Edições da C. E. B.
- _____ (1975) *As culturas Européias e europeizadas*. Rio de Janeiro: Edições C. E. B.
- _____ (1979) *As Culturas Negras no Novo Mundo*. São Paulo: Ed. Cia Nacional.
- Rattansi, A. (2007) *Racism*. Oxford: Oxford University Press.
- Renan, E. (1848) *L'Avenir de la Science*. Paris: Calmann Lévy.
- Rowlands, M. (1999) "Black identity and sense of past in Brazilian national culture" in Funari P.P.A., Jones, S. y Hall M. (eds.) *Historical Archaeology: Back from the Edge*. Londres: Routledge, 1999, pp. 328-344.
- Sampaio, F. (s.d.). "Entrevista: Eram eles gays?". http://www.terra.com.br/istoegente/43/reportagens/rep_gays.htm (Acceso: 02.02.2009).
- Schmidt, R. A y Voss, B.L. (2000) *Archaeologies of Sexuality*. London: Routledge.
- Schmitt, D. P. (2005) "Fundamentals of human mating strategies" in Buss, W. D. M. (ed.) *The Handbook of Evolutionary Psychology*, pp. 258-291.
- Shanks, M. y Tilley, C. (1987) *Social Theory and Archaeology*. Londres: Polity Press.
- Slenes, R. W. (2005) "O escravismo por um fio?" in Gomes, F. S. *A Hidra e os pântanos*. São Paulo: Unesp/Polis.
- Thomas, J. (1995) "Where are now – archaeology theory in the 1990s". in Ucko, P. *Theory in Archaeology – a world perspective*. Londres: Routledge, pp. 337-357.
- Todorov, T. (1989) *Nous et les autres*. Paris: Éditions du Seuil.
- Voss, B.L. (2008) *The Archaeology of Ethnogenesis: Race and sexuality in colonial San Francisco*. Berkeley: University of California Press.
- _____ (2008) "Sexuality studies in archaeology", *Annual Review of Anthropology*, 37, pp. 317-336.
- Woodward, K. (2000) "Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual" in Silva, T.T. (org) *Identidade e Diferença*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.
- Zeh, J. y Zeh, D. (1996) "The evolution of polyandry I: intragenomic conflict and genetic compatibility", *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences*, 263, pp. 1711-1717.

Algunas reflexiones sobre el contacto y la transculturación a partir del caso de Cuba

Lourdes S. Domínguez

Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, Cuba

lourdes36@vip.ohc.cu

En la formación de la nacionalidad cubana teniendo en cuenta que somos parte de los llamados caribeños intervinieron fundamentalmente representantes de etnias, principalmente los aborígenes de las Antillas, de la Península Ibérica y del continente africano, en un complejo proceso de transformación que dio como resultado el surgimiento de una identidad diferente con las características de los elementos componentes, pero, a su vez, con rasgos cualitativamente nuevos que niegan, de manera dialéctica, los anteriores.

Los descendientes de indios, hispanos y africanos forman parte del actual pueblo cubano como una unidad étnica, cultural y mestiza totalmente nueva. Es de recalcar que en el Caribe como en Cuba no existen minorías de las etnias componentes, pues todos están mezclados. El estudio de la supervivencia aborígen durante los siglos XVI al XVIII implica, en este contexto, abordar el complejo proceso de la etnogénesis junto al choque de culturas, que hacen imprescindible, una vez más, apelar al siempre tan discutido término de aculturación así como a la vieja controversia entre éste y el vocablo transculturación. Ello con objeto de poder comprender ahora y de modo más apropiado esos hechos, es decir, a partir de los nuevos criterios aportados por la investigación histórica, la arqueológica y la etnografía contemporáneas. Temas que en esta aproximación preliminar reduce sus alcances al ámbito de las Antillas.

El concepto de transculturación

La palabra aculturación es utilizada desde las últimas décadas del siglo XIX, pero no es hasta 1936 que el vocablo es definido por un grupo de investigadores sobre las Ciencias Sociales celebrado en Estados Unidos, que tenía como objetivo la redacción de un documento destinado a servir de guía en el estudio de los procesos de contacto y cambio cultural. Este documento definía:

La aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan donde los grupos de individuos que tienen culturas diferentes toman contacto continuo de primera mano, con los siguientes cambios en los patrones de la cultura original de uno de los grupos o de ambos [...]. (Redfield *et al.* 1936, 149-152)

El término transculturación, como es conocido, se debe al polígrafo cubano Fernando Ortiz, quien lo propusiera por vez primera en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940), y fue adoptado de inmediato por la máxima figura de la Escuela Funcionalista en Antropología, Bronislaw Malinowski. Este autor señala (*apud* Ortiz 1965, XIII): “Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que recibe [...], un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas.”

Ortiz (1965, 103), entendía que el vocablo transculturación expresaba:

Mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, por que éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura a otra, por que éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que el rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación.

Mellville Herskovits (1952, 571-572), uno de los tres eminentes antropólogos autores de la definición de *acculturation*, acepta con reservas el aporte de Ortiz, cuando afirma que de no haberse fijado el vocablo en inglés tan firmemente en la literatura antropológica, “transculturación podría igualmente ser bien usada para expresar el mismo concepto”. Y así fue adoptado posteriormente de forma generalizada por autores del habla castellana, hasta el punto que en la propia obra de Herskovits, en su edición de 1952, una nota editorial aclara que la palabra transculturación ha venido usándose en el libro “como la traducción más acertada de *acculturation*” (Herskovits, : 572). El autor es Herskovits

El destacado antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre-Beltrán, en la década del 1950, sin embargo, rechaza totalmente el vocablo transculturación por razones etimológicas que tienen, según él, implicaciones conceptuales. La voz *acculturation* en rigor, indicaría por la adición de la partícula *ad* a la palabra *culture*, unión o contacto de culturas. Transculturación representaría únicamente, en cambio, tránsito de una cultura a otra de acuerdo con la acepción directa de la partícula *trans* (Aguirre 1970, 7-9).

La discusión entre una definición y otra no puede limitarse al estrecho marco de las etimologías, aunque los planteamientos de Aguirre-Beltrán son discutibles, incluso, en el propio plano etimológico. La partícula *ad* en inglés es un prefijo que refleja, entre otros aspectos, proximidad e intensificación (Webster’s C. Dic. 1935, 12) por lo cual *acculturation* implicaría aumento o adquisición de cultura, como señala Ortiz y reconoce al propio Aguirre-Beltrán en otro párrafo: “tornar culta a una persona” (Aguirre 1970, 153).

El antropólogo mexicano obvia que la partícula *trans* puede reflejar, en el tránsito de una cultura a otra, también el proceso de tránsito de los cambios cuantitativos en cualitativos, el cual forma parte de la esencia de la “lucha de los opuestos” que para él representa el cambio cultural (Aguirre 1970, 36). Pero resulta que en realidad el carácter creador de esos procesos no es considerado cabalmente en los fenómenos de aculturación. El propio Aguirre-Beltrán define integración intercultural como el “proceso social que tiende a armonizar y unificar diversas unidades antagónicas” (Aguirre 1970, 39). El proceso de integración intercultural es, según Aguirre (1970, 40) un opuesto de la aculturación.

La definición de transculturación

Utilizamos este término para definir procesos de cambio recíprocos (vamos a dejarlo así) ya que es más apropiada que la definición de aculturación, como proceso de contacto en que pueden ocurrir cambios, indistintamente, en uno de los grupos o en ambos. Además, como ha afirmado el investigador John Dumoulin (1973, 46-47):

La compleja dialéctica planteada por Ortiz entre aculturación, desculturación y neoculturación no fue debidamente apreciada, salvo por la adopción de la palabra transculturación, para traducir *acculturation* al español, hasta que en años recientes el término desculturación comienza a utilizarse en la medida que se ha ido reconociendo la pérdida de cultura como un prejuicio sufrido por los pueblos colonizados.

Las diferentes fases de los procesos de aculturación que aparecen en la literatura antropológica contemporánea de Occidente incluyen: *desculturation* (marginalidad y etnocidio), *rejection* (segregación), *assimilation* (natural y forzada) e *integration* (multiculturalismo y pluralismo) (Berry 1980, 14-16) [ya lo puse Sin embargo, la definición de cada uno de estos procesos aparece determinada por la relación con un grupo social o sociedad dominante: “*relationship to dominant society*” (Berry 1980). O sea, que los procesos de aculturación no son considerados como parte de aquellos procesos que la etnología marxista califica como etnotransformadores.

El etnógrafo cubano A. Pedro Díaz (1981), en su trabajo acerca de la relación de los procesos de transculturación y la teoría del reflejo, considera el vocablo de Ortiz como representativo de los procesos etnogenéticos unificados. Según Pedro Díaz, la afirmación de Ortiz en 1940, que define la transculturación como “todo abrazo de culturas”, así lo autoriza a pensar. Este autor, Pedro Díaz afirma que los procesos étnicos que forman parte esencial de la teoría etnográfica marxista contemporánea, no estaban definidos aún en esa época

A partir de esos criterios es posible identificar la transculturación con la aculturación, como señala Herskovits, solo en cuanto a los procesos de asimilación étnica e integración interétnica, pero no en cuanto a los procesos etnotransformadores, pues por su carácter generador de nuevas etnias, éstos están asociados con el carácter de la transculturación que tiene que ver con la creación de fenómenos culturales nuevos.

Ortiz apuntaba, sobre el proceso de formación del pueblo cubano, que cada inmigrante, como un desarraigado de su tierra, participaba de un “doble trance de desajuste y reajuste, de desculturación o exculturación, y de aculturación o exculturación, y de aculturación o inculturación y al fin de síntesis, de transculturación” (Ortiz 1940, 99), y cuando propugna por primera vez su neologismo afirma de forma nítida que lo hace “para que la terminología sociológica pueda sustituir en gran parte al menos, el vocablo *acculturation*”.

Es factible la utilización del término transculturación, entonces, como ente general que acompaña los procesos de etnogénesis y dentro del cual se subsumen los conceptos de desculturación: “pérdida o desarraigo de cultura”; aculturación: “adquisición de cultura”; referidos ambos fundamentalmente a los procesos de asimilación étnica e integración interétnica y neoculturación: “creación de nuevos fenómenos culturales” (Ortiz 1965,103).

Todas las categorías que relacionan los antropólogos occidentales con el concepto de *acculturation* (Berry 1980, 14-16), como puede comprenderse intraducibles esencialmente en la desculturación y la aculturación de Ortiz y no agotan la realidad más amplia del concepto de transculturación. El término de integración intercultural a que recurre Aguirre-Beltrán (1970, 39-40), con

el propósito de abarcar el fenómeno de generación de cultura, no refleja cabalmente el contenido étnico de este hecho, pues parte de la separación de los fenómenos culturales y sociales propia de la antropología occidental, en la cual se diluye la esencia del proceso de etnogénesis. La compleja concepción de Ortiz sobre el contacto de culturas, al margen de las etimologías, representa mucho más apropiadamente esos procesos (cf. Domínguez y Funari 2008).

El período de contacto entre aborígenes y europeos

En fecha muy cercana a la salida de la edición de Fernando Ortiz, donde plantea los aspectos de la transculturación, el arqueólogo norteamericano Irving Rouse de la Universidad de Yale, se refiere en su obra sobre las Lomas de Maniabón, en Holguín (1942, 30), al contacto indohispánico sobre la base del estudio de materiales arqueológicos encontrados en Cuba y lo plantea como un proceso de aculturación diciendo: “el proceso de aculturación se encuentra también ilustrado por datos arqueológicos”, punto de vista este que va a ser sostenido en lo adelante, con la sola utilización del neologismo orticiano en vez del término angloamericano, por autores del momento: Morales Patiño y Pérez de Acevedo (1945, 5), García Castañeda (1949, 204), Payarés (1965), Rey (1969), Domínguez (1978) y Romero (1981, 72).

En la década del 1950, durante el desarrollo de la Mesa Redonda de Arqueólogos del Caribe, se había dado por sentado la identidad de los términos transculturación y aculturación, en idioma español e inglés, como definición del “período de transición cultural indohispanico” (Junta Nacional de Arqueología y Etnología 1950, 81) ya lo arregle es mesa redonda.... Esta práctica ha estado sustentada por una necesidad real de la disciplina arqueológica ante el estudio inmediato de las evidencias materiales.

Los ajuares arqueológicos deben ser sometidos a los procesos de observación y análisis, en los cuales se hace patente la existencia de piezas de procedencia aborígenes, europea, así como de otras que presentan características de ambas culturas a las que el vocablo transculturación, con una connotación extendida a los objetos materiales particulares, brindaron posibilidades de una adecuada clasificación. Esta tendencia se tradujo en la estructuración de diferentes estrategias de clasificación de las evidencias desde Irving Rouse (1942, 149), hasta Lourdes Domínguez (1978, 36-37).

E. Rey (1969), en la década del setenta, utiliza la definición de transculturación al mismo tiempo que a partir del método materialista dialéctico profundiza en el contenido real de ese proceso histórico; las consecuencias del encuentro entre pueblos con diferentes grados de desarrollo y el choque entre diferentes modos de producción. E. Rey (1969) reanaliza anteriores concepciones respecto al vocablo orticiano y plantea que en la etapa de contacto indohispánico se produjo fundamentalmente un etnocidio contra nuestras comunidades aborígenes y por tanto no debió ocurrir un proceso de transculturación. Esta autora acepta que a pesar del etnocidio ocurrido, en las primeras décadas de la conquista hubo una simbiosis cultural entre aborígenes e hispanos. El etnólogo J. Guanche (1983, 22-33), afirma que los aborígenes cubanos sufrieron un proceso de asimilación forzosa por la cultura hispánica que no constituye, según él, unos verdaderos procesos de transculturación.

La repercusión de esta cuestión entre los estudiosos cubanos ha presentado características disímiles, Pichardo Moya (1945, 50), en la década de 1940, e Ibarra (1979, 7) y Arrom (1985, 116-117) en fechas más recientes, entre otros, se refieren a la transculturación indohispánica, al parecer, de acuerdo con el neologismo de Ortiz y al margen de la problemática etnográfica.

La formación de la nacionalidad cubana constituye un proceso étnico que culmina con la aparición de un etnos nuevo. En Cuba no se integran unidades étnicas sino representantes de diferentes etnias, lo cual a la larga provoca el surgimiento del pueblo cubano, por lo que dicho proceso unificador debió caracterizarse por un carácter etnotransformador acompañado, por supuesto, por un complejo proceso de transculturación, genialmente avizorado por Ortiz.

Dentro de este fenómeno el contacto entre aborígenes y europeos en las primeras décadas de la conquista, no puede ser considerado como un proceso de asimilación (Alberto Pedro Díaz y Rafael López Valdés, contacto personal) pues no existe un etnos asimilador estabilizado sino representantes de diferentes etnias peninsulares que interaccionan entre sí y con representantes de etnias indoantillanas desestabilizadas rápidamente por el etnocidio provocado por la conquista (cf. Zarankin y Salerno 2008, 43-45, para estudios recientes sobre el tema de la etnicidad en Suramérica).

No obstante, este contacto inicial entre aborígenes y europeos, que puede ser apreciado materialmente en las evidencias arqueológicas de ese período, e incluso en los documentos de la época, tanto en la cultura aborígen como en la europea, si representó un proceso de transculturación en el sentido del intercambio recíproco que le da Ortiz. Así, podría definirse esa “simbiosis cultural” que reconoce E. Rey (1985), al margen del etnocidio real que ocurre en el Archipiélago Cubano: sólo que una “transculturación fracasada” como apuntada Ortiz (1965, 101), para señalar la no aparición de una nueva cultura como resultado de este contacto, sino de un mayor y complejo proceso de transculturación que diera origen, más tarde, a la nacionalidad cubana y en que si estuvo presente el aporte aborígen.

A este proceso transcultural “indohispánico”, del cual pueden hallarse huellas de desculturación y aculturación en piezas y documentos, consideramos más apropiado referirnos por las evidencias del proceso mismo, al no haber implicado éste una síntesis cultural nueva; o sea, las evidencias de transculturación indohispánica con preferencia a la malograda transculturación indohispánica propiamente dicha. Así, el estudio arqueológico de esos hechos puede definirse mas propiamente, pensamos, como el estudio de las evidencias de transculturación indohispánica producto del contacto entre aborígenes y europeos, ocurrido en las Antillas, fundamentalmente en las primeras décadas del siglo.

El enfoque del concepto

Alejandro de Humbolt, llamado con justeza el segundo descubridor de Cuba, anotaba en su periplo por la costa de la Isla:

Desde Batabanó hasta Trinidad, en una distancia de cincuenta leguas no existe ningún poblado; apenas se encuentra uno con dos o tres corrales de puercos o de vacas, no obstante en tiempos de Colón,

esta tierra estaba habitada a todo lo largo del litoral. Cuando se excava en los terrenos con el propósito de hacer un pozo, o cuando los torrentes surcan la superficie de la tierra durante grandes crecidas, se descubren a menudo hachas de piedra y algunos utensilios de cobre” (*apud* Ramírez Corría 1959, 282). Nada quitale

Ramírez Corría (1959, 50), señala al respecto que la Sociedad Espeleológica de Cuba había hallado en estos mismos lugares “restos de procesos de transculturación hispano-indígena”.

Referencias de este tipo es posible encontrarlas mayoritariamente en la bibliografía cubana en relación con los procesos de contacto indohispánicos en nuestro territorio. Sin embargo, algunos especialistas tienden últimamente a rechazar que un proceso transcultural como tal se hubiese producido realmente entre aborígenes y españoles. Fernando Ortiz inicia ambas corrientes de opiniones al mismo tiempo que define por vez primera el vocablo en cuestión, diciendo: “Transculturación fracasada para los indígenas y radical y cruel para los advenedizos. La india sedimentación humana de la sociedad fue destruida en Cuba y hubo que trasmigrar toda su nueva población” (Ortiz 1963, 101).

En fecha aproximadamente similar, teniendo en cuenta las demoras editoriales, Rouse (1942, 30) al parecer, niega los planteamientos de Ortiz al afirmar que existen pruebas arqueológicas en Cuba de dicho proceso: “*the process of acculturation is well illustrated by the archaeological data*”. Se trata, tal vez, de la identificación que hace Herskovits (1952, 572) entre los términos de *acculturation* y *tranculturación*, aceptada generalmente en el campo editorial, ya que no se corresponde con los hechos reales.

Ortiz y Malinowski niegan de inicio esa identidad, al afirmar el primero con el beneplácito de su prologuista y admirador:

Que el vocablo transculturación expresa mejor las diferencias fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. (Ortiz 1965,103)

O sea, ¿pudieran hallarse distingos entre desculturación – pérdida o desarraigo de cultura – neoculturación – creación de nuevos fenómenos culturales – *acculturation* - adquirir una distinta cultura – y a su vez entre cada una de estas definiciones y el proceso de transculturación como ente más general del sistema de tránsito de una cultura a otra?

Tal vez lo entienda así John Dumoulin (1973, 47) cuando señala en crítica a Herskovits que este “no analiza la influencia de las fuerzas materiales de la esclavitud y el capitalismo en la desculturación, aculturación y neoculturación”. Y entonces quizás por esto dicho autor escriba el vocablo en una grafía castellana: aculturación, practica generalizada actualmente, ¿o se trata, por el contrario que Ortiz rechaza categóricamente del contenido transculturación su acepción de adquisición de una nueva cultura por sus implicaciones morales relacionadas con el colonialismo? Así no habría, como él señala, transculturación para el aborígen, sino aculturación y este sería el significado de la afirmación opuesta de Irving Rouse cuando se pronuncia positivamente por la *acculturation*: disímiles posiciones de ambos autores sobre el

problema del colonialismo; positiva una, la del gran polígrafo cubano y negativa la otra; la del eficiente pero reaccionario arqueólogo norteamericano.

En otras palabras, no tendría lugar un proceso de transculturación entre aborígenes y españoles puesto que ocurría una aculturación de los aborígenes a favor de los hispanos. J. Guanche (1983, 20) plantea una idea similar cuando propone el manejo del problema mediante categorías de la etnografía contemporánea: “la consolidación étnica, la asimilación étnica y la integración interétnica”:

En la consolidación étnica, afines por la lengua y la cultura en una sola comunidad. La asimilación étnica abarca los procesos de disolución de grupos pequeños (o representantes aislados) de un pueblo en medio de otro. Existen dos tipos de asimilación: forzada y natural. Esta última, como señalara Lenin, siempre posee un carácter progresista, a diferencia de la primera que está caracterizada por actos de fuerza, desde la opresión económica política y social, hasta los procedimientos racistas más aborrecibles incluyendo el etnocidio o exterminio masivo. (Guanche 1983, 21).

Este autor considera un proceso de asimilación forzada el contacto de los conquistadores españoles y la población aborigen de Cuba. Por integración interétnica (aproximación entre distintas naciones o grupos representantes de diversas comunidades étnicas) se entiende la interacción de unidades étnicas fundamentales que se diferencian sustancialmente por sus parámetros lingüísticos-culturales, y que conduce a la aparición en ellas de ciertos rasgos étnicos comunes. (Guanche 1983, 20).

Este fenómeno lo entiende el citado autor, en Cuba, como la compleja interacción de los componentes hispánicos, africanos y otros; el cual implica para él un verdadero proceso de transculturación (Guanche 1983, 21-23). O lo que es lo mismo, se supone que el fenómeno transcultural sea propio del proceso de integración interétnica y no de la consolidación y la asimilación étnica.

Dentro del fenómeno de la integración interétnica de las diferentes comunidades españolas, analiza el autor procesos de neoculturación y desculturación (Guanche 1983, 155,157), más no así en lo referente a la consolidación y mucho menos a la asimilación, en este caso el de nuestros aborígenes por los colonizadores hispanos. La transculturación que implica por si misma un “proceso de transformación dialéctica de la cultura, es decir, el salto cualitativo de una cultura a otra” (Guanche 1983, 22-23) aparece como privativa de la integración interétnica.

El autor se apoya en los criterios de Estrella Rey para plantear que el genocidio, refiriéndose a los indocubanos, no implica la total desaparición de todos los miembros de un grupo o nación; apuntando, además que en caso de Cuba “la desaparición o eliminación física de la mayoría de los portadores de la cultura no implicó obligatoriamente el exterminio de toda la cultura aborigen” (Rey, 112-113).1970

Permítasenos, entonces, expresar algunas ideas acerca de las afirmaciones de Jesús Guanche: ¿es que en los procesos de asimilación no se manifiesta una “transformación dialéctica de la cultura” (Guanche 1983, 23), por el solo hecho de producirse un contacto, entre un grupo dominante numéricamente mayor y otro minoritario? ¿O es que si la transculturación “es la forma particular de manifestarse en el plano cultural, las leyes universales de la dialéctica” (Guanche 1983, 23), si debe haber también transculturación en los procesos de asimilación?

M. Herskovits apunta que la asimilación es a veces una fase de la transculturación (Herskovits 1952, 565), pero el concepto de asimilación, según Herskovits y Guanche, representa los puntos de vista diferentes de la antropología sociocultural burguesa y la etnografía marxista contemporánea.

El caso es que este enfoque etnográfico, por novedoso, y la fórmula de aculturación de los aborígenes a favor de los hispanos, por sutil, no ha sido tomada en cuenta hasta el presente por un buen número de autores cubanos que se han referido a este tema, al menos de forma consciente o directa.

Pichardo Moya, uno de los más objetivos, y el más historiador de los estudiosos de nuestro pasado aborígen, era de la opinión de que “poco sabemos de la transculturación entre indios y españoles” (Pichardo Moya 1945, 50) si , adhiriéndose de esta manera al grupo de partidarios de la existencia de ese proceso, cinco años después de la negativa original de Ortiz. Un año más tarde, Morales Patiño y Pérez de Acevedo (1946, 5), se refieren al “instante preciso, interesantísimo, en que la cultura hispánica haría impacto con la indocubana, verificándose el fenómeno sociológico de la transculturación, término este último – según los autores – muy felizmente empleado por Fernando Ortiz”, con lo que se oponen a este sabio a la vez que dan crédito al neologismo introducido por él.

En otro momento señalan que “el período de transculturación indo-hispánico en Cuba, fue muy breve, pero la arqueología nos indica que existió” (Morales Patiño y Pérez de Acevedo 1946, 5). En Cuba y las Antillas “este período terminó con la desaparición de la raza indígena sin absorción ni mestizaje apreciables” (Patiño y Pérez de Acevedo 1946, 6). Concluyen afirmando que se “llama Período de Transculturación Indohispano al breve espacio de tiempo, durante el cual ocurrió un intercambio de costumbres, vocablos, útiles, enseres, etc. Entre los indo-antillanos y los españoles (Patiño y Pérez de Acevedo 1946, 18).

Se trata, este enfoque precedente de una perspectiva de trabajo de la arqueología de campo que viene de Rouse (1942), continúa con los citados autores, después García Castañeda (1949, 1949 ya lo puse, más recientemente Payarés (1965) y de manera especial, Domínguez (1978, 1980,1985) y Romero (1981) conforme discutiremos más adelante.

García Castañeda vuelve a refrendar la validez del concepto dentro del proceso de contacto indohispánico en la zona oriental “las exploraciones arqueológicas realizadas en los asentamientos indios del Yuyal y del Pesquero, ambos pertenecientes al término municipal de Holguín, comprueban que en la región holguinera se produjo una transculturación entre el español y el indio, más visible en el español” (García Castañeda 1949, 204).

Más adelante señala que esta transculturación “fue de limitada duración” por la desaparición rápida de los aborígenes. Este autor concluye con un planteamiento muy interesante: “la transculturación fue efectiva en el colonizador español no así en el indio, por haber desaparecido de la región” (García Castañeda 1949, 205). Se refiere al hecho, acaso sin saberlo, en términos de aculturación y no de transculturación; tal vez por ello se remita al problema en su siguiente trabajo al respecto como interculturación entre indios y españoles (García Castañeda, 1949).arreglado

Hasta el triunfo revolucionario, en el plano teórico, se mantiene aproximadamente el mismo estado de opinión acerca de esta problemática. Es decir, se da por sentado el hecho de una transculturación indohispánica de acuerdo con los planteamientos de los autores citados sin entrar en mayores disquisiciones al respecto. En la década del sesenta con la fundación del departamento de Antropología de la Academia de Ciencias se sientan las bases para un desarrollo científico integral de la Arqueología de Cuba y por ende se reanudan con perspectivas más amplias los estudios sobre la época de contacto indohispánico.

De esta primera etapa data el trabajo de Rodolfo Payarés (1965), que retoma el problema en el punto en que fuera dejado por los arqueólogos de antes del 60, mención aparte merece la línea de trabajo desarrollada en este sentido por Estrella Rey; su aproximación inicial pone, por primera vez, el sello historiográfico marxista al tema permitiendo dilucidar claramente dentro del asunto del choque de aborígenes e hispanos; el encuentro de disímiles modos de producción y su incidencia directa en la desintegración de las comunidades primitivas de Cuba (Rey 1969, 1970). Por esta fecha la autora utiliza aún el concepto “tradicional” de transculturación para referirse a la etapa de contacto (Rey, 1969, 1970).

Su profundización en los estudios paleoetnográficos permite a Estrella Rey (1985, 13) una posible solución a la contradicción existente entre el contenido de los conceptos de transculturación/aculturación y el proceso histórico en cuestión. Las características de las relaciones entre conquistadores, colonizadores y las comunidades aborígenes cubanas se tradujo, según ella, en un verdadero etnocidio condenado por las leyes internacionales, y por tanto, la simbiosis cultural entre españoles e indios no representó progreso social alguno para éstos últimos. Por esto no sería posible pensar en un proceso de transculturación en este caso.

Tan solo una pequeña inquietud permítasenos expresar: ¿no sería conveniente llamar a esa simbiosis cultural más aprobadamente desculturación con toda la connotación particular que implique el término?

A una nueva generación correspondió el enfrentamiento de esta problemática desde el punto de vista de las disciplinas arqueológicas: L. Domínguez, autora de este trabajo, apuntaba que el contacto entre españoles e indios no debió ser “tan efímero ni tan simple como se ha pretendido plantear ya que los estudios históricos y arqueológicos han demostrado que este período fue lo suficientemente amplio como para dar origen al fenómeno sociológico de la transculturación” (Domínguez 1978, 35). Y propone una metodología de análisis de campo y laboratorio con el fin de abordar este hecho que será objeto de análisis en los párrafos subsiguientes.

Domínguez en 1980, estudia la llamada cerámica de transculturación en el sitio colonial Casa de la Obraría, en La Habana Vieja, a partir de la mencionada estrategia de trabajo. Aún en fecha reciente, mantenía este criterio compartido por otros especialistas, respecto a la existencia de un proceso de transculturación indohispánica, y reconoció los aportes de Estrella Rey a estos estudios cuando señalaba “estas [las piezas arqueológicas del sitio El Yuyal, en Holguín ...] han sido estudiadas también con otros criterios, recientemente por Estrella Rey”. Además hace notar otro planteamiento de esta especialista diciendo que de acuerdo a lo expuesto por ella algunas evidencias del sitio no deben catalogarse como materiales de transculturación, sino objetos *sui generis* que ambas culturas adoptaron (Domínguez 1985, 32).

Leandro Romero en 1981 aborda el tema del contacto entre aborígenes e hispanos a partir de una perspectiva general que abarca desde los aspectos puramente arqueológicos hasta el estudio de las fuentes documentales, oportunamente reseñados en su trabajo; pero este se limita, en esencia, al ámbito bibliográfico. Romero da crédito a la metodología propuesta por L. Domínguez respecto a “sitios de contacto y transculturación” (Domínguez 1978, 37), aunque en otras partes del texto se refiere al contacto indohispánico como un caso de aculturación (Romero 1981, 72).

Las características propias de la disciplina arqueológica por basarse fundamentalmente en los trabajos de campo y laboratorio hacen que los investigadores vean las cosas desde un punto de vista *sui generis* en los ajuares arqueológicos aparecen evidencias con muestras de un tránsito entre formas aborígenes y españolas, lo cual es además, un hecho concreto que puede representar incluso la peculiaridad principal de un sitio o grupo de sitios.

Los arqueólogos deben saber enfrentar estas incógnitas de su objeto de estudio y no soslayarlas por discusiones teóricas de gabinete. Tal vez por ello para los especialistas de esta ciencia resulte más familiar el concepto de transculturación que aparece estar más asociado a los contenidos de la cultura material estudiada por ellos. El vocablo asimilación, por ejemplo, parece más apropiado para la ciencia etnográfica.

El caso es que los arqueólogos desde temprano han sabido afrontar objetivamente el problema; Irving Rouse desde 1942 parece haber sido el primero en apreciar el fenómeno con lente del arqueólogo moderno en los sitios y colecciones estudiadas por él en su conocida obra sobre las montañas de Maniabón en Holguín. Nos preguntamos si Ortiz rechazaría la posibilidad de una transculturación indohispánica a causa de haber sido constatado estos hechos de forma sistemática por Rouse en fecha posterior a su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940).

El arqueólogo norteamericano anota la presencia de objetos de origen europeo en asentamientos aborígenes y llama la atención acerca de que estos aparecen solo en una parte de los residuarios, lo que puede indicar, según él, que estos estuvieron habitados antes de la llegada de los españoles y continuaron después siendo utilizados: *“the European material is limited to a small part of each site, indicating that the nine involved, were all founded in prehistoric times but continued in use after the arrival of the Spaniards.”* (Rouse 1942, 144).

Rouse describe tres tipos de objetos con “trazas” europeas que aparecen en los sitios aborígenes: *“First, There are objects made in the typical Indian manner and of typical Indian material but imitating the shapes of Spanish materials but employing the usual Indian techniques and shapes[...]. Finally, there are objects which the Spaniards probably traded to the Indians.”** (Rouse 1942, 144). [nada quitale]

Esta línea de trabajo es continuada casi al pie de la letra por Morales Patiño y Pérez de Acevedo en 1946, amén de la consideración por parte de estos autores de elementos que Guancho (1983, 113) actualmente denomina “tradiciones aborígenes persistentes” y dando fé de esto el cuadro que presentan Morales Patiño y Pérez de Acevedo en esa fecha y que resumidamente destaca dos aspectos:

1. Transculturación española en objetos españoles en los residuarios aborígenes, en objetos usados y hechos con esos materiales y en Objetos indígenas con marcada influencia española;
2. Y la transculturación indígena en objetos hispanos-coloniales de origen indígena, vocablos, alimentos, costumbres.

Resulta así interesante el manejo del concepto transculturación por los citados autores, pues la transculturación española la ven en los sitios aborígenes y la indígena hasta en las reminiscencias actuales, lo cual se acerca más bien a la idea de la aculturación como podría ser postulado por Rouse, por ejemplo, con lo que tal vez se muestren más fieles seguidores de su mentor científico ideológico.

La perspectiva tres décadas después seguida por Domínguez resulta mucho más directa, ya que la autora entiende que deben existir dos formas de apreciar esas evidencias materiales:

a) cuando los materiales que aparecen en el contexto no son muy abundantes, se presentan en las capas superiores, casi en la superficie y no hay variación en su forma original, ni tampoco evidencias de rehúso

b) cuando los materiales que aparecen en el contexto son bastante frecuentes y se colectan a distintos niveles en la excavación, y presentan variación en su forma original así como evidencias claras de que han sido usados y rehusados posteriormente, o también los que son un producto nuevo de la creación de ambos grupos culturales y son verdaderas piezas transculturales. (Domínguez 1978, 36-37).

A partir de los criterios del análisis arqueológico, la autora plantea la existencia de sitios de contacto y sitios de transculturación y en su más reciente obra del 1985 profundiza esta línea esclareciendo un poco estos conceptos.

En la actualidad pensamos que esa estrategia continua siendo válida para el estudio de ese fenómeno en las primeras etapas de la historia colonial; sin embargo, en la medida en que nos adentramos en los siglos subsiguientes creemos que las huellas de la asimilación, simbiosis o transculturación de los aborígenes debe reflejarse cada vez menos en las evidencias materiales relacionadas con las actividades económicas más directas, esas evidencias deben estar representadas por objetos fundamentalmente de procedencia o manufactura europea, los cuales pudieran de todos modos ser pruebas de la supervivencia de nuestros antepasados así como también en las actividades laborales que era traídas de la Europa e insertadas en nuestras tierras, como el pastoreo, la metalurgia.

En ese caso, en la misma medida que nos aproximemos cada vez más a etapas recientes de la historia en estos estudios, las evidencias arqueológicas deberán hallarse en capas estratigráficas menos profundas – en residuarios a campo abierto- por este motivo debe señalarse la importancia de los trabajos sistemáticos de superficie como línea de trabajo.

En las excavaciones realizadas en sitios ubicados en enclaves urbanos, debe primar de todos modos una gran precisión estratigráfica. Rouse se refiere a los objetos de procedencia europea en los residuarios aborígenes, señalando la probable forma de obtención de los mismos por parte de los indios y que pudo ser a partir del comercio con los españoles: “*objets which the Spaniards probably traded to the Indian*”((Rouse 1942),. Forma de obtención ésta que debió incrementarse paulatinamente en el decursar del tiempo. Es decir, entendiendo ese comercio como las sustituciones progresivas de la confección de instrumentos de trabajo primitivas por la obtención de herramientas cualitativamente superiores, que eran producto de la tecnología europea del momento.

Respecto a las costumbres y creencias de los aborígenes, estas debieron resistir más el cambio, pues es bien conocido que esa es la característica de las manifestaciones mágicas religiosas, su mayor persistencia en el tiempo está bien señalada (García Molina 2008) ya lo puse

La transculturación indohispana es refrendada en la actualidad también por autores de gran prestigio fuera del ámbito arqueológico práctico como es José Juan Arrom, que señala en una de sus últimas publicaciones:

Y ya en plan de explicaciones, debo insistir en que, contrario a lo que se ha venido repitiendo desde hace siglos, los taínos no fueron exterminados en los primeros choques de la conquista. Es cierto que fueron diezmados por los desafueros de la turba conquistadora, por las enfermedades que introdujeron los recién llegados y por el cruel tratamiento a que fueron sometidos los que cayeron en manos de los encomenderos. Pero no todos los españoles fueron crueles, ni todos los taínos fueron exterminados. Hubo también entre conquistadores y conquistados un paulatino proceso de convivencia y transculturación. (Arrom 1985, 116- 117)

Por otra parte el historiador cubano Jorge Ibarra ha manifestado: “pudieron ser los terrenos de cultivos favorables para un período de transculturación en el cual no era necesario que hubiera paz, hasta en los propios palenques de indios puede haber transculturación” (Ibarra 1979, 7).

La utilización en ambos casos del concepto de transculturación parece remitirse a todas luces al neologismo orticiano, reivindicado inclusive por Jesús Guanche como “forma particular de manifestarse, en el plano cultural, las leyes universales de la dialéctica” (Guanche 1983, 23).

Se impone, sin embargo, la confrontación de los criterios con que se patenta o rechaza este concepto o las particularidades de sus acepciones en unos y otros casos. Esta necesidad, aunque escasa a los propósitos centrales de la presente revisión bibliográfica del problema entre arqueólogos cubanos, no impide que a manera de sugerencia se anoten algunos de los aspectos esenciales sobre los cuales debiera basarse la misma.

La acotación que hace Guanche (1983, 19-21) del concepto de transculturación limitándolo a los procesos de integración interétnica debe ser contrastada mediante el estudio de las fuentes etnográficas contemporáneas y los hechos históricos concretos. Esto unido a la revisión de los criterios con que es utilizado el vocablo en cuestión; la controversia entre aculturación y transculturación no parece aún del todo zanjada como anotábamos al principio. Véase si no, la definición de aculturación que se promueve actualmente en trabajos de sociólogos cubanos:

Aculturación. Es en general, el proceso que se deriva del contacto de dos sociedades o grupos étnicos de diferentes culturas. Este proceso puede dar lugar a la incorporación de rasgos de una cultura por otra o difusión cultural; a la fusión de dos o más culturas diferentes en un nuevo complejo cultural o transculturación y-o a la sustitución de manera más o menos completa de una cultura autóctona por la otra sociedad o asimilación. El proceso de aculturación, que es asimétrico en los casos de transculturación y asimilación, supone un nexo de dependencia y-o dominación entre las sociedades o los grupos étnicos cuyas culturas se contactan. (Valdés 1986, 63-64).

La difusión cultural, la transculturación y la asimilación aparecen como formas de manifestarse la aculturación; la transculturación resulta “asimétrica” y supone dependencia o dominación, aspecto este último que, según Guanche, ocurre en la asimilación. Por otra parte, el concepto de difusión cultural que tradicionalmente ha estado asociado en sus formas más extremas a la negación de la evolución de la sociedad, es aparentemente reivindicado como el aspecto positivo de la aculturación. No quiere decir con ello que neguemos la posibilidad de la difusión, sino el tratamiento apologético de esta. Cuando dicho autor entra en materia expresa: “llamamos aculturación a la fase, plano o nivel del proceso de integración a lo largo del cual la población cubana en los Estados Unidos es objeto de asimilación a la cultura

dominante en la sociedad anfitriona” (Valdés 1986, 5), definición que se acerca estrictamente a la “adquisición de cultura” que atribuye Ortiz al término de aculturación, autor este que, además Valdés parece desconocer por completo.

En resumen, la equiparación del vocablo transculturación con las categorías de la etnografía contemporáneas, en el caso de que esto sea posible, debía realizarse a partir de todas las posibilidades que permite la definición de dicho concepto y no solo de una parte de estas. Por otro lado, la opción ante este vocablo y el término aculturación, además de los aspectos formales e ideológicos que implica, creemos que representa también un punto importante de discusión que atañe a los rasgos intrínsecos de la cubana, pues el rechazo a la mala interpretación del aporte del neologismo de Ortiz en este plano, constituye una asimilación del cuerpo de ideas de los antropólogos occidentales.

Constituye un imperativo de la investigación arqueológica moderna la estructuración de estrategias apropiadas para el estudio de las evidencias materiales en cada momento histórico concreto y este es el hecho que debe enfrentarse en Cuba al abordar en la actualidad, con un criterio lo más objetivo posible, el estudio del período de contacto indohispánico, y de los elementos de la cultura aborígen que pervivieron al dicho proceso. R. Dacal y M Rivero de la Calle (1986, 14-18), han afirmado que la arqueología es “en esencia, la búsqueda de información por medio de las evidencias materiales que quedan de los más diversos momentos de nuestra historia”. Momentos éstos para los cuales “la actividad de los hombres cuyas huellas estudiamos nos fijan las técnicas que debemos emplear”.

En esta parte del trabajo se abre una discusión acerca de la estrategia que debe ponerse en práctica en el estudio del mencionado período de contacto que implicó un rápido proceso de cambio en las costumbres tradicionales de las comunidades aborígenes de Cuba, lo cual puede observarse indirectamente desde sus inicios incluso en los documentos históricos sobre la Institución de las Encomiendas y las llamadas Experiencias Indias.

Es propósito fundamental de este trabajo paralelamente al inicio de una discusión sobre esta temática, la exploración de los lineamientos de investigación que es oportuno delimitar en este sentido.

Fernando Ortiz (1965, 101), al mismo tiempo que definía por primera vez el neologismo que opone a la voz angloamericana *acculturation* afirma que para nuestros aborígenes el contacto con el mundo hispano representó, como ya expresamos anteriormente “una transculturación fracasada”. También dijimos que por la misma fecha Irving Rouse se refería a la etapa de contacto indohispánico, sobre la base de los materiales arqueológicos encontrados en Cuba y el Caribe, como un caso de transculturación, “proceso bien ilustrado con los materiales” punto de vista éste que será sostenido en lo adelante por los arqueólogos, con la sola utilización del neologismo orticiano en vez del termino instituido en ingles.(dejalo asi hace referencia a lo escrito antes

Esta problemática se trabajó en la estructuración de diferentes estrategias de clasificación de las evidencias materiales desde un punto de vista de los planteado por Rouse en el 1944 y que Domínguez objetiviza más la estrategia y hace hincapié en la colecta estratigráfica de las evidencias para afirmar con mas posibilidades el hallazgo.

En la actualidad los estudios de la época de contacto así como los elementos de la cultura autóctona que perviven a ese proceso requieren de un trabajo de campo mucho más ágil, y también los

escasos documentos escritos en la época y que han llegado a nosotros nos llevan a entender que deben ser estudiados interdisciplinariamente.

El historiador Julio LeRiverand, en 1963 planteó que “los indios constituyeron un grupo importante en las primeras etapas de la conquista que generalmente se olvida [...] porque han dejado pocos testimonios ideológicos de su actitud”. Y es posible que se vaya produciendo un proceso progresivo de transculturación, que es ineludible tomar en cuenta cuando tomamos el enfoque arqueológico de esta problemática.

Por ello resulta imprescindible la definición de dos estrategias concretas en la metodología arqueológica a partir de dos momentos históricos distintos, a saber el Periodo de contacto – relacionado con la conquista y la colonización con un alcance hasta mediados del siglo XVI – y las épocas posteriores, pues las características de las evidencias materiales deben mostrarse en ambos cualitativamente.

Agradecimientos

¿???

Bibliografía

Aguirre, G. (1970) *El proceso de aculturación en México*. México. D.F: Editorial Comunidad. Instituto de Ciencias Sociales.

Arrom, J. J. (1985) *En el fiel de América*. La Habana: Editorial Letras Cubanas. La Habana.

Berry, Jh. Q. (1985) *Acculturation as varieties of adaptation*. En Padilla A. *Acculturation: theory model and some new findings*, West New Press, USA p.5-17

Bromley, Y. (1983). Los procesos étnicos. Investigaciones etnográficas soviéticas. Redaccion de Ciencias Sociales Contemporáneas. Academia de Ciencias de la URSS.

Dacal, R. y M. Rivero de la Calle (1986) *Arqueología Aborigen de Cuba*. La Habana: Editorial Gente Nueva.

Domínguez, L. (1978) “La transculturación en Cuba (siglo XVI-XVII.)” in *Cuba Arqueológica*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

_____ (1980) “Cerámica de Transculturación en el sitio colonial Casa de la Obraría” in *Cuba Arqueológica II*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

_____ (1985) *Arqueología Colonial cubana: dos estudios*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

_____ y Funari, P. P. A. (2008) “Arqueología de los esclavos africanos e indígenas en Brasil y Cuba” in *Revista de História da Arte e Arqueologia*, v. IX, pp. 1-20.

Dumoulin, J. (1973) *Introducción a la compilación: Cultura, Sociedad y Desarrollo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

- Franco, J. L. (1985) *Apuntes para una historia de la Legislación y administración colonial en Cuba (1511-1800)*. Ciudad de La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- García Castañeda, A.. (1949) “La transculturación indo-española en Holguín” in *Revista de Arqueología y Etnología*. 2da. Época. Año IV ene-dic- La Habana. Es una marca editorial segunda epos de produccion
- Guanche, J. (1983) *Procesos etnoculturales de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Herskovits, M. (1952) *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Humboldt, A. (1959) *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*. La Habana: Ofic. Historiador de La Habana.
- Ibarra, J. (1979) Las grandes sublevaciones indias desde 1520 hasta 1540 y la abolición de las encomiendas. En *Aproximaciones a Clío*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. (es un articulo dentro de un libro
- Le Riverand, J. (1963) “Los problemas históricos de la conquista de América” in *Revista Islas*. Santa Clara, Cuba: Universidad de Las Villas, v. V, n. 2.
- Morales Patiño, O. y Pérez de Acevedo, R. (1945) “El período de transculturación indohispánico”. *Contibuciones del Grupo Guamá*. La Habana: , n. 4,5 y 6. Editorial Lex . La Habana
- Ortiz, F. (1965) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
- Payarés, R. (1965) *El período de transculturación indohispánica en la historia de Cuba*. La Habana: Departamento de Arqueología. ACC. (folleto impreso)]
- Pedro Díaz, A. (1981) El concepto de transculturación y la teoría del reflejo. Evento Centenario de Fernando Ortiz. ACC) folleto impreso)
- Potrony, J. (1985) *La familia humana*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- Pichardo Moya, F. (1945) *Los indios en Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Academia de la Historia.
- Pichardo, H. (1985) *Las ordenanzas antiguas para los indios: La leyes de Burgos, 1512*. Ciudad de La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Ramírez Corría, F. (1959) *Exerta de una Isla Mágica*. México: Edit. Olimpo.
- Rives, A., Domínguez, L. y Pérez, M. (1991) “Los documentos históricos sobre las encomiendas y las Experiencias indias de Cuba y las evidencias arqueológicas del proceso de contacto indohispánico” en *Estudios Arqueológicos 1987* Editorial. Academia de Ciencias de Cuba. La Habana.
- Redfield R., Linton, R. y Herskovits, M. (1936) “Memorandum on the study of acculturation” in *American Anthropology*. v. XXXVII. USA,
- Rey, E. (1969) “La transculturación indohispánica en Cuba” en *Serie Histórica*. No.4 Academia de Ciencias de Cuba. La Habana
- _____ (1970) “Las peculiaridades de la desintegración de las comunidades primitivas cubanas” en *Serie Antropológica*. No. 5 Academia de Ciencias de Cuba, La Habana:
- Romero, L. (1981) “Sobre las evidencias arqueológicas de contacto y transculturación en el ámbito cubano” in *Revista Santiago*. Santiago de Cuba, n. 44, diciembre.
- Rouse, I. (1942) “Archaeology of the Maniabon Hills, Cuba” in *Yale University pub. on Anthropology*. New Haven: Yale Univ. Press, n. 26.
- Valdés, J. (1986) La integración de la comunidad cubana en los estados Unidos. Seminario de migraciones latinoamericanas hacia EE.UU. CEA.LASA, La Habana.) si es un libro

Zarankin, A. y Salerno, M. (2008) “‘Looking South’: Historical archaeology in South America” in *Historical Archaeology*, v. 42, n. 4, pp. 38-58.

Documentos

Archivo Nacional de Cuba: Fondo Academia de La Historia. Signaturas y cajas . Siglo XVI.

Diversidad, patrimonio cultural y las políticas de reconocimiento en Colombia y Brasil²

María Fernanda Escallón

Estudiante de Doctorado en Antropología, Stanford University

mariaes@stanford.edu

Introducción

En el caso de Colombia y Brasil, el incremento de proyectos relacionados con patrimonio - desde actos legislativos hasta programas culturales comunitarios - viene como resultado de tendencias globales hacia el reconocimiento de la diversidad cultural, así como de procesos internos de definición de la identidad nacional. En dichos países, el patrimonio cultural ha sido utilizado tanto por el Estado como por las comunidades locales para referirse a contextos multiculturales y pluriétnicos y simultáneamente, para movilizar demandas relacionadas con la participación política y el reconocimiento de derechos sobre tierras comunales. Las narrativas asociadas con el patrimonio también han servido para involucrar a Colombia y a Brasil en las redes internacionales que ya debaten sobre las políticas de reconocimiento de la identidad cultural desde la óptica del patrimonio. Dichas redes, por lo general compuestas por poderosas instituciones transnacionales, articulan al patrimonio cultural con temas tales como la justicia social, la restitución e incluso, la reparación. Visto como un recurso discursivo, el patrimonio cultural se ha utilizado para plantear demandas políticas, sociales y económicas que frecuentemente involucran el reconocimiento de derechos, la protección de la diversidad cultural y el fortalecimiento de la participación comunitaria. No obstante, también se pone de manifiesto cómo los procesos asociados al patrimonio sirven para mantener dinámicas de poder económico y político a nivel mundial que luego se trasladan a contextos nacionales.

El presente trabajo cuestiona la idea comúnmente aceptada de que el reconocimiento de la diversidad, y en particular, el reconocimiento a través de las declaratorias de patrimonio cultural, es intrínsecamente positivo. Sin subestimar sus bondades, los procesos relacionados con las declaratorias de patrimonio, tal como se han venido desarrollado hasta la fecha, han dejado poco espacio para el cuestionamiento crítico de lo que suponen las declaratorias. Este trabajo analiza las proclamaciones como Patrimonio Nacional y de la Humanidad, del Quilombo dos Palmares en Brasil y de San Basilio de Palenque en Colombia para comprender cómo, en su afán por recibir reconocimiento, y por supuesto,

² Este trabajo es resultado de la investigación que la autora está desarrollando como parte de sus estudios de doctorado en la Universidad de Stanford. La información proviene de análisis de fuentes secundarias así como del trabajo de campo realizado en Brasil y Colombia entre junio y agosto de 2009. Los resultados todavía son preliminares y se revisarán a medida que continúe la investigación y se desarrolle el trabajo etnográfico a mediados del 2010. Algunas de las ideas presentadas en este artículo fueron expuestas en el 13 Congreso de Antropología en Colombia realizado en Bogotá entre el 30 de septiembre y el 3 de octubre de 2009. Agradezco al profesor Pedro P. Funari por invitarme a ser parte de esta publicación y a los profesores Barbara Voss, Michael Wilcox, Lynn Meskell y Monika Therrien que contribuyeron al desarrollo de este artículo.

toda la serie de beneficios esperados que acompañan las declaratorias, los gobiernos centrales y las comunidades locales se han quedado sin la opción de criticar y mucho menos resistir, las dinámicas geopolíticas de poder que vienen con los procesos patrimoniales.

El presente artículo analiza cómo los conceptos utilizados para dar cuenta de la conexión entre África y América de los quilombos, han adquirido hoy en día una relevancia política mayor a medida que las comunidades afro-descendientes se han involucrado a las prácticas relacionadas con el patrimonio cultural. A pesar de que los modelos teóricos más recientes para referirse al contacto cultural de los quilombos se han distanciado de esquemas tradicionales difusionistas y de aculturación, y que existen versiones más sofisticadas que dan cuenta de procesos de creolización, de comunidades heterogéneas y de la formación de identidades híbridas, las políticas culturales continúan postulando a África como un referente necesario para entender a los quilombos contemporáneos. Aún peor, las políticas culturales que le dan reconocimiento político e incluso patrimonial a los quilombos, siguen reforzando una imagen fosilizada de su cultura como garantía para la adjudicación de derechos. En efecto, los mecanismos esencialistas que utiliza la política pública cultural relacionada con el patrimonio afro-descendiente, refuerzan la idea de que los quilombos existen en una suerte de historia paralela, fija en tiempo y en espacio, donde la relación entre África y América es incluso más relevante que la misma historia latinoamericana para comprender a estas comunidades.

A la luz de este proceso, tanto los países como las comunidades locales se representan una y otra vez a través de imágenes estereotípicas, homogéneas y cristalizadas que destacan su diferencia, y sobre todo, su desigualdad. Ahora, lo que resulta problemático no es la manipulación estratégica de las identidades para recibir beneficios y atención política. Bien se sabe que las identidades cambian y sobre todo, se recrean estratégicamente dependiendo del momento y del lugar (Hoffman 2007, Sturm 2009). El dilema es que las expectativas que el patrimonio genera, en términos del mejoramiento de las condiciones de vida, rara vez se cumplen tal como las comunidades locales esperan.

Para comprender los efectos producidos por el proceso de declaratoria y los beneficios recibidos por las comunidades, este documento analiza el caso de la adjudicación de territorios a los quilombos en Brasil. Así se analiza de qué manera las expectativas creadas por las declaratorias han sido realmente satisfechas. El proceso político de reconocimiento poco efectivo ilustra “la triste realidad de que el ‘patrimonio’ se queda corto, en términos de la inmensa carga social y económica que las comunidades menos favorecidas deben sobrellevar” (Meskell y Scheermeyer 2008: 167)³. En la ausencia de otras alternativas reales que garanticen apoyo, atención o reconocimiento, las comunidades locales se han quedado sin mejor opción que recurrir al patrimonio para movilizar sus demandas más importantes.

Palenque, Palmares y la redefinición de Colombia y Brasil como estados culturalmente diversos

Siguiendo a Vasconcellos (2003: 370), los palenques o quilombos en Brasil, se definen como asentamientos formados a partir del siglo XV por africanos que huyeron de la esclavitud hacia áreas remotas y poco accesibles. En términos históricos, San Basilio de Palenque y Quilombo dos Palmares son

³ Las citas utilizadas en el presente artículo han sido traducidas por la autora de este texto.

el resultado de procesos coloniales y circuitos económicos similares, que combinaban las actividades de agricultura o minería intensivas con la mano de obra esclava.

A pesar de que la formación de los asentamientos es consecuencia de circunstancias coloniales similares, los procesos de declaratoria de San Basilio y Palmares respondieron a condiciones locales ligeramente diferentes. En Brasil, la declaratoria ocurrió en 1985 como resultado de una campaña de activistas afro-brasileros que luchaba por el reconocimiento de la herencia cultural afro en una nueva era post-dictadura (Funari 2004). En Colombia, aunque los diferentes actores involucrados describen el proceso de distintas maneras, es importante notar que la declaratoria de Palenque como patrimonio nacional⁴ y posteriormente como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad” en 2005 (UNESCO 2006a), surgió como parte de una estrategia política diseñada por el gobierno central para reconocer la diversidad cultural nacional. “La noción de patrimonio cultural responde al interés de los Estados por identificar un conjunto de bienes y manifestaciones como símbolo de su identidad, en aras de consolidar el proceso de construcción de nación. El reconocimiento de la diversidad cultural, enmarcado en este tipo de procesos, busca que las relaciones entre los ciudadanos se establezcan a partir del respeto y el reconocimiento de la diferencia” (Ministerio de Cultura 2007: 17).

Es claro que en el afán por replantear la noción de ciudadanía colombiana y de proveer un ejemplo visible de atención a “grupos culturalmente diversos”, el gobierno proclamó al Espacio Cultural de Palenque como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional en 2004 y lo convirtió en un foco de atención política y mediática. Los proyectos descritos en el Plan de Acción Decenal (Guerrero 2004), hoy llamado Plan Especial de Salvaguardia, fueron presentados como ejemplos claros de la atención, promoción y protección del patrimonio de las comunidades afro-descendientes bajo el amparo de una Carta Constitucional que garantiza atención especial para las minorías étnicas (1991).

A pesar de que la comunidad local estuvo fuertemente involucrada en el proceso, y que ejerció una fuerte presión para la declaratoria, la proclamación de Palenque debe entenderse como una estrategia “de arriba hacia abajo”, que involucró la declaratoria de otras seis expresiones culturales en un lapso de dos años. En el marco de dichas declaratorias, Palenque no fue seleccionado al azar. De hecho, éste representó el componente afro-descendiente que completaba el grupo de declaratorias cada una proveniente de diferentes regiones del país o de grupos étnicos distintos. Tal como lo comenta la ex-ministra de cultura, Elvira Cuervo, en su esfuerzo por reconocer una identidad colombiana pluriétnica y multicultural, el gobierno central declaró a Palenque como patrimonio cultural nacional (Cuervo, 2009)⁵.

Después de 1991, el escenario político colombiano se transformó dramáticamente tanto por el cambio de la Carta Constitucional como por la serie de leyes y proyectos culturales que se sucedieron. En contraste con la Constitución de 1886 que hacía referencia a un discurso de “una lengua, una religión, una raza y una nación”, en 1991 Colombia se auto-proclamó como un estado pluriétnico y multicultural (1991, Artículo 1). La Constitución de 1991 declaró derechos basados en la diferencia cultural, creó nuevos mecanismos para la participación ciudadana y sobre todo, garantizó la protección de la diversidad

⁴ Resolución N° 1472 de noviembre de 2004 del Ministerio de Cultura de Colombia por la cual se declara el Espacio Cultural de Palenque de San Basilio, localizado en las faldas de los Montes de María, Municipio de Mahates, Departamento de Bolívar, como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional.

⁵ Cuervo, Elvira. 2009. Entrevista telefónica a la Ex-ministra de Cultura periodo 2006- 2007. Agosto 27 de 2009. Bogotá.

cultural (Wills 2000, 388). Uno de los alcances más importantes de la Constitución fue la creación de un nuevo marco político que favoreció el desarrollo de derechos para las colectividades culturalmente diversas.

Como consecuencia de la iniciativa del gobierno de promover y proteger la diversidad cultural colombiana, a partir de la década de 1990 hasta los primeros años del 2000, Colombia atravesó un periodo de proliferación de planes, proyectos, políticas, leyes e instituciones culturales sin comparación alguna (Rubio 2005). En 1997 se creó el Ministerio de Cultura y la Subdirección de Patrimonio Cultural se elevó a Dirección, conformada entre otros, por el Grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial. A su vez, se consolidó el Comité Interinstitucional de Patrimonio Cultural Inmaterial (Rubio 2005, 27-28). Se desarrollaron la Ley General de Cultura, el Plan Cultural 2001-2010 y toda una serie de leyes relacionadas con la protección y salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. En pocas palabras, en menos de una década Colombia proclamó 21 leyes, 12 decretos, 6 actos legislativos y 2 documentos CONPES⁶ relacionados con cultura, que regularon desde las fuentes de financiación para el sector cultural, hasta los marcos legislativos que protegen la diversidad de expresiones culturales del país (Rubio 2005, 11- 23). A esto se le deben sumar dos actos legislativos recientes: el decreto 2941 de 2008 que reglamenta parcialmente la Ley 397 de 1997 y el decreto 763 de 2009 que reglamenta las leyes 814 de 2003 y 397 de 1997 (modificada por medio de la Ley 1185 de 2008), en lo correspondiente al patrimonio cultural inmaterial de la nación.

En el caso de Brasil, tres años después del fin de la dictadura⁷, el gobierno promulgó una nueva Constitución Federal. Dicha carta pretendía garantizar de forma explícita el ejercicio de derechos sociales e individuales y reconocer la existencia de una sociedad fraternal, plural, y justa (Constituição da República Federativa do Brasil 1988, Preámbulo). La Constitución creó el marco para la promulgación de derechos especiales para las comunidades indígenas y las poblaciones afro-descendientes y generó los mecanismos necesarios para demandar el ejercicio de derechos culturales basados en la percepción y auto-determinación de la diferencia política y social. En términos de patrimonio cultural, la Constitución declaró como patrimonio nacional todos los documentos y sitios relacionados con los quilombos y promulgó derechos territoriales a aquellas comunidades que demostraran lazos históricos con los habitantes de los quilombos originales (Arantes 2008, 27). La Constitución de 1988 reconoció explícitamente a Brasil como nación plural, diversa y socialmente heterogénea.

A partir de la nueva Constitución, el marco institucional cultural brasilero sufrió importantes transformaciones. Desde de 1988, las asambleas estatales así como los consejos locales comenzaron a producir legislación referente a la protección de sitios arqueológicos y al registro y protección del patrimonio cultural. A partir de la nueva carta constitucional, Brasil comenzó a fortalecer sus instituciones culturales e incluso a transformar el pensum educativo para incluir la historia afro-brasilera que antes no se enseñaba en los colegios (Funari y Pelegrini 2006). Hoy en día, la institución cultural brasilera más importante es el ‘Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional’ – IPHAN, actual

⁶ Documento que contiene lineamientos generales de política pública desarrollado por el Consejo Nacional de Política Económica y Social. Este organismo pertenece a la rama ejecutiva del poder público colombiano y hace parte de los Consejos Superiores de la Administración de acuerdo con lo estipulado en la Ley 489 de 1988, artículo 38.

⁷ Brasil estuvo un largo tiempo (entre 1964 hasta 1985) bajo un régimen militar que culminó con el mandato de João Figueiredo.

encargado de registrar, proteger y promover el patrimonio cultural nacional. Desde el fin del régimen militar y la creación de la constitución de 1988, Brasil no solo transformó la definición de sus ciudadanos, sino el marco institucional que regula las actividades y políticas culturales en general (Funari 2004, 2005).

En términos de patrimonio cultural, la nueva constitución reconoció el material cultural que pertenecía a las minorías étnicas del país y consideró otros valores patrimoniales fuera de la calidad estética de los bienes. Así, poco a poco el patrimonio comenzó a ser entendido desde una óptica más amplia, que lentamente incorporó los bienes y manifestaciones de los grupos indígenas y afro-descendientes por tanto tiempo omitidos de la historia nacional (Funari 2005). El significado social de los artefactos así como su relación con las memorias e identidades de diversos grupos (incluyendo a las minorías) se fue convirtiendo en la manera de construir una nueva nación (ver *Constituição da República Federativa do Brasil 1988*, artículo 216). Ejemplo de esto es la inscripción del *tombamento*⁸ y elementos del *candomblé*⁹ en los libros de registro de patrimonio nacional (Lopes y Funari 2008: 1130). Igualmente, a mediados de la década de los ochentas, el Quilombo dos Palmares fue inscrito en el registro de patrimonio nacional (Arantes 2007, 292; 2008, 25- 26).

La declaratoria de Palmares hace parte del esfuerzo por reconocer el legado africano en Brasil, y por ende, la diversidad cultural nacional. El Quilombo aún sigue siendo apropiado simbólicamente por diversas comunidades afro-descendientes que utilizan la historia de Palmares para referirse a una nación heterogénea y diversa (Funari 2001:25-27). En la actualidad, los movimientos afro-brasileros, las asociaciones culturales afro y las ONGs que trabajan con el llamado patrimonio negro, se consideran como los descendientes afectivos de Palmares.

Es interesante notar que aunque inicialmente las declaratorias de patrimonio colombiano y brasilero respondieron a un lobby político diferente, en última instancia estaban respondiendo a intereses similares. Al reconocer el patrimonio de las comunidades afro-descendientes, Brasil estaba abiertamente haciendo referencia a su propia diversidad cultural. De igual forma, al referirse a la naturaleza culturalmente diversa de la nación colombiana, Colombia hizo explícita su herencia africana.

En pocas palabras, es posible argumentar que las declaratorias de San Basilio y Palmares, conjugan los procesos de reconocimiento de diversidad cultural que comenzaron en Colombia y en Brasil a partir de la década de 1980, a medida que ambas naciones se re-inventaban a sí mismas como pluriétnicas y multiculturales¹⁰. Las nuevas constituciones de ambos países fueron cruciales tanto por el reconocimiento explícito de la diversidad cultural nacional, como por la creación de mecanismos que facilitaron la protección de los derechos de minorías, en particular, de comunidades afro-descendientes. Las declaratorias de Palenque y Quilombo han servido como muestras de la diversidad *inherente* de cada nación, e incluso, como proclamaciones políticas que enfatizan la heterogeneidad en países donde tradicionalmente se ha olvidado el legado de los afro-descendientes.

⁸ Dibujo de una madona negra en el techo de la iglesia de São Francisco en Ouro Preto.

⁹ Religión afro-brasilera basada en rituales, bailes y ofrendas realizadas a diferentes orishás.

¹⁰ Aún queda por evaluar críticamente la noción de multiculturalidad, pero esto va más allá del alcance de este texto.

Reconocimiento de la diversidad: agenda global y práctica local

Hoy en día, la retórica sobre patrimonio cultural trasciende las fronteras tradicionales del estado-nación (Bell 2006:29). Cada vez es más claro que se está consolidando una agenda global y que se espera que las instituciones nacionales cumplan con los parámetros internacionales establecidos. En particular, las naciones de la zona sur del globo están cada vez más sujetas a las directivas de organizaciones transnacionales como UNESCO. El patrimonio cultural, especialmente el patrimonio inmaterial, se ha convertido en una de las áreas emergentes que ejemplifican la formalización de estos principios y políticas transnacionales (Arantes 2007, 291; Coronil 2007, 262).

En el presente trabajo, se propone que países tales como Colombia y Brasil, declaren manifestaciones culturales y las incluyan en las listas de patrimonio, con el propósito de recibir atención internacional y con la esperanza de obtener ayuda económica externa. A partir de los ejemplos de San Basilio y Palmares, este documento sugiere que las declaratorias de patrimonio en estos países no sólo responden a procesos nacionalistas, sino en gran medida, al deseo de participar en redes de instituciones como UNESCO o el Banco Mundial que lideran mega-proyectos de patrimonio cultural, con asistencia técnica, financiación y promesas de “desarrollo” que vienen desde afuera.

En realidad, a pesar del esfuerzo realizado por Colombia y Brasil en términos de legislación relacionada con patrimonio, el vacío de políticas culturales claras y consistentes deriva en la necesidad de obtener y adaptar tan rápido como sea posible las directrices que vienen desde afuera. Además, en la ausencia de presupuestos adecuados para el sector cultural, seguir los esquemas internacionales para identificar y proteger el patrimonio se convierte en la única forma de recibir las promesas de asistencia, financiación y aumento de ingresos que acompañan a las declaratorias. Tal como lo comenta María Claudia López Sórzano, Viceministra de Cultura,

“la diversidad cultural del país es la mejor carta de presentación de Colombia ante el mundo. Estas manifestaciones [aquellas declaradas como patrimonio mundial] recibirán una difusión y visibilidad especial a nivel internacional, y eso nos permitirá fomentar el turismo cultural en estas regiones y dinamizar la economía de estas comunidades” (Ministerio de Cultura, 2009).

La falta de presupuesto para el sector cultural no es un asunto trivial. En efecto, esto demuestra la falta de compromiso serio de los gobiernos para implementar las políticas culturales y la poca prioridad que el patrimonio tiene a pesar de la atención mediática que recibe. En el caso de Colombia, el Ministerio de Cultura es quien tiene de lejos la menor asignación presupuestal entre todos los ministerios, y a pesar de esto, fue sujeto a fuertes cortes presupuestales en el 2009. En el caso de Brasil, y como se detallará más adelante, la situación es similar. La capacidad administrativa y el presupuesto destinados para hacer efectivas las reglamentaciones del sector cultural, tal como la adjudicación de derechos territoriales a las comunidades quilombolas, es a la fecha, totalmente insuficiente (Linhares 2004, 829).

En este contexto, para Colombia y Brasil es fundamental garantizar su participación en las redes internacionales que le prometen beneficios y partidas presupuestales a futuro. Así, la forma como estos países se han vinculado a este proceso es mediante la inscripción de manifestaciones culturales en las

listas de patrimonio, ya que esto sirve como un reconocimiento explícito de que el país en cuestión está dispuesto a seguir los esquemas de los países políticamente dominantes (y económicamente poderosos). La exhibición pública de diversidad cultural sirve como demostración de que los países que entran a ser parte de la lista “respetan el sistema de valores occidentales y en consecuencia, clasifican para recibir ayuda militar y financiera de los países occidentales” (Duncan 1995:21).

La inclusión de un país en las listas de patrimonio se convierte entonces en una suerte de rito de paso, en el marcador de un nuevo estatus social, en una transformación simbólica de significados locales a cánones, y en últimas, a mercados occidentales. Con las declaratorias aparecen nuevas implicaciones políticas y económicas para aquellas naciones que se incluyen en la lista, y se refuerza la idea de que al reconocer la diversidad y proclamar el patrimonio cultural, se contribuye a que el país incluido se reconozca como una nación que juega con las mismas reglas de los países políticamente más poderosos.

Desde 1972 con la promulgación de la Convención de Patrimonio Mundial, UNESCO inició la campaña por reconocer y salvaguardar la diversidad cultural mundial. En particular, los mecanismos desarrollados después de la Declaratoria Universal sobre Diversidad Cultural en 2002, así como la creación de las listas de Patrimonio Cultural Inmaterial, aumentaron la presión internacional para reconocer la diversidad cultural alrededor del globo. La ‘preservación’ de la diversidad es vista como una forma de “construir mancomunadamente un mundo armonioso donde todas las civilizaciones coexisten y se respetan entre sí” UNESCO (2006b). Las manifestaciones culturales incluidas en las listas de patrimonio mundial fueron inscritas no sólo por su ‘valor universal’ sino por “el temor a perder la diversidad a nivel mundial” (UNESCO 1997, 9). La adopción unánime de la Declaración de Diversidad Cultural de UNESCO, definió a la diversidad cultural como “el patrimonio común de toda la humanidad” (Matsuura 2007, 3). No obstante, común no significa igual. A pesar de que estos discursos promueven promesas de igualdad para todos “el patrimonio naturaliza las diferencias dentro de estructuras jerárquicas y evoca imágenes de grupos inferiores y superiores tal como lo hacían los imperios coloniales” (Coronil 2007, 253).

Es interesante notar que la inclusión de manifestaciones culturales a las listas de patrimonio inmaterial de la humanidad se ha convertido en una de las rutas más directas para el reconocimiento político del país a nivel internacional. De hecho más del 80% de las manifestaciones incluidas en dichas listas provienen de países en vías de desarrollo, y la tendencia aumenta a medida que pasa el tiempo. Pero, ¿qué tan exitosa ha sido esta estrategia?

Respecto al patrimonio inmaterial, Deacon (2004) sugiere que la creación de la categoría “inmaterial” o “intangibles” hace parte de una estrategia por reconocer las formas de patrimonio tradicionalmente excluidas, particularmente en países en vías de desarrollo. No obstante, en este trabajo se propone que la misma creación de una lista diferente para “un tipo de patrimonio distinto,” mantiene toda una serie de divisiones geopolíticas, que enfatizan la estructura de países emisores y receptores, donde unos ofrecen o exhiben su “diversidad” y otros la validan y la compran (ver por ejemplo Merryman (1986) o Appiah (2009)). En efecto, dicha división contribuye a mantener la estructura geopolítica de poder, donde los países más pobres recrean y reconocen su diversidad (vía patrimonio inmaterial) y aquellas naciones más poderosas observan y legitiman la diversidad ajena. La políticas diseñadas por

UNESCO que identifican “grupos diversos”, o mejor, “países diversos” adoctrinan a las naciones a presentarse como “únicas” y “auténticas” cuando hacen referencia a su propia diversidad cultural.

La diferencia desde la óptica de patrimonio ha sido homogenizada en términos de diversidad cultural, no coincidentalmente proveniente de una parte específica del mundo. La ubicación y registro de esta *diversidad* en territorios fijos¹¹ (el sur global, o las zonas habitadas por las minorías étnicas en el contexto nacional), obliga tanto a los gobiernos de Colombia y Brasil, así como a las comunidades afrodescendientes que buscan reconocimiento, a seguir los cánones mundiales del orden político y económico actual (Byrne 2003, 176). En el caso de Brasil, por ejemplo, es interesante notar que 4 de las 8 manifestaciones protegidas por el gobierno nacional (samba de roda, baile y música jongo, samba carioca y el conocimiento culinario de las baianas), son prácticas culinarias que se reconocen por tener raíces africanas. De igual forma, las dos manifestaciones declaradas por UNESCO como “Manifestaciones del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad” proveniente de Brasil son expresiones de grupos minoritarios: el lenguaje de los indígenas Wajãmpi y la samba de roda de los grupos de ascendencia africana (Arantes 2008, 29). Lo que se está declarando entonces es lo que a los ojos de la nación y del mundo aparece como diverso, como exótico, como diferente.

Así, para UNESCO, el reconocimiento de la diversidad es magnífico, siempre y cuando la diversidad esté cuidadosamente enumerada, registrada y controlada. Incluso, reconocerla es bueno si está atada a un espacio geográfico y simultáneamente pertenece a toda la humanidad. Precisamente es por esto que el discurso de la diversidad como valor universal es particularmente poderoso: porque separa a las comunidades de los contextos locales que le dan significado al patrimonio y evoca una idea de un valor universal, que en últimas no le pertenece a nadie. ¿Cómo se puede controlar el significado del patrimonio si simultáneamente está anclado a un territorio inmutable y es valorado como un recurso universal?

Ahora, este proceso no solo ocurre a nivel internacional. De forma simultánea y a medida que las entidades nacionales apropian los esquemas de política cultural importados de países extranjeros, el juego se replica entre aquellos que tienen el poder de decidir qué se declara y aquellos que se presentan como “diversos” para ser declarados. Sólo es necesario indagar en la forma como Brasil y Colombia deciden declarar una manifestación como patrimonio para entender el poder político y simbólico que juegan los comités de expertos, los concejos nacionales y las diferentes juntas de patrimonio que deciden si una manifestación clasifica o no como bien patrimonial. De nuevo, la división entre aquellos en búsqueda de beneficios y aquellos con el poder de otorgarlos, se refuerza a través de las prácticas patrimoniales. Es cierto que se reconoce la diversidad cultural, pero la diversidad en términos de una diferencia entre las élites con poder político y económico, y las comunidades que piden desesperadamente atención gubernamental.

A pesar de que en sus inicios el concepto de patrimonio cultural inmaterial pretendía empoderar a los países tradicionalmente excluidos, paradójicamente está impidiendo que las comunidades locales subviertan las estructuras de poder subyacentes. Cuando un país inscribe una manifestación en las listas de patrimonio mundial, está aceptando que la forma de suplir la falta de atención política y económica a

¹¹ En el caso colombiano, la misma declaración de Palenque especifica dónde está ubicado el “espacio cultural” como si este estuviese anclado a los Montes de María. Sucede lo mismo en el caso brasilero, donde el reconocimiento del Quilombo como patrimonio va atado a su ubicación geográfica y localización en un mapa.

las manifestaciones propias, es a través de entrenamiento, recursos económicos, capacitación, y en últimas, monitoreo extranjero que garantice que su propio patrimonio esté siendo bien administrado y protegido. Estas prácticas mantienen la idea que la única forma de suplir las carencias de la propia nación es a través de auxilios provenientes de afuera.

Con frecuencia, se asevera que existe un beneficio a futuro para toda la humanidad si se protege la diversidad del patrimonio cultural mundial. Por lo general, este tipo de ideas sirve a los países más poderosos como justificación para “cuidar” el patrimonio cultural de otras naciones. La guerra, la pobreza y el sub-desarrollo son frecuentes excusas utilizadas por naciones poderosas que justifican su intrusión en el manejo del patrimonio cultural ajeno (Owen 2009, 127). Así, a pesar de que las listas de patrimonio mundial se presentan como vehículos para la inclusión, en últimas están reforzando prácticas excluyentes, paternalistas y políticamente peligrosas tanto a nivel internacional como nacional. De hecho, cuando Colombia y Brasil traducen estas políticas a sus contextos locales, se perpetúa la acción paternalista e intrusiva del Estado que no sólo decide a quién declarar, sino que supervisa los proyectos desarrollados y la administración de sus recursos.

Reformulando identidades: representaciones contemporáneas de los africanos esclavizados

A medida que más manifestaciones culturales locales hacen parte del proceso de internacionalización del patrimonio, ¿de qué manera las comunidades obtienen mayor control sobre sus derechos políticos, económicos, territoriales y sociales? En una perspectiva internacional, puede resultar cada vez más difícil para los actores locales negociar y controlar los significados sobre su propio patrimonio (Watkins 2005, 80). Por ejemplo, Lisa Breglia (2006) ha examinado la manera como los discursos sobre el valor universal patrimonial de hecho empobrecen a las comunidades dueñas del patrimonio. Debemos cuestionarnos cómo, en el proceso de internacionalización de los discursos sobre identidad y patrimonio, las comunidades locales desaparecen tanto en sentido conceptual como práctico.

En los casos del Quilombo y el Palenque, cada vez más las prácticas de las comunidades locales se presentan en el discurso público como “estilos de vida tradicionales” haciendo que la comunidad parezca una suerte de “reliquia cultural que no tiene lugar en la sociedad contemporánea” (Watkins 2005, 88). A medida que las imágenes de las diversas culturas nacionales y los ejemplos de formas de vida tradicionales se siguen promocionando, la comunidad tiene cada vez menos posibilidades de involucrarse activamente en el manejo y divulgación de su propio patrimonio. Así las cosas, ¿dónde quedan las comunidades modernas y contemporáneas que hoy habitan el Quilombo y el Palenque?

Diversos estudios, tanto históricos como etnográficos, demuestran que históricamente los quilombos han estado compuestos por una gran variedad de grupos (indígenas, blancos pobres, desertores militares, judíos, etc...), que probablemente se comunicaban entre sí usando diferentes lenguas, y que no necesariamente diferenciaban entre ‘cultural africanas’ distintas (Price 1988/89, 90). Tal como lo demuestran los estudios realizados en el Quilombo dos Palmares, en este asentamiento este también era el caso.

El trabajo arqueológico en este quilombo comenzó hacia el año 1991, cuando los arqueólogos trabajando en la Serra da Barriga, ubicaron el sitio que los archivos documentales señalaban como el centro del asentamiento del Quilombo dos Palmares, así como el lugar donde fue militarmente exterminado en 1694 (Orser, 1998). La información más completa sobre Palenque viene del Proyecto de Excavación Arqueológica liderado por Pedro P. Funari y Charles E. Orser entre 1991 y 1993 en cooperación con Michael Rowlands. El propósito de dicho proyecto era comprender cómo era la vida de los habitantes del quilombo y entender la organización ideológica, social, económica y política de Palmares a partir de la recolección de material arqueológico así como de la revisión de fuentes documentales. Esta investigación condujo a presentar a Palmares como un asentamiento heterogéneo, compuesto por una gran variedad de etnias y probablemente grupos que tenían conflictos entre sí (Funari 2001, 25-27; 2004). A diferencia de los análisis de otros asentamientos similares, Palmares fue interpretado no en términos de sus africanismos sobrevivientes o los nexos entre el continente africano y el americano. Por el contrario, fue descrito como un sitio heterogéneo, donde las identidades se transformaron a través del tiempo. Así, Palmares se convirtió en un modelo para un estado-nación moderno que reconoce múltiples culturas y etnias diferentes (Funari 2004).

No obstante, la definición de los quilombos desde la perspectiva de la política pública no ha sido capaz de incorporar versiones de los quilombos que problematizan su aparente homogeneidad. De hecho, las definiciones actuales de los quilombo han sobre-simplificado la naturaleza de estos grupos, que como cualquier otra comunidad contemporánea, aún tienen conflictos y contradicciones cuando se refieren a su propia identidad. Tal como lo demuestra Kenny (2009) a partir de su trabajo etnográfico en quilombos brasileros contemporáneos, las memorias y la definición de identidades varían enormemente entre los miembros de una sola comunidad. De hecho, muchos habitantes de los quilombos donde Kenny realizó trabajo etnográfico niegan el hecho de tener ascendientes africanos esclavizados. Las memorias y las definiciones de identidad son diferentes entre los jóvenes y los adultos de las comunidades dado que sus compromisos con las agencias públicas y los beneficios esperados son muy diferentes (Kenny 2009, 158). En últimas, los académicos, los políticos, los operadores de turismo, los terratenientes y las ONGs “tienden a interrogar al patrimonio de los quilombos buscando narrativas relacionadas con la esclavitud como la ‘memoria colectiva’ seleccionada, como la única historia homogénea primordial para entender la experiencia negra” (Matory 2005, 288). Esto ha opacado la compleja historia de estos lugares y los continuos procesos de creación de memoria de sus habitantes.

Hasta hace poco, el reconocimiento de las comunidades quilombolas dependía únicamente de que se pudiese proveer evidencia de la ocupación continua en un territorio de uso comunal (Fonseca de Castro 2006). Aunque esto fue ligeramente modificado en el 2003 a través de un decreto federal, aún las personas que reclaman derechos territoriales deben: 1. decir que descienden de poblaciones esclavizadas en el pasado, 2. auto-definirse como un grupo étnico-racial diferente y 3. proveer evidencia documentable de sus lazos históricos con algún territorio concreto, a pesar de que muchos aún debaten si estos criterios son esenciales para entender a los quilombos contemporáneos (Arantes 2008, 28). Tal como lo discute Kenny (2009: 153), la definición actual de los quilombos todavía es inapropiada, dado que tiende a fosilizar a los grupos en el tiempo y los ancla a una ubicación específica en el espacio. Esta comprensión, frecuentemente poco problematizada de las comunidades afro-descendientes, tampoco reconoce que

depender de registros y pruebas en documentos escritos oficiales para comprobar descendencia es esencialmente contradictorio, dado que precisamente los quilombos buscaban ser invisibles para sobrevivir (Almeida 2002, 63).

La definición de San Basilio y Palmares como patrimonio nacional o de la humanidad, como reflejo del capital cultural colombiano y brasilero, y como manifestación de la identidad afrodescendiente, de hecho ha cristalizado los significados inherentemente inestables y fluidos de los palenques. De cierta forma las declaratorias, entendidas como estrategias de reconocimiento, han formalizado las categorías y los límites identitarios, cuando en realidad, éstos son cambiantes y estratégicamente moldeables. De hecho, el reconocimiento de la diversidad por esta vía puede promover una suerte de “primitivismo contemporáneo”, una reificación e incluso fetichización de las distintas formas de vida (Meskell 2005, 9). El proceso de creación de categorías identitarias es problemático, ya que ha fomentado la definición de ciertas comunidades como colectivos compactos y homogéneos. Tal como lo discute Duncan Ivison (2002,10), si las políticas de reconocimiento son demasiado literales, éstas pueden cristalizar identidades culturales y políticas inherentemente diferentes y dinámicas.

En el caso de San Basilio, las comunidades locales con el apoyo del Ministerio de Cultura y otras instituciones aliadas, han diseñado un Plan de Salvaguardia¹² para garantizar la protección de su patrimonio cultural, en particular de los rituales fúnebres, la música tradicional y la lengua, como aspectos clave de la identidad de los palenqueros. Este plan, se enfoca en el fortalecimiento de la lengua y la tradición oral a través de la etno-educación, en la reivindicación de los rituales y la medicina tradicional, y en la promoción de la música de Palenque. De cierta forma, el Plan enfatiza la importancia de ciertos rasgos culturales como características que definen la individualidad del propio palenquero. A su vez, estos rasgos se han ido fijando en la comunidad e incluso recreando hacia fuera por propósitos promocionales o simplemente turísticos. Por tanto, en el presente documento se plantea que precisamente este proceso, en respuesta de las declaratorias de patrimonio, ha definido y presentado de una forma bastante limitada la forma como un palenquero debe actuar, comportarse, pensar e incluso cantar, para ser reconocido como tal. A pesar de que las políticas de reconocimiento promueven la consecución de un ideal nacional inclusivo y culturalmente diverso, en realidad han terminado fosilizando la cultura. Así, ésta ha sido representada, definida e incluso, teatralizada, en el proceso de su mismo reconocimiento.

En el caso de Brasil, el reconocimiento político de los quilombos, amparado por los académicos y movilizado a través del lobby político, se ha convertido en el escenario ideal para representar la cultura, teatralizarla e inclusive, autenticarla. Cinco años después de la constitución democrática de 1988, el gobierno brasilero dio inicio al reconocimiento oficial de las comunidades rurales negras como quilombolas. Luego, y en concordancia con el Artículo Constitucional 215 que declara como patrimonio cultural a todos los documentos y lugares asociados con los quilombos históricos, el Estado adjudicó una serie de títulos de propiedad territorial a algunos grupos reconocidos como quilombos (Hoffman 2007,107-8). Tal como lo documenta Hoffman (2007), un vasto número de comunidades negras brasileras se encuentran ahora en una larga campaña por ser reconocidas como quilombos a través de su auto-

¹² El presente artículo fue finalizado antes de contar con la última versión del Plan Especial de Salvaguardia para San Basilio de Palenque. Las conclusiones derivadas por la autora serán revisadas posteriormente a partir de este nuevo texto.

definición como descendientes de los africanos esclavizados. “En el caso del Brasil rural, con la llegada de la cláusula sobre los quilombos, las poblaciones que antes se consideraban como ‘comunidades negras rurales’ ahora se identifican con las representaciones de un pasado africano imaginado” (Hoffman 2007,109).

Con la promulgación de la cláusula sobre los quilombos, los funcionarios públicos y los antropólogos así como las comunidades locales, se han envuelto en una compleja serie de medidas y estrategias de reconocimiento de identidad. Además, a medida que los medios continúan presentando a estas comunidades como “las tribus africanas auténticas y arcaicas que sobreviven en medio del Brasil contemporáneo” (Verá 2002, 20), y que tanto el gobierno como las comunidades locales utilizan imágenes donde prevalecen rasgos africanos, la identificación y reconocimiento de los quilombos se ha visto rodeada de una suerte de folclorización cultural. Así, los discursos y las prácticas de reconocimiento han naturalizado y se han apropiado de África, de un África que sobrevive en América, al congelarla en un espacio atemporal, en un pasado inmutable y primitivo (Hall 1990, 399).

La identificación o re-conceptualización de los grupos en términos de quilombos sobrevivientes no debe necesariamente ir en contra del reconocimiento de la herencia Africana, si es esto lo que las minorías realmente buscan. Lo más importante es el derecho que todos tienen a la memoria, cualquiera que sea la forma que esta tome. En algunos sitios el significado de los quilombos está atado a una lucha territorial, pero en otros se vincula más con la inmensa distancia social y espacial que existe entre ‘los negros rurales’ y aquellos que habitan en las zonas urbanas (Kenny 2009, 165).

Tal como lo menciona Hoffman (2007), ser reconocido como negro a los ojos del Estado se ha vuelto cada vez más importante a medida que las comunidades y los activistas de color interpretan las provisiones constitucionales sobre los quilombos no sólo como una forma de obtener títulos territoriales, sino como reconocimiento de los “habitantes de los quilombos como sujetos de derechos económicos, sociales y políticos”, como una forma de promover el estatus pleno como ciudadanos para los afrodescendientes (Hoffman 2007,113).

El reconocimiento gubernamental - vía derechos territoriales o declaraciones de patrimonio cultural- “trae consigo la promesa de modernización - electricidad, agua potable, mejores vías de acceso, asistencia técnica para la producción agrícola y asistencia en salud -, todo lo que hace parte de la promesa implícita que viene con el reconocimiento” (Hoffman 2007, 113). Podría argumentarse que en el contexto de países pobres con apoyo limitado del gobierno para las comunidades locales, al menos los grupos que se asocian con los asentamientos palenqueros tienen la posibilidad de obtener ciertos beneficios políticos y económicos a través de la retórica del patrimonio. A pesar de las dificultades, tal como lo comenta Brodie (2009)¹³, no se pueden desestimar la serie de beneficios que los procesos asociados con el patrimonio tienen para las comunidades. No se puede olvidar la forma como dichos procesos contribuyen a consolidar organizaciones políticas más fuertes y a incrementar su propio capital social.

¹³ Brodie, N. 2009. Comunicación Personal. Stanford University, Stanford CA, Mayo de 2009.

Derechos territoriales para las comunidades quilombolas en Brasil¹⁴

Las prácticas de reconocimiento de patrimonio, pueden tener beneficios para las comunidades locales en términos de la creación de organizaciones políticas sólidas, entre grupos sociales organizados. No obstante, otra serie de beneficios reales y tangibles para los locales que se apalancan con las declaratorias de patrimonio, han dejado resultados menos que satisfactorios. El caso brasilero de derechos territoriales es un buen ejemplo de ello.

Siguiendo a Linhares (2004), para diciembre de 2002 el gobierno brasilero tenía registro oficial de 1,296 quilombos, y en mayo de 2005 existían 2,228 oficialmente reconocidos (Hoffman 2007, 111). A partir de la constitución de 1988, los derechos territoriales podían ser reclamados por los grupos que se auto-reconocieran como comunidades quilombolas sobrevivientes. No obstante, “a pesar de que la constitución federal determina la titulación territorial a favor de las comunidades quilombolas sobrevivientes, a la fecha el presupuesto destinado para tal efecto ha sido absolutamente insuficiente” (Linhares 2004, 829).

Las pocas comunidades que efectivamente han recibido títulos territoriales no reflejan el vasto número de quilombos reconocidos oficialmente. Para el año 2002 solo 42 comunidades habían recibido titulaciones territoriales, bien sea por el parte del gobierno brasilero, por el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Territorial INCRA o por los gobiernos estatales (Linhares 2004, 819). Aún peor, para el 2005 solo 30 comunidades más recibieron esta titulación (Hoffman 2007, 111). En más de quince años de trabajo el gobierno brasilero sólo ha resuelto el 3.2% de los casos relativos a la tenencia y titulación territorial. Vale la pena cuestionarse si el gobierno está preparado para asumir los retos que los derechos territoriales y el reconocimiento identitario suponen.

En los contextos sociales, políticos y económicos descritos para Brasil y Colombia, el patrimonio puede ser un arma de doble filo. Al no tener otras alternativas reales de apoyo, atención o reconocimiento, las comunidades palenqueras y sus descendientes contemporáneos no tienen mejor opción que buscar en los procesos patrimoniales su única forma de movilizar sus demandas más importantes. Tal como sucede en otros países del la zona sur del globo, el patrimonio es llamado una vez tras otra para resolver los errores y conflictos de un pasado opresivo e injusto. “El patrimonio es visto como el pasado a servicio de un mejor futuro, como un bien progresivo y beneficioso para todos, y en especial, para los desempoderados, los desplazados y los desaventajados (Meskell y Scheermeyer 2008, 156). “Para todos aquellos que han caído en el lado equivocado de la globalización” (Weiss 2007:414), el patrimonio se ha convertido en la ruta más promisoría para ser políticamente reconocidos.

Sin querer desestimar las sinergias que el patrimonio ha logrado formar en Colombia y en Brasil, es importante cuestionarse si es posible cumplir las expectativas, generalmente altas, que los diferentes actores involucrados han puesto en el patrimonio. Sin más alternativas reales, las aspiraciones pueden ser demasiado altas para que un patrimonio con poca legislación y bajo presupuesto las pueda cumplir. “Dicho de forma simple, la legislación sobre patrimonio ofrece solo una vía para la restitución, y no puede esperar proveer solución a las gigantescas injusticias sociales y económicas del pasado” (Meskell y

¹⁴ El presente documento se enfoca en el caso de los derechos territoriales en Brasil, el desarrollo posterior de la investigación permitirá complementar estos resultados con la información proveniente del palenque en Colombia.

Scheermeyer 2008, 167). Dicho reconocimiento puede inhabilitar las herramientas conceptuales utilizadas por las comunidades para referirse a su propia identidad. Es muy probable que el patrimonio, entendido desde las políticas de reconocimiento, no sea suficiente (Weiss 2007, 417), o más aún, que sea contraproducente para los intereses a largo plazo de las propias comunidades (Bell 2006, 23). Debe reconocerse el hecho de que más visibilidad no necesariamente se traduce en más poder.

Participación: problemas reales, respuestas tangibles

Al enfrentarse con la serie de relaciones conflictivas, acuerdos y expectativas que envuelven al patrimonio, algunos proponen que es hora de integrar los recursos patrimoniales con una efectiva participación comunitaria (Arantes 2008, 33). Se ha sugerido que en Colombia y Brasil las comunidades negras e indígenas deben ser reconocidas como protagonistas legítimas de las políticas culturales. Dichas políticas, que involucran derechos territoriales por ejemplo, deben ser efectivas y se deben fortalecer aún más las relaciones entre las agencias gubernamentales y las locales.

Sin embargo, a pesar de que la participación suele aparecer una y otra vez en la retórica relacionada con el patrimonio, “también es importante resaltar que los actos y los procesos de participación – compartir conocimiento, negociación de las relaciones de poder, activismo social y demás –, pueden tanto ocultar como reforzar las opresiones e injusticias en sus diversas manifestaciones” (Cooke y Kothari 2001, 13). Las suposiciones ingenuas acerca de las motivaciones y los comportamientos locales, la incomprensión de las consecuencias de la intervención a micro-nivel y el desconocimiento de las relaciones de poder local, son comunes entre aquellos que defienden las estrategias participativas a toda costa (Cooke y Kothari 2001, 14). “Todavía hay muy poca evidencia que sugiera una efectividad a largo plazo de las estrategias participativas para mejorar materialmente las condiciones de las poblaciones más vulnerables, o como una estrategia para el cambio social” (Cleaver 2001, 36).

Usualmente sucede que el empoderamiento y la sostenibilidad son parciales. Tal como lo aseguran Hildyard et.al. (2001, 69), simplemente identificar los diferentes actores involucrados y hacerlos dialogar, no resulta automáticamente en la creación de un consenso que sea igualmente justo para todos. Así aunque las comunidades relacionadas con los palenques o quilombos se involucran en procesos patrimoniales a partir de la promesa de desarrollo o futura asistencia, su participación es desigual y permeada por dinámicas de poder local entre aquellos que ‘representan’ a la comunidad frente a las entidades nacionales e internacionales y aquellos que poco participan en el proceso de patrimonialización. Tanto en Brasil como en Colombia, los miembros de la comunidad participan de formas diferentes en el proceso dependiendo de los beneficios que esperan recibir y de sus compromisos con las agencias públicas involucradas.

En concreto, la participación no puede entenderse de forma tan directa y transparente. “En el mundo contemporáneo la participación como un principio administrativo o político facilita la fuerza autoritaria, y a su vez desplaza la responsabilidad a los ‘participantes’” (Henkel y Stirrat 2001). Al desplazar la responsabilidad lejos de las agencias supranacionales o incluso de las instituciones nacionales

hacia los grupos locales, la participación se ha convertido cada vez más en una nueva manera de gobernar.

Comentarios finales

Algunos sugieren que la protección del patrimonio cultural y el reconocimiento de San Basilio de Palenque y el Quilombo dos Palmares como patrimonio nacional o de la humanidad constituye una responsabilidad moral, un acto de reparación por las injusticias históricas que las comunidades afro-descendientes han sufrido en Colombia y en Brasil. Se dice que los procesos relacionados con el patrimonio permiten que los grupos tradicionalmente excluidos se empoderen, que el patrimonio contribuye al desarrollo social y económico, e incluso que las declaratorias pueden actuar como medios para democratizar las políticas culturales (Arantes 2008: 31 - 33).

No obstante, a partir del análisis de los casos de Colombia y Brasil, este documento cuestiona si en realidad el reconocimiento que el patrimonio supone, particularmente a partir de las declaratorias de patrimonio, es siempre positivo. A partir del análisis de los casos en estos dos países, en especial de las comunidades quilombolas en Brasil, se hace evidente que la conceptualización del patrimonio y la manera como se maneja en la actualidad, tienen consecuencias problemáticas. Las versiones homogéneas del patrimonio tanto de los países del sur del globo como de las comunidades afro-descendientes de Colombia y Brasil ponen en evidencia la forma como el patrimonio reduce la complejidad de las manifestaciones locales e impide una comprensión contextualizada de las mismas. Los valores universales, la territorialización del patrimonio y la insistencia en el reconocimiento de la diversidad cultural, han terminado por cristalizar las identidades de aquellos que esperan ser reconocidos.

A pesar de la serie de beneficios que pueden traer las declaratorias de patrimonio, a la fecha los casos de Colombia y Brasil demuestran que los procesos tal como se están desarrollando, impiden que las comunidades locales tengan mayor control sobre su patrimonio y cuestionen toda la serie de dinámicas de poder subyacentes. Es importante interrogarse por qué el patrimonio no cuestiona, por ejemplo, los efectos negativos de la colonización europea y continúa refiriéndose al Quilombo y al Palenque en términos estáticos, definidos a partir de su condición como poblaciones esclavizadas o fugitivas. El folklor ‘des-politizado’, traducido en términos de africanismos sobrevivientes ha enfatizado una memoria colectiva, es cierto, pero una memoria de marginalización (Carvalho, Doria, y Adolfo Neves de Oliveira 1996).

El énfasis excesivo en los africanismos residuales sigue refiriéndose a la ‘resistencia’ de las comunidades y reitera una y otra vez su diferencia como grupo social. Es más, la búsqueda de africanismos funciona como una marca de autenticidad que opaca las condiciones verdaderamente auténticas, aunque menos exóticas, de su exclusión política. La cultura de los quilombos, y por ende su ‘autenticidad’, es cuestionada por aquellos que definen lo auténtico a partir de rasgos estereotípicos inmutables, a pesar de que rara vez se discute cómo se identifica un descendiente de un esclavo en el siglo XXI. Las versiones utilizadas por la política pública para definir y administrar los asuntos relacionados con los quilombos han terminado creando una suerte de ‘carnavalización de la injusticia’ donde las

verdaderas inequidades sociales, económicas y políticas de estas comunidades se ignoran por completo (Carvalho, Doria, y Adolfo Neves de Oliveira 1996, Maio 1996). Tal como lo comenta Kenny (2009, 162), es importante que el reconocimiento de los quilombos, y en general el reconocimiento que el patrimonio supone, sea un llamado para considerar las políticas de la memoria, y distinguir entre aquella memoria nostálgica inútil y aquella que sirve para transformar el presente.

La desconexión que existe entre las interpretaciones de los quilombos que los presentan como comunidades heterogéneas y diversas¹⁵ y la política cultural que reitera tropos de autenticidad y africanismos, no es trivial. De hecho, esto ha incidido en que los quilombos se perciban como si estuviesen por fuera de la historia, como si sus habitantes tuviesen que permanecer ‘en su lugar’ para poder mantener su cultura, a pesar de que las identidades de las quilombolas nunca estuvo atada a un lugar homogéneo ni estático (Kenny 2009, 164). Hay que ser especialmente cuidadoso con que el reconocimiento de estas comunidades presentadas como ‘diversas’ no evite dar cuenta de los mecanismos de discriminación racial e inequidad estructural que aún siguen vigentes (Kenny 2009, 161).

El patrimonio ofrece tan solo una vía para dar reconocimiento, y no debe presentarse ni entenderse como la única alternativa para obtener beneficios económicos o atención política. Las expectativas generadas por el patrimonio, que usualmente derivan de marcos legales poco claros y presupuestos insuficientes, deben ser contrastadas con las capacidades reales del patrimonio como mecanismo para reparar y restituir errores del pasado o injusticias históricas.

Ahora, el hecho que el patrimonio no pueda cumplir con las expectativas que genera no significa que el reconocimiento sea totalmente inútil. Por el contrario, obliga a pensar en los marcos de política cultural más amplios que deben acompañar al reconocimiento patrimonial para que éste tenga repercusiones en las realidades contemporáneas. De hecho, es importante que las políticas culturales sean más que lineamientos y tengan aplicabilidad real, basadas en presupuestos asignados para el sector cultura. Los casos de Colombia y Brasil demuestran cómo a pesar de los esfuerzos por celebrar el patrimonio, el escaso presupuesto asignado a las entidades culturales previene que se desarrolle una política cultural adaptada al contexto nacional y con un verdadero sustento financiero. El patrimonio debe servir como una herramienta útil, no como una forma diplomática de evadir toda la serie de complejas realidades que implica. Si queremos expandir las posibilidades políticas y académicas que el patrimonio conlleva, debemos estar preparados para afrontar toda la serie de suposiciones implícitas, tanto teóricas como metodológicas, que vienen con el patrimonio.

Referencias

- Almeida, A. W. B. 2002. "Os quilombos e as novas etnias." En *Quilombos: Identidade étnica e Territorialidade*. Editado por E. C. O'Dwyer. Rio de Janeiro: ABA/FGV.
- Appiah, K. 2009. Whose culture is it? En *Whose Culture?*. Editado por J. Cuno. Princeton: Princeton University Press, 71-86.
- Arantes, A. 2008. African-brazilian cultural references in national heritage: questions of cultural politics. *Vibrant (Online)* 5 (1):20-33.

¹⁵ Ver Funari 2001 o Kenny 2009 como ejemplos provenientes desde la arqueología histórica o la etnografía.

- _____. 2007. Diversity, heritage and cultural politics. *Theory Culture & Society: annual review* 78:290-296.
- Bell, D. 2006. Introduction: Memory, Trauma and World Politics. En *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*, editor por D. Bell. Nueva York: Palgrave Macmillan, 157 - 174.
- Breglia, L. 2006. *Monumental Ambivalence. The Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press.
- Byrne, D. 2003. Nervous Landscapes: Race and Space in Australia. *Journal of Social Archaeology* 3:169-193.
- Carvalho, J. J. D., S. Z. Doria, y J. Adolfo Neves de Oliveira. 1996. *O Quilombo do rio das Rãs: Histórias, Tradições, Lutas*. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- Cleaver, F. 2001. Institutions, agency and the limitations of participatory approaches to development. En *Participation: The New Tyranny?*. Editado por B. Cooke y U. Kothari. Nueva York: Zed Books, 36-55.
- Constituição da República Federativa do Brasil. 1988. (www.senado.gov.br/web/senador/fatimacleide/Educacao/constituicao.pdf)
- Constitución Política de Colombia. 1991. Bogotá: Editorial Temis.
- Cooke, B., y U. Kothari. 2001. The Case for Participation as Tyranny. En *Participation: The New Tyranny?* editado por B. Cooke y U. Kothari. Nueva York: Zed Books, 1-15.
- Coronil, F. 2007. "After Empire. Reflections on Imperialism from the Américas". En *Imperial formations*, 1st edition. Editado por A. L. Stoler, C. McGranahan, y P. C. Perdue, pp. 241-271. Oxford: School for Advanced Research Press.
- Deacon, H., et.al. 2004. *The Subtle Power of Intangible Heritage. Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage*. Cape Town: Human Sciences Research Council.
- Duncan, C. 1995. From the Princely Gallery to the Public Art Museum. The Louvre Museum and the National Gallery, Londres. En *Civilizing Rituals*. Nueva York: Routledge, 21-33.
- Fonseca de Castro, A. H. 2006. Quilombos: comunidades e patrimônio. IPHAN. <http://www.revista.iphan.gov.br>.
- Funari, P.P. 2005. "Reassessing archaeological significance: heritage of value and archaeology of renown in Brazil." En *Heritage of Value, Archaeology of Renown, shaping archaeological assessment and significance*. Editado por C. Matthews, T. Darvill, y B. Little, pp. 135-149. Gainesville: University of Florida Press.
- _____. 2004. Conflicto e Interpretación en Palmares. En *Arqueología Histórica en América del Sur: los Desafíos del Siglo XXI*, editado por P. P. Funari y A. Zarankin. Bogotá: Uniandes, 11 - 29.
- _____. 2001. Heterogeneidade e conflito na interpretação do Quilombo dos Palmares. *Revista de Historia Regional* 6 (1):11-38.
- Funari, P. P., y S. Pelegrini. 2006. *Patrimônio Histórico e Cultural*. Mexico y Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Funari, P. P., y R. Lopes. 2008. "Public Archaeology and Management of the Brazilian Archaeological-Cultural Heritage." En *Handbook of South American Archaeology*. Editado por H. Silverman y W. Isbell, pp. 1127 - 1133. Nueva York: Springer.

- Guerrero, C., et al. 2004. *Candidacy Dossier. Palenque de San Basilio. Masterpiece of Intangible Heritage of Humanity*. Bogotá: Ministerio de Cultura e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Hall, S. 1990. "Cultural Identity and Diaspora." En *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*. Editado por P. Williams y L. Chrisman, pp. 392-403. Nueva York: Columbia University Press.
- Henkel, H., y R. Stirrat. 2001. Participation as spiritual duty; Empowerment as secular subjection. En *Participation: The New Tyranny?*. Editado por B. Cooke y U. Kothari. Nueva York: Zed Books, 169-184.
- Hildyard, N., P. Hegde, P. Wolvenkamp, y S. Reddy. 2001. Pluralism, participation, and power: Joint forest management in India. En *Participation: The New Tyranny?*. Editado por B. Cooke y K. Uma. Nueva York: Zed Books, 56-71.
- Hoffman, J. 2007. Performing Slave Descent: Cultural Heritage and the Rights to Land in Brazil. En *Cultural Heritage and Human Rights*, editado por H. Silverman y D. Fairchild. Nueva York: Springer.
- Iverson, D. 2002. *Postcolonial Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenny, M. L. 2009. "Deeply rooted in the present. Making heritage in Brazilian quilombos." En *Intangible Heritage*. Editado por L. Smith y N. Akagawa, pp. 151-168. Londres, Nueva York: Routledge.
- Linhares, L. F. 2004. Kilombos of Brazil: Identity and Land Entitlement. *Journal of Black Studies* 34 (6): 817-837.
- Maio, M. C. 1996. "A questão racial no pensamento de Guerrero Ramos." En *Raça, Ciência e Sociedade*. Editado por M. C. Maio y R. V. Santos. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Matory, J. L. 2005. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton Princeton University Press.
- Matsuura, K. 2007. *Public Speech on the First Session of the Intergovernmental Committee for the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. Ottawa: UNESCO.
- Merryman, J. 1986. Two ways of thinking about cultural property. *The American Journal of International Law* 80 (4):831-853.
- Meskell, L. 2005. Recognition, Restitution and the Potentials of Postcolonial Liberalism for South African Heritage. *South African Archaeological Bulletin* 60 (182):72 - 78.
- Meskell, L., y C. Scheermeyer. 2008. Heritage as Therapy: Set Pieces from the New South Africa. *Journal of Material Culture* 13 (2):153-173.
- Ministerio de Cultura. 2009. *Las ventajas de ser patrimonio inmaterial de la humanidad*. En www.mincultura.gov.co. Octubre 1.
- _____. 2007. *Manual para la implementación del Proceso de Identificación y Recomendaciones de Salvaguardia*. Bogotá: Panamericana.
- Orser, C. E. 1998. Archaeology of the African Diaspora. *Annual Review of Anthropology* 27:63-82.
- Owen, D. 2009. Censoring knowledge: the case for the publication of unprovenanced cuneiform tablets. En *Whose Culture? The Promise of Museums and the Debate over Antiquities*, editado por J. Cuno. Princeton: Princeton University Press, 125-142.
- Price, R. 1988/89. Resistance to slavery in the Americas: Maroons and their communities. *Indian Historical Review* 15:71-95.

- Rubio, R. 2005. Aproximación al Estado del Arte del Patrimonio Cultural Inmaterial de Colombia. Informe Final Bogotá: Ministerio de Cultura, Centro de Documentación Sin publicar.
- Sturm, C. 2009. "Going Native: The racial and cultural politics of reclaiming Cherokee Kin". En *Anthropology Brown Bag*. April 20, 2009. Stanford University, Stanford CA.
- UNESCO. 2006b. *Summary Records of the Advisory Board 174th session, July 13, 2006*. Paris: UNESCO.
- _____. 2006a. Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity Proclamations 2001, 2003 and 2005. Paris: UNESCO.
- _____. 1997. *Final Report, International Consultation on the Preservation of Popular Cultural Spaces - Declaration of the Oral Heritage of Mankind*. Marruecos: 26-28 Junio.
- Vasconcellos, C. A. 2003. Maroons. En *Colonialism: An International, Social, Cultural, and Political Encyclopedia*, editado por M. E. Page y P. M. Sonnenburg. Santa Barbara: ABC-CLIO, 370.
- Verá, J. 2002. Quilombos and Land Rights in Contemporary Brazil. *Cultural Survival Quarterly* 25 (4):20.
- Watkins, J. 2005. Cultural nationalists, internationalists, and "intra-nationalists": Who's right and whose right. *International Journal of Cultural Property* 12:78-94.
- Weiss, L.M. 2007. Heritage making and political identity. *Journal of Social Archaeology* 7:413 - 431.
- Wills, M. E. 2000. De la Nación Católica a la Nación Multicultural: Rupturas y Desafíos. En *Museo Memoria y Nación. Misión de los Museos Nacionales para los Ciudadanos del Futuro*, editado por G. Sánchez y M. E. Wills. Bogotá: Ministerio de Cultura, 387-415.

El paso a la época colonial en San Dionisio Ocotepec: Convivencia y aculturación en los valles centrales de Oaxaca, México

Dr. Bernd Fahmel Beyer

Instituto de Investigaciones Antropológicas U.N.A.M.

Contacto: fahmel@servidor.unam.mx

Introducción

El pueblo de San Dionisio Ocotepec está situado en el extremo oriental de los Valles Centrales de Oaxaca, a unos cuantos kilómetros del portillo que abre el horizonte hacia la Cañada y el Istmo de Tehuantepec (Mapas 1 y 2). En sus inmediaciones surgen los dos brazos de río que unidos al Mijangos y al Guisi recorren la Cañada y desaguan en las costas del Océano Pacífico. A la fecha es cabecera de varios asentamientos que se constituyeron en municipio después de las guerras de Independencia, y de otros que le fueron adscritos a finales del siglo XIX. La Carretera Panamericana, construida durante los años cuarenta del siglo pasado, es la arteria principal que comunica al poblado con Mitla al norte, y al sureste con Nejapa y los demás asentamientos de la Cañada. La administración y el mercado regional se encuentran en Tlacolula de Matamoros, lugar al que fluyen muchísimas personas para vender sus productos los fines de semana. Pero en épocas antiguas las cosas fueron un poco diferentes.

La época colonial y prehispánica

Durante la Colonia el área de San Dionisio fue paso obligado y punto de descanso para los viajeros y comerciantes que tomaban el Camino Real en Oaxaca y llegando a Tlacolula doblaban al sur para continuar a Chiapas y Guatemala. En los cuentos de los abuelos aún se oye que en aquél entonces conocían a la gente de la localidad como “tú eres camino real”, término que hoy en día ha dado lugar al de “nicho” en honor al Santo Patrono. Más atrás en el tiempo, el sendero que llevaba al Istmo descendía por las lomas y los planos de Las Flores o *Las Guié’e*, evitando las escarpes por donde bajaban los transeúntes novohispanos. En aquel espacio, situado a espaldas de San Dionisio, se encontraba una gran ciudad-mercado que también fue uno de los puertos de comercio más importantes de Mesoamérica (Fahmel 2005, 2009).

Los recorridos arqueológicos (Figuras 1 y 2) realizados en el municipio demuestran que los primeros habitantes del área apreciaban las figurillas de piedra elaboradas en la costa de Chiapas y la cerámica de la porción meridional del Istmo (Fahmel 2007). Con los años, la infraestructura de Las Flores creció hasta abarcar unos diez kilómetros cuadrados. Su apogeo, fechado entre 300 y 1500 d.C., fue resultado del gran desarrollo económico, político y social que lograron los zapotecos de los valles, encabezados primero por Monte Alban y luego por los señores de Zaachila y Teozapotlan. Algunos de los productos más codiciados por las élites prehispánicas circularon por el gran mercado de *Las Guié’e*, incluyendo la púrpura, el pescado, conchas y caracoles, perlas, esponjas, puntas de mantarraya, jade y otras piedras preciosas, oro, ámbar, sal, plumas, pieles, algodón, especias, miel y cacao. Durante el

Postclásico había fortalezas zapotecas en Nejapa, Maxaltepec, Quievicusas, Quiechapa y Quiecolani. Según Gerhard (1986: 201-202), éstas parecen haber sido controladas por el gobernante de Tehuantepec, aunque no hay que olvidar que la sede original de su linaje se encontraba en los Valles Centrales. Tras la conquista de la región por Hernán Cortés y sus tropas *Las Guié'e* fue marginado y olvidado, aunque el sitio siguió ocupado hasta mediados del siglo XX.

Cuenta una leyenda que hacia 1700 d.C. los habitantes del lugar bajaron del cerro debido a la fundación de San Dionisio, llevando consigo las campanas de su antiguo templo, y que una de ellas se quedó enterrada en el camino. Este hecho no es creíble, ya que las tres campanas con que eran dotados los establecimientos religiosos de la época aún existen, todas ellas fechadas y la mayor dedicada al Santo Patrono del pueblo. Sin embargo, en el monte se conservan los cimientos de un viejo edificio religioso nunca concluido cuya fachada iba a ser decorada con piedras talladas al estilo plateresco.

En las fuentes escritas no se han encontrado hasta el momento referencias seguras a *Las Guié'e* y sus habitantes. Sólo en la crónica del viaje que realizó el padre Alonso Ponce a Centroamérica se dice que el Domingo de Ramos, a treinta de marzo de 1586,

salió el padre Comisario muy de madrugada de Tlacuchauaya ... y llegó a otro bonito pueblo llamado San Dionisio, el cual con los otros dos sobredichos es del mismo Obispado y valle de Guaxaca y de los mismos indios zapotecas y visita de dominicos. Juntóse la gente luego en la iglesia, bendijéronse los ramos y repartieronse a los indios, y dijoseles misa, la cual ellos oyeron con mucha devoción, y después dieron de comer al padre Comisario y a sus compañeros de lo que hallaron en su pueblo, lo cual aunque fue poco, como se daba de buena gana y la había de comer después de tan buena madrugada, todo supo bien y entró en provecho. *Allí se detuvo el padre Comisario todo aquel día, y desde allí se volvió el custodio de Guatemala camino de México, quedóse el lego para llevar unos recados, los cuales recibió el día siguiente en el otro pueblo, y volvió con ellos en seguimiento de su compañero* (Henestrosa 1947: 16-18).

Ahora bien, para entender cabalmente los acontecimientos históricos es necesario resolver primero el problema de las fechas: por una parte se dice que Alonso Ponce pasó por San Dionisio en 1586, y por la otra que San Dionisio fue fundada hacia 1700 d.C. Para resolver este asunto se emprenderá una aventura intelectual que revelará los detalles de la historia ocupacional del área y permitirá entender la relación que mantuvo la cabecera con las gentes de *Las Guié'e*. El punto de partida es el texto de la Relación Geográfica de Teticpac, lugar en el que se encontraba la casa de doctrina de los frailes dominicos. En este documento, elaborado en 1580 d.C., se lee que:

Este pueblo de *Teticpaque* es corregimiento y no tiene otros pueblos en su jurisdicción, y en él residen las justicias. Está para la doctrina y conversión de los naturales, y para quien les administra los sacramentos, un monasterio de religiosos de la orden de señor Santo Domingo. Tiene, por aldeas y sujetos a esta cabecera, y que acuden a sus llamamientos, ocho pueblos que se nombran de la manera siguiente:

El pueblo de *Quiagua*, que tiene por advocación *San Sebastián*;
el pueblo de *Zuana Santo Domingo*;
el pueblo de *Taba Santa María Magdalena*;
el pueblo de *Quiapite San Marcos*;
el pueblo de *Quechilana San Bartolomé*;
el pueblo de *Quiabine San Lucas*;
el pueblo de Lachiguise San Dionisio;
el pueblo de *Billaa San Pablo*;
el pueblo de *Quiachachila la Santa Veracruz*;
el pueblo de *Quie San Felipe*” (Pérez de Zamora 1984: 171).

Si el domicilio que visitaban los religiosos en el extremo oriental de los valles se nombraba San Dionisio *Lachiguise*, y no Ocotepéc como el pueblo actual, ¿qué relación hubo entonces entre los dos asentamientos? A este respecto señala la crónica de Alonso Ponce, que el “Lunes treinta y uno de Marzo salió muy de madrugada el padre Comisario de San Dionisio, y pasado un arroyo y todo el valle de Guaxaca y unas cuevas que de subida y bajada tienen más de dos leguas, y andadas otras dos leguas de llano llegó al salir del sol a un pueblito llamado Totolapa” (Henestrosa 1947: 18). Revisando la geografía del área se entiende que aquel lugar no estaba ubicado en donde se encuentra el pueblo de hoy, sino del lado norte del arroyo que llega del portillo - es decir, en el Barrio de Fátima y las faldas del cerrito nombrado *Guise*.

Lo que sigue es preguntar ¿qué fue lo que pasó durante el siglo XVII, que provocó el abandono de *Lachiguise*? En un mapa de los valles de Oaxaca elaborado a principios del siglo XVIII se identifica el ícono de un lugar situado entre Tlacolula y San Dionisio que corresponde a un rancho nombrado Lope (Figura 3). Según William Taylor (1972) este rancho emergió como estancia ganadera y pasó a manos de los frailes dominicos durante el siglo XVIII. Antes de vender la propiedad, empero, los rancheros debieron de apropiarse de las tierras de los indios que vivían en su alrededor, llegando a extenderse hasta las puertas de *Lachiguise*. Por lo que escribe Gisela von Wobeser (1983) en su trabajo sobre la formación de las haciendas en la Nueva España, es probable que los habitantes de *Lachiguise* se movieran al lado sur del arroyo, y que auxiliados por las gentes de Las Flores fundaran un nuevo pueblo, ahora conocido como San Dionisio Ocotepéc. A pesar de que el fundo legal del poblado fue más pequeño que el anterior, sus habitantes contaron con el apoyo de las familias que se quedaron en el cerro. A este momento hace referencia la leyenda de la campana y otras más que hablan de los carteros que ya no querían subir a *Las Guié’e*.

Convivencia y aculturación

La información bosquejada previamente sugiere una situación histórica y cultural en la que convivieron dos caminos, dos pueblos y dos gentes, que a pesar de rivalizar los unos con los otros se fueron acostumbrando a los tratos y a los distintos modos de llevar la vida. Los efectos de esta mutua

aculturación se detectan claramente en los vestigios recopilados en Las Flores y en los llanos alledaños al Camino Real.

Tras la desamortización de los bienes de la Iglesia hacia finales del siglo XIX, nuevos colonos ocuparon las tierras abandonadas de *Lachiguise*. Al abrirse el antiguo trazo del camino a Tehuantepec surgió el barrio de Fátima y con él numerosos albergues, mesones y corrales para los arrieros y sus animales. Los basureros que atestiguan la ocupación decimonona del área se encuentran concentrados a lo largo de esta vía, mientras que entre las casas se distribuyen los materiales cerámicos, líticos y de metal que corresponden al asentamiento postclásico y colonial temprano.

Una pregunta que pocos se han hecho es ¿hasta cuándo circuló y se utilizó la obsidiana en Mesoamérica? Sabemos que el uso de instrumentos de metal tardó en arraigar en la Nueva España, por lo que la población indígena debió de seguir empleando el pedernal y otros materiales para elaborar sus instrumentos de trabajo (Figura 4). Las piedras de molienda tampoco sufrieron gran modificación, pues son iguales a las que se encuentran en contextos arqueológicos. Las casas, en cambio, empezaron a integrar elementos de la construcción europea, y en los poblados pronto aparecieron los ladrillos, las tejas y las losetas de barro.

La industria cerámica es, en todos los sentidos, la que mejor refleja los cambios que ocurrieron durante el siglo XVI – siendo hasta la fecha artículo de consumo que llama la atención de todos los estratos sociales. Con la introducción del torno y del vidriado se fabricaron vajillas vistosas que no se podían producir durante la época prehispánica, aunque los objetos expuestos en los museos demuestran que la creatividad de los indígenas contribuyó a la manufactura de piezas sorprendentes. Una de las sacudidas más fuertes para la industria alfarera de Oaxaca fue, sin embargo, la substitución de los viejos apaxtles tipo G2 por bandejas, basines y tinas vidriadas salidas de los hornos de Atzompa. La vajilla gris bruñida, en cambio, sobrevivió y sigue siendo producida en los talleres de San Bartolo Coyotepec (Figura 5). Aunque sus antecedentes no están claros, se sabe que a partir del Clásico tardío los bordes de las ollas y los fondos de los cajetes G35 se decoraban con líneas bruñidas. Tiempo después los diseños se fueron complicando, incorporando algunos que se daban en otras vajillas.

El proceso de aculturación también indica cómo las formas de la loza europea pasaron al acervo de los ceramistas indígenas y viceversa, hasta que la experimentación dio lugar a normas que expresaban los gustos compartidos y a patentes para los distintos centros de producción. De ahí que los platos y cajetes de tradición indígena compartieran la alacena con los de mayólica, y en ocasiones con los de porcelana.

Las modificaciones a la cerámica prehispánica de tipo utilitario y la introducción de nuevas formas – como los jarrones para las flores, los tazones para el chocolate, los molcajetes para el chile y los cantaritos para el mezcal – no sólo repercutieron en los hábitos de la gente de San Dionisio sino que les dieron realce al incidir, por ejemplo, en la manera de distribuir la bebida más popular de Oaxaca (Figura 6).

Las relaciones entre San Dionisio Ocotepéc y el rancho Lope, interrumpidas por la política y la mediación de los dominicos, se reanudaron a finales del siglo XIX, tornándose éste en fuente de trabajo estable para la población local. Por lo que cuentan los abuelos, fue a través de la entonces ya Hacienda Lope que se introdujo el proceso de destilación alcohólica en San Dionisio, donde las piñas de los

magueyes se horneaban de noche porque el humo llamaba la atención de las autoridades distritales en Tlacolula. La convivencia con la Hacienda duró hasta los años sesenta del siglo pasado, cuando la Carretera Panamericana modificó las formas de interacción en la región y aquella fue abandonada. La construcción de una nueva vía de comunicación entre Ocotlan y el portillo de San Dionisio, finalmente, promete vincular a los pueblos intermedios y fortalecer su identidad zapoteca a través de circuitos económicos que fueron abandonados desde la época colonial temprana, y que ahora se enlazan con las fiestas patronales de los distintos poblados (Figura 7).

Referencias

- Fahmel Beyer, B. (2009). "Las Guié'e: corazón de mercado." En Nelly M. Robles García (Ed.) *Bases de la complejidad social en Oaxaca – Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Monte Alban* (pp. 233-242). México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____ (2007). *Las figurillas del Preclásico de San Dionisio Ocotepc, Oaxaca: Estilo y relaciones culturales*. Perugia, May 2-6: Ponencia presentada en el XIX Convegno Internazionale di Americanistica.
- _____ (2005), "El camino de Tehuantepec", *Anales de Antropología* 39-II: 9-24.
- Gerhard, P. (1986), *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Henestrosa, A. (1947), *Fray Alonso Ponce. Viaje a Nueva España – Antología*. Biblioteca Enciclopédica Popular, México, Secretaría de Educación Pública.
- Pérez de Zamora Abarca, P. (1984) "Relación Geográfica de Teticpac (1579-80)". En René Acuña (Ed.) *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera I*: 163-174, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Taylor, W.B. (1972), *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press.
- Von Wobeser, G. (1983), *La formación de la hacienda en la época colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México.

El surgimiento en Hispanoamerica de la Ciudad Nueva: el caso de La Habana, Cuba

Alicia García Santana

Ministerio de la Ciencia, la Tecnología y el Medio Ambiente, Matanzas

Email?*

El urbanismo y la arquitectura hispanoamericana se nutren de los modelos provenientes de la Península. En cuanto al primero, se trata de la traza regular; en cuanto a lo segundo, de la casa de patio. Pero desde el mismo instante en que se fundan las primeras ciudades en el Nuevo Mundo tuvo lugar un hecho singular. A diferencia de España donde ambos modelos evolucionan de modo paralelo y no necesariamente vinculados, en América se funden en una sola resultante que es el fundamento de la ciudad americana caracterizada por el trazado ortogonal y las casas de patio. Cómo tuvo lugar ese rico proceso de diferenciación – que bien pudiera denominarse de “criollización” – en La Habana, uno de los enclaves americanos más antiguos, es el asunto del presente trabajo.

Las villas primitivas cubanas y la filosofía urbana de la conquista

La villa de San Cristóbal de La Habana es una de las más antiguas de América. Se funda a mediados del año de 1514 como parte del proceso de ocupación de Cuba iniciado en 1511 con el establecimiento en su extremo oriental de la de Nuestra Señora de la Asunción de Baracoa, por el adelantado Diego Velázquez de Cuellar (ca.1480-1523), quien había fundado cinco pueblos en La Española. Velázquez sabía organizar poblaciones. Siendo muy joven participó en las campañas de Italia bajo el mando de su líder el gran capitán Gonzalo de Córdoba, cuyas huestes levantaron la ciudad-campamento de Santa Fe (1492), antecedente inmediato de las de América.

Dos años después del establecimiento de Baracoa, una vez que el Adelantado fuera autorizado para el repartimiento de encomiendas, se erigen las primeras poblaciones cubanas que fueron las de San Salvador de Bayamo (1513), la Santísima Trinidad (1514), Sancti Spiritus (1514), San Cristóbal de la Habana (1514), Santa María del Puerto del Príncipe (1515) y Santiago de Cuba (1515). (Fig. 1).

La atención de la corona española estaba entonces dirigida hacia la conquista y exploración de lo que se llamó Castilla del Oro en Centroamérica, por lo que nuestras ciudades fueron situadas preferentemente en la costa sur, de modo que pudieran servir de estribo a las incursiones en dicho territorio. La Habana estuvo en un sitio al sur de la actual provincia de este nombre, en un punto no determinado con exactitud y aún en discusión.

Con la excepción de Baracoa y Santiago de Cuba, ninguna de estas poblaciones se mantuvo en el sitio originario de fundación (Castellanos 1934; Pichardo Viñals 1986; Portuondo 1973). Si en un primer momento la condición para los emplazamientos estuvo relacionada con las comunicaciones marítimas y el proceso de descubrimiento de nuevos territorios a partir de los ya conocidos, pronto a este objetivo se le va a sumar el de la explotación de los yacimientos de oro. Ello condiciona el traslado hacia nuevos

asientos cercanos a las minas o ríos, en los que existieran grandes concentraciones de aborígenes, utilizados como fuerza de trabajo.

Vale significar que las villas de los españoles no se superpusieron sobre las aldeas aborígenes, sino que existieron asentamientos diferenciados para unos y otros. En Trinidad fundaron en la proximidad de una aldea aborígen; en Bayamo y en Sancti Spíritus ubicaron a las comunidades autóctonas en las periferias de las villas de los españoles, lo que también posiblemente hicieron en Puerto Príncipe; en La Habana y en Santiago de Cuba fueron creadas entidades urbanas alejadas de los asientos de españoles: la villa india de Guanabacoa en la primera y la de su misma condición de San Luis del Caney en la segunda. Lo importante es que las poblaciones primitivas contaron con dos asientos urbanos: el de la villa de los españoles y el de la aldea de los aborígenes, en casos fundidas en una sola entidad con posterioridad.¹⁶ (Fig.2).

Existe consenso en cuanto a que el urbanismo de la conquista fue prolongación del regular bajo medieval español, de larga tradición en la península. Los orígenes del modelo y su repercusión en América han sido precisados con claridad meridiana por Vicente Bielza de Ory (2002):

El proceso de innovación-difusión del urbanismo regular en la Corona de Aragón desde la ortogonalidad del plano fundacional de Jaca (1076) hasta la cuadrícula teorizada por Eximeniç (1384) se traslada al Nuevo Mundo a partir de la Instrucción del rey aragonés Fernando el Católico (1513). El modelo se reformula en el foco mexicano (1523) hacia la cuadrícula jerarquizada, desde la monumental plaza mayor, bajo la influencia prehispánica y con un mayor impacto de la utopía católica que renacentista.

El modelo regular llegó desde el primer momento, sin necesidad de orientaciones gubernamentales pues era la forma que la experiencia había definido como aconsejable para las ciudades nuevas de carácter militar o de poblamiento. En una fecha tan auroral como el año de 1494 se describe a La Isabela con una “ancha calle, trazada a cordel, divide la ciudad en dos partes, calle que es cortada después transversalmente por otras muchas costaneras; en la plaza se alza un magnífico castillo, con una elevada fortaleza. La morada del Prefecto se llama palacio real [...]” (Carta de Nicolás de Esquilache a Alfonso de la Caballería, 1494. En: Gil y Varella 1996). Esta descripción sugiere la ocupación de un sitio organizado con regularidad en el que existieron estructuras perdurables en torno a una plaza presidida por una fortaleza, relación que se habrá de mantener medio siglo después en la plaza de Armas de la Habana Vieja en la que el castillo de la Fuerza domina el espacio de su entorno, pese a la evidente obsolescencia del mismo, lo que fue reconocido por todos los que le juzgaron en su época (Wright MCMXXVII)

La disposición, organización, forma y función de las primeras ciudades quedó prolijamente descrita en el acta de fundación de la ciudad de Natá de los Caballeros (1522), en Panamá, establecida por Pedrarias Dávila¹⁷. Según ha precisado Alberto Nicolini, Natá fue trazada según una retícula ortogonal en gran escala – los solares eran cuadrados de 57 metros de lado – con manzanas divididas en cuatro lotes,

¹⁶ Esta afirmación se refiere a los asentamientos definitivos. Véase: Alicia García Santana, 2008, *Las villas primitivas de Cuba*. Ediciones Polymita, Sevilla.

¹⁷ La conquista de este territorio se inicia en 1515 bajo el mando de Gaspar de Espinoza, en el mismo año de la fundación de Santiago de Cuba. En 1520 Espinoza establece un campamento después transformado en ciudad por Pedrarias Dávila. A Natá fueron enviados 100 caballeros del más esclarecido linaje con sus familias. Fue el principal apoyo de la conquista de la zona occidental del istmo de Panamá. De su antiguo esplendor solo quedan la catedral de Santiago Apóstol y el hospital de San Juan de Dios (Castillero Calvo 1972).

calles de 14 varas de ancho y plaza al centro (Nicolini 2001). La iglesia señalaba “el principio y marca del dicho pueblo”¹⁸. El cabildo estaba en la proximidad de la iglesia, en el ámbito de la plaza. El trazado originario de Natá desapareció pero nos queda Santiago de Cuba, cuyo núcleo originario es tal vez exponente único de esta etapa temprana del urbanismo indiano. (Fig.3).

El área originaria de Santiago de Cuba está configurada por nueve manzanas cuadradas, la central libre a manera de plaza, cuyas calles se cortan perpendicularmente. La plaza Mayor está situada en el centro de la villa, pese al asentamiento de la población al borde de una bahía. En sus lados se ubicaron los edificios de la iglesia y de gobierno. Cada manzana estuvo configurada por nueve solares: cuadrados, los tres situados hacia los lados este y oeste y rectangulares, los dispuestos hacia los lados sur y norte. Pero, con la excepción del solar intermedio de los lados este y oeste, todos los lotes – incluyendo los esquineros – estuvieron orientados hacia el norte o hacia el sur, enfrentados a las calles de la Marina (Aguilera) y de la Amargura (Heredia), que comunicaban la bahía con el convento de San Francisco, establecido en la cercanía de la plaza Mayor¹⁹.

En la esquina de las actuales calles de la Marina y la de Santo Tomás – en el sentido norte-sur – se conserva el edificio más antiguo de Cuba, descubierto bajo numerosas transformaciones por el profesor Francisco Prat Puig,²⁰ quien consideró que fue la morada y sede de la gobernación del adelantado Diego Velázquez, atribución refrendada por la arqueología y las investigaciones de los historiadores locales²¹ (FIG. 4). La estructura primitiva consistió en una crujía con la fachada hacia la calle de la Marina (García Santana 2008), de costado el edificio a la plaza como fue lo común en los siglos tempranos y se observa en un plano de la ciudad de 1733. Más adelante esta estructura fue asimilada dentro de un edificio más amplio que giró su fachada hacia la plaza. Fue una fábrica de cantería, material escasamente utilizado con posterioridad en Santiago de Cuba por su condición sísmica, y fortificada como se desprende de la tronera que se conserva en la planta alta. Afirmaba el maestro Prat que en aquellos espacios Hernán Cortés, alcalde entonces de Santiago de Cuba, fraguó la expedición que conquistó el imperio azteca.

La sede del gobierno y del cabildo estuvo después en otros emplazamientos del entorno de la plaza para asentarse en el siglo XVII definitivamente en los solares de su lado norte. En el costado sur se fabricó la primitiva iglesia, elevada a rango de catedral, de costado a la plaza y orientada este-oeste con la

¹⁸ “Acta de fundación de la ciudad de Natá (Panamá) composición del Cabildo y primeros acuerdos. Límites municipales. Traza urbana, reparto y medidas de solares, nombres y medidas de las calles, ejido. 20 de mayo 1522” (Solano 1996, p 55-69).

¹⁹ La disposición originaria sufrió profundos cambios en el posterior proceso de evolución y parcelamiento de los lotes, cuya dimensión exacta desconocemos pero que por lo general eran muy grandes, de unas 30 varas de frente por 40 de fondo. Si estas dimensiones se cumplen, las manzanas tendrían 90 varas por lado. La cartografía posterior refrenda la forma cuadrangular de la plaza Mayor y las manzanas de su entorno.

²⁰ Francisco Prat Puig (1906-1997) catalán de nacimiento y cubano por adopción, arqueólogo e historiador del arte fue uno de los padres de los estudios sobre arquitectura cubana de la etapa colonial. Radicado en Cuba a consecuencia de la Guerra Civil española fue fundador de la Universidad de Oriente, donde se desempeñó como docente desde 1948 hasta su fallecimiento en 1997. Es autor, entre otros, del libro *El prebarroco en Cuba. Una escuela criolla de arquitectura morisca*, La Habana, 1947, considerado como un clásico sobre el tema.

²¹ Las excavaciones dirigidas por Prat en el área pusieron al descubierto un gran yacimiento de cerámica del siglo XVI. El estudio de los muros evidenció el típico aparejo plateresco. Los estudios del historiador Leo Miranda concluyen que la casa de Diego Velázquez estaba situada en “la calle que descendía de la plaza de esta ciudad para el puerto”, la de la Marina esquina a la de Real, antiguamente de Santo Tomás. (Puig 1971).

fachada hacia la calle de Santo Tomás. Este templo fue reconstruido en numerosas ocasiones y giró su fachada hacia la plaza en el siglo XIX²².

En realidad no hay motivos para dudar de que el resto de las villas primitivas cubanas (García Santana 2008) cuyos trazados actuales no son regulares, fueron fundadas según los postulados descritos en el acta de fundación de Natá en la que se precisa con más detalles las instrucciones dadas al propio Pedrarias Dávila en 1513 para el establecimiento de las nuevas ciudades,²³ filosofía urbana necesariamente manejada por Diego Velázquez y por los que con él participaron en la creación de las primeras villas cubanas. La pérdida de los trazados regulares en Baracoa, Bayamo, Puerto Príncipe, Trinidad y Sancti Spiritus fue consecuencia de un lento y orgánico proceso de consolidación histórica pero, de ningún modo, una intención de forma. Y a pesar de sus irregularidades en todas quedan vestigios de los fundamentos regulares originarios.

El urbanismo regular bajo medieval español fue, sin dudas, el punto de partida de la cuadrícula americana, forma de trazado que en la primera mitad del siglo XVI adquiere sus rasgos típicos y le otorga uniformidad al proceso urbano hispanoamericano. Sin embargo, La Habana Vieja y las poblaciones fortificadas que circundan el Caribe no responden a ese modelo urbano, por lo que el análisis de su conformación histórica pudiera ilustrar un interesante e inadvertido fenómeno.

Las Leyes de Población de 1573 y la transformación urbana de La Habana en la segunda mitad del siglo XVI

El traslado de La Habana al norte no fue un acto organizado sino un progresivo flujo de sus moradores desde el sur hacia un sitio que coexistió con el originario, proceso que se inicia en 1519 (Artiles 1946). La atracción hacia el norte estuvo motivada por la conquista del imperio mexica, las exploraciones en la Florida y el descubrimiento de la corriente del Golfo que facilitó el regreso a España y convirtió a la rada habanera en el enclave estratégico de la comunicación entre América y España.

Los emplazamientos precedentes al definitivo de La Habana del norte estuvieron vinculados al río de la Chorrera o Almendares pues la disponibilidad de agua fue una de las preocupaciones esenciales de los primeros momentos. Pero La Habana renuncia a las facilidades de obtención del agua, lo que traería no pocos trastornos, y se ubica en la isleta que a modo de península se proyecta sobre su abrigada bahía.

Afirma el historiador Manuel Pérez Beato que el sitio del asentamiento definitivo de La Habana fue elegido por el adelantado de la Florida y gobernador de La Habana Hernando de Soto al disponer la construcción del primer castillo de La Fuerza (1538-1540), en el centro de dicha isleta (Pérez Beato 1936,

²² El arquitecto Alberto Nicolini sostiene la tesis que el emplazamiento de las iglesias de costado a sus plazas se origina en el proceso de la Reconquista española al transformarse las mezquitas en iglesias y mantenerse la entrada por el lado mayor, como era costumbre en los templos de los musulmanes (Nicolini 2001).

²³ “Instrucciones al gobernador de Tierra Firme, Pedrarias Dávila para que la formación de los nuevos pueblos se haga ordenadamente, repartiendo los solares urbanos según la calidad de los vecinos, Valladolid, 2 de agosto, 1513” (Solano 1996, p 36-38).

37, 57 y 338). Apoya esta tesis el testimonio relacionado con la responsabilidad de Juan de Rojas en el traslado de La Habana a su asiento definitivo,

que el dho. Juo. De Rojas Pobló y a Poblar Juntamente con Otros Vos. El Pueblo y villa que continuamente solia estar A la boca Del Rio de la chorrera Dos leguas De esta Villa. Y después se mudaron y hizieron sobre este Puerto El Pueblo e Villa adonde agora se Reside que llaman habana dexando Las cassas de Población que tenian en el Otro con mucho Daño costa y Perdida Del dho. Juo. De Rojas solo a fin de fortificar y tener seguro y proveydo de Bastimentos este Dho Puerto Para el Despacho abio y seguridad De las Armadas y flotas de su magd que a el bienen y ban [...]. (“Informativo sobre los servicios de Juan de Rojas y Jerónimo de Rojas Avellaneda”, 1580. En Pino 1988, 26-68).

Es de destacar que Hernando de Soto participó en la fundación de la ciudad de Natá y fue regidor de la misma²⁴, lo que hace tentador responsabilizarle con el trazado del área inmediata a la primera fortificación.

El emplazamiento final de La Habana tuvo un fundamento militar, en respuesta a nuevos problemas. Si en los inicios las preocupaciones fueron las comunicaciones, los enemigos internos, los yacimientos de oro y las densidades de la población autóctona, el despliegue español en el área, los complejos problemas que se derivaron de la conquista de los grandes imperios y la magnitud de las riquezas americanas despertaron las ambiciones de las potencias europeas rivales que acudieron al Caribe a disputarle la primacía de estos territorios y sus beneficios a España. Un nuevo elemento se inserta en nuestro *Mare Nostrum*: los piratas o corsarios. El enemigo, entonces, vendría desde fuera y por ello en el Caribe se buscaron emplazamientos similares a islas, con una amplia defensa marítima y un solo costado a tierra. Ejemplos como San Juan de Puerto Rico, La Habana, Cartagena de Indias y otros dan fe de esta peculiaridad que tiene, sin dudas, un importante antecedente en la ciudad de Cádiz. Se aceptó el sacrificio de la falta de agua en aras de una mayor seguridad. La Habana se vio obligada a traer el agua del distante río de la Chorrera para lo cual se construyó una de las obras de ingeniería civil más relevantes de la época, la Zanja Real, definitivamente resuelta por el ingeniero Bautista Antonelli en 1592.

Al amparo del primitivo fuerte de La Fuerza se desarrolló la Habana Vieja en la primera mitad del siglo XVI. La ciudad adquirió un rol principalísimo en la empresa de conquista de la Florida, lo que trajo por consecuencia beneficios económicos. Pero en 1555 el pirata francés Jacques de Sores incendia la naciente villa y da lugar a una nueva etapa en la historia de la población. Fue necesario reforzar las defensas para lo que se dispuso la construcción de una fortaleza de mayor porte en sustitución del primitivo fuerte, denominada de la Real Fuerza. Llegan maestros de fortificaciones e ingenieros militares que serían, además, los responsables de los trazados urbanos definitivos de la villa e intervendrían en la erección de importantes edificios religiosos y civiles. Estos hombres no eran de la estirpe de los conquistadores, militares formados en campaña conocedores de cómo se plantificaba una ciudad-campamento, sino eran expertos con formación teórica y práctica y estaban al servicio de un política de estado que para ese entonces España había perfilado en sus principales aristas y que fue la base de las instrucciones recogidas en las Leyes de Población de 1573.

El proceso urbano del período acotado estuvo bajo el influjo del ideario español del Renacimiento, nutrido de su propia experiencia regular y de los principios derivados del redescubrimiento de Vitruvio y las especulaciones de los tratadistas. Al tiempo que se conquistaba América con las

²⁴ Véase: “Acta de fundación de la ciudad de Natá (Panamá)...”, documento citado.

herramientas definidas en el proceso secular de la Reconquista española, las tropas de Carlos V entraban en contacto con las más renovadoras teorías urbanas al continuar las contiendas iniciadas por los aragoneses en los territorios italianos. Las obras de defensa realizadas bajo dominio español en ciudades italianas – particularmente en Nápoles – durante la primera mitad del siglo XVI fueron un importante antecedente teórico-práctico de la legislación indiana (Cardone 2003). Como bien ha afirmado Carlos Venegas “la ciudad ideal del renacimiento europeo surgió de la preocupación de los tratadistas por la defensa y, sobre todo, por dotar de una forma cerrada y geométrica a los perímetros defensivos urbanos” (2003).

Bajo estos presupuestos La Habana transforma el trazado originario. La primera intervención, decisiva, fue la remodelación del espacio de la plaza de la iglesia Parroquial o Mayor. Con el propósito de dejar espacio para la plaza de Armas del nuevo castillo de la Real Fuerza, (Fig 5) construcción que se inicia en 1558, fue demolida en 1582 la manzana donde estaba la casa del gobernador, utilizada para las reuniones del cabildo, ubicada al frente de la iglesia Parroquial que era el edificio más importante de la comunidad (Fig. 6). Inicialmente de guano, fue reedificada de cal y canto con posterioridad del ataque de Jacques de Sores y concluida en 1574. Entonces estaba emplazada en parte del solar después ocupado por el palacio de los capitanes generales, de espaldas hacia la plaza de Armas, de costado hacia su propia plaza y con el frente por la calle de Mercaderes. A principios del siglo XVII se trata de dotarla de una torre acorde con la importancia creciente de la ciudad. Mucha polémica suscitó el emplazamiento de la iglesia en relación con el castillo de la Fuerza pues se consideraba necesario alejarla de éste por razones de seguridad, tal como se expresa en las Leyes de 1573. Se presentaron varios proyectos, entre otros el realizado por el maestro Mayor Juan de la Torre que, al decir de Diego Angulo Íñiguez, era semejante al de la catedral de Jaén por lo que de haberse construido hubiera sido “el último eslabón de aquella magnífica serie de catedrales andaluzas iniciadas por Diego de Siloé al pie de la Sierra Nevada” (Angulo Íñiguez 1939). Pero nada se hizo. La reconstrucción de la iglesia, ya sin techo, queda paralizada. En 1612 se cubre con nueva techumbre pero se mantiene en el mismo lugar. En 1665 se recomienda de nuevo la reconstrucción de la Parroquial en otro sitio y si ello no fuera posible, al menos orientar su entrada principal al Oriente, es decir, girar la fachada principal hacia la plaza (Angulo Íñiguez 1939). Es el primer indicio de reconocimiento del espacio público de la plaza que hasta entonces no había sido asumido como ámbito de representación.

A partir de la transformación de la plaza de la Iglesia o Mayor en plaza de Armas, la ciudad fue configurando el sistema de espacios públicos que le caracteriza. En 1603 el ingeniero Cristóbal de Roda, a petición del gobernador Pedro de Valdés, traza el derrotero de las murallas de La Habana y con ello el plano regulador de la villa. Como se desprende de los estudios de arquitecto Abel Fernández (1954 - 1958), el plano de Roda fue la base del crecimiento de la Habana Vieja (Fig. 7) cuyo trazado, por tanto, no puede ser relacionado con el de la llamada cuadrícula sino es el resultado de un proceso urbano posterior pues La Habana de la etapa de la conquista desapareció casi completamente. La ciudad que tenemos delante, a diferencia de la mayoría de las hispanoamericanas – fundadas antes de las Leyes de Población de 1573 – es tributaria del ideario urbano de los tiempos de Felipe II dirigido a consolidar el dominio español en América, cuya principal frontera estaba representada por las ciudades del Caribe, todas retrazadas y fortificadas a fines del siglo XVI y principios del XVII. La Habana y sus hermanas

integrantes de lo que podríamos denominar “la república marítima de las fortificaciones” no son representantes de un urbanismo regular incompleto de principios del siglo XVI sino, por lo contrario, constituyen la mejor expresión del ideario renacentista de la ciudad moderna. Las ciudades fortificadas del Caribe no tienen nada que ver con las urbes hispanoamericanas en cuadrícula. Unas y otras ilustran dos fases del urbanismo regular indiano. (Fig. 8)

El sistema de plazas de la Habana Vieja

A partir del núcleo representado por la plaza de Armas, La Habana creció en dirección norte-sur siguiendo el borde marítimo de su bahía. El eje urbano más importante de la segunda mitad del siglo XVI fue la calle después denominada de los Oficios que enlaza la plaza aludida con un nuevo espacio destinado a embarcadero, en cuya cercanía se había construido la aduana, utilizada – indistintamente con otros – como residencia de los gobernadores (Roig de Leuchsenring 1957, 53). Hacia 1579 los franciscanos fundan convento en dicho lugar. A fines del siglo XVI se compra la casa del contador Francisco de Moncaya, situada en la calle de los Oficios, para ubicar en ella el edificio de Cabildo y de Gobierno, más tarde también la cárcel. Finalmente, se ubica en uno de sus costados el Cuerpo de la Guardia.

La plaza de San Francisco o del Cuerpo de la Guardia fue un espacio robado al mar en el que se construye un muelle en 1609, configurada propiamente hacia 1628 cuando el síndico procurador general Bartolomé de Avila propone a nombre del gobernador Lorenzo de Cabrera, “aderesar la calle del convento de San Francisco (...) y allí haser como una plazoleta y por quanto (...) en aquel sitio aderesan las pipas en que hacen la aguda las dichas armadas y flotas (...)”²⁵ A fines del siglo XVII era el principal espacio civil de la ciudad. Planos de la época confirman la importancia funcional y arquitectónica del sitio y la ocupación del área de su entorno por edificaciones sólidas, algunas con franco aspecto castrense. La plaza fue rectangular, con uno de sus lados directamente delimitado por el mar. No se conoce que fuera diseñada expresamente pero es probable que se definiera al influjo de la llamada entonces plaza Nueva, hoy Vieja, dispuesta en su cercanía, de muy temprana, novedosa y moderna concepción.

En 1559, se decide delinear una nueva plaza destinada a mercado y fiestas, tarea que se le encarga al ingeniero Bartolomé Sánchez, quien se encontraba en la ciudad al frente de la fábrica del castillo de la Real Fuerza, edificio en los que se aplicaron los avances matemáticos alcanzados por el Renacimiento.²⁶ El plano del castillo de la Real Fuerza le ha sido atribuido a Sánchez, aunque también se han manejado otros posibles autores. Pero, sin dudas, Sánchez estaba al tanto de los avances de su época y oficio pues, según los estudios realizados por Pedro Herrera, el patrón de medida utilizado para la erección del castillo --el pie de Flandes que corresponde 0,2875 metros-- cumple la proporción áurea, de manera que todas las “longitudes de la fortaleza se corresponden proporcionalmente [...]”(Herrera 1998).

²⁵ Archivo del Museo de la Ciudad, palacio de los Capitanes Generales, (en lo adelante AMCH): Actas Capitulares del 2 de junio de 1628, f. 233 v.

²⁶ **Sánchez estuvo al frente de la construcción del castillo de la Real Fuerza hasta 1561 en que fue sustituido por el maestro Francisco de Calona quien lo termina en 1577.**

Para la plaza Nueva, Sánchez traza una plaza de planta rectangular (Fig. 9) forma recomendada por Vitruvio para quien la plaza ideal era la que “el ancho será dos tercias partes del largo, y así será su forma más larga, y su disposición provechosa para los espectáculos.”²⁷ Para el arquitecto de Augusto, la media y extrema razón era una proporción en la que de la parte pequeña a la parte grande debe existir la misma relación que de la grande al todo, fundamento de la regla de Oro o razón áurea, ampliamente estudiada durante el Renacimiento. El rectángulo áureo, considerado como canon de belleza, responde a una proporción derivada del número áureo, Φ .²⁸ El hecho de que, desde muy temprano, las residencias del entorno de esta plaza dispusieron portales en sus frentes, autorizados por el cabildo como parte del espacio público y propiedad de la ciudad, sugiere la posibilidad de que los portales fueron concebidos en el proyecto de Sánchez. En cualquier caso, en la plaza Vieja los portales – soportados en horcones de madera-- comenzaron a adosarse a las viviendas desde 1632²⁹.

Que sepamos la plaza Vieja es la primera en América en ser diseñada expresamente acorde con los modernos conceptos renacentistas de la proporción áurea, acogidos con posterioridad en la legislación indiana³⁰. Por lo general el ideario precede a la sanción jurídica del mismo. La forma rectangular de esta plaza funcionó como un elemento de modulación del entorno urbano inmediato – dentro del cual se incluye la plaza de San Francisco –, que devino en el siglo XVII en el área más relevante de la población, en virtud de su relación con las ceremonias de la Semana Santa.

De la plaza de San Francisco partían tres ejes en dirección este-oeste, en cuyo término se erigió una ermita humilladero o Calvario, después denominada del Santo Cristo del Buen Viaje, final de las procesiones de la Semana Santa. La calle de la Amargura, al centro de dichos ejes, moría frente de la ermita del Buen Viaje. Se modifica la orientación del crecimiento de la ciudad que se proyecta al oeste y la calle de la Amargura adquiere un protagonismo urbano fundamental. Esta significación de la calle de la Amargura o de las Cruces se acusa del mismo modo en otras poblaciones cubanas y sugiere la necesidad de estudiar la incidencia de los franciscanos en el ordenamiento temprano de nuestras poblaciones, a partir del derrotero de las procesiones de la Semana Santa. Vale recordar que en las ciudades cubanas, los

²⁷ M. Vitruvio Polion de *Arquitectura*, dividido en diez libros, traducidos del Latín al Castellano por Miguel de Urrea arquitecto, y sacado en su perfección por Juan Gracias impresor vecino de Alcalá, 66. Impreso en Alcalá de Henares, Año M.D. LXXXII. [La ortografía del título ha sido llevada al español actual].

²⁸ Φ tiene un valor de 1, 61803399... Un rectángulo áureo se subdivide en un cuadrado y otro rectángulo menor. Para los pitagóricos el pentágono estrellado representa el número áureo multitud de veces. Para ampliar sobre el rectángulo áureo véase: “Pitágoras de Samos”, en <http://www.arrakis.es/~pitagora.htm>; “Golden Section or Golden Mean, Modulus, Square Root or Two”, en <http://home.att.net/~vmueller/prop/theo.html>; “The Golden Section”, en <http://www.perseus.tufts.edu/GreekScience/Students/Tim/Golden.html>; y “La razón áurea”, en <http://centros5.pntic.mec.es/ies.victoria.kent/Rincon-C/Curiosid/Rc-25/Rc-25.htm>; Giorgio Bezoari y otros: *Estudio de los trazos reguladores en edificios religiosos de la región centro-oriental de Cuba con la ayuda de la fotogrametría*. Pavia, s.f.

²⁹ Los primeros portales de que se tienen noticias en La Habana fueron los de la casa destinada a Cabildo de la plaza de San Francisco. Véase: AMCH. Actas Capitulares del 8 de octubre de 1601 f. 595 y mayo de 1632, f. 109.

³⁰ La relación entre la traza rectangular de la plaza Vieja y el rectángulo áureo, así como la definitiva fecha del surgimiento de esta plaza fue señalada por Carlos Venegas en su libro *Plaza intramuro*, ya citado. La identificación de la noción del rectángulo áureo en el texto de Vitruvio y el reconocimiento de este valor en la plaza Vieja está tomada de los estudios realizados en tal sentido por el ingeniero Tomás García Santana, en proceso de elaboración.

conventos no estaban en las periferias urbanas sino en los espacios del centro, dado que no estuvieron destinados a la evangelización de los indígenas.

La plaza del Cristo nace por las razones antes aludidas y la hoy llamada de la Catedral es un espacio de muy compleja configuración en el que desembocaba uno de los ramales de la Zanja Real y donde finalmente se le autorizó a los jesuitas a construir su iglesia y convento. A mediación de la fábrica son expulsados de los dominios americanos y la iglesia inconclusa se destina a parroquial Mayor, posteriormente elevada al rango de catedral. La plaza y los terrenos de su entorno fueron ganados duramente a una ciénaga.

En resumen, La Habana del siglo XVII tuvo muy bien definido un sistema de plazas complementarias entre sí: la de la iglesia Mayor o de Armas, la del Cuerpo de la Guardia o del convento de San Francisco con los edificios de gobierno, la Nueva exclusivamente civil, destinada a mercado y fiestas, la del Cristo, en la periferia para las ceremonias de la Semana Mayor y la de la Ciénaga, finalmente de la catedral. A ello se suman las numerosas plazoletas de los atrios de otras iglesias y conventos. El sistema sufrió algún que otro cambio funcional y grandes transformaciones arquitectónicas de los edificios de sus respectivos entornos pero, en lo esencial, ha llegado a nuestros días en su carácter primario.

Esta ciudad amurallada con sus correspondientes baluartes, protegida por imponentes fortificaciones renacentistas, policéntrica y con manzanas tendentes a la rectangularidad era más “moderna” en sentido estricto que las dispuestas en cuadrícula, cuyo vínculo con el urbanismo regular medieval español es más estrecho y evidente. Pero su modernidad quedó velada por la falta de ortogonalidad de su retícula debido al obligado respeto de trazados precedentes.

Si La Habana – y sus hermanas Caribes – no hubieran tenido que asumir su propia historia, tal vez sus trazados tendrían la ortogonalidad perfecta que distingue el de Matanzas, fundada en 1693 según lo dispuesto en su plano fundacional diseñado por el ingeniero Juan de Herrera y Sotomayor (Fig.10). Matanzas fue una fundación de Estado, propiciada por gobernadores ilustrados que escogieron un sitio ideal para el asiento de una ciudad *ex novo*, sin compromiso alguno con estructuras precedentes. Fue la primera población de la Isla en surgir a partir de un plano de fundación, dispuesta sobre la base de ejes que se desarrollan en sentido este-oeste, integrada por manzanas rectangulares – configuradas por cuatro solares orientados al norte y otros tantos al sur. Cuenta con un sistema de plazas – al modo recomendado por Vitruvio³¹ y recogido por la legislación indiana – con la plaza fundacional situada en la ribera marítima, presidida por los edificios de la aduana y de gobierno. La plaza de la iglesia Parroquial se situó un tanto al interior. Finalmente, a mediados del XVIII, se abrió otra plaza finalmente destinada a acoger

³¹ “Divididas las calles y las plazas ordenadas, será razón explicar que sitio se ha de escoger, teniendo en cuenta con la comodidad y provecho de la ciudad para los templos, y mercados, y los demás lugares públicos, y comunes. Si los muros de la ciudad llegaren cerca de la mar, el solar y sitio par hacer mercado, ha de ser junto al puerto. Pero si la ciudad estuviere apartada de la mar, póngase el mercado en medio de la ciudad. El templo de los dioses patronos de la ciudad [...] hanse de edificar en lugar muy alto, para que desde allí se pueda ser la mayor parte de la ciudad. El sitio para el templo de Mercurio ha de ser en el mercado, o como el de Isis y Serapio, en donde se hace la feria, o está el trato de las mercaderías. Al dios Apolo, y al dios Baco se edifique junto al teatro. A Hércules en las ciudades en las cuales no ay Gimnasio [...] se le hará templo en la plaza. Al dios Marte en el campo fuera de la ciudad. Los templos que se le hicieron a la diosa Venus junto al puerto [...]” Vitruvio está refiriéndose a una ciudad básicamente policéntrica. Salvando las diferencias, la similitud con las disposiciones de las Leyes de Indias es evidente. Tomado del libro ya citado, 20.

los edificios de gobierno y cabildo. En el plano de fundación la iglesia Parroquial aparece ubicada de frente a su plaza. Pero la fuerza de la costumbre hizo que la Parroquial fuera construida de costado como era tradición, único “borrón” de esta extraordinaria ciudad, exponente fiel del ideario español urbano del Renacimiento.

La monumentalización de la plaza de Armas bajo la Ilustración

En el siglo XVIII el principal espacio cívico de La Habana era el de la plaza Vieja llamada Mayor por el Obispo Morell de Santa Cruz (1757), distinguida “no sólo por el título de Nueva, sino también por los portales, valcones y Casas mui costosas y bellas que la circunvalan (...)” (García del Pino 1985). En contraste, la plaza de Armas ofrecía un lamentable espectáculo, con viejos y deslucidos colgadizos, la parroquial semidestruida por los daños que le causara el estallido del buque El Invencible en 1741, las barracas de los militares en los alrededores del castillo de la Fuerza y las viejas casonas del siglo XVII.

En 1762 los ingleses toman a La Habana que fue recuperada al año siguiente. Fue necesario mejorar su estructura de gobierno, administrativa, económica y social. Se impuso la modernización de la ciudad, tarea enfrentada por destacados gobernantes que trasladaron a la Isla los presupuestos del Iluminismo español. Una serie de acontecimientos propiciará la remodelación de la plaza de Armas. En 1768 los capitulares tienen que abandonar la vieja casa del cabildo por su estado de ruina. Se intenta su reconstrucción en el mismo sitio, lo que no fue posible porque el edificio proyectado por el ingeniero Silvestre Abarca, quien se encontraba al frente de las reconstrucciones de las fortificaciones dañadas por los ingleses y la construcción de fortaleza de La Cabaña, era de mayor porte que el que permitía el espacio que ocupara la vieja sede del gobierno habanero.

El problema de la nueva sede del gobierno coincide con la aprobación en 1772 del traslado de la Parroquial para la inconclusa iglesia de los jesuitas, en la plaza de la Cienaga. Aunque entonces el castillo de la Real Fuerza no tenía un significado militar relevante, con ello se eliminó el peligro de que desde la iglesia se pudiera dominar al castillo. Se decide la demolición de la Parroquial para en parte de sus terrenos construir las Casas Capitulares, del Gobernador y la Cárcel, edificio que dotaría de mayor rango urbano al espacio primado de la población, en cuyo lado norte se había dado inicio a la fábrica de uno de los palacios más notables de la época: el de Correos o de la Intendencia y finalmente del Segundo Cabo, terminado en 1773 y ejecutado según el proyecto elaborado por el ingeniero Silvestre Abarca (1707-1784) (Sánchez-Agusti 1984).

La decisión de remodelar la plaza totalmente fue tomada por el mariscal de campo Felipe Fondeviela, marqués de la Torre, quien ocupó la gobernación de la Isla entre 1771 y 1776. El ingeniero Ramón Ignacio de Yoldi elabora un ambicioso proyecto en 1773, inspirado en las ideas del propio gobernador. Para darle un aspecto regular a la plaza, se retiró la línea de fachada que originalmente tuvo la parroquial Mayor en eje con la calle Obispo. En su solar y otros que fueron adquiridos hasta completar la manzanas perimetrada por las calles Obispo, Oreilly y Mercaderes, se construiría el palacio de Gobierno, Cabildo y Cárcel, con portales a su frente, a continuarse éstos por el resto de los lados de la

plaza, tal como se estaba ejecutando en la plaza Vieja y, en la de la Catedral, incluido el pequeño tramo de casas de la esquina de Obispo y Oficios que quedó, entonces, comprendido dentro del ámbito de la plaza propiamente dicha, y no a la esquina como fuera originariamente.

Los portales serían todos iguales, de columnas sobre arcos. Por el costado sur, calle de Obispo, se demolerían las viejas construcciones para darle paso a otras nuevas, significadas por los portales mencionados. Del mismo modo por el lado este y en su confluencia con la calle O'Reilly se construirían cuarteles para las tropas, con los correspondientes pórticos. A la plaza se accedería por las calles O'Reilly, Obispo, Tacón, Oficios, Baratillo y al este dos ejes a lado y lado de la casa que fuera de Lorenza Carvajal. Desde el mar, una sola y amplia entrada en el eje del castillo de la Fuerza.

De este ambicioso proyecto sólo se llegaría a construir la casa de Gobierno, de Cabildo y Cárcel, hoy llamada palacio de los Capitanes Generales, según un proyecto de muy discutida autoría. El edificio fue iniciado en 1776, años después que Silvestre Abarca hubiera abandonado el país³² pero es lógico considerar que el proyecto elaborado por este notable ingeniero en 1768 sirvió de punto de partida al que el ingeniero habanero Antonio Fernández de Trevejos ajustara al nuevo solar de su emplazamiento. En su construcción participó como maestro cantero el gaditano Pedro de Medina quien junto a Fernández intervino también en la terminación de la fachada de la catedral de La Habana. El palacio fue terminado en 1791 bajo la gobernación de Luis de las Casas (1790-1796).

A pesar de quedar inconcluso el proyecto de la plaza de Armas, la erección de estos palacios representó una intervención altamente cualificadora de un espacio que adquirió entonces el rango urbano de primer orden y el decoro que merecía por su antigua historia (Roig de Leuchsenring 1957). Se inicia el proceso de pavimentación de sus calles, con adoquines de madera. Hacia 1813 se traza un parque de recreo en el espacio de la plaza, sucesivamente mejorado, en especial durante el mandato del general Miguel Tacón (1834-1838), quien llevó a cabo intervenciones urbanas de gran trascendencia (Chateloin 1989). En 1828, la plaza se embellece con el edificio de El Templete, monumento levantado junto a la columna conmemorativa que el gobernador Cagigal de la Vega construyó en 1754 para perpetuar el lugar en que según la tradición se efectuara la misa de fundación de la ciudad. Con El Templete, realizado por el coronel de ingenieros habanero Antonio María de la Torre y Cárdenas, se introduce un nuevo tema arquitectónico, el del neoclasicismo, dominante en el siglo XIX y parte de una historia también fascinante pero que excede el límite del presente trabajo.

La formación del tejido urbano: de la vivienda morisco-criolla a la barroca-señorial

El doctor Francisco Prat Puig (1947) utilizó certeramente el término prebarroco para identificar la etapa temprana del desarrollo arquitectónico cubano que enmarcó cronológicamente desde el siglo XVII hasta los mediados del siglo XVIII. Prat consideró diferenciadamente al siglo XVI. La información sobre los edificios construidos en la primera centuria, a contar desde la fundación de la villa, es básicamente documental por lo que apenas hay fundamento para reconstruir sus fisonomías.

³² Abarca abandona la Isla en 1773.

En sentido estilístico, la arquitectura del XVI es tributaria del gótico-mudéjar y del primer Renacimiento castellano. Tiene aún mucho de medieval y como lo demuestran los exponentes conservados en Santo Domingo y la rica documentación gráfica existente sobre sus homólogos mexicanos eran castillos-palacetes-fortificados, trasladados a estas tierras de un modo literal, representativos de una sociedad militar o cortesana. Fue ésta una fase que apenas dejó huellas en Cuba, cuya historia arquitectónica comienza propiamente a partir del último tercio del siglo XVI bajo una fuerte influencia renacentista-mudéjar castellana representada por centros de difusión cultural como lo fueron las ciudades de Segovia y Toledo. Al mismo tiempo se aprecia un estrecho vínculo con la manera en que la tradición constructiva peninsular cobró forma en las Islas Canarias. A fines del siglo XVII comienza a sentirse una incidencia “andalusí” que se integra y asimila a las restantes para dar lugar a versiones francamente criollizadas³³.

Dado el carácter tradicional (García Santana 1999) de nuestra arquitectura acuñar el término prebarroco era una manera de eludir el compromiso con una valoración estilística y, al mismo tiempo, sugerirla pues como Prat dejó claro los edificios tempranos estaban bajo la influencia de lo que él calificara “lo herreriano-morisco”. Herreriano por la indudable deuda con las soluciones generalizadas a partir del Renacimiento según la austeridad impuesta por el gran constructor de El Escorial, Juan de Herrera. Morisco por la relación con la tradición constructiva indígena de España, como la calificara Leopoldo Torres Balbás al aludir al rico fenómeno del mudejarismo español, dentro del cual la fase morisca es su canto de cisne. Lo mudéjar-morisco es, por tanto, un modo de asumir las tendencias arquitectónicas de cada época según recursos técnicos avalados por una tradición y una práctica, originados en ese largo proceso de contaminación que tuvo lugar entre la cultura cristiana y la musulmana durante el período medieval español.

En la segunda mitad del siglo XVI surgieron componentes que serán característicos de la vivienda habanera durante el período colonial. Nos referimos a las torres y a las tiendas. La torre fue un elemento que se acusa muy tempranamente y se integra a la vivienda habanera hasta bien avanzado el siglo XIX. Era indicio de jerarquía social, no a todos autorizada. La tienda no es un tipo en sí mismo sino una función adjuntada a la vivienda, uno de los fundamentos de identidad más fuertes de la casa americana en relación con sus antecedentes españoles. Tanto las torres como las tiendas pueden o no ser componentes de las casas “a la castellana” o “a la morisca”, que son variantes planimétricas de la vivienda temprana o prebarroca de patio. También pueden acompañar al palacete barroco-señorial generalizado en el siglo XVIII.

Las casas-torreadas

Cuando el ataque de Jacques de Sores la villa contaba con casas de piedra cuyas características desconocemos. Por las altas tasaciones de algunas demolidas para la construcción del castillo de la Fuerza (Romero 1995) puede adelantarse la suposición de que tenían una factura similar a las que han llegado a nuestros días en la ciudad de Santo Domingo. La casa de Juan de Rojas, el vecino más notable de la

³³ La incidencia de estas influencias debe tomarse con la reserva que exige cualquier esquematización, siempre trascendida por la realidad. Se trata tan sólo de enfatizar acentos predominantes según etapas.

Habana en la época, era de dos plantas con cuatro piezas de artillería delante, desde donde se dominaba “la boca del puerto, y los caminos donde por tierra se entraba a la Habana” (Wright MCMXXVII, 24-25)

Relacionada con los tipos iniciales subsiste un extraordinario ejemplar que es la casa fortificada de Blas Pedroso situada en la marina cerca de los dos centros más importantes de la villa: la plaza de la iglesia y la plaza del Cabildo (de Armas y de San Francisco). Las referencias documentales más antiguas son de la tercera década del siglo XVII.³⁴ Pero la torre pudiera ser anterior, resto de un bastión³⁵ posteriormente envuelto por la vivienda que, debido a su presencia, se asemeja a las casas-torreadas de Castilla con la fachada cerrada, ventanas cuadradas, ausencia de balcones, torre a un lado. Así se aprecia en el detallado dibujo que el ingeniero Juan de Císcara hiciera de esta vivienda en 1686, como parte de las edificaciones vinculadas a la plaza de la Guardia, hoy de San Francisco. Posiblemente en la primera mitad del siglo XVIII, se abre un arco a modo de logia al centro de la fachada, en el piso noble, y se amplía lateralmente con el balcón de esquina, a más de que la casa crece y se remodela hacia el fondo que da a la calle del Baratillo. En la planta baja se aprecian los restos de los canales que comunicaban directamente los bajos de la vivienda con el mar, para el trasiego en canoas. La vivienda estaba construida en el borde marítimo.

Con torre resta también un ejemplar considerado del siglo XVI, situado en la intersección de las calles Obispo y Mercaderes, perteneciente al marques de Casa Torres³⁶ y cuyos balconajes fueron añadidos después. Inicialmente esta casa tuvo la ventana de ángulo en la planta noble, pilar al centro y balcones tribunas, tal como fue frecuente en las viviendas hidalgas castellanas. En bajos estuvo la tienda esquinera. El solar de esquina fue siempre un espacio de prestigio³⁷.

En el dibujo de Císcara se observan varias viviendas que elevan el puntal en la esquina, a modo de torre lo que le otorgaba a la ciudad una riqueza volumétrica que fue desapareciendo en la medida que se fuera uniformado la escala de las edificaciones en el siglo XIX. Otros testimonios gráficos del siglo XVII refrendan el aspecto desnudo de las viviendas, la poca presencia de balcones, su preferente ubicación a esquina o sobre la puerta de entrada, el color blanco de cal de los muros, el tostado de los elementos madereros y el rojo de los tejados. Los aleros no se aprecian con nitidez pero puede presumirse que consistían en los pegados al ras del muro en sardinel o tejeroz.

La mayoría están cubiertas con tejas lo que supone la presencia de las armaduras de madera, de las que se encuentran referencias documentales tempranas. Pero en los dos siglos iniciales fueron muy frecuentes los techos de terrado propugnados por el Cabildo en sustitución de los de guano para evitar los

³⁴ AMCH. Actas capitulares de 1624, cabildo del 1.º de junio, f. 1, (trasuntadas).

³⁵ En el libro de Irene Wright MCMXXVII hay numerosas referencias a la necesidad de defender el entorno del castillo de la Fuerza, en particular el del edificio de la aduana construida en el solar aldeaño a la casa de Pedroso. En carta de Diego Fernández de Quiñones al Rey, fechada el 26 de enero de 1588, se refiere a “los trabajos que agora dos años obo sobre hacer las trincheas (sic) y fuertes necesarios en la costa y playa deste puerto y billa (...)” en Wright MCMXXVII o cit., 116.

³⁶ Véase Archivo Nacional de Cuba (en lo adelante ANC.). Libro 3 de la Anotaduría de Hipotecas, asiento del 19 de enero de 1725, f. 185.

³⁷ La esquina se significó de muchos modos. En Antigua aparecen miradores de esquina con doble ventana en el ángulo, con columna en la esquina, variante que afecta la región desde Guatemala hasta Honduras. En las esquinas de numerosos palacios mexicanos se incorporaron piedras talladas, algunas de origen prehispánico, como la que exorna el palacio de los condes de Calimaya en México. En las esquinas de las casas señoriales cubanas se empotraron cañones, como expresión de la jerarquía de sus moradores.

incendios aunque abandonados por su escasa utilidad dado nuestro régimen de lluvias. Las armaduras de madera fueron definitivamente la solución adoptada por la casa cubana.

Las casas-tiendas

Ciudad mercantil por excelencia al transformarse su puerto en el resguardo de la Flota de Indias, La Habana se sostuvo de dos actividades económicas básicas: el comercio y el alojamiento de los pasajeros de la Flota. Ambas actividades marcaron su arquitectura de un modo peculiar. En los bajos se comenzaron a disponer habitaciones accesorias para el alquiler y en las esquinas y aún en la medianía de las cuadras, espacios destinados a la venta de mercancías, tabernas, bodegas y otros fines similares.

Hay alusiones a casas-tiendas desde temprano siglo XVI (Wright MCMXXVII, 21). Pero la más completa referencia documental sobre una casa de este tipo data de 1579. Se trata de una tienda esquinera, por lo que puede afirmarse que esta estructura que caracteriza la arquitectura doméstica de filiación hispánica en todo el Continente aparece en América desde muy temprano momento. Y dado el carácter intercontinental de la rada habanera no es desdeñable la hipótesis de que en La Habana se construyeron las primeras tiendas-esquineras de América.

La tienda fue un componente común de la vivienda grecolatina. En la casa griega temprana ya aparece situada al frente de las viviendas. Los griegos fueron, por encima de todo, comerciantes y, por ende, su casas funcionaron como comercios. En Pompeya se han podido reconstruir viviendas que constituyen versiones completas y desarrolladas del plan clásico de casa de patio en las que las dependencias situadas al frente y comunicadas con la calle son tiendas y, las que dan a esquina, cuentan con puertas a una y otra calles. Sin embargo, dichas puertas no están situadas en ángulo de esquina como es común en la casa hispanoamericana. En Roma, por demás, existió un tipo de construcción “la más pequeña y rudimentaria, la taberna, que era tal vez una simple tienda o una vivienda de artesano, que servía a la vez de taller y de habitación. [...]” (Homo 1956, 386).

La casa-tienda o taller subsiste en la España medieval, tanto en versiones cristianas como musulmanas. Torres Balbás describe un tipo de construcción denominado almacerías, frecuentes en las calles comerciales de las ciudades musulmanas y que consisten en casitas

cuya reducida planta baja – una sola habitación, generalmente – se destinaba a tienda o taller. Junto a la puerta, que ocupaba casi todo su frente, abriase otra pequeña, paso a una angosta escalera de empinados peldaños, para subir al piso alto. Constaba éste de una habitación única, que recibía luz por uno o más huecos muy estrechos, saeteras o aspilleras mas que ventanas, situados en la fachada, sobre la puerta de la tienda o taller [...] (Torres Balbás 1981, p 142-258).

Por su parte, Vicente Lampérez (1922) refiere la presencia de tiendas o talleres en la planta baja de las casas urbanas españolas medievales. Pero ni el tipo descrito por Torres Balbás, ni el aludido por Lampérez se corresponden exactamente con las tiendas americanas cuya particularidad reside en su ubicación en la intersección de dos calles.

Hasta el momento no se han localizado en España tiendas-esquineras similares a las nuestras, salvo las identificadas por Marta Silva (2001) en Sevilla donde encontró algunos ejemplares que, aunque

modificados, son evidentemente tiendas esquineras con el pilar-columna en el ángulo. Pueden, en efecto, ser estas muestras referencia de las nuestras pero también habría que considerar la hipótesis de una retroalimentación desde América, dado el papel de Sevilla en el tráfico marítimo con el Nuevo Mundo.

Según Alberto Nicolini (1988) esquinas tienen las ciudades trazadas ortogonalmente, por lo que puede inferirse que las tiendas esquineras de parecida forma a las de las ciudades de la antigüedad clásica resurgen en América dada la forma adoptada por el urbanismo americano.

El documento aludido de 1579 es un contrato de fabricación que a la letra dice:

En la villa de San Christóbal de la Hauana desta ysla de Cuba [...] parecieron presentes Gaspar de Auilia y Esteban Gutierrez, aluañil [...] e dixeron aquellos son convenidos [...] en la forma siguiente:

Primeramente el dicho Esteban Gutiérrez se obliga a labrar un quarto de casa en el solar del dicho Gaspar de Avila [...] en la esquina, la cual á de tener el gueco y ancho [que en] dicha esquina le pertenece al dicho Gaspar de Avila [...].

Otrosí, se obligó a hazer la dicha casa de teja, de seys tapias, desde el cimientto de arriba a tierra; y es obligado a abrir la çanja y a henchilla de tierra e piedra y agua y cal como se rrequiere la dicha pared, y dell ancho que fuere menester para que lo susodicho sea buena labor; y así mismo á de sacar de mampostería el cimientto, de media bara en alto sobre la haz de la tierra los tres troços de pared que se an de hazer y la dicha obra [ha] de llevar las rrafas a esquinas en las quatro esquinas y en lugar onde á de asentar los vnbrales que fueren menester y dos pilares en que se asienten los humbrales. Otrosí se obligo el dicho Estevan Gutiérrez de acabar el dicho cuarto de casa como está declarado y la cubrir de teja y poner a su costa la madera que fuere menester para el armadura, la cual á de ser labrada descuada [sic] y codal y por la horden questá el umilladero, con sus líneas a la vanda de la casa de Alonso de Rojas, y de la vanda de Biera prosiga su moxenete hasta cerar con el cavallette y tejado, y asi mismo á de doblar esta pieça y hazer vn sobrado en ella, de tablas y bien labradas a esquadra y codal, y á de hazer vna esclaera para el dicho soberano en el lugar que más convenga, la qual á de ser de madera bien hecha con su solera forrada; y así mesmo á de hazer vna tienda del tamaño quel dicho Gaspar de Auila le señalare, con sus tablas y caxones y cerrada de tablas y bigas por arriba, acepillada y de junta encabalgada, y así mesmo á de poner el dicho Estavan Gutierrez a su costa todos los demás materiales, piedras, teja, maderas, cauos, cal, tierra, que para para acauar la dicha obra fuere menester hasta dexar encalada por dentro de fuera todo el dicho quarto albo y baxo y por de fuera los tres rramales [...] y porque le á de dar acabada la dicha obra a carne e quero trexientos ducados de a once rreales cada ducado (En: "Escritura del 19 de abril de 1579 ante el escribano Juan Pérez Borroto, en María Teresa Rojas, *Indice y extractos del Archivo de Protocolos de la Habana (1578-1585)*, p 86-88. La Habana, 1950).

Pese a las dificultades de interpretación del documento es evidente que se trata de una casa pequeña, de rrafas, de dos plantas, situada en esquina, con una tienda en los bajos y una habitación en alto, cubierta con techo de armadura. Tipo de casa de la que quedan ejemplos antiguos en La Habana como las de Compostela esquina Obra Pía (Fig. 14 Fotografía de Julio Larramendi), Bernaza esquina Teniente Rey, Paula esquina Habana y otras³⁸. Las tiendas esquineras son estructuras de poca altura, a lo sumo de 7 metros, de muros de cantería lisos, con aleros en tejazoz, aberturas pequeñas consistentes en una puerta al parecer de entrada que tal vez conducía a la escalera y sendas a cada calle en la planta baja. En los altos, vanos en el eje de las puertas esquineras inferiores, protegidos con antepechos. No tienen balcón y tampoco lo que propiamente pudiera ser un patio. Los ejemplos que existen en La Habana y en Cartagena se ajustan a lo descrito por el documento.

³⁸ Las casas mencionadas, salvo la de Compostela esquina Obrapia que sugiere mayor antigüedad, corresponden al siglo XVIII. La de Bernaza esquina Teniente Rey tiene que ser necesariamente posterior al plano de Císcara fechado en 1691 pues dicha esquina no estaba entonces comprendida dentro de la ciudad.

En otras ciudades de la región tales como las mexicanas de la península de Yucatán, las de Mompox en Colombia y la de San Juan de Puerto Rico las tiendas son similares a las cubanas; también son una constante en las ciudades andinas, como Tunja o Chuquisaca, y se extienden al cono sur y afecta a ciudades argentinas como Córdoba o Salta y a Chile. En estos casos es frecuente aunque no exclusivo que las puertas de esquina encajan en un madero o columna que les sirve de sostén, a diferencia de las de La Habana, Cartagena, Trinidad o Mompox cuyas puertas cierran vanos abiertos en los respectivos lienzos de pared. En Cuba solo se ha detectado un ejemplo con madero en el ángulo en una casa de Trinidad de temprano siglo XVIII.

En los siglos tempranos, en el ángulo de la esquina se colocaron pilares de cantería, tal como lo tienen las viviendas de las ciudades andinas colombianas. En un documento de 1585 referido a una casa en La Habana, se contrata la fábrica de una casa de planta baja en la que es “condición que la esquina de las dos calles á de formar una puerta por esquina con su mármol o pilar en medio [...]”,³⁹ lo que es alusión clara a este tipo de solución que fue común como puede constatarse por la reproducción (1762) que el inglés Elías Durnford hizo de la casa-tienda que existiera en la esquina de San Ignacio y Muralla, por los vestigios arqueológicos que aún pueden ser observados y por testimonios documentales.

La casa de patio “a la castellana”

Las casas representadas en el plano de la plaza de la Guardia realizado por Císcara hacia 1686 están en arrimo y se organizan en torno a un patio central, flanqueados por galerías sostenidas en horconaduras de madera o balcones madereros interiores. Inclusive las galerías del primitivo convento de San Francisco son de madera. Las puertas de acceso están ubicadas al centro o casi al centro de las fachadas, en eje con los patios.

Dicha disposición fue la adoptada por las viviendas habaneras, al menos desde finales del siglo XVI como lo refrenda la que fuera de Francisco Moncayo, vendida por su viuda Francisca de Acebedo para ser utilizada como sede del Cabildo y residencia de los gobernadores. Fue remodelada hacia 1601-1602 y el gobernador Pedro de Valdés al proponer los trabajos a realizar dejó constancia de sus características:

que las casas del ayuntamiento de esta Ciudad que se compraron de Doña Francisca de Acevedo, por el mal edificio de ellas y ser de tierra con las aguas de el mes pasado y este se van muy aprisa cayendo y si con mucha puntualidad y prestesa no se reparan puede suceder en muy breve se caigan o vengán en gran ruina (...) acordaron se llame a Gregorio López alarife de esta ciudad para que vea las dichas casas altos bajos y corredores⁴⁰ y visto de su parecer en los reparos de las dhas casas, el cual parecio luego en el dicho cabildo y en el dijo que ha visto las dichas casas (...) asi las azoteas de arriba como altos y bajos y corredores de ellas y a su entender como maestro de albañilería tienen las dichas casas necesidad de los reparos siguientes = En quanto a la azotea y alto de ella ha menester de cargar toda la tierra de ella y los pretilos por el mucho peso que tienen y el peligro que tienen las dichas casas hasta descubrir las maderas y sobre ellas armar un zaqinzami (sic) de madera rustica sobre que se arme el tejado y que atento a que las dichas casas por las esquinas se van rindiendo conviene que en las cuatro esquina se hagan cuatro rafas fuertes y de buena labor para fortalecer la dicha casa; y asi mismo los dos cuartos de la parte dentro de terrado ha menester y tiene necesidad de los propios reparos que el cuarto principal que

³⁹ Escritura de 1585 ante el escribano Martín Calvo de la Puerta, citada por Prat Puig (1947).

⁴⁰ En la época denominaban corredores tanto a los balcones como a los portales.

cae a la calle; en cuanto a los corredores han menester ponerse soleras y sobresoleras nuevas sobre que cargue la madera que agora tiene [...] (En: AMCH. Actas Capitulares de la Habana de 1601, cabildo del 8 de octubre, f. 595 (trasuntadas)).

Es decir era de dos plantas, con muros de tapiales, techos de azotea – de terrado – y tenía balcones hacia la calle y portales bajos. Como se aprecia en el dibujo de Císcara estaba organizada en torno a un patio central con galerías en horcones de madera.

Otras antiguas casas dan fe de la generalización del modelo. La de Obispo 117 y 119 estuvo constituida por dos viviendas, una principal que al parecer no tuvo inicialmente balcones, lo que explica el óculo al centro de la fachada para la iluminación de los interiores, y otra más pequeña con balconcito en el vano superior, de mayor altura a manera de torre. Fue una casa repetidamente modificada pero la puerta de entrada está enfrentada al patio. En sus orígenes posiblemente contó con una sola galería en el lado menor, adosada a la crujía delantera. Los documentos también sugieren que perteneció a Antón Recio, uno de los vecinos más importantes de La Habana del siglo XVI⁴¹. Estaba ubicada en el lugar más relevante de la población, frente a la parroquial Mayor.

La mayoría de las viviendas del siglo XVII no tuvieron balcones, sólo las muy notables contaron con dicho aditamento. Las fachadas eran austeras, cerradas, con muros lisos, y balcones tribunas en los vanos superiores. Una casa típica del siglo XVII es la que aparece dibujada en el grabado de Elías Durnford sobre la Plaza Vieja (1762), en la esquina de San Ignacio y Teniente Rey, perteneciente en la segunda mitad de dicha centuria a Pedro Beltrán de Santa Cruz⁴². Dicha vivienda carece de balcones y portales.

En la calle Oficios se construyeron cuatro de las más destacadas viviendas del siglo XVII que, aunque muy transformadas, han llegado a nuestros días. Oficios 6 perteneció al platero canario avecindado en La Habana Jerónimo de Espelosa. A su muerte, su viuda Francisca de Aguado la vendió al obispo Compostela en 1688. En su lindero norte existía otra casa, con la fachada hacia la calle Oficios y el costado hacia la de Obispo – disposición que puede observarse en el plano de la plaza de Armas atribuido también a Císcara y realizado más o menos en la misma fecha que el de la plaza del Cuerpo de Guardia – adquirida posteriormente por la iglesia y refundidas con la anterior en la última década del siglo XVIII para originar la casa que hoy se le conoce como La Mina⁴³. La parte que fuera de Jerónimo de Espelosa conserva importantes huellas de la fisonomía primitiva. Aledaña a ésta, Oficios 8 fue comprada también por Compostela en 1688 a los capitanes Hilario de Estrada, y Juan Bautista Barona. Y, finalmente, la de Oficios 12 – actualmente restaurante El Árabe – fue adquirida también por el mencionado obispo en 1689. En poder del obispo Compostela las casas de Obispo 6, 8 y 12 son remodeladas y se disponen en patios y traspatios. Las tres conservan la puerta principal enfrentada al patio. (Fig. 12. Fotografía de Julio Larramendi)

Finalmente, la casa de Obrapia esquina San Ignacio es ejemplar muy antiguo aunque configurado en etapas sucesivas, vinculado a la familia Farias, Riberos de Vasconcelos y a Juan Núñez de

⁴¹ En 1648 pertenecía al Capitán Don Antonio Hozes (sic) Carrillo y Córdoba (ANC. Libro 3 de la Anotaduría de Hipotecas, f. 184).

⁴² La casa que hoy existe en este solar fue posteriormente construida (Herrera y Venegas Fornias 1984).

⁴³ Esta casa en la esquina de Oficios y Obispo ha sido relacionada con la familia Cepero, lo que aún no está del todo claro.

Castilla, marqués de San Felipe y Santiago (Pérez de la Riva 1944, 412-414). (Fig. 13. Fotografía de Julio Larramendi).

Estas casas responden al esquema denominado “a la castellana” definido en España entre los siglos XII y XV, caracterizado por el acceso principal enfrentado al patio y galerías en todos o parte de sus lados. Vicente Lampérez opina que el origen de la disposición castellana debe buscarse en la casa romana, que en su transformación convierte el *peristilum* en patio, centro dispositivo de la vivienda: En la casa de este tipo la entrada es directa, por un zaguán alargado (el *cavedium*), aquel centro es el *peristilum*, amplio patio circundado de pórticos, con una fuente en el centro (Lampérez 1922, 120-121). Conviene recordar que en la etapa imperial de Roma, la casa se dividió en dos partes: en la delantera estaba el atrio con el *impluvium* y el *compluvium*. La entrada de la casa, por lo común, daba al atrio y, atravesando éste, se penetraba en el interior. El patio interior, el *peristilum*, consistía en un patio de luces rodeados de columnas, con un pequeño depósito de agua al centro, la piscina, y, a su alrededor, las columnas sobre las que descansaba el tejado (Lehnert 1925).

Algunas de estas viviendas como la de Obispo 12 – restaurante El Árabe – fueron inicialmente de una sola crujía fabricada al ras de la calle y con posterioridad acrecidas en el sentido de la profundidad del solar. En los documentos de época las referencias sobre estas casas tempranas aluden a “casas de nuestras morada” siempre en plural, lo que expresa el hecho de que, por lo general, estaban compuestas por diversas unidades constructivas, no necesariamente unidas. La cocina, por lo común, se encontraba exenta el interior del solar.

Hacia la segunda mitad del siglo XVII completan su disposición construyéndose como una unidad en la totalidad del solar disponible, en cuyo caso habrán de contar con patio y traspatio. Las dependencias de los bajos fueron usadas preferentemente para usos públicos: comercios, talleres, almacenes, tiendas, habitaciones accesorias para alquilar; la planta alta se reservó para la vivienda propiamente dicha. El entresuelo aparece vinculado a las tiendas esquineras, que en ejemplares notables, cuentan con balcones madereros cubiertos con tejadillos, como es el caso de la casa de los Riberos de Vasconcelos, con su esquina elevada a modo de torre.

A la casa de los Riberos Vasconcelos se accede por un “zaguán” que más bien parece “fauces” de recibo que cochera propiamente dicha. El zaguán fue privativo de las muy contadas viviendas cuyos dueños poseyeron “carrozas tiradas por mulas”, transporte del que se encuentra escasísimas alusiones en documentos de fines del XVI y primera mitad del XVII. En el siglo XVII fue más frecuente el uso de las “sillas” de mano por parte de los miembros de las clases adineradas o simplemente el caballo.

La casa de los Riberos de Vasconcelos es un hermoso exponente que tiene las galerías en horcones por el lado menor y mayor del patio, como es típico en las viviendas consideradas “a la castellana”. Sin embargo, otras casas vinculadas a este grupo por tener la puerta enfrentada al patio – como la de la calle Tacón 12, construida en las primeras décadas del siglo XVIII – tiene el zaguán al centro de la fachada enfrentado al patio, pero éste no tiene galerías en los lados mayores, posiblemente por contaminación con el tipo “morisco”. Tacón se complementó con la adición de la casa aladaña que se eleva por encima de sus contiguas a manera de torre.

La de la esquina, conocida como la de los Aróstegui está también vinculada a este período temprano, con puerta enfrentada a un patio con galería solamente en la crujía paralela a la calle, rodeado

de balconajes en entresuelos y planta noble, en disposición que recuerda los patios canarios. Es ésta una versión de la casa-almacén en el espíritu de la tradición prebarroca. Se distingue por sus extraordinarios techos de armadura de par y nudillo, los más trabajados de la arquitectura doméstica habanera. Cuenta en los bajos con la peculiar tienda esquinera, lo que también está presente en la vivienda de Oficios esquina Obrapía, construida a principios del siglo XVIII y miembro destacado del grupo prebarroco. Al igual que en las anteriores, la puerta de acceso está enfrentada a un patio rectangular que sólo cuenta con galerías en los lados mayores. Una crujía intermedia delimita los espacios abiertos del patio al frente y el traspatio al fondo. El entresuelo ya es evidente hacia la calle como en los ejemplos de la calle Tacón. De similar factura fue también la conocida como de la Cruz Verde, en la intersección de las calles Mercaderes y Amargura, perteneciente en el siglo XVII a Sebastián Calvo de la Puerta y Recio (1639-1726).

Casas con la puerta enfrentada a patios carentes de galerías en los costados mayores es la solución también adoptada por las de Cartagena de Indias, con la que la habanera prebarroca tiene grandes similitudes, al igual que con las similares de otras ciudades colombianas como Tunja y Santa Fe de Bogotá.

Los muros eran fundamentalmente de tapias, reforzados con cantos en las esquinas pero también se utilizó la cantería en casas de muy notable factura. Muros de entramados de madera con rellenos de mampostería, llamados “aspados” fueron frecuentes para las paredes divisorias y aún en las de arrimo. Dinteles o arcos de mediodiámetro, algunos con volutas colgantes, se aprecian entre la primera crujía y las galerías. Cubiertas de armadura de par y nudillo y de par e hilera realzan los interiores.

Las viviendas mencionadas carecen de portales. Estos solo se adosaron a las construidas en el entorno de plazas, como lo fuera la casa del Cabildo y las ubicadas en la plaza Vieja, entonces llamada Nueva, donde se generalizaron los portales – y balcones – sostenidos por horconaduras de madera, propios para el establecimiento de los puestos de venta de los vendedores que acudían a dicha plaza. De los portales y balcones primitivos de las viviendas de la plaza Vieja ninguno llegó a nuestros días. Solo queda el testimonio gráfico del grabado de Elías Durnford donde se ven algunas viviendas que aún no habían transformado, en la planta baja, los apoyos tradicionales por las columnas con arcos y, en la alta, tampoco se aprecian las logias. Vale significar que fueron construidos de acuerdo con un “canon” previamente determinado por el Cabildo quien obligaba a respetar la uniformidad de escala y vuelo de los elementos añadidos a las fachadas de las casas.

En la etapa existieron sin duda versiones simplificadas de casas de una planta con acceso enfrentado al patio. En una descripción de 1576 se expresa: “en el qual dicho solar tengo de hazer a mi costa una casa que tengo tapiada en el dicho solar, cubierta de guano y clauada toda la madera, con dos aposentos de tablas y dos ventanas y dos puertas, una para la calle y otras para el corral [...]”⁴⁴. Documento en extremo sugerente por hacer alusión a las tapias, los clavos para ensamblar las maderas, la cubierta de guano, las ventanas y las puertas correspondientes para la calle, al frente, y el corral, al fondo. Era, sin dudas, una vivienda “tablas y guano”,⁴⁵ de una sola crujía, con puerta a una sala y ventana al aposento, disposición que caracteriza a las viviendas iniciales de las ocho primeras villas cubanas cuya organización planimétrica es, en principio, una simplificación de la que caracteriza a las plantas altas de

⁴⁴ "Escritura de junio 26 de 1579" (Rojas 1950, 150).

⁴⁵ En el siglo XVI se denominó bohío solamente a las viviendas “pajizas” habitadas por indios.

las casas de dos, destinadas propiamente para habitación familiar y configuradas por una crujía con sala y aposentos, a un lado o a ambos.

La disposición de la puerta enfrentada al patio puede deducirse de algunos de los contratos de fabricación hechos por Pedro Hernández de Santiago, destacado maestro “arquitecto” de procedencia canaria que trabajara en los principales edificios de la ciudad a fines del siglo XVII y primeras décadas del XVIII. Según uno de estos documentos compilados por Arturo Lavín (1949), Hernández de Santiago se comprometió en 1721 a construir tres casas “con las salas, aposentos, comedores, según la planta y delineación de un mapa que para ese fin he formado”, las que debía acabar “de tejados firmes suelos y encalados”, lo que apunta a la distribución que es típica del resto de las villas primitivas en donde las casas, por lo general, no cuentan con zaguán y el acceso se realiza directamente a la sala de donde se pasa al comedor en la segunda crujía. A un costado de la sala, los aposentos.

Por la descripción de las obras de carpintería a realizar en estas casas por el maestro Sebastián Rodríguez de Quintana es evidente que se trata de tres viviendas cubiertas con los típicos techos de armadura y la que de la esquina con tienda en doble planta:

he de hacer toda la obra de carpintería principal de las Salas, aposentos y comedores en medio arrocado⁴⁶, alfardas y encintados y las ventanas de la calle y puertas de las salas han de ir de tableros⁴⁷ y en la esquina de una de las casas, que ha de ser de alto, le he de hacer su escalera y dos ventanas en el dicho alto, poniendo de mi cuenta todas las maderas, clavazón y demás materiales [...] (Tomado de Lavín, Arturo. *El arquitecto Pedro Hernández de Santiago. Su vida en las escribanías de LaHabana*. 1949, Imprenta Belascoain, La Habana).

Nótese que no alude a balcones en la tienda esquinera. La descripción sugiere la fisonomía de una casa como la de San Ignacio esquina Acosta, de una sola planta, con tienda en doble planta de esquina. San Ignacio esquina Acosta está vinculada a la familia Tagle y es uno de los mejores ejemplos de una sola planta del período prebarroco.

Otros datos tomados de la documentación relacionada con las viviendas construidas por Hernández de Santiago aluden a patios y traspatios, “texados de firme a la Morisca ó redoblón”, tinaxera en la sala y fogón en el cuarto que ha de servir de cocina”, lo que refrenda la disposición de la casa en la secuencia patio-traspatio y la estirpe de los tejados. Evidentemente algunas viviendas estaban cubiertas con techos de armadura de madera pero la gran mayoría de las bajas se cubrían con techos de una sola vertiente o de colgadizo, modalidad desaparecida en La Habana y conservada en Santiago de Cuba y, en menor medida, en otras de las villas primitivas. En los protocolos de los escribanos de la Habana y en los asientos de la Anotaduría de Hipotecas se localizan numerosas referencias a “colgadizos de rafas, tapias y tejas”, tipo que fue frecuente en la Habana del siglo XVII y gran parte del XVIII.

El contrato de fabricación aludido es testimonio además de destinos de los espacios diferentes a los que nos son familiares. La alusión a la *tinaxera* en la sala sugiere un uso muy distinto de este espacio.

Casas de una planta de bajísimo puntal fueron las de los siglos XVII y XVIII. Según un testigo de fines del siglo XVII, la Habana era “una pequeña ciudad con un circuito de media legua [...]. Se cuentan alrededor de cuatro mil personas [...] que habitan en casas de una sola planta” (Careri 1971). Pero la gran mayoría de las que han llegado a nuestros días están vinculadas al grupo que hemos calificado de

⁴⁶ Estribado simple.

⁴⁷ Puertas de cuarterones.

“a la morisca”. De la etapa prebarroca no han llegado casas de una planta con el acceso enfrentado al patio.

La casa de patio “a la morisca”

A fines del siglo XVII llega a la Habana un nuevo tipo planimétrico, de indudable parentesco con la casa del sur de España y otras zonas relacionadas con el complejo proceso del mudejarismo español. Se trata de la vivienda con acceso acodado, del que se tiene un ejemplar en buen estado de conservación tipológica: la casa de Teniente Rey esquina Aguiar. Esta vivienda fue descubierta y estudiada por Prat Puig y representó el principal argumento de su tesis sobre la relación de nuestra arquitectura doméstica con la tradición constructiva morisca española (Prat Puig 1947).

Los rasgos de la vivienda morisca española fueron descritos por el Marqués de Lozoya, quien afirma que hacia el siglo XIV se encontraba bien definido el tipo, organizado en torno a un patio central:

Desde el exterior se penetra en un zaguán, cuyas puertas nunca están enfrentadas [...]. De esta estancia se pasa al patio rectangular, que tiene galerías porticadas en los lados menores, a las cuales se abren puertas (con batientes hacia fuera) y sobre ellas tres o cuatro ventanitas. Por estas puertas se pasa a salones cuadrados o rectangulares, en cuyos testeros grandes arcos dan paso a senda alcobas [...]. A veces, en el frente de la sala, se abre un mirador. A los lados del patio que no tienen galerías hay crujías con diversas estancias, una de ellas, la escalera, siempre insignificante. No hay cocina [...]. Si la casa tiene otro piso, en él la distribución es la misma, con galerías altas o paseadores y acaso algún mirador alto o torrea. Una alberca ocupa el centro del patio [...] (Contreras 1931, 49).

Sin embargo, estudios más recientes prefieren denominar como “árabes” a las viviendas consideradas por Lozoya como “moriscas” y reservar el término morisco para aquellas erigidas después del bautismo forzoso de los musulmanes, por considerar que entre unas y otras existen diferencias importantes:

en cuanto a la estructura y planificación de sus espacios, además del repertorio decorativo que recubre sus muros o sus elementos constructivos. Mientras que las *casas árabes* se organizan en torno de un patio rectangular con pórticos enfrentados en sus lados menores, centrado por una alberca o acequia, las *moriscas* presenta patio cuadrangular y una mayor riqueza de soluciones en la disposición de sus peristilos (enfrentados, en L, con uno solo...). A pesar de sus diferencias, comparten algunas similitudes, en primer lugar, la composición de sus fachadas exteriores, a partir de la valoración del paño ciego y la disposición irregular de los escasos y pequeños vanos que existan. En segundo, la concentración del repertorio figurativo en las interiores. Por último, la misma concepción en cuanto a la relación del ingreso con la calle, a menudo realizado a través de un zaguán en recodo. Los estudiosos han sugerido la posibilidad de una contaminación tipológica y estilística entre los modelos castellanos y los musulmanes como hipótesis explicativa de la génesis de la vivienda morisca (Martín Martín y Torices Abarca 1998, 58-59).

La casa de Teniente Rey esquina Aguiar es representativa del tipo que denominamos “a la morisca”. Consiste en una estructura de una sola planta que tiene en la esquina una tienda esquinera en doble planta, con balcón de esquina y entresuelo. El acceso tiene lugar por una puerta situada a un costado de la fachada, en eje acodado con respecto al patio, carente de galerías en los lados mayores, con galerías en los menores. Una crujía intermedia divide el patio del traspatio. A los efectos del patrimonio habanero el acceso acodado fue una novedad que tuvo larga repercusión en el proceso de evolución de la arquitectura doméstica, al punto de dar origen a una variante tipológica diferente a las que caracteriza al

resto de las poblaciones cubanas, con la excepción de aquellas derivadas de la propia Habana como son los casos de la Habana extramuros y el de Matanzas.

El estudio documental realizado sobre esta casa ha arrojado nuevas luces sobre la conformación del tipo⁴⁸. Inicialmente fue una casa de tapias y guano de un solo nivel de muy bajo puntal perteneciente a los bienes de Diego de Sotolongo en 1637. En 1678 pasa a Pedro de Valdespino, quien la construye de “rafas, tapias y tejas”⁴⁹. Valdespino era oriundo de la ciudad de Granada (Santa Cruz y Mallen 1944, tomo V, 86 y siguientes). lo que explica la adopción del esquema planimétrico acodado de las viviendas hispanomusulmanas granadinas para la reconstrucción de su casa. En 1702 es descrita como “de tapias, rafas y teja que hace esquina a dos calles Reales”⁵⁰, lo que siguiere que aun era de un solo piso. En 1703 es comprada por José Martínez de Oropesa como “cassas vajas de rafas, tapias y texa haciendo esquina a dos calles [...]”⁵¹ y en 1704 Martínez de Oropesa solicitó un préstamo e impone “sobre las casas de su morada de tapias y tejas, y con su alto en la esquina en la calle que va de la plaza nueva al convento de Santa Teresa y a la que cruza y va de las celdas del de Santa Clara a San Felipe de Nery [...]”⁵² lo que significa que fue este comerciante quien le construyó la tienda esquinera con su correspondiente entresuelo. En este documento no se alude a los balcones pero en 1720 Martínez de Oropesa efectúa otra imposición que en este caso se realiza sobre “las casas de casas de su morada de rafas, tapias y tejas, bajos y altos en la esquina y balcones [...]”⁵³ lo que induce a considerar que los balcones fueron construidos entre una y otra fecha. El nuevo tipo surgió, por tanto, por adiciones sucesivas que incluyeron el crecimiento de la casa en el sentido de la profundidad del solar pues inicialmente, como fue común en el siglo XVII y principios del XVIII, solo contaba con construcciones en la primera crujía y galería adosada. De bajísimo puntal, inicialmente la fachada era lisa sin destaques arquitectónicos. La portada con entablamento de la puerta del zaguán y las cornisas fueron añadidos después de 1870 cuando sufre una importante remodelación que elevó el puntal. También se modificaron las cubiertas inicialmente de alfarjes protegidos por falsos techos a vertientes, transformadas en azoteas. El costado por la calle Aguiar estuvo destinado a habitaciones accesorias para el alquiler. (Fig. 14 e 15. Fotografía de Julio Larramendi).

La casa de Teniente Rey esquina a Aguiar era una propuesta nueva a los efectos de la Habana de entonces, en respuesta a los cambios económicos y sociales que propiciaron el ascenso de grupos intermedios relacionados con la administración o el comercio, no pertenecientes a la embrionaria oligarquía de la sangre, pero que contaban con los recursos necesarios para la construcción de viviendas sólidas, de factura y prestigio. Es Teniente Rey esquina Aguiar la casa “burguesa” de la época.

⁴⁸ El primer acercamiento documental sobre esta vivienda fue realizado por la investigadora Rosalía Oliva del Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de la Ciudad, que puso en claro su relación con José Martínez de Oropesa y a partir de éste con sus descendientes.

⁴⁹ ANC. Protocolos de Cayetano Pontón, escritura del 16 de febrero de 1678 ante Andrés Sánchez, f. 94.

⁵⁰ ANC. Protocolos de Bernardo del Junco, escritura del 1ro de noviembre de 1701, f. 380.

⁵¹ ANC. Protocolos de Bernardo del Junco, escritura del 9 de junio de 1703 ante Dionisio de Soto, f. 285 v.

⁵² Registro de la Propiedad 5, Finca 3269, L. 519, t. 228, orden 3, citado por Rosalía Oliva: “Estudio histórico de la casa del Teniente Rey # 25”, inédito. Véase también ANC. Libro 3 de la Anotaduría de Hipotecas, f. 1.

⁵³ Ibid.

A partir de Teniente Rey esquina Aguiar – y tal vez de otras viviendas similares que no llegaron a nuestros días – se generaliza el esquema planimétrico caracterizado por la puerta-cochera de acceso situada a un costado de la fachada en eje acodado con respecto a un patio rectangular con galerías en los lados menores, sin galerías en los lados mayores. Dicho esquema se constituye en la disposición típica de la vivienda habanera de una planta a partir del siglo XVIII y coexiste con el modelo en patio claustral adoptado por la nobleza de la sangre en el mismo período.

En las villas del interior del país, por lo contrario, el esquema predominante es el que la Habana tuvo caracterizado por el acceso al centro de la fachada, enfrente al patio, y comunicante directamente con la sala pero que fue desechado precisamente por el del zaguán a un costado de la fachada y puerta en recodo con respecto al patio. El esquema acodado pervive en la Habana hasta las primeras décadas del siglo XX. Sobre el zaguán se ubicó frecuentemente un cuarto alto y también en algunas de las crujías al patio fue frecuente colocar una segunda planta. La Habana tuvo y también perdió muchos de sus ejemplares así concebidos pero quedan vestigios importantes. En el interior del país la solución del cuarto alto sobre la puerta de entrada fue preferida por las viviendas camagüeyanas, aunque se aprecian en casi todas las villas primitivas.

El tipo asume en el siglo XVIII los destaques derivados del barroco, en el siglo XIX los relacionados con el neoclasicismo y en el XX con el eclecticismo pero, en lo fundamental, siguió siendo el mismo en tan largo período de tiempo. Casa típica de una planta que adquirió entidad literaria en la novela *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde, al presentarse la casa de los Gamboa, en su disposición espacial, destino de las dependencias y ubicación de los muebles en descripción de alto valor testimonial:

En el barrio de San Francisco y en una de sus calles menos torcidas [...] había, entre otras, una casa de azotea, que se distinguía por el piso alto sobre el arco de la puerta, y balconcito al poniente. La entrada general, como la de casi todas las casas del país [...] era por el zaguán; especie de casapuerta o cochera, que conducía al comedor, patio y cuartos escritorios.

Llamaban bajo este último nombre los que venían a la derecha, a continuación del zaguán, ocupados, el primero por una carpeta doble de comerciante, con dos banquillos altos de madera, uno a cada frente, y debajo una caja pequeña de hierro, cuadrada [...]. En el lado opuesto de la casa se veía la hilera de cuartos bajos para la familia, con entrada común por la sala, puerta y ventana al comedor y al patio.

Éste formaba un cuadrilátero, en cuyo centro sobresalía el brocal de piedra azul de un aljibe o cisterna, donde, por medio de canales de hoja de lata y cañerías enterradas en el suelo, se vertían las aguas llovedizas de los tejados. Una tapia de dos varas de elevación, con un arco hacia el extremo de la derecha, separaba el patio de la cocina, caballeriza, letrina, cuarto de los caleseros y demás dependencias de la casa.

Entre el zaguán y los cuartos llamados escritorios, descendía al comedor, apoyada en la pared divisoria, una escalera de piedra tosca con pasamanos de cedro, sin meseta ni más descanso que la vuelta violenta que habían los últimos escalones casi al pie. Esa escalera comunicaba con las habitaciones altas. Compuestas de dos piezas: la primera que hacía de antesala, tan grande como el zaguán; la segunda, todavía mayor, como que tenía las mismas dimensiones que los escritorios sobre los cuales estaba construida y servía de dormitorio y estudio. [...].

Abajo en el comedor había una mesa de alas de caoba, capaz para doce cubiertos, hasta seis butacas en dos hileras frente a la puerta del aposento; en el ángulo el indispensable jarrero, mueble sui generis en el país, y para proporcionar sombrío a la pieza y protegerla contra la reverberación del sol en el patio, había dos grandes cortinas de cañamazo, que se arrollaban y desarrollaban lo mismo que los telones de teatro. En la pared medianera entre el zaguán y la sala, había una reja de hierro, y para dar paso a la luz exterior en esta última, dos ventanas de lo mismo voladizas, que desde el nivel del piso de la cale subían hasta el alero del techo. De la viga principal colgaba por sus cadenas una bomba de cristal; de la pared

del costado dos retaso al óleo [...] debajo de éstos un sofá, y en dirección perpendicular al mismo, en dos filas, hasta seis sillones con asiento y respaldo de marroquí rojo; en los cuatro ángulos rinconeras de caoba, adornadas con guardabrisas de cristal o flores de china. En la pared, entre ventanas, una mesa alta con pies dorados y encima un espejo cuadrilongo; llenado los huecos intermedios, sillas con profusión.

Era de notarse la cortina de muselina blanca, con fleco de algodón, que pendía de los dinteles de las puertas y ventanas de los cuartos [...]. En resumen, la casa aquella, peculiarmente habanera [...] respiraba por todas partes aseo [...] y lujo [...] (Villaverde 1977, 121-125).

La casa barroca-señorial

Con la construcción de nuevos edificios para las iglesias y conventos habaneros o la remodelación de los antiguos llega el barroco a La Habana en el siglo XVIII como parte del proceso de jerarquización de los edificios-símbolos de las clases altas. El barroco se concilia en La Habana con la tradición constructiva anterior para brindarnos un pintoresco contrapunto entre muros de cantería con techos de armadura de par y nudillo, puertas a la española o de clavos con guarniciones barrocas, arcos lobulados y mixtilíneos y columnas florentinas, logias y balcones madereros cubiertos con los tradicionales tejadillos. Pero en lo que tienen que ver con la vivienda fue una opción exclusiva de las moradas de la oligarquía local mientras que en las viviendas de menos recursos perduran hasta bien avanzado el siglo XVIII las soluciones comunes a la etapa anterior, con la salvedad de la adopción de algunos temas barrocos para el adorno de las puertas o algún arco mixtilíneo.

En el interior del país los componentes “prebarrocos” perviven hasta fines del XVIII en que se da paso a un barroco provinciano muy pintoresco, al tiempo que en La Habana se adoptan las primicias del neoclasicismo. Hay diferencias estilísticas entre las expresiones de grupos sociales diferenciados y desajustes cronológicos entre las tendencias predominantes en la Habana y en el resto de las poblaciones cubanas, fenómeno que siempre se debe tener en cuenta a la hora de enjuiciar a nuestra casa.

A partir de las primeras décadas del siglo XVIII se generaliza en La Habana un nuevo tipo de vivienda llamada señorial o casa-almacén, caracterizado por el patio claustal con puerta enfrentada al mismo, emparentado con las versiones “a la castellana” de la centuria precedente. Pero la casa de esta etapa adquiere un rango y fisonomía de palacete sin precedentes. El tipo “claustal” adquiere definición y extensión como tardía resonancia de los modelos señoriales españoles del Renacimiento. Asimismo existe una común filiación entre las casas-almacenes gaditanas y de otras ciudades del sur de España y las versiones habaneras.

A los efectos nacionales, la casa señorial-almacén es también un modelo “habanero”, dado que sus rasgos están asociados a condicionantes de tipo socio-económico y culturales propios de la “nobleza de la sangre, criolla” de la capital del país. Casas de dos plantas se erigen en el resto de la Isla y por su rango social son expresiones “señoriales” pero las características planimétricas y funcionales de la casa-almacén habanera son exclusivas de una época y de La Habana. Cuando las razones que le dieron vida dejan de tener vigencia, la casa-almacén desaparece, como veremos más adelante.

La diferenciación entre vivienda urbana en altura y residencia organizada en torno a un patio a reconocer en la arquitectura doméstica medieval española tiene sus antecedentes en las ciudades romanas. La casa romana no responde a un solo tipo, ni a un grupo social homogéneo. En la Roma de Nerón

estaban bien definidos dos tipos de viviendas: la *ínsula* y la *domus*. La *ínsula* es la pequeña vivienda de carácter urbano y comercial, de muchos pisos, destinada al alquiler para varias familias, con tiendas en la planta baja y con un patio pequeño en las mejores. No todas las *ínsulas* contaron con patio, a lo más tuvieron huecos de aireación. Las *ínsulas* estaban distribuidas por pisos

y comprendían un determinado número de habitaciones más o menos grandes, de acuerdo con las dimensiones y el tipo del inmueble; para las clases inferiores, eran tres habitaciones, cuando menos, por cada vivienda. A veces, podía subdividirse en viviendas más pequeñas y hasta en una sola habitación. Recibían luz exterior por las ventanas que, frecuentemente, servían, a la vez, de puertas de acceso a los balcones [...]. Las ventanas [...] eran menos corrientes y más pequeñas [...] por la sencilla razón de que si bien no se desconocían los vidrios, resultaban muy caros [...]. En las viviendas modestas, los reemplazaban humildes celosías de madera (Homo 1956, 392).

Los balcones eran de madera, con frecuencia por cada piso y con acceso desde la calle.

La *domus* era la vivienda privada, destinada a una sola familia, generalmente de un solo piso. Estaba organizada alrededor del atrio y en su desarrollo incorpora el peristilo y los jardines. Las *domus* tenían dimensiones diferentes, no “todas tenían el aspecto de palacios: unas, eran modestas moradas, otras, pequeñas residencias u hotelitos y otras, en fin, amplios palacios o suntuosas mansiones” (Homo 1956, 376). La casa de Livia es uno de los mejores ejemplos conservados de comienzos del Imperio. Los ámbitos delanteros tuvieron funciones públicas, los del interior de la casa, en el entorno del *peristilum*, eran los propiamente privados. Singular fue la costumbre de alquilar para tiendas u otros fines habitaciones vinculadas a las calles en los frentes o costados de las viviendas, aún en el caso de residencias palaciegas, lo que se mantuvo en nuestras casas.

En la Roma Imperial, los patricios abandonan la ciudad y ocupan áreas suburbanas donde construyen residencias sumamente lujosas y enormes como los palacios de Acilii, Lúculo, Salustio y Mecenas, entre otros, que contaron con parques, surtidores, estanques y dependencias de toda clase (Homo 1956, 381). Residencias que se liberan de la trama urbana y se erigen como villas. El historiador Olimpiodoro dirá que cada “una de las grandes casas de Roma contiene todo lo que puede ofrecer una ciudad mediana: un hipódromo, foros, templos, fuentes y baños de varias clases” (Homo 1956, 382). Sin embargo, el fundamento tipológico de estos grandes palacios es el mismo de las *domus* urbanas.

Tanto la *ínsula* como la *domus*, en sus diversas expresiones según la escala social, representan un repertorio que habrá de nutrir la posterior evolución de la casa durante el medioevo en los territorios romanizados. La *ínsula*, alta y apiñada, está detrás de la vivienda urbana medieval y la *domus* de los palacios reales y de la nobleza.

En la Baja Edad media en España, como en toda Europa Occidental, el castillo-fortaleza será el modelo de la cúspide y, por supuesto, su forma y emplazamiento tienen fines defensivos. La ciudad desaparece y, por consecuencia, las expresiones urbanas de viviendas. El tipo organizado en torno a un claustro se traslada de la ciudad a los monasterios y conventos, donde se refugia y persiste en los claustros románicos. Los monasterios fueron a su vez utilizados por los reyes españoles como sus residencias o “casas reales”, también dispuestas en torno a patios claustrales. Cuando a partir del siglo XII renace la vida urbana y reyes y nobles comienzan a asentarse en las ciudades traen de vuelta el modelo claustral para sus palacios y casas señoriales. Es, por tanto, un tipo exclusivo de las clases aristocráticas.

En los siglos XIV y XV el palacio urbano toma forma definitiva, organizado en torno a un patio porticado en ambas plantas como elemento fundamental y en el XVI, con el Renacimiento, “con dominio de la simetría y ordenación de salas, cámaras, aposentos y escaleras” (Lampérez 1922, 368). Con posterioridad, el tipo de casa señorial tendrá gran extensión, con frecuencia organizadas en varios patios, el primero para el apeadero y las cuadras y el segundo propiamente el principal, con sus galerías porticadas⁵⁴.

Desde el siglo XVI la casa señorial aparece en distintas ciudades americanas, sobre la base de un patio porticado, en dos, tres y, más excepcionalmente, en cuatro de sus lados, poniendo se manifiesto la penetración del tipo desde muy temprana época. Pero será en el siglo XVIII la etapa en que este tipo de vivienda habrá de extenderse y florecer en todo el Continente, adquiriendo peculiaridades regionales que pudieran sintetizarse, según un criterio funcional, en dos grandes versiones, y que son:

- La casa-almacén en la que el piso bajo está destinado a depósito de los productos, con fines de comercialización y, por lo general, cuenta con un solo patio. Se distingue por la presencia del entresuelo. La casa almacén está asociada a lo que Manuel Moreno Fraginals define como “colonia de servicios”, en la que la actividad agrícola-ganadera no está orientada hacia el consumo sino hacia la exportación. Son sociedades en las que la población nativa fue prácticamente aniquilada y sustituida por esclavos africanos. Una economía de servicios “es consumidora de capital. Estos servicios permitieron un flujo de ingresos [...] que pasaron a manos de un grupo de pobladores quienes a su vez invirtieron en efectivos productivos y terminaron constituyendo una oligarquía local enriquecida y poderosa” (Moreno Fraginals 1995, 184).
- La casa-hacienda dispuesta en varios patios en la profundidad del solar y que constituye con frecuencia una entidad autosuficiente por la inserción dentro del ámbito de la vivienda de talleres, huertas, hornos, capillas y otros servicios. Por lo general, no tiene entresuelo. La casa hacienda está asociada a una economía de producción basada en la explotación de grandes latifundios o en recursos minerales con destino a la Metrópoli, sobre la base de la explotación o desplazamiento de la población nativa (Moreno Fraginals 1995, 184). Bajo el régimen de las encomiendas y sus formas asociadas o derivadas, en los virreinos de México o Perú y en los territorios irradiados por el modelo económico aludido se formaron ciudades-capitales impresionantes, dando lugar a sociedades caracterizadas por diferencias sociales extremas.

La diferenciación entre espacios de uso público y privado es común en ambas versiones aunque se ofrece de distinto modo. En la casa-almacén los bajos tienen funciones económicas y el piso noble hace las veces de habitación privada, relación que desde el siglo XVI se ofrece en las primeras manifestaciones del tipo en la región. La presencia frecuente de las tiendas y accesorias subrayan el uso comercial y de alquiler de las dependencias a la calle, para la población de paso, numerosa en las ciudades-puertos. En la casa-hacienda, el primer patio y las dependencias aledañas al mismo tienen

⁵⁴ Dada la limitada extensión del presente trabajo no es posible comentar con mayor amplitud las características de las casas señoriales españolas.

funciones públicas y se usa para apeadero y caballerizas, como una especie de antesala de la vivienda propiamente dicha; el segundo patio es el núcleo de la vida privada y el tercero es de servicios. La huerta es un complemento frecuente de estos palacios, en los que también se insertan tiendas en sus esquinas.

La especificidad funcional de los patios determina el diferente modo de los ingresos. En la casa-almacén, el zaguán da entrada a la casa propiamente dicha y desemboca en la galería de donde nace la escalera que conduce a los altos. En la casa-hacienda, el zaguán desembarca directamente en un patio descubierto, carente de galerías en sus costados, y la escalera, con frecuencia, se encuentra a cielo abierto.

La Habana cuenta con un impresionante conjunto del tipo denominado casa-almacén, solo superados por los palacios barrocos mexicanos, con los que los habaneros tienen estrecha relación. Pero en La Habana el tipo mantiene su integración a un contexto urbano apenas modificado, dando lugar a conjuntos de gran homogeneidad – como lo son los entornos de sus principales plazas – lo que le concede a estos espacios un alto valor urbano y arquitectónico, refrendado por la restauración llevada a cabo por la Oficina del Historiador de la Ciudad.

Dos importantes ejemplos de transición entre el tipo “a la castellana” y el que preferimos llamar “claustral” pues ambos son variantes señoriales de la casa de patio son los palacetes de la Obrapía y el de los Jústiz de Santa Ana. El de la Obrapía, ubicado en la calle a la que le da nombre entre las de Mercaderes y San Ignacio es uno de los ejemplos más notables de La Habana y compite con cualquiera de sus homólogos hispánicos. Es un ejemplar de excepción. (Fig. 16. Fotografía de Julio Larramendi).

El núcleo originario de la casa de la Obrapía fue comprado en 16 000 pesos – cifra considerable para la época-- por Martín Calvo de la Puerta y Arrieta en 1648 y estaba formado por unas casas principales que hacían frente a dos calles reales – Mercaderes y Obraría – con dos cuartos altos para vivienda y en los bajos, bodegas y tiendas. La casa tenía entresuelo, mirador y azotea y solo una parte del solar estaba fabricada. Su frente principal daba a la calle Mercaderes, En 1659, Calvo de la Puerta compra la casa contigua (Weiss 1996, 111) y de inmediato pide licencia al Cabildo para “armar aserradero en las playas de la Ciudad para la fabrica de su casa [...]”⁵⁵. Del mismo modo, encarga a Cádiz la ejecución de una portada monumental, a disponerse en una nueva puerta a colocar por el costado de la calle de la Obrapía. Dicha portada lleva las armas de su heredero, Nicolás de Castellón, quien debió necesariamente terminar la construcción pues Calvo de la Puerta muere en 1669.

Pero esta portada es prueba de que la remodelación proyectada por Calvo de la Puerta requería de un nuevo acceso que es el que conduce en la actualidad directamente al patio claustral por lo que puede considerarse que dicho modelo entra la ciudad con la remodelación de este imponente palacete⁵⁶. Hacia 1719 hay referencias que aluden a esta vivienda como “las casas grandes de la obrapía de Martín Calbo [...]”⁵⁷ por lo que puede inferirse que hacia esa fecha ya tenía, en lo fundamental, la fisonomía con que llegó a nuestros días, con su cerrada y severa fachada, con balcones-tribunas, sólo realizada por la imponente portada.

⁵⁵ AMCH. Actas capitulares de la Habana de 1662, cabildo del 9 de enero, f.14-14v (trasuntadas).

⁵⁶ Esta casa fue de nuevo remodelada en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se construye en la azotea una habitación-gabinete de estudio pero, en lo fundamental, responde a la idea proyectada por Calvo de la Puerta y ejecutada por Castellón.

⁵⁷ ANC. Libro 3 de la Anotaduría de Hipotecas, f. 3v., referencia a la escritura del 21 de agosto de 1719.

Del de la familia Jústiz de Santa Ana, en la esquina de Baratillo esquina a Jústiz, solo quedan algunos muros pero fue descrita por Joaquín Weiss:

La entrada de la casa [...] era por la calle del Baratillo [...] a través de un zaguán en eje con la galería izquierda del patio, del que se conserva el arco mixtilíneo, probablemente formado en época posterior; el zaguán conducía directamente a la galería del frente, a la derecha de la cual se desarrollaba la imponente escalera de dos ramas. Lo más notable de esta casa, que se encuentra en un lamentable estado de deterioro, es sin duda su patio que forma un rectángulo alargado de poco más de cinco metros de ancho y prácticamente veinte de profundidad, con galerías en sus cuatro lados, de arcos de medio punto en el frente y de madera con pies derechos cuadrados, chaflanados en los ángulos, en los tres restantes. Poco más allá de la mitad del patio se levanta lo que pudiéramos llamar un biombo de albañilería, abierto por un gran arco [...] (1996, 166).

La división a modo de “biombo” a que alude Weiss fue una de las soluciones más frecuentes para, en ausencia de un traspatio propiamente, dividir virtualmente el patio en una parte delantera de ornato y otra trasera de trabajo. La casa Jústiz contaba con su correspondiente torre, pronunciada por el costado del callejón y sus techos fueron también sumamente notables. Fue construida en las primeras décadas del siglo XVIII sobre la base de una anterior, cuya integración a la definitiva es difícil de determinar por la pérdida de este valioso edificio.

El próximo paso en la definición del tipo es el que representa la casa de Luis Chacón construida hacia 1720 en el costado de fondo de la plaza de la Catedral, antes de la Ciénaga. Casa cuya fachada fue modificada en el siglo XIX pero que mantiene el aspecto rechoncho de las primitivas. Se encuentra organizada en torno a un patio cuadrangular porticado por los cuatro lados con pilares cuadrados y la puerta cochera de acceso está enfrentada al patio. Los bajos para almacén, los altos para vivienda. Son casas construidas en cantería lo que revela un tratamiento más refinado y de mayor complejidad constructiva⁵⁸.

Hacia 1732 se comienza a dar los primeros pasos para la fábrica de la morada de Gabriel Beltrán de Santa Cruz en la esquina de Muralla y San Ignacio, plaza Vieja, palacete que puede ser considerado paradigmático del tipo y conocido como el de los condes de Jaruco, título otorgado a sus descendientes. Es casa organizada en torno a un patio cuadrado rodeado por los cuatro lados por galerías de arcos sobre columnas, que se ofrecen en ambas plantas. La puerta enfrentada al patio. En la fachada, logia en el piso alto, inicialmente protegida con balcones madereros cubiertos con tejadillos –gelementos perdidos en la remodelación de la vivienda en el siglo XIX – y portales también en arcos sobre columnas, soluciones que llegan a Las Antillas en temprano siglo XVI con la construcción del palacio de Diego Colón en Santo Domingo. El portal y la logia fueron elementos de prestigio repetidos con posterioridad en el palacio de Hernán Cortés y en otros de similar rango. En La Habana las logias y los portales se apoderan de las casas construidas en los entornos de sus principales plazas en el siglo XVIII (Fig. 17. Fotografía de Julio Larramendi).

Al ras de calles, estos palacetes de dos plantas y entresuelo contaron sólo con los balcones madereros y sus correspondientes tejadillos, utilizados hasta las primeras décadas del siglo XIX. Algunas importantes casonas de una sola planta – como la de la calle Santa Clara 69 – y la Cuba 487, con la puerta

⁵⁸ Sobre las viviendas del siglo XVIII véase el libro citado de Joaquín Weiss.

de acceso-cochera enfrentada a un patio porticado por uno o varios lados son, sin dudas, exponentes simplificados del tipo.

Pero la mayoría de las casas de planta baja cuentan con el zaguán a un costado, como ya hemos expresado e integraban una ciudad que había crecido considerablemente. Hacia 1778, La Habana contaba con 5 plazas principales, 11 plazuelas, 8 iglesias, 7 conventos, 3 monasterios, 6 hospitales y 2 establecimientos de enseñanza. La población alcanzaba la cifra de 51 561 habitantes, de los cuales 40 737 vivían en la zona de intramuros, en un total de 5 172 casas (Pérez de la Riva 1977, 5-16). Ese es el sustrato arquitectónico y urbano sobre el que se desarrollará la brillante y bien construida casa del siglo XIX.

Referencias

Angulo Iñiguez, D. (1939). *Planos de monumentos arquitectónicos de América y Filipinas existentes en el Archivo de Indias*. Sevilla: Laboratorio de Arte.

Artiles, J. (1946). *La Habana de Velázquez*. La Habana: Cuadernos de Historia Habanera.

Bezoari, G. y otros (s.f.) *Estudio de los trazos reguladores en edificios religiosos de la región centro-oriental de Cuba con la ayuda de la fotogrametría*. Pavia.

Bielza de Ory, V. (2002) “De la ciudad ortogonal aragonesa a la cuadrícula hispanoamericana como proceso de innovación-difusión, condicionado por la utopía, en *Scripta Nova*, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, vol VI, no. 106, 15 de enero, tomado de <http://www.ub.es/geocrit/menu.htm><http://www.ub.es/geocrit/menu.htm>Menú principal

Cardone, V. (2003) *Pedro Luis Escrivá. Ingegnere militare del Regno di Napoli*. Salerno: Litografia Baiano - Quarto.

Careri, G. (1971) “La Habana a fines del siglo XVII vista por un italiano”. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, La Habana, num. 62, mayo-agosto, p 73-74.

Contreras, J. y Lopes de Ayala, M. (1931) *Historia del arte hispánico*, t. II. Barcelona: Salvat Editores, S.A..

Castellanos, G. (1934) *Panorama Histórico. Ensayo de cronología cubana. Desde 1492 hasta 1933*. La Habana: Ucar García y Cia.

Castillero Calvo, A. (1972) *Fundación y orígenes de Natá*. Prólogo de José Rogelio Arias. Panamá: Instituto Panameño de Turismo.

Chateloin, F. (1989). *La Habana de Tacón*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Fernández Simón, A. (1954-1958): *La Habana de ayer. Apuntes de urbanismo histórico*. La Habana.

García Santana, A. (2008) *Las villas primitivas de Cuba*. Sevilla: Ediciones Polymita.

_____ (2008) “El urbanismo temprano y la casa del Adelantado Diego Velázquez de Cuellar en Santiago de Cuba”, en *Seis miradas a la obra de Prat Puig*. Coordinadores Aida Liliana Morales Tejera y Juan Manuel Reyes Cardero, p 40-56. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.

_____ (2004) *Trinidad de Cuba. Ciudad, plazas, casas y valle*. La Habana: Consejo Nacional de Patrimonio.

_____ (1999) *Contrapunteo cubano del horcón y el arco*. La Habana: Consejo Nacional de Patrimonio.

García del Pino, C. (1979) “¿Dónde se fundó la villa de San Cristóbal?”, en *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, Habana, enero-abril, núm. 1, p 5-26.

____ (s.f.) *Nuevos documentos para la historia colonial de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Gómez Consuegra, L. (s.f.) “Santa María del Puerto del Príncipe. Una irregular villa colonial de Cuba. Análisis del surgimiento de la hoy ciudad de Camagüey referido desde la perspectiva arquitectónica de su trazado” en *Senderos*, Revista de la Oficina del Historiador de la ciudad de Camagüey, No. 0, p 10-14.

Herrera, (1998). “Castillo de la Real Fuerza”, en *Opus Habana*, La Habana, núm. 4, p26-33.

____ y Venegas Fornias, C. (1984) “Estudio de la casa San Ignacio nos. 352-354, entre Teniente Rey y Muralla”, ponencia presentada al II Simposio Provincial de la Cultura en Ciudad de La Habana.

Homo, L. (1956) *La Roma imperial y el urbanismo en la antigüedad*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.

Lampérez, V. (1922) *Arquitectura civil española de lo siglos I al XVIII*, t. I., Madrid: Editorial Saturnino Calleja, S.A..

Lavín, A. (1949) *El arquitecto Pedro Hernández de Santiago. Su vida en las escribanías*. La Habana: Imprenta Belascoaín.

La visita eclesiástica Morell de Santa Cruz (1985). Selección en introducción de César García del Pino. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Leal Spengler, E. (s.f.) *Para no olvidar*. Ediciones Boloña. La Habana: Publicaciones de la Oficina del Historiador de la Ciudad.

Lehnert, G. (1925) *Historia de las artes industriales. Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Editorial Labor, S.A..

Lobo, M. L. (con la colaboración de Zoila Lapique Becali y Alicia García Santana) (2000). Prólogo de Hugh Thomas: *La Habana, historia y arquitectura de una ciudad romántica*. New York: The Monacelli Press.

Martín Martín, E. y Torices Abarca, N. (1998): *Granada guía de arquitectura. An Architectural Guide*. Granada-Sevilla: Junta de Andalucía.

Moreno Fragonal, M. (1995) *Cuba/España, España/Cuba, historia común*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.

M. Vitruvio Polion de Arquitectura, dividido en diez libros, traducidos del Latín al Castellano por Miguel de Urrea arquitecto, y sacado en su perfección por Juan Gracias impresor vecino de Alcalá (M.D. LXXXII). Impreso en Alcalá de Henares.

Nicolini, A. (1997) “La traza de la ciudad hispanoamericana en el siglo XVI”, en *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, Buenos Aires, F.A.D.U., no. 29.

____ (1997) *La relación de la iglesia con el espacio urbano en Hispanoamérica. Siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional de Tucumán.

____ (1988) “Conferencia dictada en Magíster sobre la arquitectura y el urbanismo iberoamericano,”. Argentina: Facultad de Arquitectura de Tucumán.

Orozco, M. E. (1994) “La desruralización de Santiago de Cuba. Génesis de una ciudad moderna (1788-1868). Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas, Universidad de Oriente.

- Pérez Beato, M. (1936) *Habana antigua. Apuntes históricos*, t. I. Seoane, Fernández y Ca., Habana.
- Pérez de la Riva, F. (1944) “Panoramas de ayer. Una casa cubana del siglo XVIII”, *Arquitectura*, núms. 136-137, noviembre-diciembre, p 412-414.
- Pichardo Viñals, H. (1986) *La fundación de las primeras villas de la isla de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Portuondo, F. (1973) “Tres temas en torno a la conquista de Cuba”, 5-23, en *Estudios de Historia de Cuba*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Prat Puig, F. (1980) *Significado de un conjunto cerámico hispano del siglo XVI en Santiago de Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- _____ (1972) *La casa de Diego Velázquez y el Museo de Ambiente Histórico Cubano*, Santiago de Cuba.
- _____ (1947) *El prebarroco en Cuba. Una escuela criolla de arquitectura morisca*. La Habana.
- Rodríguez Alomá, (1996) *Viaje en la memoria. Apuntes para un acercamiento de la Habana Vieja*. Pamplona, Colegio Oficial de Arquitectos Vasco-Navarro.
- Roig de Leuchsenring, E. (1957) *La plaza de Armas Carlos Manuel de Céspedes de La Habana*. La Habana: Publicaciones de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología.
- Romero, L. (1995) *La Habana arqueológica y otros ensayos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Rojas, M. T. (1950) *Índice y extractos del Archivo de Protocolos de la Habana (1578-1585)*. La Habana.
- Sánchez-Agusti, M. (1984) *Los edificios públicos de La Habana en el siglo XVIII*. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Santa Cruz, F. J. y M. Francisco Javier, conde de Jaruco (1944) *Historia de las familias cubanas*, t. V. La Habana, Editorial Hércules.
- Silva, M. (2001) “Conferencia sobre la casa española como antecedente de la americana” en Magíster sobre Historia de la Arquitectura y el Urbanismo Latinoamericano, Facultad de Arquitectura de Tucumán.
- Solano, F. (1996) *Normas y leyes de la ciudad Hispanoamericana (1492-1600)*, t. I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Torres Albás, L. (1981) “Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almaceras, alforfas y saledizos”, en *Crónica arqueológica de la España musulmana, Obra dispersa I Al-Andalus*, p 142-258. Madrid: Instituto de España.
- Venegas Fornias, C. (2003) *Plazas de intramuro*. La Habana: Consejo Nacional de Patrimonio Cultura.
- Villaverde, C. (1977) *Cecilia Valdés*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- Weiss, J. (1996) *La arquitectura colonial cubana. Siglos XVI al XIX*. La Habana-Sevilla: Instituto Cubano del Libro-Junta de Andalucía.
- Wright MCMXXVII, I. (MCMXXVII) *Historia documentada de San Cristóbal de La Habana en el siglo XVI*, t. I. La Habana: Imprenta “El Siglo XX”.

Arqueólogos e indígenas en el suroccidente de Colombia

Cristóbal Gnecco

Universidad del Cauca, Colombia

cgnecco@unicauca.edu.co

El pasado es un lugar retórico llenado con significados cambiantes. La concepción del pasado de las comunidades indígenas andinas (como en otras partes del mundo colonial) fue dramáticamente transformada por la conquista española, especialmente por la violencia ideológica (pero también física) generalizada ejercida por la iglesia católica. Aunque nunca sabremos cómo concebían el pasado esas comunidades antes del advenimiento de la colonización europea es legítimo sostener que (a) la iglesia creó una concepción del pasado que condenó los tiempos pre-europeos con un evolucionismo moralista enunciado desde el proyecto civilizador; y (b) que esa concepción está cambiando junto con el empoderamiento político y cultural de las sociedades nativas. Aunque puede argüirse que las comunidades indígenas colonizadas tenían teorías sobre la alteridad que pudieron incluir clasificaciones dicotómicas del yo y del otro similares a las occidentales (esto es, el yo como civilizado, primordial y ejemplar y el otro como salvaje, referenciado y negativo) la manera como representaron su pasado hasta hace poco (y, en algunos casos, conciben todavía) como incivilizado y sin valor fue producto del colonialismo europeo y republicano. Las connotaciones peyorativas atribuidas a los habitantes del pasado (no necesariamente los otros sino, también, sus propios ancestros o, mejor dicho, los *ancestros vueltos otros*) fueron extendidas dondequiera que ocurrió la dominación colonial que no sólo destruyó las historias locales (y su parafernalia asociada, como templos y artefactos votivos) y sus historiadores (por eliminación física o por sumisión retórica) sino que creó nuevas historias al imponer nuevos comienzos; los tiempos (y sus habitantes) anteriores al advenimiento del nuevo génesis (presentado en términos y apariencias místicos) fueron condenados y cargados con significaciones negativas.

Estas notas son una reflexión sobre los resultados del colonialismo y la manera como han dado forma al simbolismo de las sociedades que domina; también son una reflexión sobre las posibilidades de un tiempo de descolonización en el cual los sentidos coloniales son contestados y transformados. Dividiré la exposición en dos actos: primero hablaré de la arqueología de los arqueólogos; después hablaré de la arqueología de los indígenas. Si tuviera propósitos dialécticos hablaría de su confrontación y terminaría con una síntesis de las dos, una suerte de nuevo escenario para el despliegue del simbolismo histórico (que podría imaginar como plural, horizontal, intercultural). Como no estoy en un modo dialéctico terminaré con unas pocas palabras que sólo quieren abrir la discusión, no cerrarla.

Primer acto: la arqueología de los arqueólogos

Semejanzas y diferencias no son entidades naturales y auto-evidentes que los arqueólogos rescatan del registro arqueológico sino interpretaciones que hacen de él. La escogencia de similitudes y diferencias es paradigmática. Ambas son objetos discursivos y no naturales ni inmanentes. Ante la mesa servida de semejanzas y diferencias las avenidas interpretativas divergen: unas toman por un lado, otras por otro.

Detrás de la consideración de las áreas culturales creadas por los arqueólogos alienta, bien o mal, un espíritu integrista, un sistema-mundo que se sostiene gracias a la existencia de una entidad trascendente: homogeneidad cultural, integración política (cacicazgo, federación, Estado, imperio), articulaciones inter-regionales, redes de alianzas. El nombre ha cambiado, junto con la sofisticación analítica, pero la intención trascendente permanece. Ese ente que trasciende (y une) las diferencias regionales no es prehispánico sino moderno (o, mejor, pudo haber sido prehispánico pero su exaltación, a expensas de otras interpretaciones, es moderna). El imaginario de culturas bien definidas, homogéneas y continuas fue construido en el pensamiento occidental desde el siglo XIX como definición característica de la asociación nacional (cf. Anderson 1983; Clifford 1988; Handler 1988). Ese imaginario no sólo se proyectó sobre las naciones en gestación sino también sobre las interpretaciones de formas de asociación pre-nacionales.

Junto con la exaltación de la trascendencia apareció el temor de la intrascendencia, un fantasma que ha desvelado a los arqueólogos del Área Intermedia, una zona peculiar del continente en la cual los arqueólogos creen que no ocurrió el imperialismo integrista de Mesoamérica y de los Andes Centrales, a pesar de que allí tuvieron lugar eventos fundacionales (domesticación de plantas, innovaciones técnicas en el tratamiento de los metales) sin los cuales los acontecimientos de las “áreas nucleares” difícilmente hubieran tenido lugar; el sustrato "formativo" de las sociedades del Área Intermedia fue tan complejo o más complejo que el sustrato comparable y contemporáneo de las sociedades americanas que después serían Estados expansionistas. Ante la “ausencia” de horizontes de integración política Reichel-Dolmatoff (1987, 15) preguntó “¿Por qué los pueblos prehistóricos de Colombia no lograron un desarrollo similar al de sus vecinos de México y Perú?” y atribuyó la causa al regionalismo cultural, producto del regionalismo geográfico:

Esta extrema diversidad física del paisaje colombiano está, por supuesto, ligado de muchas maneras a un marcado regionalismo cultural que ha persistido desde tiempos prehistóricos hasta el presente –una consideración importante para el arqueólogo que estudia las formas como los factores medioambientales están relacionados con actividades culturales (Reichel-Dolmatoff 1972a, 11).

Trimborn (1949, 274) había cocinado una interpretación similar unos años antes:

Hemos conocido el desenvolvimiento de un señorío bárbaro, dotado de un poder autocrático. A él siguió, sólo en forma rudimentaria y vacilante, la formación estatal de poderes territoriales, para la que ciertamente no era propicia la naturaleza del país, que no contaba con aquellos extensos altos valles ni mesetas favorables a la formación de grandes dominios territoriales.

Así que la naturaleza del país sólo era propicia, acaso, para formaciones socio-políticas rudimentarias. Muy bien. Desplegadas las vistosas alas del determinismo ambiental sólo había que esperar que alguien cayera en sus redes. Friede (1953, 44) fue uno de ellos: “Las altas crestas de la Cordillera Central que separan los valles del Magdalena y del Cauca sirvieron de barrera natural al *habitat* de las tribus del Alto Magdalena hacia el noroeste y occidente. Este obstáculo impedía su expansión”. Una vez dispuesto y aceptado el escenario determinista ya no era cuestión de llorar sobre la leche derramada; ahora se trataba de ver qué se podía salvar del naufragio. Sin integrismo a la vista se echó mano de las comparaciones de rasgos (para crear tradiciones y horizontes) y, después, de los cacicazgos. Si no tuvimos emperadores por lo menos tuvimos caciques. Aunque la propuesta del surgimiento y diseminación de las formaciones cacicales en el área no implicó la existencia de horizontes integradores (¿no la implicó?) sí supuso un mismo nivel de organización política que habría permitido la circulación de ideas, objetos y personas que produjo cierta homogeneidad. La adopción generalizada de la idea de *cacicazgo* (junto con sus marcadores supuestos como orfebrería, estatuaria y modificaciones del paisaje) desembocó en una carrera enloquecida que entregó la virginidad de las interpretaciones a la violación de la tiranía tipológica. Los arqueólogos no interpretaron; buscaron encontrar lo que ya sabían que iban a encontrar: caciques y las expresiones de su poder. Ante la búsqueda de marcadores de antemano conocidos (y sin importar demasiado su interacción o su realización temporal) las avenidas interpretativas fueron cerradas.

Después de los cacicazgos, pero sin superarlos, vinieron las articulaciones inter e intrar-regionales (fundamentalmente comerciales y marcadamente transversales) y, de su mano (aunque esta vez sometiendo a fuego cruzado el andamiaje metafísico de los caciques), la idea del poder simbólico expresado en la manipulación de bienes de prestigio. El hilo que une esta variedad de interpretaciones es la trascendencia de las diferencias regionales.

La existencia de un sustrato común de muchas culturas prehispánicas, una suerte de homogeneidad esencial de larga temporalidad a partir de la cual se edificaron diferencias posteriores, es una vieja obsesión en las definiciones del Área Intermedia y sus sub-regiones. Durante mucho tiempo fue casi rutinario considerar que el Alto Magdalena proveyó una suerte de simbolismo tradicional que creó una ideología compartida. El primer investigador en ofrecer esa interpretación fue Preuss (1974):

[...] un espíritu verdaderamente creador, de un sentimiento nacional muy unificado, dejó quizás en esta región los rasgos de una estada milenaria. Dificilmente podemos imaginarnos que este pueblo haya estado limitado a un territorio tan exiguo y así mismo parece seguro que el estilo de las figuras tan propio de esta civilización y tan fácil de reconocer surgirá un día más allá del Magdalena, en las selvas vírgenes del sur de Colombia.

Desde entonces los arqueólogos que trabajaron en el suroccidente vieron a San Agustín como el lugar del cual emanó una ideología integradora, una génesis de civilización, cuando no una ocupación *de facto*:

No dudaría que la máscara que estudiamos pertenece a la cultura de San Agustín, de la cual hay en Tierradentro numerosas estatuas y sepulcros pertenecientes a su fase

epigonal [...]. De lo expuesto anteriormente se deduce que Tierradentro fue poblada durante algunos siglos por gentes de la cultura de San Agustín (Pérez de Barradas 1938, 4).

Esta aproximación mística y fundacional a la estatuaria agustiniana está en el origen de un planteamiento particular que se repetiría en otras regiones de Colombia (y, en general, del Área Intermedia): la existencia de una comunalidad inter-regional que va más allá de rasgos formales prominentes de la cultura material (la forma de las vasijas y de las tumbas, los tipos de decoración) y que puede intuirse, de manera más intangible, en expresiones sutiles (la redundancia, aunque con variaciones, de un rasgo iconográfico; la disposición de cuerpos y objetos). Lo que se planteó, en suma, fue la existencia de una cosmovisión común. De esta forma más refinada Reichel-Dolmatoff (1972b, 138) retomó la idea de Preuss:

El punto importante es la extensión verificable de la idea y no su divergencia en detalle... No hay claras relaciones estilísticas entre estas dos culturas [Olmeca y Chavín] ni entre alguna de ellas y San Agustín, pero es inconfundible que las tres comparten un núcleo temático común.

El argumento fue más allá. Reichel-Dolmatoff (2005) concibió la idea de que esa cosmovisión (esencial y atemporal) transitó los tiempos y podía rastrearse en las mitologías contemporáneas. Warwick Bray (1992, 117) hizo eco de la idea de Reichel:

En términos generales el primer milenio de la era cristiana fue una época en la cual todo el suroccidente de Colombia participaba en una sola tradición cultural y tecnológica [...] las diferentes culturas mantenían identidades propias pero participaban de una misma visión del mundo.

Para Llanos (1995:130) también hubo una "tradición" común en el suroccidente: “[...] las culturas regionales del valle del río Cauca y el Alto Magdalena, que se desarrollaron a partir del segundo milenio antes de Cristo, están inscritas en una tradición cultural agroalfarera que se profundiza en las costas del Pacífico ecuatoriano.”

La “tradición” de Llanos no es una tradición de tios sino, como en Reichel y Bray, una tradición simbólica: “Es probable que todas estas culturas regionales se inscriban en una misma tradición simbólica y, por lo tanto, hayan compartido un mismo saber” (Llanos 1995, 130). Una variante técnica de esta idea, quizás porque sus autoras eran especialistas en orfebrería, fue la “tradición metalúrgica del suroccidente” (Plazas y Falchetti 1983; 1986), que habría incluido las regiones de Tumaco, Nariño, Alto Magdalena, Tierradentro, Popayán, Calima y Cauca Medio, se habría extendido entre 2500-1000 años AP y se habría caracterizado por similitudes tecnológicas, formales e iconográficas en pectorales laminados, cuentas de collar, pinzas depilatorias, figuras ensambladas con alfileres, orejeras de carrete, máscaras, diademas.

Sobre este sustrato filosófico común se levantó el edificio cacical, una idea (otra más) que también debemos a Reichel-Dolmatoff, y que supuso que el suroccidente fue testigo de la aparición y desarrollo de sociedades complejas desde hace unos 2000 años. La pretendida “homogeneización” de la

complejidad está basada en la idea de que la interacción social sólo puede ocurrir entre sociedades con un mismo nivel de organización. Pero en el suroccidente el asunto de la homogeneidad cultural no se ligó a la idea de la adaptación a un mismo ecosistema (una de las características, y excesos, del paradigma eco-funcional); tampoco, a diferencia de otra zonas del país, se ligó a equivalencias étnicas. Simplemente fue la expresión de lo que se recuperó del naufragio ocasionado por la “constatación” de las diferencias regionales provocadas por el determinismo ambiental.

A finales de la década de 1970 se empezó a considerar la articulación transversal entre sociedades costeras, andinas y amazónicas como responsable de la comunalidad prehispánica en el suroccidente y a postular la importancia política que pudo haber otorgado el control del intercambio implícito en esa articulación (e.g., Uribe 1986); además, se sugirió que el intercambio ocurrió a nivel de bienes suntuarios y no de bienes básicos. La articulación transversal se convirtió en el genio de la lámpara que otorgó a los arqueólogos el deseo de la integración. En su síntesis de la arqueología andina Luis Guillermo Lumbreras (1981, 57) resumió, sumariamente, ese encuentro deseoso; la región de los “Andes septentrionales” (que incluye buena parte del suroccidente de Colombia) fue caracterizada así:

Durante todos los períodos se percibe, además, un proceso de intenso contacto entre todas las zonas, lo que hace que los restos materiales conocidos tengan un aspecto de unidad sumamente notable, a pesar de que no se llega, como en el área Central Andina, a procesos unificadores de un carácter político de gran extensión.

Los procesos de articulación también se han contemplado en forma de modelos políticos basados en la expansión de ideas y en la circulación de bienes de consumo ostentoso. Varios autores (Langebaek 1993; Uribe 1995; Gnecco 1996) hemos visto en las alianzas inter-sectoriales y el intercambio el intento deliberado por parte de elites regionales de excluir a otros de su participación directa, justificando su posición al referirla a fuentes externas de poder. La circulación debió estar enmarcada en la “competencia por adquirir objetos foráneos de alto valor y prestigio [...] con el fin de justificar su posición especial en la sociedad” (Langebaek 1993, 31).

Hasta aquí parte de la historia. Su desenvolvimiento cualitativo parecía asegurar la presencia tranquilizadora de la trascendencia. Sin embargo, esta época de cosmovisión común, de articulación inter-regional, en suma, de trascendencia de las diferencias particulares fue bruscamente rota en el imaginario de los arqueólogos por eventos cataclísmicos que debieron sacudir el suroccidente hace unos 1000 años. El mundo conocido y deseado (un mundo especular) – no en vano llamado *Clásico* por algunos arqueólogos, echando mano de un concepto romántico, a pesar de sus ropajes disciplinarios – fue reemplazado por otro menos “desarrollado”, el que encontraron los españoles en el siglo XVI. Esa idea tuvo sentido en el marco de un proyecto nacional con raíces en el siglo XIX, cuando los gobiernos liberales trataron de crear una identidad incluyente. Los indígenas contemporáneos eran problemáticos: mientras el colonialismo interno los subyugó y los mantuvo a distancia el nacionalismo demandó su inclusión retórica a partir de una ética igualitaria. En este “dilema” participaron las disciplinas sociales. La alteridad prehispánica fue mostrada y vindicada como la base de la identidad nacional y, simultáneamente, la alteridad contemporánea fue marginada e invisibilizada. Sin embargo, no toda la

alteridad prehispánica cupo en la cesta nacional; sólo se incluyó en ella a las sociedades “civilizadas” de la época, como los Muiscas.

La separación de la alteridad en pasado y presente construyó indígenas presentes/ausentes, una dicotomía que alimentó el colonialismo interno. Como ha mostrado Johannes Fabian (1983) el distanciamiento temporal (alocronismo) es una de las estrategias discursivas más poderosas de la antropología en la construcción de la alteridad, que de esta manera se mantiene a distancia (más temporal que geográfica). El tiempo “físico” y “tipológico” de los arqueólogos fue usado para naturalizar su construcción de un *otro* efectivamente localizado en “otro” tiempo, un tiempo que debe ser atraído, de manera inclusiva, al tiempo de la civilización. El alocronismo es una cosmología política (*sensu* Fabian 1983, 152) y no una herramienta retórica inocente. La moralidad implicada en el alocronismo produjo una alteridad pasada buena y otra contemporánea mala. La localización del conflicto en el presente y no en el pasado debido a la degradación discursiva de los otros contemporáneos explica la obsesión de los arqueólogos colombianos por las discontinuidades culturales, las catástrofes y las difusiones. El difusionismo es un elemento central en el papel jugado por la arqueología en la reproducción del colonialismo interno, incluso todavía. El difusionismo escribe la historia sin tiempo de pueblos sin historia (Fabian 1983, 18) en virtud de su tratamiento de las comparaciones en términos espaciales y direccionales. Así, la determinación del “origen” es un asunto político más que disciplinario (Pineda 1984, 202-203). Las explicaciones que postularon un origen mesoamericano o peruano de las sociedades prehispánicas de Colombia fueron comunes. El vínculo con *otros* civilizados del exterior ayudó a valorizar los otros civilizados del país; también otorgó credibilidad al colonialismo español y al colonialismo interno, puestos en funcionamiento para civilizar al otro incivilizado.

La arqueología también racionalizó una concepción esquizofrénica de la alteridad a través del catastrofismo. El discurso de la arqueología colombiana alude a la aniquilación, a la desaparición y a la fijeza: los sujetos arqueológicos (pueblos, culturas, incluso tuestos) no cambian sino que desaparecen. La desaparición de los pueblos prehispánicos implícita en las explicaciones catastrofistas – invasiones, migraciones, aniquilaciones – presupone su desintegración definitiva en el tiempo y en el espacio y su salvación en el texto (*sensu* Clifford 1986, 112). Pero se trata de una salvación puramente retórica (aunque a veces es también estética) pero no de una salvación social o política. Este catastrofismo ha estado muchas veces ligado a una declaración lastimera sobre las maravillas que se perdieron en el proceso. Al ser eliminadas de la escena histórica por los brochazos catastrofistas de los arqueólogos las maravillas de las civilizaciones prehispánicas sucumbieron ante los invasores bárbaros, justamente aquellos que estaban siendo colonizados.

La desaparición temporo-espacial de la civilización prehispánica recurre tantas veces en la literatura arqueológica que se ha convertido en una estructura narrativa sólida y atemporal. Los grupos con mayor capacidad de desaparición fueron los que poblaron el alto Magdalena. Cinco observaciones de diferentes períodos y contextos servirán para ilustrar este argumento: una fue hecha a finales del siglo XVIII por Francisco José de Caldas; la segunda por Agustín Codazzi en 1850; la tercera por Carlos Cuervo a principios del siglo XX; la cuarta por Juan Friede en 1957; y la quinta por Roberto Lleras hace menos de una década. Aquí está Caldas (1972, 116): “[El alto Magdalena] está habitado por pocas familias de indios y en sus cercanías se hallan vestigios de una nación artística y laboriosa que ya no

existe”; aquí Codazzi (1959, 420): “la idea de un conocimiento de las artes manufactureras y una cultura social [conocidas por las sociedades del alto Magdalena] de que hoy no se hallan ni vestigios entre los restos salvajizados de la destruida nación [...] errantes y dispersos por las selvas”; aquí Cuervo (1920, 228-230): “[estos monumentos] revelan en su construcción y en sus detalles un grado de cultura muy superior a todo lo que en el territorio de Colombia existía en la época de la conquista [...]. Preciso es, pues, referir estos monumentos a una época mucho más remota y considerarlos como impasibles restos de un pueblo y de una civilización extinguidos desde hace mucho tiempo”. Aquí Friede (1953, 116): “Todo esto invita a creer que en el caso de este Pueblo Escultor se trataba de un pueblo sedentario, habitante de estos territorios durante muchos siglos. No corresponden estas cualidades a las de las tribus que vivían en el Alto Magdalena durante la Conquista, que aparecen como primitivas ‘behetrías’, tribus no organizadas”; finalmente, aquí está Lleras (1995, 54): “[en las cabeceras del alto Magdalena] grupos amazónicos reclamaron para sí lo que fueron los territorios de los escultores megalíticos”. Estas cinco declaraciones forman parte del mismo archivo; aunque están separadas por más de 200 años argumentan la misma idea, esto es, los escultores civilizados del Alto Magdalena (con quienes la nacionalidad colombiana estuvo ansiosa de establecer una alianza retórica) desaparecieron y fueron reemplazados por grupos bárbaros menos desarrollados (y, por lo tanto, excluidos de esa alianza).

Así que la homogeneidad (filosófica, tecnológica, iconográfica) del suroccidente, una suerte de civilización ejemplar integrista, fue rota por grupos invasores que llegaron de las tierras bajas (siempre el lugar de los salvajes). Esta es, entonces, la otra parte de la historia ¿Cómo se relaciona este panorama heterogéneo con el panorama integrador y homogéneo? No se relaciona: están puestos uno sobre otro. Bueno, sí se relaciona porque ambos fueron funcionales al proyecto nacional, a pesar de su antagonismo: el primero porque la “desaparición” de las civilizaciones prehispánicas y su reemplazo por “invasores” de las tierras bajas no sólo consagró la dicotomía civilización-salvajismo (indios civilizados en el pasado remoto, integrados al proyecto colectivo por el artilugio histórico; indios salvajes en el presente, excluidos y marginados) sino que legitimó dos nuevas génesis civilizadoras, la de la conquista y la de la modernidad burguesa (a pesar de que una negó a la otra); y el segundo porque proveyó los argumentos de una homogeneidad civilizada que se encontraría en los cimientos (bien enterrados) del edificio nacional. Esta es una historia, contada a modo de ritornelo, de la forma como los arqueólogos han construido su versión de la historia. Pregunta: en ella ¿dónde están las comunidades indígenas? No están. La mayoría de los investigadores ha considerado las “evidencias arqueológicas” por fuera de contextos culturales contemporáneos, esto es, sólo como restos de pueblos pasados. No hubo intención de establecer continuidades de ninguna clase con sociedades actuales ni se tuvo en cuenta el simbolismo indígena documentado por la etnografía en la interpretación de los datos arqueológicos.

La ruptura de la continuidad histórica es una de las estrategias más poderosas y perversas que emplea la historia colonial para neutralizar las historias locales. Pocos arqueólogos se alejaron de esa tendencia dominante. Schottelius (1939) mencionó la mitología chibcha para ilustrar algunos motivos de la iconografía de las estatuas de San Agustín. Aunque señaló que “espero haber demostrado que las mismas ideas religiosas que informaron el alma de los chibchas de Cundinamarca y Boyacá fueron expresadas en gente de la misma raza o una diferente en San Agustín” su análisis fue esquemático. Preuss (1974) también hizo referencias rápidas y anecdóticas a las mitologías indígenas cuando interpretó sus

hallazgos de San Agustín, pero incluso más someramente que Schottelius. Entonces Gerardo Reichel-Dolmatoff exploró la conexión entre el simbolismo de sociedades indígenas contemporáneas de América tropical y la iconografía del Alto Magdalena. En un ensayo dedicado al motivo felino en San Agustín (Reichel-Dolmatoff 1972b; véase Reichel-Dolmatoff 1972a, 83-113) usó mitos para construir su interpretación arqueológica. Aunque desplegó su vasto conocimiento de la mitología indígena, desde Mesoamérica hasta el Amazonas, inició su argumento, intencionalmente, con el simbolismo de los nasa porque viven cerca de Tierradentro, implicando contigüidad espacial, y porque conservan “muchos rasgos del antiguo sistema de creencias” (Reichel-Dolmatoff 1972b, 54), implicando continuidad temporal. Si esto es cierto o no depende de la escogencia entre perspectivas esencialistas o constructivistas pero el hecho es que Reichel-Dolmatoff consideró la mitología nasa como un puente fundamental para el entendimiento cultural del simbolismo de estatuas de piedra que, de otra manera, hubieran permanecido mudas; Reichel vio continuidad cultural entre los fabricantes de las estatuas y los actuales habitantes indígenas de una región cercana.

Segundo acto: la arqueología de los indígenas

Debido a la influencia perdurable del aparato colonial, especialmente de la Iglesia, las sociedades indígenas de Colombia y de otras partes del viejo Tercer Mundo reprodujeron (y ayudaron a mantener) la ruptura de la continuidad histórica sostenida por muchos arqueólogos y, en general, por la historia de la dominación colonial, incluyendo la historia apropiada por el Estado nacional. Por ejemplo, los nasa, como muchas sociedades nativas en Colombia y otros países, prestan poca atención o ignoran lo que los expertos llaman “registro arqueológico”. Ese desinterés ha sido aducido por algunos antropólogos (en un grandioso, pero perverso, ejemplo de razonamiento tautológico) para argumentar que los nasa son relativamente recién llegados al territorio que habitan ahora. Miñana (1994, 14) señaló:

Los paeces [nasa] a la llegada de los españoles estaban recién llegados a la zona que actualmente ocupan, probablemente desde las selvas [...]. Los restos arqueológicos encontrados en su territorio son de otras culturas. De esto hay conciencia también en la tradición oral, pues ellos mismos hablan, genéricamente, de entierros de ‘pijaos’ y nos los reconocen como propios.

Este comportamiento de los nasa parece sorprendente dado su profundo compromiso con la lucha indígena, en la cual la historia es fundamental. El establecimiento de la continuidad histórica con los restos materiales de las poblaciones prehispánicas del área habría provisto munición de buena calidad a la lucha territorial y la revitalización cultural. Pero no sucedió así. La razón no es el desinterés por los asuntos históricos: el movimiento indígena considera la defensa de la historia nativa como uno de sus propósitos (CRIC 1983, 5); los nasa se consideran descendientes de los antiguos habitantes de la región (Rappaport 1990, 18); y la conciencia histórica es uno de los pilares sobre los cuales se construye la cosmovisión nasa (Piñacué 1994, 27-29).

Los nasa reclaman descendencia de los habitantes precolombinos de Tierradentro pero no hacen ningún esfuerzo para infundir la cultura material prehispánica que se encuentra en su territorio con significado histórico local ni han contestado el control que el Estado ejerce sobre ella, como ha ocurrido en otras partes del mundo en los últimos treinta años. A pesar de su población indígena numerosa y políticamente activa Colombia todavía no ha visto una confrontación de historias, en términos del registro material y/o de las narrativas. Nada parecido a los eventos promovidos por la ley NAGPRA en los Estados Unidos o los acuerdos alcanzados entre pueblos nativos y el establecimiento arqueológico en países como Canadá, Australia o Nueva Zelandia ha ocurrido en Colombia, donde la confrontación indígena de la hegemonía arqueológica ha sido marginal y coyuntural.

Varias razones explican esta contradicción. Los nasa temen cualquier cosa relacionada físicamente con los muertos (ancestros), tanto que es tabú estar asociado o cerca de sus restos culturales y biológicos. Uno de los males más temidos del sistema médico nasa es la *enfermedad de cacique* (Portela 2002, 70). Cuando aparecen “restos arqueológicos” de alguna clase, especialmente enterramientos (conocidos como *tumbas de pijaos*), durante la construcción de casas, caminos o acequias los *the' walas* advierten que el lugar debe ser abandonado. Si los restos aparecen después de que la construcción ha sido hecha los *the' walas* refrescan el sitio y limpian a las personas que adquirieron *p'tanz* (sucio, en un sentido muy general) debido a la proximidad a esos restos. La enfermedad de cacique surge de la cosmología nasa, que supone la existencia de tres mundos, uno de los cuales es el *inframundo*, donde viven los ancestros (junto con otras criaturas) desde que se enterraron para escapar la invasión y dominación españolas.

Los ancestros también viven en una región proscrita de *este* mundo, el mundo de los nasa; esa región aloja lo no domesticado, lo incultivado y lo salvaje, pero también lo sagrado. Las fuerzas que viven en esa región son espirituales, poderosas y temidas (cf. Portela 2000; 2002). Tanto el *inframundo* como la región no domesticada de este mundo son lugares donde los nasa pueden entrar en contacto con el orden y las fuerzas de la creación, un tiempo anterior al advenimiento del catolicismo (un importante referente cultural de los nasa pero, también, especialmente desde la emergencia de la conciencia política generalizada, causa de desestructuración cultural). Aunque *p'tanz* no proscribía las estatuas de piedra y otros restos no enterrados están, sin embargo, incluidos debido a su relación tácita con los ancestros.

La relación activa y significativa entre los pueblos indígenas y algunos aspectos de la cultura material contemporánea existente en sus territorios (que forman parte de lo que los arqueólogos ahora llaman “registro arqueológico”) fue cortada en algún momento de la historia de su dominación colonial. El punto culminante de la cruzada europea contra esa relación fue la llamada *extirpación de idolatrías*; la tarea fue encomendada por el Estado colonial a la Iglesia porque la subsistencia de prácticas religiosas nativas (y el sentido corporativo que significaban) era un foco potencial de resistencia contra la dominación cultural.

Tierradentro permaneció fuera del control español hasta bien entrado el siglo XVIII debido a la resistencia militar indígena; por eso no existen crónicas detalladas de los siglos XVI y XVII. La única descripción directa de la extirpación de idolatrías en Tierradentro es tardía, de finales del siglo XIX. Carlos Cuervo, un militar y viajero interesado en asuntos indígenas, notó lo siguiente al hablar de una gran piedra donde los peregrinos adoraban una supuesta figura de Cristo:

Lo que sí es un hecho es que en esta piedra había jeroglíficos de los indios, probablemente muy importantes. Tal vez era éste algún adoratorio y los primeros misioneros, queriendo extirpar la idolatría, picaron la superficie en que estaban las pinturas indias y en su reemplazo diseñaron la imagen del Nazareno (Cuervo 1920:34).

La adoración de piedras en Tierradentro fue presenciada a finales de la década de 1930 por el arqueólogo español José Pérez de Barradas:

Por ejemplo, en Mosoco existe la piedra de Santo Tomás, que está protegida por un ranchito. Tiene grabadas espirales y una huella humana, y a ella acuden los indios cuando se les ha perdido una bestia; pues por el chisporroteo de las velas de cera de laurel que le encienden creen averiguar si se ha despeñado o si ha sido robada (Pérez 1943, 119).

La *extirpación de idolatrías* creó, más que cualquier otra cosa, un miedo extendido que fue usado por las autoridades coloniales para romper las cadenas de sentido simbólico que hubieran podido existir entre los nativos y su cultura material, incluyendo aquella relacionada con los ancestros. El miedo a los ancestros, un sentimiento frecuente entre las poblaciones indígenas de Colombia, fue resultado, sobre todo, de la evangelización de los misioneros católicos. Como Taussig (1987, 373) señaló los

[...] infieles o paganos de ese otro tiempo (preconquista, pre-Europeo) han sido encerrados e iconizados en las entrañas del cosmos cristiano como figuras del anticristo – de manera tal que viven para siempre agitando las hojas de la memoria en el espacio de la muerte construido colonialmente.

Ramírez (1996, 99) encontró la misma actitud hacia los ancestros putativos entre las comunidades indígenas del piedemonte oriental de los Andes, donde son llamados *aukas* o *andaquies*, considerados indios salvajes, caníbales y una larga lista de términos peyorativos. Esta imagen está construida alrededor del no bautizado, aquel que confronta la dominación, y tiene viejas raíces judeo-cristianas, como señaló White (1985, 160): “los hombres salvajes arquetípicos del Viejo Testamento son grandes rebeldes contra el Señor”. Auka, andaqui o pishau no son denominaciones étnicas sino términos aplicados en diferentes lenguas al mismo fenómeno: la encarnación de comportamientos potencialmente subversivos reprimidos y castigados en el yo por la moral de la civilización. Por ejemplo, *auka* es una palabra quechua que significa “guerrero, enemigo, adversario, cruel, sádico, malo, traidor, salvaje, rebelde, bárbaro, maligno, nefando” (Torres 1982, 39); esto es, una suma de las connotaciones negativas atribuidas al otro. Por eso los ancestros deben ser dejados solos, sin ser molestados, ante el riesgo de que sus poderes malignos se despierten.

Este miedo y esta proscripción coloniales pueden haber sido extendidos en otras partes del mundo católico en América. Por ejemplo, el historiador aymara Carlos Mamamí (1989, 49) señaló que “el hecho traumático de la invasión colonial cambió nuestro contacto con los sitios sagrados de nuestros ancestros. Se argumentó que eran sitios para ‘adorar al demonio’ y se nos dejó sólo con un entendimiento mitológico de nuestro pasado y de los restos materiales del pasado”. Gil (2007) ha señalado que uno de los significados de *chullpa*, una palabra quechua de uso extendido en los Andes Centrales, está ligado a los seres tutelares del inframundo que habitan las ruinas arqueológicas, causando enfermedad y muerte a

quienes no guardan el “debido respeto”. Para muchos grupos indígenas en los Andes “las ruinas arqueológicas son lugares liminales porque están localizados en las fronteras espacio-temporales de la comunidad y habitadas por fuerzas extremas de alteridad salvaje que pertenecen al pasado” (Gil 2007, 4).

El miedo a los ancestros revela una perversidad colonial: la invención de *otro* dentro del *otro*, una suerte de doble alteridad impuesta por la construcción del yo civilizado. Hay un *otro bueno*, que acepta la dominación colonial y la conversión religiosa, y un *otro malo*, rebelde y sin domesticar, una moralidad permanente que recuerda los peligros de la subversión. Esta dicotomía crea un *otro* que se acerca al *deber ser* y un *otro* que se opone al imperativo moral. Los ancestros forman parte del *otro malo* (es decir, los *ancestros fueron vueltos otro*), son parte de un tiempo cuando la alteridad estaba libre de la subyugación colonial y, por lo tanto, encarnaba comportamientos que deben ser reprimidos en y por el *otro bueno*, siempre en el borde de convertirse en miembro del yo civilizado si el aparato colonial es capaz de reprimir la seducción del *otro malo*. Los ancestros son parte de los no bautizados y los espíritus, mientras los nasa son bautizados, esto es, humanos. La influencia católica en la moral nasa, que influye en la clasificación de los seres humanos y no humanos, creó dos eras principales: el tiempo anterior al advenimiento del catolicismo, dominado por los espíritus y el peligro, y el tiempo del yo convertido y civilizado. Los ancestros viven en el primero de esos tiempos y fueron agrupados, junto con los *pijaos*, como *otros malos*., tanto así que ambos terminaron siendo identificados y los términos usados sin mayor diferencia.

La clasificación de otros buenos y malos tuvo un fin instrumental: cortar la relación de las sociedades nativas con tiempos antes de que el advenimiento del catolicismo creara un nuevo principio. La indentificación indígena del *otro malo* sigue de cerca la descripción de los indios salvajes hechas por las crónicas coloniales, otra indicación de la manera como los mitos indígenas están influidos por las categorías creadas por la dominación colonial. El origen colonial de este objeto discursivo puede ser mejor visto a través de la comparación etnográfica. Los grupos indígenas localizados en áreas donde la influencia de la Iglesia y su discurso colonial fueron menos decisivos o inexistentes no comparten la retórica del otro malo con referencia a los ancestros. Es posible trazar una suerte de frontera ideológica definida por la presencia de la retórica del otro malo y del miedo a los ancestros que coincidiría con el territorio de la dominación católica. Queremos ilustrar este argumento con dos ejemplos contemporáneos de Colombia: las sociedades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en la costa Caribe, y los Uwa de la Cordillera Oriental.

A diferencia de las comunidades indígenas de los Andes y su piedemonte oriental las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta recrean constantemente el sentido del “registro arqueológico”. Los antiguos son reverenciados junto con sus referentes materiales como terrazas agrícolas, lugares mitológicos (colinas con forma de pirámide) y grandes rocas (asumidas como personajes míticos petrificados). También hay una clara continuidad en el sentido otorgado a algunos objetos; por ejemplo, los kogi usan objetos de cobre y piedra (adornos, sonajeros, pitos, lajas planas con propósitos musicales, hachas ceremoniales y cuentas de cuarzo) que provienen de contextos arqueológicos (encontrados al azar o buscados deliberadamente) o que son manufacturados siguiendo vías tradicionales. Las proscripciones existentes (los sitios arqueológicos son la casa de los muertos, están llenos de enfermedades y no deben ser perturbados) están relacionadas con el miedo constante a las malas

acciones (de acuerdo con sus normas culturales) y su castigo sobrenatural, incluyendo el de los ancestros (Reichel-Dolmatoff 1985). Su relación con los restos materiales de sus ancestros es tan fuerte que reclamaron al gobierno colombiano derechos territoriales sobre la llamada “ciudad perdida” (un asentamiento de gran tamaño con terrazas, viviendas, plazas y escaleras, ampliamente promocionado por los gobiernos colombianos como icono de la identidad nacional, comparable sólo con Macchu Picchu). En 1987 Gonawindúa Tairona, la organización regional indígena, reclamó los derechos sobre la ciudad, llamada localmente *Teyuna*, arguyendo que pertenecía a sus ancestros, los tayrona. La importancia del sitio como patrimonio nacional fue un argumento que usó el Estado para no admitir la demanda de los indígenas; sin embargo, el Instituto Colombiano de Antropología aceptó ese año cesar las excavaciones arqueológicas y proteger sus riquezas, otorgando a los indígenas el derecho de realizar ceremonias (Orrantia 2003). Dos años después unos ancianos kogi de la Sierra Nevada visitaron el Museo del Oro en Santa Marta y solicitaron la repatriación de unos artefactos líticos prehispánicos con significación ritual que estaban en exposición. Aunque la repatriación no se hizo se alcanzó un compromiso y una gran pieza lítica roja, especialmente sagrada, fue sacada de exhibición (Luz Alba Gómez, comunicación personal).

Los Uwa (antes conocidos como *Tunebos*) habitan los flancos occidental y oriental de la Sierra Nevada del Cocuy, un sector de la Cordillera Oriental que limita las tierras interiores del nororiente del país y las Llanos Orientales. El territorio actualmente habitado por los Uwa es un rincón aislado de la Cordillera Oriental, evitado por la dominación colonial y por la evangelización católica hasta el siglo XX; sin embargo, parte de su territorio ancestral, el flanco occidental de la Sierra, sufrió los rigores de la conquista, que produjeron la desestructuración étnica de la población nativa (convertida en campesina, aunque con una fuerte memoria étnica) y la pérdida de sus tierras. El relativo bajo impacto de la colonización (colonial y republicana) sobre los Uwa (especialmente sobre los grupos orientales), por lo menos si se lo compara con el impacto sufrido por muchos otros grupos nativos en América, es patente en la forma como su cultura contemporánea se construye alrededor de prácticas indígenas. El territorio Uwa está salpicado de grandes menhires, cuyo significado no ha cambiado mucho desde que fueron registrados en el siglo XVII, esto es, son los pilares que soportan su mundo y fueron puestos en su lugar por sus deidades en su territorio ancestral: “Las crónicas de la conquista refieren cómo lugares con grandes piedras eran sagrados para los indios y Uwa contemporáneos dicen que en los sitios con menhires sus ancestros se comunicaban con los dioses creadores” (Falchetti 2003, 52-53); más aún, “los Uwa han mantenido la asociación simbólica entre los mojones sagrados del territorio, los menhires, y sus chamanes o autoridades tradicionales” (Falchetti 2003, 204). Aunque los sitios con menhires ya no están en uso la memoria que los relaciona con los ancestros y las deidades todavía está viva. Las canciones sagradas de los Uwa están ligadas a “sitios arqueológicos” y usan la cultura material que encuentran en ellos (Osborn 1985). Aunque existen varios registros coloniales de “idolatría” Uwa (e.g., Falchetti 2003, 62-63, 65, 73, 154) la persecución de sus practicantes fue limitada porque se les ingeniaban para escapar a las partes orientales e inaccesibles del territorio, desde donde, eventualmente, volvían a la parte occidental, dominada por las autoridades coloniales.

La enfermedad de cacique y las proscripciones médicas y sociales relacionadas con los ancestros bien pueden ser una incorporación relativamente reciente en el simbolismo nasa de esa construcción colonial religiosa pero el miedo a los ancestros puede ser invertido y convertido en fuerzas positivas. Este

nuevo significado implica una subversión semántica y política del orden colonial. En las dos últimas décadas ha ocurrido un cambio en las comunidades indígenas que tiende hacia la potenciación o, en algunos casos, restauración de los vínculos con tiempos ancestrales, incluyendo sus referentes materiales. El caso más conocido es el de los guambianos, quienes dotaron las evidencias materiales excavadas por una investigación arqueológica colaborativa con nuevos significados en el contexto de la lucha étnica por la auto-determinación y la revitalización cultural (cf. Vasco *et al.* 1993, 14-15), pero también está sucediendo con los nasa y puede esperarse que suceda con otras comunidades. En estos casos es prominente la necesidad del horizonte histórico para la edificación del horizonte utópico, aquello por lo que se lucha. La historia aparece en dos planos simultáneos, distintos pero inseparables: (a) como génesis de sentido colectivo (la historia es el lugar de los ancestros, que guían y significan la utopía); y (b) como memoria negativa de los desastres del colonialismo, desastres que se quieren pervertir (como *pervertere*: trastornar, voltear). La historia aparece como insumo básico para la acción (que es, ni qué decirlo, arrastrada por el pensamiento utópico). La historia liga las luchas del pasado (de resistencia, de enfrentamiento al orden colonial) con las del presente y el futuro: las legitima, les da sentido de continuidad.

Las resignificaciones locales son historias críticas que “leen” el registro documental con otros ojos, lo que equivale a decir que lo leen desde presentes y futuros alternativos. Las nuevas historias surgen de una reflexión sobre los resultados de las prácticas coloniales y la manera como dieron forma al simbolismo de las sociedades que dominaron; también surgen de una reflexión sobre las posibilidades de un tiempo de descolonización en el cual los sentidos coloniales son contestados y transformados. ¿Qué tiene de particular el contexto contemporáneo para que los agentes locales hayan aparecido en escena, esta vez no como extras sólo valorados por su exotismo sino como actores protagónicos? Por lo menos dos características concurrentes lo dotan de un sentido inédito: (a) la autonomía lograda por las comunidades indígenas a través de la lucha política, uno de cuyos resultados fue la consagración constitucional; esa autonomía se ha traducido en empoderamiento, incluyendo la autonomía histórica y la elevación del sentido de agencia étnica a escenarios nacionales y transnacionales; y (b) la historia indígena es cíclica y está estructurada alrededor de tiempos de renovación: no concibe tiempos de destrucción y creación tanto como ocasiones en las cuales el mundo y su orden son reorganizados. Esta idea es difundida en la filosofía amerindia; el nombre que recibe en los Andes centrales es *pachacuti*, la destrucción cíclica y cataclísmica del mundo, seguida por el retorno del orden. La renovación mítica, moral en su postulación del mundo *como debe ser*, se une a la lucha política para crear un tiempo propicio, una restauración del orden perdido, un tiempo en el cual el significado histórico, a través de la apropiación simbólica de objetos antes ignorados y temidos, puede ser fundamental.

Los arqueólogos tienden a olvidar que la interpretación del pasado es una puesta en escena en la que varios actores están interesados y en la que protagonizan papeles diversos, algunos más visibles porque los resaltan las cámaras del aparato nacional, otros más silenciosos porque la producción nacionalistas los ignora. En cambio, cuando el empoderamiento de las comunidades nativas empieza a ser tomado en cuenta suceden dos cosas: la primera es que el desinterés por el registro arqueológico atribuido a los indígenas aparece ahora como una perversidad colonial que les fue impuesta y no como una carencia característica de su cultura; la segunda es que las comunidades nativas ahora enfrentan esa perversidad y

re-significan su relación con los restos “arqueológicos” a partir de una concepción que se distancia de la que tiene la mayoría de los arqueólogos, para quienes el registro arqueológico es evidencia del pasado y de culturas ahora desaparecidas, sujeto de investigación académica; para los indígenas un sitio arqueológico es un lugar vivo. Como señaló Carlos Mamami (1989, 49-50):

Las ruinas arqueológicas dejadas por las culturas antiguas no son objetos inertes o muertos: tienen una realidad que influencia nuestras vidas activamente, tanto a nivel individual como colectivo... las relaciones que tenemos con la evidencia material de nuestro pasado van más allá de una simple actitud ‘positivista’ que las trataría como simples objetos de conocimiento. Más bien, para nosotros son fuentes de fortaleza moral y una reafirmación de nuestra autonomía cultural.

Los objetos y rasgos vueltos arqueológicos por discursos académicos o apropiados por las comunidades pueden servir para fortalecer la reflexión histórica, necesaria para estimular la participación social. Hasta hace poco el Estado era el único de los actores sociales totalmente consciente de que la historia es uno de los principales campos de batalla donde se escenifican los grandes dramas de la identidad; sin embargo, ahora los indígenas están ingresando a la escena histórica empoderados con las herramientas de la auto-representación.

Palabras para terminar

La concepción nacional (y postnacional) del patrimonio arqueológico como público y como el campo de intervención de expertos seleccionados sólo puede ser impuesta con violencia (simbólica y de otra clase). Sin embargo, el patrimonio es un campo contestado y se cuestiona su reputado carácter público. Cojti (2006), por ejemplo, ha mostrado cómo las comunidades nativas contemporáneas en Guatemala retan la apropiación estatal del patrimonio “maya” para una nacionalidad no incluyente y para el Mercado turístico: “El pasado maya es considerado un bien común para ser compartido con la comunidad internacional más que un derecho cultural para que los mayas decidamos cómo compartimos nuestro pasado con otros pueblos” (Cojti 2006, 13).

El interés extendido y creciente de un amplio número de actores sociales por asuntos que los arqueólogos consideraron sólo suyos hasta hace poco ha ampliado la significación del patrimonio para incluir otras cosmovisiones y diferentes proyecciones del presente y el futuro. Las autonomías locales consagradas por las reformas constitucionales, junto con agendas étnicas establecidas antes de que el multiculturalismo se convirtiera en preocupación de los Estados, se tradujeron en autonomías para la producción de narrativas históricas y en oportunidades para resignificar el pasado. La historia que he contado forma parte de este nuevo orden, en el cual la arqueología gana legitimidad al volverse pública, al cuestionar su viejo matrimonio con las historias nacionales, al abandonar el ghetto académico donde se confinó por tanto tiempo y al encontrar lugares donde la producción histórica es significativa para una variedad de actores sociales. La arqueología pública es arqueología plural, no una forma de ampliar los

receptores del conocimiento experto sino una forma de ampliar y empoderar los grupos sociales que investigan y dotan de sentido el pasado.

Anotación sobre el origen: varios de los argumentos de este artículo fueron prestados de dos textos ya publicados, “History and its discontents: stone statues, native histories, and archaeologist” (*Current Anthropology* 49, pp. 439-467, 2008, en co-autoría con Carolina Hernández) y “Desarrollo prehispánico desigual en el suroccidente de Colombia” (en *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica*, editado por Cristóbal Gnecco y Carl Langebaek, pp 191-214. Universidad de los Andes, Bogotá, 2006).

Referencias

- Anderson, B. (1983) *Imagined communities*. Londres: Verso.
- Bray, W. (1992) “El período Yotoco” in Cardale, M., Bray, W., Gahwiler T. y Herrera, L. *Calima: diez mil años de historia en el suroccidente de Colombia*. Bogotá: Fundación Pro Calima, pp 75-124.
- Caldas, F. J. de (1972) *Obras completas*. Bogotá: Universidad Nacional [1808].
- Clifford, J. (1986) “On ethnographic allegory” in Clifford, J. y Marcus, G. (eds) *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp 98-121.
- _____ (1988) *The predicament of culture*. Harvard: Cambridge University Press.
- Codazzi, A. (1959) “Antigüedades indígenas” in *Jeografía física i política de las provincias de la Nueva Granada. Provincias de Córdoba, Cauca, Popayán, Pasto y Túquerres. Segunda parte: informes*. Bogotá: Banco de la República, pp 403-447 [1857].
- Cojti, A. (2006) “Maya archaeology and the political and cultural identity of contemporary maya in Guatemala”. *Archaeologies* v. 2, n.1, pp. 8-19.
- CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) (1983) *Cómo nos organizamos*. Popayán: CRIC.
- Cuervo, C. (1920) *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Madrid: Editorial América.
- Fabian, J. (1983) *Time and the other. How anthropology makes his object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Falchetti, A. M. (2003) *La búsqueda del equilibrio. Los uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Friede, J. (1953) *Los andakí, 1538-1947: historia de la aculturación de una tribu selvática*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gil, F. (2007) “Cuando vengan los turistas... ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lipez (Dpto. Potosí, Bolivia)” in Gnecco, C. y Ayala, P. (eds) *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina*. Manuscrito sin publicar.

- Gnecco, C. (1996) "Relaciones de intercambio y 'bienes de élite' entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia" in Langebaek, C.H. y Cárdenas, F. (eds) *Caciques, intercambio y poder: interacción regional en el Área Intermedia de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp 175-196.
- Handler, R. (1988) *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Langebaek, C. (1993) "Arte precolombino-culturas" in *Gran Enciclopedia de Colombia*, tomo 6, Bogotá: Círculo de Lectores, pp 27-42.
- Lumbreras, L. G. (1981) *Arqueología de la América Andina*. Lima: Milla Batres.
- Llanos, H. (1995) *Los chamanes jaguares de San Agustín*. Bogotá: Edición de Héctor Llanos.
- Lleras, R. (1995) "La historia prehispánica tardía del noroeste de Suramérica 800 a 1500 d.C.". *Revista de Arqueología Americana*, n.8, pp. 51-70.
- Miñana, C. (1994) *Kuvi. Música de flautas entre los paeces*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Mamamí, C. (1989) "History and prehistory in Bolivia: what about the indians?" in Layton, R. (ed) *Conflict in the archaeology of living traditions*, Londres: Unwin Hyman, pp 46-59.
- Orrantía, J. C. (2003) "Pasado, realidad social y naturaleza. El caso del alto Buritaca" in Gnecco, C. y Piazzini, E. (eds) *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 49-69.
- Osborn, A. (1985) *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá:FIAN.
- Pérez de Barradas, J. (1938) *Arqueología agustiniana*. Bogotá: Ministerio de Educación.
- _____ (1943) *Colombia de norte a sur*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- Pineda, R. (1984) "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)" in Arocha, J. y Friedemann, N. de (eds) *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno, pp 199-251.
- Piñacué, J. E. (1994) "Cosmovisión de la sociedad paéz" in Osorio, C. (ed) *Paeces por paeces*. Bogotá: Banco de la República, pp 27-32.
- Plazas, C. y Falchetti, A. M. (1983) "Tradición metalúrgica del suroccidente colombiano". *Boletín del Museo del Oro* n. 14, pp. 1-32.
- _____ (1986) "Patrones culturales en la orfebrería prehispánica de Colombia" in Plazas, C. (ed) *Metalurgia de América precolombina*. Bogotá: Banco de la República, pp. 203-227.
- Portela, H. (2000) *El pensamiento de las aguas de las montañas*. Popayán: Universidad del Cauca.
- _____ (2002) *Cultura de la salud paéz: un saber que perdura, para perdurar*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Preuss, K. T. (1974) *Arte monumental prehistórico*. Bogotá: Universidad Nacional [1931].
- Ramírez, M. C. (1996) *Frontera fluida entre andes, piedemonte y selva: el caso del valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Rappaport, J. (1990) *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1972a) *San Agustín. A culture of Colombia*. Nueva York: Praeger.

- _____ (1972b) "The feline motif in prehistoric san agustín sculpture" in Benson, E. (ed) *The cult of the feline*. Washington: Dumbarton Oaks, pp 51-68.
- _____ (1985) *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Procultura.
- _____ (1987) *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Segunda Expedición Botánica.
- _____ (2005) "El motivo felino en la escultura prehistórica de San Agustín". *Arqueología Suramericana*, v.1, n.2, pp. 227-238.
- Schottelius, J. (1939) "Bosquejo comparativo entre las deidades representadas por las estatuas de San Agustín, las de México y las de los Chibchas". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, v. 6, n.2-3, pp. 89-97.
- Taussig, M. (1987) *Shamanism, colonialism and the wild man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Torres, G. (1982) *Diccionario kichua-castellano*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Trimborn, H. (1949) *Señorío y barbarie en el valle del Cauca*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Uribe, M. V. (1986) "La estratificación social entre los Proto-Pasto" in Alcina, J. y Moreno, S. (eds) *Arqueología y etnohistoria del sur de Colombia y norte del Ecuador*. Quito: Abya Yala, pp 211-218.
- _____ (1995) "Tendencias del desarrollo tardío de los cacicazgos andinos colombianos" in Gnecco, C. (ed) *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador*. Popayán: Universidad del Cauca, pp 245-262.
- Vasco, L. G.; Dagua, A. y Aranda, M. (1993) "En el segundo día la gente grande (numisak) sembró la autoridad y las plantas con su jugo, bebió el sentido" in Correa, F. (ed) *Encrucijadas de Colombia amerindias*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 9-48.
- White, H. (1985) *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

El Guincho Transcultural: un problema arqueológico al norte de Camagüey, Cuba

Iosvany Hernández Mora

Departamento de Arqueología, Oficina del Historiador de la Ciudad de Camagüey

*Email?

Precedentes

En pleno proceso de conquista y colonización de la isla de Cuba, en la segunda década del siglo xvi, el adelantado Diego Velásquez mandó fundar siete villas, entre ellas Santa María del Puerto del Príncipe.

Como otras villas en el nuevo mundo, Santa María tuvo una existencia itinerante en sus primeros años, ocupando al menos, según la historiografía local, tres diferentes lugares en un dilatado territorio casi al centro de la isla. Estos traslados sucesivos, se puntualizan desde su asentamiento primero en algún punto de la costa norte en 1514, al pueblo indígena de Caonao en 1516 y finalmente al Cacicazgo de Camaguebax en 1528. Lugar definitivo, tierra adentro, donde en la actualidad se localiza la ciudad de Camagüey (Luna Marrero 2002, 7-8).

Existió y aún se mantiene en la localidad una marcada tradición, señalar la fundación y el primer espacio de ocupación de la villa en los alrededores de la bahía de Nuevitas, conocida en los primeros siglos coloniales como Puerto del Príncipe. Esta costumbre de ubicar el lugar fundacional en Nuevitas filtró la historiografía local y nacional desde los primeros momentos, a través de la copia repetida por la falta de documentos históricos explícitos.

A principios del siglo xix, uno de los primeros historiadores de Camagüey, Tomás Pío Betancourt, al parecer utilizó dos manuscritos antiguos (siglo xvii) para elaborar su cronología histórica de Puerto Príncipe. Estos escritos personales, hoy inexistentes, pertenecieron a dos vecinos de la villa: don Juan Nepomuceno Boza y don Diego de Varona Miranda, quines al parecer habían recogido en sus pliegos la tradición lugareña (Pichardo Moya 1961, 17). Asimismo, un documento de los más utilizados por la historiografía, el informe con fecha 1756 de la visita pastoral a Puerto Príncipe del Obispo Agustín Morell de Santa Cruz, muy posiblemente también la transcribe de algunos documentos eclesiásticos de la época.⁵⁹

Pichardo Moya (1961, 18), vehemente estudioso de la historia y arqueología camagüeyana, nos reseñó a mediados del siglo pasado:

En el año 1844 en una relación de datos históricos recogida por una Comisión de Regidores, se dice por tradición, que la misma se fundó en un lugar entre la ensenada de Mayanabo y la Bahía de Nuevitas, que aún, en el citado en que escribían los regidores se conocía con el nombre de Pueblo Viejo. Se trata... del lugar que hoy se llama Punta del guincho, pequeña península que separa el puerto de Nuevitas de la ensenada de Mayanabo.

⁵⁹ Recientemente un estudio de historia local: *Cultura y costumbres en Puerto Príncipe. Siglos XVI-XVII*, de Amparo Fernández Galera, en su discusión sobre la fecha de fundación de la villa, sin proponérselo, nos deja ver que el poder eclesiástico no se ha mantenido extraño a la tradición referida.

El estudio comparativo de la cartografía de la isla de Cuba, de los siglos xvi y xvii, permite observar la conservación de la información inicial de ubicación de la villa. Por ejemplo, unos siete mapas a partir de 1548 hasta 1683 (Cueto 1999, 57, 62, 69, 77, 79, 80, 88, 147), invariablemente muestran los datos iniciales relativos a la ubicación de la villa al oeste de una bahía en la costa norte muy similar a la ubicación que tiene la bahía de Nuevitas. Información contradictoria al planteamiento historiográfico del traslado del poblado al interior del territorio, pues para la segunda década del siglo xvi este debió situarse en los terrenos de la actual ciudad. Este particular se puede explicar si admitimos que los datos iniciales fueron copiados, una y otra vez, de los primeros mapas realizados en base a los cronistas de indias.

En la actualidad los estudios más atinados, desde la historiografía con una perspectiva cultrológica, se produjeron a manos de Marcos Tamames Henderson (2005, 23-33.), un historiador que se ha dedicado al estudio de la ciudad. Su reinterpretación, a partir de los escasos documentos relativos a la conquista de la isla de Cuba del siglo xvi, sitúa el hecho fundacional como proceso ocupacional repensando las condiciones históricas de la época. Sin embargo, de manera general la posibilidad de investigaciones mucho más acuciosas se ve limitada, por el apego al documento histórico y la desutilización de otras fuentes y perspectivas. En este sentido poco se ha podido realizar en el conocimiento del controvertido inicio, y de los procesos socio-culturales que lo caracterizaron, incertidumbre mantenida en espera de nuevos datos.

El problema esencial de la determinación del primer asentamiento de la Villa, y la posibilidad de su investigación, ocupó a la arqueología en Cuba mucho antes de la década de 1960. Al menos Pichardo Moya dedicó algunos esfuerzos a prospectar en Nuevitas, pero sin obtener los resultados que comprobaran la veracidad de la tradición princepeña (Pichardo Moya 1961, 19).

El detonador de nuevos trabajos fue el efecto del huracán Flora en la bahía nuevitera a finales de 1963, producto al cual aparecieron las primeras evidencias de material colonial en el punto conocido como “El Chorrillo de Lázaro Pinto” o Pueblo Viejo, entre las elevaciones del Vigía y la del Soberano. Desde entonces los trabajos se realizaron en este lugar hasta la segunda mitad de la década de 1970, con tres momentos de intervención.

Las primeras labores se efectuaron por parte de la Academia de Ciencias de Cuba (ACC), en el año 1964 a cargo del arqueólogo Rodolfo Payarés, quien abrió dos trincheras paralelas de 2 m por 2 m con cuatro secciones incluidas, las cuales alcanzaron una profundidad máxima de 0,30 m, a estratigrafía artificial de 0,25 m, ocasión en la que se observó, coligados a partir del segundo estrato, cerámica colonial de los siglos xviii – xix y cerámica de tradición aborígen subtaína, además ladrillos de pequeño tamaño al parecer del siglo xviii.

En 1973 Lourdes S. Domínguez y Jorge Calvera, investigadores del Departamento de Antropología de la citada academia, trabajaron en Pueblo Viejo con el objetivo de caracterizar la potencialidad del sitio y viabilizar las hipótesis relativas al primer asentamiento de Santa María. La aplicación de un sistema de calas en un área aproximada de 240 m² arrojaron resultados positivos, pues se recuperó material colonial del siglo xviii y xix, mezclados con conchas y moluscos terrestres, cerámica de tradición aborígen y algunos fragmentos cerámicos del siglo xvi, en un bloque de 4 m por 4 m a 4 secciones de 2 por 2 m con estratigrafía artificial y una profundidad de excavación de 0,60 m.

Para 1976 el Departamento de Monumentos de la Dirección de Museos y Monumentos del Consejo Nacional de Cultura (CNC), nuevamente bajo la dirección de Rodolfo Payarés, intervino con una excavación de tres trincheras, con orientación norte al lado de las excavaciones de 1973. El trabajo se organizó por secciones a capas estratigráficas artificiales de 0,10 m. Con este proceso se logró la obtención de un registro que mantuvo las características de las intervenciones anteriores,⁶⁰ pero en el cual se logró exhumar en las capas intermedias e inferiores material arqueológico colonial tanto temprano como tardío, junto al material de tradición aborigen, y algunos artefactos identificados como de expresión transcultural (Fig. 1).

Desde finales de la década de 1970, no obstante la virtual significación histórica del sitio, las investigaciones en Nuevitas quedaron abandonadas. Los informes de los trabajos de excavación se encuentran atesorados en la biblioteca del actual Instituto Cubano de Antropología y en el Fondo Documental Rodolfo Payarés del Museo Provincial Ignacio Agramante de Camagüey. No se conoce publicación que haya consignado estos resultados, producto de los esfuerzos investigativos del pasado siglo, más allá de la referencia de Ernesto Tabío y Estrella Rey en el libro *Prehistoria de Cuba* (1966, 134) sobre los trabajos efectuados en 1964, donde apuntan:

[...] se localizó en un vallecito costero, muy cerca de Punta del Guincho, restos de una población colonial de fines del siglo xviii; por debajo de estas evidencias se encuentran varios pequeños residuarios aborígenes que contenían fragmentos de vasijas de barro y de burenes, así como algunos instrumentos de piedra y de concha.⁶¹

Recientemente la arqueóloga Lourdes S. Domínguez mencionó el sitio, en su artículo “El siglo xvi en la arqueología histórica caribeña”, como un yacimiento que contiene vestigios del proceso relacionado al nacimiento y desarrollo de la villa de Santa María del Puerto del Príncipe. Marcada atención en cuanto a la tarea que estima como “[...] la más importante que guarda en América a los arqueólogos coloniales [...]” el estudio del proceso sociológico de contacto y transculturación, la resultante del encuentro de las dos culturas (Domínguez 1999, 64).

Trabajos arqueológicos actuales

A partir del análisis documental y de la cartografía histórica, se ha sometido a estudio un área al sur de la península de Pastelillo, donde se encuentra el yacimiento arqueológico de Pueblo Viejo (ubicación, X: 889800 Y: 195600, en la Hoja 4780- i, Puerto de Pastelillo, del ICGC, escala 1/50 000, Edición 3 de 1976) en la Bahía de Nuevitas.

Esta es una de las mayores y más hermosas bahías de bolsa de Cuba, se originó a finales del Pleistoceno o principios del Holoceno, cuando las aguas del mar penetraron por la antigua desembocadura

⁶⁰ Un artículo del autor que realiza un análisis que enfrenta críticamente estos trabajos para la búsqueda de itinerarios investigativos, titulado “Arqueología en Pueblo Viejo de Nuevitas: problemáticas actuales y perspectivas.” Publicado en Cuadernos de Historia Príncipeña, No. 5, Camagüey, 2006, se encuentra reproducido en la biblioteca del sitio Web Cuba Arqueológica en la dirección: <http://www.cubaarqueologica.org>.

⁶¹ Otra mención del sitio la hace Leandro Romero en su libro: *La Habana arqueológica y otros ensayos*, en 1995.

de una cuenca fluvial, a consecuencia de la última transgresión marina (Núñez Jiménez 1984). De esta manera quedaron dentro de la bahía algunas alturas regionales, que hoy se conocen como los Ballenatos, un conjunto de tres isletas al oeste del primitivo canal meándrico.

Las alturas más prominentes en el área sometida a exploración, conjuntamente con la cayería de los Ballenatos: Ballenato chico (17 m snm), medio (50 m snm) y grande (44 m snm), son la Vigía (62 m snm) y las alturas de pastelillo (51 m snm), desde las que se puede observar la entrada de las embarcaciones por el canal de la bahía.

El área desde el punto de vista fitogeográfico pertenece al distrito Gibarense. En estos ecosistemas el establecimiento de la flora y la fauna datan del Holoceno, sobre suelos esqueléticos, poco evolucionados y desarrollados sobre margas, algunas arcillas, gravas y calizas del Mioceno inferior y medio (Borhidi y Muñiz 1986). El clima es típico de llanuras costeras, con una temperatura entre los 25,3 y 27,7 grados Celsius. Humedad inestable, alta evaporación y muy alta temperatura del aire. La precipitación media anual es de los 801 a 1000 mm, de ella entre el 60 y 86 % ocurre de marzo a junio. (ACC y ICGC 1988).

Por la proximidad de la ciudad de Nuevitas al área esta sufre la acción antrópica directa, pero en menor grado que otras zonas de la península donde existen importantes objetos de fábrica. Históricamente la zona se mantuvo casi inalterada hasta mediados de la primera mitad del siglo xix, momento en el que sufrió el impacto del desarrollo colonial. Hoy las acciones fundamentales están en la cría de ganado caprino, la producción de carbón vegetal para el consumo doméstico, y escasa agricultura. La franja sometida a estudio se extiende desde Punta del Guincho hasta la elevación del soberano, y presenta la flora y la vegetación natural mejor conservadas de toda la península, con características de matorral xeromorfo costero y subcostero.

Fig. 2. Localización geográfica del área en estudio.

A mediados de este año con las exploraciones se localizaron otros sitios, con vínculos espaciales e históricos con Pueblo Viejo, cuestión que redimensionó el área arqueológica en aproximadamente 8 km². El hallazgo de los sitios correspondientes a un pequeño conchal próximo al poblado La Gloria (Ubicación, X: 888400 Y: 195250, en la Hoja 4780- iv, Nuevitas, del ICGC, escala 1/50 000, Edición 3 de 1976) y el lugar que ocupó la Estancia Vieja (Ubicación, X: 888900 Y: 195500, en la Hoja 4780- i, Puerto de Pastelillo, del ICGC, escala 1/50 000, Edición 3 de 1976) obligó a re proyectar toda un área de interés arqueológico (Fig. 3). El conchal corresponde al lugar donde se realizaba la extracción del molusco, en la misma desembocadura de un arroyo intermitente. El sitio fue cubierto parcialmente por la línea del ferrocarril que va de Nuevitas a Pastelillo. Allí se encontraron cientos de piezas correspondientes a ejemplares adultos de *Strombus gigas* (Linnaeus, 1754), con la abertura típica que realizaban los indígenas para dicha extracción. Este molusco gastrópodo vive en pastos de monte marino y en arena producto de detritus y de algas, hábitat que lo sitúa fundamentalmente fuera de la Bahía, por lo que tuvo que ser colectado y trasladado desde el mar abierto hasta el lugar para el proceso de extracción.

El sitio Estancia Vieja corresponde al lugar señalado por los planos antiguos de la Bahía, de los siglos xviii y xix, donde existía cierto sembrado y cría de ganado. Este tiene una conexión espacial con el conchal, antiguamente conocido como Aguada del Guayabo.

(Fig. 3) Vista aérea del área en estudio al sur de la Península de Pastelillo, donde se ubican: A- Pueblo Viejo, B- Estancia Vieja, C- Conchal La Gloria, D- Punta del Guincho, E- Elevación La Vigía, F- Elevación del fuerte El Soberano, G- Camino que une Pueblo Viejo y el conchal, pasando por Estancia Vieja, antiguamente conocido como Camino del Corojal.

En diciembre de 2007 se realizó una cala en Pueblo Viejo, con los especialistas de la Oficina del Historiador de la Ciudad de Camagüey (OHCC) y el Centro de Investigaciones de Medio Ambiente (CIMAC) de la provincia. Se ubicó en la vertiente noroeste y oeste de la excavación practicada por Payarés en diciembre de 1976, aún observable en el terreno. La distancia que separó las dos secciones de la cala de dicha excavación fue escasamente de 0.50 m. La intención metodológica de este procedimiento fue observar, con otros métodos, la estratigrafía arqueológica próxima a los perfiles de 1976. Una problemática prácticamente inconmensurable, identificada en el análisis de los estudios presedentes.

En la vertiente noroeste de la excavación de 1976, con la primera sección (2 x 2 m), se identificaron cuatro estratos arqueológicos hasta llegar al estéril. Con procedimientos para la determinación deposicional en sitios de estratigrafía compleja, los estratos registrados, presentaron una deposición original con algunas alteraciones residuales por causas culturales y naturales. Pero de manera general los depósitos se presentaron con un alto grado de homogeneidad.

La segunda sección (1,5 x 1,5 m) de la cala exploratoria se realizó a la distancia de un metro al sur de la primera sección y al oeste de la excavación de 1976. En ella se identificaron tres estratos arqueológicos hasta llegar al estéril, con características y secuencia similares a la anterior. La profundidad en la segunda sección fue mayor que la primera, producto al declive que presenta el terreno hacia el sur (el mar).

El yacimiento arqueológico presenta una dimensión variable, que va aproximadamente desde los 90 m de largo hasta los 60 m de ancho. En su porción sur está alterado por la acción de equipos pesados que movieron el terreno para la instalación de la vía férrea Nuevitas – Pastelillo, en la actualidad inexistente.

Entre abril y mayo del 2009 se hizo el levantamiento topográfico exhaustivo (1:250) del sitio conjuntamente con dos especialistas de la Geominera de Camagüey, en un área aproximada de una hectárea (10000 m²), con un trazado de línea de 5 m con nivelación trigonométrica. Gracias a este trabajo se pudo modelar el sitio en un plano de relieve en tercera dimensión, donde se observan los principales accidentes topográficos, llamando la atención la meseta monticular que define al sitio (Fig. 4).

El terreno muestra una pendiente de unos 15 grados que declina hacia el mar, elevándose al norte hasta alcanzar las alturas que bordean el sitio. Por los extremos este y oeste bajan sendos arroyos intermitentes hasta la zona costera, y que fueron cortados por las obras de la línea férrea. Las ruinas de muros de piedra y argamasa -mezcla a base de lo que se conoce en la localidad como cal de cobo-, localizadas al sur del sitio en la misma línea de costa de la ensenada de Pueblo Viejo, pueden ser

emparentadas por sus características (tipos de materiales y manera de construir) con las ruinas del conocido fuerte El Soberano, en la elevación que colinda al este del sitio, y otras que sobreviven en el Bagá al fondo de la bahía. La comprobación de la contemporaneidad de tales construcciones, a pesar de sus semejanzas, aún está sujeta a estudios posteriores.

Fig. 4. Plano del relieve del sitio arqueológico Pueblo Viejo de Nuevitas. Donde se identificó la ubicación de las excavaciones: **a-** ACC, Rodolfo Payarés, 1964. **b-** Departamento de Antropología, ACC, Lourdes S. Domínguez y Jorge Calvera, 1973. **c-** Departamento de Monumentos de la Dirección de Museos y Monumentos del CNC, Rodolfo Payarés, 1976. **d-** OHCC y CIMAC, 2007.

Los estratos excavados con las calas en el 2007 poseen una secuencia prácticamente diacrónica, que abarca dos periodos temporales diferentes, comenzando por el más tardío, siglo xix hasta el más temprano, determinado para la primera mitad del siglo xviii y muy posiblemente finales del xvii. La característica de la interfaz, que separa estos momentos, señala un proceso continuo de ocupación.

No se encontró una unidad estratigráfica únicamente aborigen que señale presencia prehispánica en el lugar. El registro arqueológico en ningún momento es típico de un asentamiento indígena, sino de un sitio de transculturación tal y como sospechaba Payarés, denunciante de la variabilidad y heterogeneidad de estos procesos en el territorio. No se puede entender a Pueblo Viejo como una comunidad aislada, sino como un grupo con variadas y complejas relaciones de comunicación e intercambio, con otros semejantes en el territorio, bajo el dominio hispano o al margen de este, y con el exterior.

Cuestiones fundamentales en consideración

Matizado por ser un lugar de arribo y partida, característica esencial de los sitios costeros, Pueblo Viejo experimentó constantemente encuentros y desencuentros de elementos coloniales metropolitanos y de otros puntos geográficos, como es el caso de México, de donde proceden varios tipos de mayólica poblana del siglo xviii .exhumados en el sitio

La no existencia de un estrato correspondiente a una ocupación explícitamente indígena, ha venido a confirmar por el momento la no adecuación del enclave a los patrones de asentamiento Aruacos (Subtaíno), sistemáticamente estudiados en territorios conocidos como Banes y Sierra de Cubitas, los cuales contienen presencias del avance de esta etnia en su trayectoria hacia el este (Calvera Rosés, *et al.* 1991, 522-542; Valcárcel Rojas 2002, 49).

El arqueólogo Jorge Calvera, en su análisis acerca de las concentraciones de comunidades indígenas en el territorio, ofrece Pueblo Viejo como un sitio aislado esencialmente costero conjuntamente con La Laguna de Buchillones, en Punta Alegre, Ciego de Ávila (Calvera Rosés, *et al.* 1996, 63). Pero La Laguna presenta un ámbito geográfico y medio ambiental que difiere del sitio en cuestión. Ésta es parte de un patrón de asentamiento practicado en la costa firme de las bahías intransulares, que se repite en algunos yacimientos desde Ciego de Ávila hasta Matanzas.

Sin embargo llaman la atención los fechados por C 14 obtenidos en La Laguna, Buchillones, con los cuales se tiene una cronología para el sitio desde inicio del siglo xiii hasta finales del xvii (Calvera Rosés, Valcarcel Rojas y Ordúñez Fernández 2007, 84), además de evidencia de viviendas comunales construidas en la primera mitad del siglo xvii (Pendergast, *et al.* 1996, 28). Contrastantes con la ocupación comprobada de Pueblo Viejo para finales del xvii o principios del xviii. Como dos comunidades con elementos indígenas que sobrevivieron a la conquista a partir de procesos socioculturales diferentes. Una prácticamente al margen del proceso civilizatorio hispano (Buchillones) y la otra sometida a las condiciones relacionales con el Puerto Príncipe de la época (Pueblo Viejo).

Pichardo Moya, quizás fue el estudioso que mejor atendió y esbozó, tempranamente desde la arqueología, estos disímiles procesos de existencia, cuando en su conocido ensayo *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*, refiere: “Seguramente una cosa fue la extinción del indocubano manso, sin carácter apenas junto al poblado español, y otra la de aquellos grupos de ignorados cimarrones, a los que la otorgada libertad puso a cubierto de las persecuciones y capturas” (Pichardo Moya 1945, 17).

La ubicación del sitio en estudio como el espacio geográfico que comprende a la actual ciudad de Nuevitás, responden a una lógica occidental de asentamiento matizada por una realidad de defensa y vigilancia. Lugares rodeados de elevaciones para la observación, protección y control de la entrada a la bahía. Seguramente con estos fines algunas familias mestizas de marcada ascendencia indígena fueron trasladadas a estos puntos periféricos del centro poblacional de Puerto Príncipe.

No olvidemos que la estigmatización de lo indígena, como grupo societal dominado, lo relegó a los suburbios y a las tareas denigrantes pero necesarias. Pues se sabe que eran indígenas y sus descendientes quienes prestaban servicios de vigilancia en apartados parajes del territorio durante los primeros siglos de colonización (Pichardo Moya 1945, 18). Tal vez, por esta realidad inmanente de complicadas relaciones sociales, sus elementos representativos se interdigitaron en todos los espacios culturales posibles.

El grupo humano que habitó Pueblo Viejo tenía fuertes tradiciones indígenas en la hechura y uso de algunos elementos esenciales, que fueron perdiéndose o redimensionados a medida que avanzó el siglo xviii hasta que fue abandonado el sitio a mediados del xix, como lo fue el uso de la cerámica y del burén para procesar los alimentos, artefactos en concha y fragmentos de corales como objetos punzantes y devastadores, guijarros para triturar y la elaboración de cuentas de collar y colgantes en vértebras de peces y pequeñas univalvas marinas.

El material que se puede considerar de tradición aborígen está asociado en todos los casos estratigráficos a material colonial hispano. Dos tradiciones materiales en relación sincrética, donde los fines funcionales no debieron solaparse, en cuanto a la especialización según las especificidades artefactuales y la significación cultural de cada elemento o conjunto de estos en uso. El material cerámico de tradición aborígen, componente valorado como expresivo de la singularidad de un grupo, en ningún caso presenta índices de decoración característicos, es una cerámica eficazmente utilitaria, que va perdiendo tímidamente sus más simples rasgos fenoménicos, como el grosor, tipos de bordes, aspectos del acabado, entre otros. En este sentido hay que destacar la virtual aceleración de los procesos de desculturación y aculturación de los grupos que habitaron el área, por el probable crecimiento de la presencia de otros grupos con la importancia que fue tomando el puerto desde finales del siglo xviii, hasta

la revolución que significó la creación del ferrocarril que va de Puerto Príncipe a Nuevitas a mediados del siglo xix.

Bibliografía

- ACC e ICGC (1988) *Nuevo Atlas Nacional de Cuba*. Editorial Academia, La Habana.
- Borhidi, A. y Muñiz O. (1986) "The phytogeographic survey of Cuba II. Floristic relationships and phytogeographic subdivision". *Acta Botanica Hungarica* v. 32, n. 1-4, pp. 3-48.
- Calvera Roses, J. *et al.* (1991) "Investigaciones arqueológicas en Cubitas, Camagüey". *Arqueología de Cuba y de otras áreas antillanas*. Editorial Academia, La Habana.
- ____ *et al.* (1996) "El sitio arqueológico Los Buchillones". *El caribe arqueológico*, n. 1, pp. 59-67. Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- ____, Valcárcel Rojas, R. y Ordúñez Fernández, R. (2007) "La madera en el mundo arqueológico de los Buchillones". *Gabinete de Arqueología*. Boletín n. 6, pp. 82-87, año 6. Ediciones Boloña, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.
- Cueto, E. (1999) *Cuba in old maps. The Historical Museum of Southern Florida*. Rebecca A. Smith, Ed. Miami, Florida.
- Domínguez, Lourdes S. (1999) "El siglo xvi en la arqueología histórica caribeña". *Debates Americanos*, n. 7-8, pp. 58-66. Casa de Altos Estudios Fernando Ortiz, La Habana.
- Luna Marrero, F. (2002) *Cronología camagüeyana. 1514 – 1958*, Editorial Acana. Camagüey.
- Núñez Jiménez, A. (1984) *Cuba: La naturaleza y el hombre*. Tomo II, Bojeo. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Pendergast, D. *et al.* (1996) "Construcciones de madera en el mar. Los Buchillones, Cuba". *El caribe arqueológico*, n. 7, pp. 24-32. Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- Pichardo Moya, F. (1945) *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. Academia de Historia de Cuba. Imprenta Siglo XX, La Habana.
- ____ (1961) "Peniplano de Camagüey". *Revista de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología*. Época 5ta, Número Único, La Habana, pp. 7-26.
- Romero, L. (1995) *La Habana arqueológica y otros ensayos*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Tabío, E. y Estrella R. (1966) *Prehistoria de Cuba*, Departamento de Antropología, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana.
- Tamames Henderson, M. A. (2005) *La ciudad como texto cultural Camaguey 1514-1837*. Camaguey: Editora Ácna, pp.23-33.
- Valcárcel Rojas, R. (2002) *Banes precolombino. La ocupación agricultora*. Ediciones Holguín.

De la economía indígena al capitalismo colonial: los mayas de Yucatán, la sal y el sistema mundial⁶²

Susan Kepecs

Departamento de Antropología, Universidad de Wisconsin-Madison

smkepecs@wisc.edu

La llegada de los españoles a Mesoamérica ocasionó grandes cambios económicos en la sociedad indígena, subordinandola a los intereses de un sistema incipiente de capitalismo global. Chikinchel, un territorio indígena del siglo XVI en el noreste de Yucatán, es ideal para estudios sobre la transformación de la economía indígena, ya que la costa de esta región cuenta con vastos yacimientos de sal blanca, cristalina y de calidad superior. Las fuentes documentales están llenas de contradicciones sobre la naturaleza de la economía indígena y las doctrinas económicas de los españoles. Sin entender la base prehispánica no podemos evaluar el impacto del sistema económico transoceánico de los europeos durante la colonia sobre el mundo indígena. Además, sin evidencias materiales del período colonial procedentes de las comunidades indígenas es imposible entender el cambio económico que ellos experimentaron bajo la administración española. El registro arqueológico nos proporciona una independiente línea de evidencias que nos permite evaluar las interpretaciones de la transformación económica indígena basadas en las fuentes españolas del siglo XVI. En este capítulo considero ambas líneas de información, desde el Postclásico Tardío hasta mediados del siglo XVII. Ofrezco una comparación entre las fuentes documentales y el registro arqueológico, y considero los resultados de esta investigación desde el punto de vista de la teoría de sistemas mundiales. Esta metodología sistemática me permite enfocar mis datos hacia una nueva interpretación de la transición de la economía indígena en la época colonial.

El verdadero objetivo de la arqueología histórica, según el reconocido teorista Charles Orser (1996, 71-2; y ver Trigger 1980, 1989; Wolf 1982, ix) es la coyuntura de eurocentrismo, colonialismo, capitalismo y modernidad. Hasta hace poco los mayistas, generalmente un grupo conservador (Kepecs 1999; Marcus 1983) han evitado este políticamente cargada tema. Sin embargo, la coyuntura de Orser es crucial, ya que es la base de la economía neoliberal de hoy. En este capítulo ofrezco un nuevo entendimiento, basado en datos empíricos, de la naturaleza de la cruce de caminos colonial. Mi punto de partida es la teoría de sistemas mundiales (Wallerstein 1974, 1976, 1979, 1982). Desde esta perspectiva quintesencialmente económica, considero las evidencias arqueológicas y documentales procedentes de Chikinchel (**Figura 1**), un territorio indígena del siglo XVI que ocupa el rincón noreste del estado actual de Yucatán. Las extraordinariamente ricas salinas naturales de Chikinchel hacen de esta región un laboratorio ideal para estudiar cambios económicos.

⁶² Una versión de este artículo aparece en *The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica: Archaeological Perspectives*, editado por Susan Kepecs y Rani Alexander (2005).

El registro documental nos proporciona un entendimiento parcial de la economía del último período prehispánico y los procesos de su alteración bajo la administración española. Pero la arqueología es la clave a este cambio, por dos motivos. Primero, la economía indígena fue formada por alteraciones político-económicas que ocurrieron durante los 1,500 años prehispánicos. La economía en vísperas de la invasión española tiene que ser entendida dentro de este contexto. Y en segundo lugar, ni los mayas ni los españoles eran economistas analistas. Por lo tanto, no reportaron la plena complejidad de la economía durante el período de transición.

Los historiadores del siglo XX minimizaron los asuntos difíciles de la economía indígena. Por ejemplo, Grant Jones (1989, 1998) menciona los comerciantes del siglo XVI, pero no extendió sus comentarios a cuestiones de continuidad o cambio desde el pasado prehispánico. Solamente France Scholes y Ralph Roys, en su obra maestra de 1948, *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*, expusieron los huesos documentales del comercio maya desde el siglo XV hasta el final del siglo XVI. Aun así, su interpretación fue abierta a retos e interpretaciones equivocadas ya que faltaba el apoyo de evidencias independientes.

Razonamientos sólidos y pluridisciplinarios son cruciales para superar el debate del siglo XX entre los formalistas y los substantivistas (Kepecs y Kohl 2003; Smith y Berdan 2003). Esencialmente, para los formalistas (a la manera de Adam Smith) la diferencia entre las economías premodernas y actuales es una de grado, mientras para los substantivistas (seguidores de Karl Polanyi) es una de tipo (Cook 1966; Isaac 1993; Kepecs y Kohl 2003; Smith y Berdan 2003). Hasta la fecha, la mayoría de los mayistas, que sean historiadores o arqueólogos, han sido substantivistas implícitas. Escondida en sus argumentos es la idea de que las sociedades precolombinas del Nuevo Mundo se basaban en la consanguinidad y una compartida “economía moral” en lugar de un “motivo de ganancia” (ver Blanton *et al.*, 1992, 30-31; Wolf 1986).

En su muy conocido libro de 1984, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise*, la historiadora Nancy Farriss presenta a los mayas prehispánicos como agricultores autosuficientes, dentro de una sociedad organizada por medio de una cosmología compartida. Los mayas, según ella,

concebían la supervivencia como una misión colectiva, en la cual el hombre, la naturaleza y los bienes materiales están vinculados por lazos de reciprocidad, contruidos por sacrificios y comunión. Esta misión colectiva fue el principio organizador de la sociedad maya, incorporando al individuo en redes más amplias de interdependencia, desde la familia extendida hasta la comunidad y el estado y últimamente al cosmos. Los elite dirigía esta misión en todos sus aspectos. Sobre todo aseguraron el flujo de ofrendas y los beneficios entre la sociedad y el orden sagrada, y así la supervivencia de ambos (1946, 6).

En este mundo de creencia religiosa, Farriss (1984, 120-124) no encontró ninguna necesidad para vínculos materiales. No fue necesario el intercambio local o regional de bienes a granel – alimentos, ropa o utensilios – en “el medio ambiente redundante” de Yucatán. Aun más, no encontró evidencias de mercados indígenas o de producción de excedente (1984, 122-124, 447 *n* 23, 24). Con el programa español de las congregaciones venían los mercados promulgados por ellos, establecidos para prevenir que los sujetos viajen para conseguir artículos de mantenimiento. Los mayas demostraron muy poco interés en

estas tiendas, comprando en ellas solamente algunas baratijas y herramientas de metal. Farriss pensaba que los indígenas resistían esta oportunidad porque el concepto del intercambio les parecía tan extraño. De esta manera, siguiendo la lógica substantivista, Farriss describe el intercambio prehispánico como el flujo de cultos religiosos y estilos artísticos, esencialmente inseparables de la diseminación de influencias políticas de una región mesoamericana a otra. Farriss (1984, 122-124, 447 n 23, 24; y ver Clendinnen 1987, 4, 140) concluye que los no-elites prehispánicos eran agricultores autosuficientes, ajenos al intercambio elite.

Los arqueólogos, quizás sin querer, han apoyado esta visión. El enfoque tradicional sobre los reyes prehispánicos solamente ha proporcionado información sobre el intercambio de artículos de lujo u prestigio – piedras preciosas y cascabeles de cobre procedentes de los altiplanos de México y Centroamérica descubiertos en contextos elites en sitios espectaculares a través de las tierras bajas mayas. Sin embargo, las descripciones españoles de comerciantes indígenas en las costas de Yucatán en sus canoas llenas de bienes de intercambio (*e.g.*, la quinta Carta de Relación de Cortés [1988, 363-391]; Díaz del Castillo 1984, 29-31, 485-489, 497) y de las especializaciones económicas de los indígenas (sobre todo Landa, en Tozzer 1941, 94-96, 153-164, 190), parecen contradecir a la noción de campesinos autosuficientes con una “economía moral.”

En los 1970s varios arqueólogos comenzaron a preguntarse sobre las implicaciones sociales de las escasas pero vívidas descripciones españoles sobre el comercio maya. Buscando respuestas, David Freidel (1986) hipotetizó que el intercambio de larga distancia tenía implicaciones sistémicas. Freidel y Jeremy Sabloff (1984) consideraron la posibilidad del intercambio de excedente en “ferias de peregrinaje”, como las de Europa medioeval. En un estudio más empírico Anthony Andrews (1983) localizó y describió los lugares de la producción salinera prehispánicos y coloniales a través del mundo maya. Andrews y sus colegas (Andrews *et al.* 1988, 1989) presentaron evidencias claras del puerto de intercambio de los Itzá de Chichén en la costa norte de Yucatán, que subraya la importancia de un intercambio sustancial.

En los 1990s estos arqueólogos se dedicaban a nuevos proyectos, no específicamente dedicados a asuntos económicos. La resolución arqueológica del debate entre los formalistas y los substantivistas se pospuso.

Nuevas direcciones

Una nueva generación de historiadores ha empezado a construir una puente para cruzar la división entre el pasado prehispánico y el período colonial. Por ejemplo, Matthew Restall (1998), con su lectura cuidadosa y penetrante de las fuentes indígenas, escritas en el idioma yucatec, concluye que los maya, acostumbrados por siglos a los cambios políticos internos y las invasiones de otros grupos mesoamericanos, entendían la conquista española como un patron que continuaba o repetía patrones antiguos, esencialmente negando la singularidad de la situación que inició la primera economía verdaderamente global.

Las estrategias de los indígenas frente a los programas coloniales eran complejas y sofisticadas – por ejemplo, la facilidad con que los mayas preparaban peticiones formales para negociar los términos de la administración (Restall 1998, 169) refleja la existencia de procedimientos prehispánicos muy desarrollados para resolver agravios. Además, los mayas lograron mantener un buen grado de autonomía política en sus propios pueblos, ya que sus líderes no cambiaron – y aunque los españoles manipularon las estructuras políticas indígenas hacia los modelos europeos, los caciques mayas también influenciaron este proceso (Restall 1997, 61-62).

La religión también cruzó el puente. Varios sincretismos ocurrieron, pero algunas prácticas indígenas sobrevivieron intactas. John Chuchiak (2001) nos proporciona las historias de unos sacerdotes mayas que, a pesar de la persecución cruel del clero católico continuaban sus ritos antiguos muy después de la institución de la maquinaria política-religiosa de los españoles.

Sin embargo, quizás porque las fuentes documentales son contradictorias y no muy ricas en cuanto a la economía, los nuevos historiadores están inusualmente callados sobre el tema. Impedida por la misma colección de papeles, diseñe el Proyecto Chikinchel, que empezó en 1989 y que sigue, en varias formas, hasta la fecha, para recolectar datos económicos pertenecientes a la larga trayectoria económica de Chikinchel, desde los principios de la sociedad compleja – el período Preclásico – hasta el presente. En publicaciones anteriores (Kepecs 1997, 1999, 2003, 2007; Kepecs *et al.*, 1994) he presentado la economía prehispánica diacrónica desde la perspectiva teórica de “sistemas mundiales”. En el presente artículo mi análisis cruza el puente, del Postclásico Tardío al primer 150 años de la colonia española.

El Marco de Sistemas Mundiales

La teoría de sistemas mundiales (TSM) fue diseñada para examinar los orígenes y la persistencia del capitalismo global, pero sus principios básicos sirven para poner a prueba las evidencias empíricas de la economía de cualquier sociedad compleja que participe en el intercambio macrorregional (*e.g.*, Chase-Dunn y Hall 1991, 1997; Frank y Gills 1993; Kepecs y Kohl 2003). En los casos pre-modernos, el término “sistema mundial” se refiere al mundo de interacción – sea, la macrorregión involucrada en el sistema.

El primer principio de la TSM que considero aquí es acumulación interpenetrante (Gills y Frank 1991, 1993). Acumulación es el mayor estímulo, y el último motivo, para la expansión del sistema mundial. Acumulación está basada en la extracción del excedente, y a la escala mundial la acumulación del excedente se comparte a través de fronteras políticas. Por lo tanto, la acumulación interpenetrante se basa en una sola división del trabajo en la cual las élites de una unidad política capturan una parte del excedente exigido por sus homólogos en otra unidad (Wallerstein 1974). La acumulación es sistémica ya que enlaza a individuos de múltiples estratos sociales, fomentando una política-economía compleja donde cierta porción del trabajo, antes invertida en la producción doméstica, se desvía hacia la producción del excedente para el intercambio. Con más trabajadores amarrados a la producción del excedente para el intercambio de larga distancia, se necesita más excedente de bienes domésticos para satisfacer la demanda

local y regional. Mercados regionales emergen para difundir los bienes que suplementan las economías domésticas.

Indicadores arqueológicos de acumulación interpenetrante (Kepecs 2003, 2005) incluyen evidencias de bienes intercambiados por largas distancias; evidencias de producción más allá de lo necesario para la subsistencia doméstica; evidencias de algún mecanismo para el intercambio regional (tal como mercados periódicos) para abastecer los productos que ya no se producen a nivel casera; y evidencias de participación en la economía no-doméstica de parte de la gente común.

El segundo principio de la TSM es la “jerarquía centro / periferia” (Frank 1966; Wallerstein 1974, 1976). En el sistema mundial actual el centro desarrollado (el “primer mundo”) exige excedente de la subdesarrollada periferia (el “tercer mundo”). El centro, hoy día, es un metrópoli económico que consiste en múltiples desarrollados centros competitivos. Cada uno extrae capital y excedente de su propia periferia, pero a escala macrorregional el metrópoli mundial agota el excedente del mundo “en desarrollo”, que también consiste en múltiples naciones.

Indicadores arqueológicos de una jerarquía centro / periferia prehispánica – aunque sea mucho menos pronunciada que el fenómeno actual – incluiría desigualdades a escala macrorregional en el nivel de vida, la tecnología y el flujo direccional de los bienes de intercambio. En lo que sigue presento una descripción del sistema mundial mesoamericano en tiempos prehispánicos, señalando las correspondencias entre los principios del sistema mundial de hoy y los patrones evidentes en los datos materiales y documentales de Chikinchel, en ambos lados de la invasión española.

El Sistema Mundial Prehispánico

Una breve comparación diacrónica con el mejor documentado Viejo Mundo nos ayuda a entender el sistema mundial mesoamericano de la época prehispánica (Blanton 1985; Kepecs 2003, 2007). En ambos mundos, existían tempranas redes de intercambio, basadas en bienes de prestigio y con rutas mayormente terrestres. En el quinto siglo BC, China y el Medio Oriente estaban vinculados por las rutas de seda que cruzaban los desiertos y montañas de Asia. En Mesoamérica, durante el período Clásico (ca. AD 250-270) el flujo de bienes de prestigio (como jade, plumas, pieles de jaguar) seguía la sierra desde Teotihuacán en el altiplano central hacia Monte Albán en Oaxaca y Kaminaljuyú en Guatemala.

Ya que es más económico transportar las mercancías por mar que por tierra, en ambos mundos emergieron nuevas tecnologías marítimas que disminuyeron la viabilidad de las antiguas rutas terrestres (ver Gills y Frank 1991, 76). Las rutas de seda medioevales aprovechaban las vías fluviales del Mediterráneo y el Mar de la China (Abu-Lughod 1989, 18-19, 111-112). Y durante el siglo XII, a la cima de las Cruzadas, se desarrollaron nuevas tecnologías de construcción naval en Venecia y Génova, para el transporte de cristianos y bienes de intercambio entre Europa y el Medio Oriente. Además de las ganancias procedentes del intercambio de larga distancia, los venecianos acumularon riquezas por medio de la producción de la sal, evaporada en charcas solares en las ciénegas del Mar Adriático (Braudel 1984 v. III, 23; Kraft y Aschenbrenner 1977, 28-29).

Las rutas marítimas también cambiaron el mundo mesoamericano. Yucatán, en las periferias de la esfera de Teotihuacán, era fundamental en las nuevas redes macrorregionales del período Epiclásico / Postclásico Temprano (ca. AD 750-1150), que se identifica por artefactos y motivos iconográficos compartidos a lo largo de una ruta orientada hacia el Golfo de México. Los grandes centros arquitectónicos que anclaban esta ruta incluyen a Chichén Itzá en Yucatán, Tula en el altiplano central y El Tajín en la costa veracruzana (Blanton *et al.* 1992; Freidel 1986; Kepecs *et al.* 1994; Kepecs 2007; Ringle *et al.* 1998).

Chichén era la capital de un imperio político en el noreste de Yucatán que incluía el sitio de Emal en Chikinchel. Existen en Mesoamérica otras fuentes de pura sal, pero ninguno se puede comparar con la alta productividad y ubicación marítima de Emal. Aquí la sal se cosechaba en grandes cantidades; las evidencias arqueológicas se presentan abajo. Durante el Epiclásico / Postclásico Temprano, la cristalina mineral de estas salinas naturales salía a granel a cambio de grandes cantidades de productos volcánicos. La obsidiana, como la sal, se extraía en facilidades de escala grande. Los restos arqueológicos de minas de pozo vertical y a cielo abierto están bien documentados en los volcanes de Pachuca y Ucareo, cerca del sitio de Tula, y en el volcán de Orizaba en Veracruz (Charlton and Spence 1982; López *et al.* 1989; Pastrana 1992, 1998; Stocker y Cobean 1984). Navajas de obsidiana procedentes de estas fuentes aparecen arqueológicamente a través del imperio Itzá (Andrews *et al.*, 1989; Braswell 2003; Healan 1991, 1992, 1993; Kepecs *et al.* 1994). Los Itzá también importaban la ceniza volcánica como desgrasante para la cerámica (Chung 1993; Kepecs 1998, 1999, 2000, 2002; Shepard 1951, 1964, 1979; Simmons y Brem 1979). Yo imagino que este polvo vidrioso se usaba para proteger las frágiles navajas de obsidiana que llegaban a los muelles de Emal en costales de henequén.

El sistema mundial mesoamericano del Epiclásico / Postclásico Temprano colapsó con la caída simultánea de Chichén, Tula y El Tajín, pero los mecanismos de transporte y intercambio eran el punto de partida para el sistema del Postclásico Tardío, sobre el cual sabemos mucho más por los relatos de los testigos españoles. El mundo del Postclásico Tardío tiene algunos paralelos sorprendentes con el Viejo Mundo del siglo XIII. En los puertos neutrales ubicados en las coyunturas de los subcircuitos del sistema mundial, los comerciantes marítimos de los pequeños y competitivos reinos de Europa intercambiaban como iguales con los mercantes de los imperios Asiáticos. De modo semejante (ver Cortés 1988, 363-391; Díaz 1984, 485-489; Sahagún 1975, 497-498; ver también Berdan 1978, 1982, 182-183; Scholes y Roys 1948; Smith y Berdan 2003), los comerciantes marítimos de las independientes ciudad-estados de Yucatán que reemplazaban el imperio Itzá comerciaban en puertos neutrales con sus homólogos del imperio Azteca (**Figura 2**). Los españoles se daban cuenta de las semejanzas al mundo que habían dejado atrás. La expedición de Córdoba le puso el apodo de “El Gran Cairo” al puerto de Ecab, en la costa noreste de Yucatán (Díaz del Castillo 1984, 29; Scholes y Roys 1948, 30).

El Sistema Mundial del Postclásico Tardío En Chikinchel

Chikinchel, ubicado justo al poniente de “El Gran Cairo,” no fue una entidad política, “Chikinchel” quiere decir “bosque poniente”, que los maya de allí entendían como una designación territorial, como en los Estados Unidos decimos de la zona del país de las famosas películas de vaqueros “el poniente salvaje”. “Chikinchel” evidentemente se refiere a la alianza de su gente con los territorios más al oriente – Ecab y Uaymil, actualmente el norte y el sur del estado Mexicano de Quintana Roo.

En el Postclásico Tardío, había una economía moral o una economía política en esta zona? Abajo, presento las evidencias documentales y luego las arqueológicas, de ambos lados de la división entre el pasado prehispánico y el período colonial.

El sistema mundial mesoamericano del Postclásico Tardío en Chikinchel: las fuentes documentales

Los comerciantes que intercambiaban sus mercancías en “el Gran Cairo” y otros puertos de intercambio traficaban en varias preciosidades, tales como plumas exóticas, pieles de jaguar y cascabeles de cobre, pero también intercambiaban lujos a granel – sobre todo el cacao, que era su dinero, y la cristalina sal de la costa Yucateca. Los testigos españoles describían canoas, procedentes de Yucatán, amontonadas con sal, rumbo a los mercados internacionales en los Golfos de México y Honduras (Día del Castillo 1984; Landa, *apud* Tozzer 1941, 94). Según Landa (*apud* Tozzer 1941, 94; ver también *n* 415; Scholes y Roys 1948, 30, 244), la sal y otras mercancías de Yucatán se intercambiaban por el cacao cultivado intensivamente en los humedales que rodeaban los puertos neutrales.

La mayoría de la sal que circulaba por las redes de larga distancia probablemente venía de Emal y las demás salinas Chikincheleñas. Existen unas referencias documentales a la sal de la costa noroeste, pero arqueológicamente esta zona no parece haber sido fuertemente ocupado durante el Postclásico Tardío⁶³ (Andrews 1996; Andrews y Robles Castellanos 2001).

El cacao, igual que la cristalina sal de Yucatán, tipifica el patrón de acumulación interpenetrante. El cacao se producía, como la sal y la obsidiana, en contextos de producción de escala grande y de alta intensidad. Grandes porciones de los humedales de los Golfos de México y Honduras se dedicaban al cultivo de este producto (Gasco 2003, 2005; Millon 1955; Orellana 1995; Pérez Romero 1988). El cacao es una planta delicada que requiere unas técnicas de producción muy especializadas. En el Postclásico Tardío se cosechaba dos veces al año. En la región de Laguna de Términos los testigos españoles (citados en Millon 1955, 120-124) reportaron camellones que debían servir como canales de riego durante las temporadas secas y/o como drenaje en épocas de lluvia.

Las fuentes documentales publicadas no identifican las afiliaciones políticas de los cacaotales, ubicados alrededor de los puertos de intercambio donde los aztecas y los mayas chontales de Tabasco y el

⁶³ Andrews (1996) menciona la posibilidad de trabajadores migrantes, importados durante las temporadas secas para cosechar la sal de esta zona. Pero dado las fuertes evidencias de ocupaciones grandes y de intercambio de larga distancia en la costa noreste, incluyendo la abundancia de cerámica importada, sospecho que las referencias a la recolección de la sal en la costa noroeste reflejan la producción para el uso doméstico y/o para los mercados locales y regionales, y no de participación en el sistema mundial.

sur de Campeche mantenían una fuerte presencia. Sin embargo, las frutas del trabajo invertido en la industria de cacao se disfrutaban a través de las fronteras políticas.

El cacao tenía una importancia especial durante el Postclásico Tardío mesoamericano. En todas partes funcionaba como dinero (*e.g.*, Chi *apud* Tozzer 1941, 231; Landa, *apud* Tozzer 1941, 94, 96, 98, también *n* 425; de la Garza *et al.* 1983 v. II, 44; Sahagún 1975, 565, Book 10, Cap. 18). Por lo tanto, los Mayas de Chikinchel intercambiaban la sal por el poder adquisitivo. Propongo (Kepecs 1999, 2003) que con el cacao acumulado por el intercambio macrorregional los comerciantes podían comprar los excedentes de maíz, pescado, algodón, copal, cerámica y otras necesidades básicas. De esta manera las ganancias redituadas por medio del intercambio de larga distancia financiaban, hasta cierto punto, las actividades económicas regionales.

El cacao también se usaba para comprar esclavos, cuyo trabajo era la base de la pesca de gran escala y del transporte de bienes por mar y por tierra (Roys 1943, 35; Tozzer 1941, 190 *n* 995). Sabemos que los grandes productores de Chikinchel contaban con canoas muy grandes, remados por esclavos (Edwards 1978). Los testigos españoles decían que podían llevar hasta 40 hombres (Díaz del Castillo 1984, 29030), y que llevaban grandes cantidades de mercancías a los puertos de intercambio en los Golfos de México y Honduras (Cortés 1988, 363-391; Díaz del Castillo 1984, 497).

También sabemos, por medio de los *Libros del Chilam Balam* – crónicas crípticas escrito por sacerdotes indígenas durante la colonia y los primeros decenios de la independencia – que el linaje gobernante de Emal se llamaba Chan, y que los Chan de Emal tenían una estrecha alianza con los Chan del territorio de Uaymil (**Figura 3**), en la zona actual del sur del estado de Quintana Roo (Roys 1943, 35; Tozzer 1941, 190 *n* 995). A ambos grupos les decían “los guardianes de las arenas, los guardianes de los mares” (Edmonson 1982, 35, 1986, 212; Roys 1973, 156). En vísperas del siglo XVI los Chan de Uaymil se especializaban en fabricar las canoas grandes del intercambio (Oviédo Bk 2 Cap 6, cited in Roys 1957, 159)⁶⁴. Estas canoas debían llevar la sal y otras mercancías desde las salinas de Chikinchel hacia los Golfos de México y Honduras.

En las fuentes también se encuentran referencias a la producción de excedente. Diego de Landa, el primer arzobispo de Yucatán (*apud* Tozzer 1941, 87, 94-97, 190), menciona “pescadores, comerciantes, alfareros, carpinteros, fabricantes de ídolos y curanderos eran especialistas, y “la mayoría eran cultivadores y hombres que se dedican a cosechar el maíz y otros granos, que se guardan en muy buenos lugares subterráneos y graneros, para poder vender sus cultivos al momento apropiado.” Y aunque los españoles casi no notaron el intercambio de artículos de consumo cotidiano, Landa (*apud* Tozzer 1941, 96, 127-129) escribió que los mayas intercambiaban en los mercados todo que producían, y hacia este fin las mujeres producían telas y ropa y criaban aves para su carne y sus plumas.

Sin embargo, los documentos son fragmentarios y contradictorios. Otros pasajes del texto de Landa apoyan los argumentos para una “economía moral”. Las tierras eran propiedad común; cada familia sembró lo que se necesitaba, aunque la comunidad cosechaba colectivamente los alimentos de sus gobernadores. La pesca, la caza y la recolección de la sal se hacían igual. Cada familia llevaba lo que necesitaba, pagando pequeñas cantidades a sus soberanos para el privilegio.

⁶⁴ Los testigos españoles describen canoas muy grandes que llevaban “hasta 40 indios” (Díaz del Castillo 1984, 30-31).

Más comentarios sobre las salinas comunales se encuentran en las Relaciones Histórico-Geográficas de Yucatán (de la Garza *et al.* 1983 v. I, 184, 166, 415, 429), aunque según otros documentos en la misma colección (de la Garza *et al.* 1983 v. II, 249; Landa, *apud* Tozzer 1941, 189) algunas salinas eran propiedades de la nobleza maya, y ciertos pueblos, sobre todo Chauaca, en Chikinchel, poseían las salinas como bienes raíces y prosperaban gracias a estas fuentes minerales. Es probable que la producción casera co-existía con la producción especializada, como sucede hoy día; las grandes salinas de Yucatán pertenecen a una gran industria privada que exporta la sal a todas partes de México y los Estados Unidos, mientras las más pequeñas fuentes de sal están explotadas por agricultores autosuficientes (Andrews 1983, 25, y observación personal). Aun así es posible que los documentos enfatizando la autosuficiencia y la propiedad comunal de los indígenas eran parte de una ficción legal de los españoles que les permitía arrebatar el control de las salinas (Andrews 1983, 34; Kepecs 1997).

A pesar de los conflictos en las fuentes documentales, después de 25 años de peinarlas sistemáticamente en búsqueda de información relevante concluyo que hay mucho más énfasis en la producción de excedente y el intercambio que en la idea de una economía de subsistencia. Ahora, ¿que contiene el registro arqueológico?

El sistema mundial mesoamericano del Postclásico Tardío en Chikinchel: el registro arqueológico

Chikinchel se dividía en varias pequeñas ciudad-estados llamados *batabiles* por los indígenas; los gobernadores de ellas se llamaban *batabes* (Kepecs y Masson 2003; Roys 1957; Quezada 1993). El intrépido explorador de la Institución Carnegie de Washington, quien viajaba la península de Yucatán en los 1940s, verificando las ubicaciones de los sitios “protocoloniales” que había encontrado en los documentos, identificó cinco asentamientos de gran importancia – probablemente las capitales políticas del Postclásico Tardío – en Chikinchel.

Por medio de mis propios recorridos de camino y sendero en la misma región identifiqué un total de 112 sitios arqueológicos, Setenta y tres de ellos (**Figura 4**) tenían componentes sustanciales del Postclásico Tardío. Escogí tres sitios para reconocimientos de plena cobertura porque tenían componentes sustanciales del Postclásico Tardío y de la época colonial, y porque también se destacan en las fuentes documentales del siglo XVI.

En cada sitio, utilizando como base aerofotos recientes de gran escala, mis equipos e yo hicimos levantamientos de todas las estructuras visibles, y en el norte de Yucatán donde hay poca tierra y la construcción tradicional siempre es de la super-abundante piedra caliza todas, o casi todas se ven en la superficie⁶⁵. Esta cobertura se extendía desde el casco monumental hasta las orillas del asentamiento donde empiezan espacios vacíos. Recolectamos todos los tiestos cerámicos y otros artefactos de superficie, estructura por estructura. Dos de los tres sitios, Loche y San Fernando Aké (llamado Aké por

⁶⁵ En Yucatán las casas comunes eran de bajareque y techos de guano, construidos sobre bajas plataformas de piedra caliza que servían para sembrar los palos ya que la capa de tierra es muy delgada.

los indígenas prehispánicos) eran centros políticos del primer orden. El tercero, Emal, se ubica en las salinas naturales más productivas de Mesoamérica (Andrews 1983, Ewald 1985, Kepecs 1999).

Además llevamos a cabo un reconocimiento intensivo, aunque no de plena cobertura, en el sitio de Cafetál, también la capital de un batavil chikincheleño. Estas investigaciones del campo, en conjunto, me proporcionaban evidencias arqueológicas multiescalares de la economía indígena en ambos lados de la división española.

Acumulación Interpenetrante

El registro arqueológico de Chikinchel (Kepecs 1999) apoya fuertemente a una interpretación formalista de la economía del Postclásico Tardío. Salinas naturales – blanquizales – se estiran a lo largo de la costa norte de la península de Yucatán. No todas se usaban durante el Postclásico Tardío, pero las salinas de Chikinchel, aun las más productivas de Mesoamérica, han sido explotadas continuamente desde el período Preclásico, ca. 200 BC – 300 AD (Andrews 1983; Ewald 1985; Kepecs 1999). Hoy la moderna fábrica Sal Solar se ubica al otro lado del estero, frente al mar, pero durante el Postclásico Tardío habían dos plantas productoras de escala grande en el estero lado tierra adentro – Emal y Otro Sacboh. Abundantes cerámicas diagnósticas del período indican altos niveles de ocupación, y buenas cantidades de tuestos de pasta fina⁶⁶ hechas en el sur de Campeche y en la costa de Quintana Roo son evidencias del intercambio de larga distancia.

Emal (**Figura 5**) y Otro Sacboh son pequeños centros de arquitectura elite, sin asentamiento común. Ambos tienen infraestructura industrial, diseñada para ser operada por una coordinada fuerza de trabajo. Los restos de antiguas charcas de evaporación solar, delimitadas por bajas bardas de piedra, aun se encuentran en el blanquizal. En Emal, donde mis datos son mejores, estas erosionadas divisiones se estiran por unas 25 hectáreas, y cuando funcionaba el sistema probablemente era más extensiva. Aunque son algo fragmentarios, estos rasgos parecen mucho a los sistemas actuales de evaporación solar, con bardas que dividan la superficie en unidades sucesivamente más pequeñas, por las cuales se canaliza la salmuera para acelerar la evaporación. Hoy día la costra blanca es delgada, pero cuando se cosechaban las salinas de Emal los trabajadores probablemente escarbaron canales que dirigían las aguas saladas del estero hacia las charcas de evaporación.

La mano de obra para esta industria venía de los grandes centros de apoyo tierra adentro, sobre todo los grandes pueblos de Chauaca y San Fernando Aké (ver Figura 4). Estos sitios tienen vastas extensiones de asentamiento común, estirándose hacia la costa desde sus cascos monumentales. Hasta los impresionantes centros arquitectónicos de Chauaca y San Fernando Aké se ubican a menos de un día de caminata⁶⁷ – 9-12 km – de las salinas.

San Fernando Aké y Chauaca eran ocupados a través de la época prehispánica, y ambos sitios tenían fuertes componentes del Postclásico Tardío. Aunque no cuento con datos de plena cobertura en

⁶⁶ Los diagnósticos de intercambio más prevalentes en este período son **Matillas Naranjada Fina** de la costa campechana (Kepecs 1999, 510; Matheny 1970) y Tulum Rojo, una cerámica de engobe rojo y de pasta casi fina muy típica de Quintana Roo (Smith 1971).

⁶⁷ Según estudios etnoarqueológicos, en sociedades agrícolas que dependen de transporte peatonal, “un día de caminata” equivale a 18-20 km de ida e igual de vuelta (Johnson 1987; Renfrew 1975).

Chauaca, en San Fernando Aké registré 750 plataformas de casas comunes. Asentamientos más pequeños en la vecindad (ver Figura 4), donde también recolectamos tiestos del Postclásico Tardío durante los recorridos de camino y sendero, deben haber sido sitios secundarios del batabil de San Fernando Aké. Casi no se rompe la extensión de asentamiento común en esta zona, y hago la suposición de que este patrón refleja la mano de obra disponible a poca distancia – sea, una caminata de menos de un día – de Emal.

Aunque esta zona enorme de asentamiento contiene una sustancial componente del Postclásico Tardío, dudo que toda la extensión fue ocupada continuamente durante los 350 o 400 años de este período arqueológico. En artículos anteriores (Bey y Kepecs 1999; Kepecs 2003) hice un cálculo heurístico de la producción salinera basado en la suposición de que por lo menos 500 plataformas dentro del batabil se ocupaban en cualquier año del período.

Informes del período colonial (*apud* Andrews 1983; Ewald 1985) nos ofrecen algunas estadísticas sobre la mano de obra y la producción de la sal a base de los métodos tradicionales. En el año 1605 las salinas de Emal produjeron 50,000 fanegas (5,750 toneladas métricas) de sal. Un informe de mediados del siglo XIX, aun basado en la tecnología tradicional, menciona que cinco trabajadores podían cosechar 20 fanegas de la sal en un día. Una fanega pesa alrededor de 115 kg (Andrews 1983, 137), así que 500 trabajadores trabajando en grupos de cinco hombres podían recolectar 2,000 fanegas diarias, o 60,000 fanegas en una corta temporada seca de 30 días. Aun si los 500 hombres trabajaban con la mitad de esta intensidad en la época prehispánica, podían cosechar 30,000 fanegas (casi 3,500 toneladas métricas, en una temporada de un solo mes.

Con tanta mano de obra amarrada durante la temporada seca, se necesitaban mercados para suministrar los bienes domésticos ya no producidos en casa. Las distribuciones regionales de la cerámica del Postclásico Tardío producida localmente nos proporcionan los patrones de intercambio entre los asentamientos de Chikinchel. Una variedad de vasijas estandarizadas de engobe rojo y sin engobe, además de los incensarios para los altares caseros, se producían por especialistas (Kepecs 1997, 1998, 1999, 2005). Estas cerámicas pertenecen a la esfera cerámica Tases, indicador del período Postclásico Tardío a través de Yucatán (Bey *et al.* 1998; Brainerd 1958; Robles Castellanos 1990; Smith 1971). Las pastas Tases se parecen superficialmente, pero condiciones geológicas locales son factores claves en la composición mineral de la pasta (Feinman *et al.* 1989). Pequeñas diferencias locales abundan en los llanos superficialmente homogéneos del noreste de Yucatán. Una comparación cuidadosa de los tiestos Tases a través de la península demuestra que la gran mayoría de estas cerámicas se producían localmente y se intercambiaban regionalmente según los límites de las sociedades peatonales. En otras palabras, evidentemente las vasijas Tases se vendían en mercados periódicos que abastecían a áreas accesibles en un día de caminata.

Los datos de Chikinchel ilustran este punto. La pasta de la cerámica Tases de esta región se divide en cinco variedades distintos. Esta variedad se notaba a la vista y en observaciones por lupa de mano en miles de tiestos, y por análisis petrográfico en una muestra de cada sitio. Aparentemente estas diferencias no están relacionadas a las funciones de las vasijas, ya que todo el rango de formas se ocurre

en cada grupo de pasta. Por lo tanto, los cinco grupos de pasta entre las cerámicas Tases de Chikinchel deben reflejar distintos sitios de producción.

El análisis de las colecciones de superficie de los tres sitios de plena cobertura (San Fernando Aké, Loche y Emal, todos accesibles entre sí en un día de caminata) revela que aunque cada pasta era más prevalente alrededor de su probable sitio de producción, todos los grupos se encontraban en cada sitio (**Figura 6**). Esta distribución cumple con mis expectativas teóricas de la competencia entre varios alfareros participando en un sistema de mercados regionales. Además, este intercambio no fue insignificante. En cada sitio tiestos de todos los grupos se encontraban en todos los niveles sociales determinados por los tamaños de las plataformas habitacionales (Kepecs 1997, 1998, 2003, 2005; y ver Hirth 1998).

Esta economía de mercados fue impulsado por la demanda macrorregional. Además de las cerámicas regionales, las cerámicas de importación se distribuían por estos mercados. Registré la presencia de los mismos tipos encontrados en Emal y Otro Sacboh, procedentes de Campeche y Quintana Roo, en todas las cabeceras políticas de los batabiles de Chikinchel y también en la mayoría de los sitios más pequeños dentro de la franja tierra adentro que extiende a lo largo de la costa entre Loche y Chauaca.

En resumen, las evidencias arqueológicas para el intercambio de larga distancia, por la producción especializada a gran escala, y por los mercados regionales, cumplen con mis expectativas teóricas para la acumulación interpenetrante en Chikinchel durante el Postclásico Tardío.

Jerarquía centro / periferia

Aunque las evidencias apoyan la idea de acumulación interpenetrante, no hay indicaciones del otro principio de la teoría de sistemas mundiales, la jerarquía centro / periferia. El sistema mundial del Postclásico Tardío consistía en múltiples subunidades interactuando, con diferentes tipos de organización interna (Smith y Berdan 2003). La capital Azteca era el centro de un imperio que acaparó el excedente de los múltiples ciudad-estados bajo su égida (Berdan 1996, 2002; Berdan y Smith 1996, 2003, 242). La organización política de los Mayas de Yucatán consistía en los batabiles independientes. Sin embargo no hay evidencias ningunas que los Mayas pagaban tributo a los Aztecas o eran subordinados a ellos de cualquier manera. En el Mesoamérica del Postclásico Tardío no existía ningún metrópoli a escala macrorregional (Kepecs y Kohl 2003). Las unidades políticas explotaban la mano de obra de sus propios territorios, pero a la escala internacional los Mayas y los Aztecas intercambiaban como iguales.

La Colonia

El sistema mundial mesoamericano fue subvertido por la nueva economía global. Los españoles lograron controlar la mayoría de las fuentes minerales, los circuitos de intercambio de larga distancia, y los medios de producción a partir de los 1570s. Usurparon las rutas marítimas de los indígenas con sus galeones y canalizando los productos mesoamericanos, incluyendo la sal superior de Yucatán, hacia la economía española a velocidades alarmantes. No obstante, los mayas se aferraron a un sistema económica

reducida pero aún funcional que se basaba en el intercambio de excedente a través de fronteras políticas durante los próximos 150 años. Aquí tengo las evidencias.

Las fuentes documentales

Las fuentes documentales publicadas de la Colonia temprana contienen pocas referencias a Chikinchel. Hasta los nuevos historiadores, que conocen mucho mejor que yo los documentos archivados, no incluyen a Chikinchel en sus estudios. En un buen ejemplo, el artículo de John Chuchiak (2001) sobre los ritos religiosos indígenas que continuaban en la época española, incluye varios mapas de la península mostrando las ubicaciones de estas ocurrencias, pero nunca aparecen los pueblos de Chikinchel. La falta de evidencias escritas atestigua el estatus de periferia de la región durante el régimen colonial.

Los documentos nos cuentan una historia parcial. El ejercito de Montejó, conquistador de Yucatán, pasó por Chikinchel en 1527 (Chamberlain 1948, 49-57; Oviédo y Valdés 1853, XXXII, Cap. 3), entrando a cinco grandes pueblos incluyendo a Chauaca, San Fernando Aké y Loche, en su marcha hacia el poniente de la península, donde establecieron su capital, Mérida, en la ciudad indígena de T'Ho. Quince años después Montejó "El Sobrino" estableció un segundo centro de administración, Valladolid, en el oriente a dos días a pie o por caballo⁶⁸ del sur de Chikinchel. A pesar de la distancia, con esto se empezaban los procesos del colonialismo en Chikinchel (**Figura 7**).

En los 1540s los pueblos de Chauaca, San Fernando Aké y Loche eran incluidos en encomiendas españolas (Roys 1957; Paso y Troncoso 1939, V170-175; de la Garza *et al.* 1983 v. II). Durante las congregaciones civiles de los 1560s dos iglesias de visita se establecieron en la región, en Dzonot Aké (de la Garza *et al.* 1983 v. II, 84; Scholes *et al.* 1938 v. II, 61) y en Loche (Cogolludo 1957 v. IV, 20; Gallareta *et al.* 1990, 35; Kepecs 1997). Los frailes quemaron los asentamientos indígenas más al oriente (incluyendo a Chauaca), forzando sus habitantes a vivir más cerca al nuevo centro doctrinal, Valladolid (de la Garza *et al.* 1983 v. II, 32, 85-86, 218; Roys 1943, 134, 1939, 10). Además, el nuevo régimen estableció puertos estratégicos en Río Lagartos y El Cuyo, en la costa de Chikinchel.

Los españoles no dejaron información ninguna sobre la manera en que administraban las salinas, pero a medio siglo, evidentemente con la ayuda de algunos aliados indígenas, dirigían esfuerzos extractivos impresionantes. El historiador Juan Francisco Molina Solís (1988 [1904] v. I, 135), citando documentos no publicados, menciona los barcos llevando mercancías de Cuba y Honduras que arribaron en Río Lagartos en los 1570s, regresando a sus puertos de origen con cargamentos de sal. Y a mediados del siglo XVI grandes cantidades de la sal superior de Yucatán se enviaron por galeón y tren de mulas a la Ciudad de México para el consumo de los españoles. Toneladas más se llevaban a las minas de plata, donde la sal se usaba para extraer la plata de la mena (Andrews 1983, 14-15; Semo 1973, 141-146).

Obviamente había mano de obra suficiente para mantener este nivel de producción. Sin embargo, según los españoles la población indígena de Chikinchel se desplomó. En las *Relaciones Histórico-Geográficas de Yucatán* (de la Garza *et al.* 1983) varios encomenderos recordaron la población grande de

⁶⁸ Dado las estrechas veredas que vinculaban al interior y la costa, el viaje a caballo era tan lento que el viaje a pie.

Chauaca a principios de la ocupación española. Según sus informes había “3,000 indios en 1521” y “700 en 1543.” La lista de tributos de 1549 menciona “200 indios” en el mismo pueblo en 1549.

La viruela seguramente fue un factor en el declive poblacional, pero la resistencia al reasentamiento forzado, frecuentemente citado en las *Relaciones Histórico-Geográficas*, probablemente fue hasta más importante. Los indígenas que vivían en las periferias de las zonas de administración española, incluyendo a los chikincheños, eran más libres que sus homólogos más cerca a Mérida o Valladolid. Algunos huían hacia el sur, a la zona de refugio en el Petén guatemalteco (Farriss 1984, 18, 72-79; Molina Solís 1910 v. II, 93-94), muy lejos del alcance de los españoles. Los que quedaron atrás organizaron una resistencia militar (Bricker 1981, 19).

Aunque algunos de ellos se aliaron con los españoles, en los Libros de Chilam Balam destaca el faccionalismo pro y anti-español entre los mayas. Y el sentimiento pro-español en Chikinchel no puede haber sido muy fuerte, ya que los mayas de este territorio resistían con ardor (Kepecs 1997, 2005, 2010; Kepecs y Boucher 2007). En 1546, a la hora de pagar tributos, la Gran Rebelión se estalló en el oriente de la península, incluyendo las regiones de Chikinchel y Uaymil (Bricker 1981, 19; Chamberlain 1948, 240-249; de la Garza *et al.* 1983 v. II, 244; Farriss 1984, 18). Varios meses después, con la ayuda de fuerzas militares especiales reclutados de Mérida, los españoles lograron controlar la mayoría del distrito. Pero los rebeldes de Chikinchel resistían y seguían incitando a otros grupos (Chamberlain 194, 249). Rumores de nuevos levantamientos aun circulaban entre los españoles en 1579 (de la Garza *et al.* 1983 v. II, 91, 245).

El registro arqueológico

Al igual que las fuentes documentales, el registro material demuestra que el control español en Chikinchel era débil e incompleto. Claro que hay evidencias de los efectos negativos de los programas españoles. El registro arqueológico también tiene evidencias de una reducción demográfica. Al contraste con los 75 asentamientos ocupados en el Postclásico Tardío, solamente encontré la cerámica diagnóstica de la época transicional – muy distintivas vasijas indígenas con raíces en el último siglo prehispánico (Kepecs 1997, 1998, 1999; ver también Burgos 1995) – en 29 sitios (**Figura 7**). Los tamaños internos de los sitios también se disminuían. En los sitios de plena cobertura el número de plataformas con la cerámica Transicional bajó a la mitad en San Fernando Aké y Emal y por mucho más en Loche.

Los tributos exigidos por los españoles dejaron a los indígenas sin tiempo y mano de obra para producir la cerámica de alta calidad del Postclásico Tardío. Las vasijas finas del intercambio de larga distancia ya no se manufacturaban. La calidad alfarera disminuía. Solamente 3% de los tiestos recolectados en Chikinchel tenían engobe, aunque en la época Postclásica las cerámicas con engobe y sin engobe se producían en cantidades más o menos iguales. Esta es una consecuencia común de la conquista española, ya que otros investigadores trabajando en las tierras bajas mayas reportan la misma observación (Bey *et al.* 1998; Rice 1987, 103).

Al contraste con el Postclásico Tardío, no encontré ninguna huella del intercambio por mercados indígenas al nivel regional. La producción cerámica fue localizada. Distinguí más de una variedad de pasta cerámica entre los tiestos Transicionales en cada sitio, pero las pastas de un sitio casi nunca

aparecen en otros. Las pastas de los sitios de la costa contienen arena y caracol además de las inclusiones calcitas – elementos de playa que casi nunca aparecen en la cerámica prehispánica que probablemente reflejan una gran dependencia en las fuentes de arcilla más oportunas.

A pesar de estos cambios negativos, las huellas materiales de la presencia europea (arquitectura y cerámicas) son ligeras (ver Figura 7). Los únicos restos de la arquitectura española del siglo XIV que encontré son las dos iglesias de visita y algunos muy pequeños fragmentos de las paredes anchas⁶⁹ típicas de este período en los dos puertos. Las colecciones cerámicas de los puertos y Emal, Loche y San Fernando Aké contienen fragmentos de botijas de aceite de oliva y pequeñas cantidades de la mayólica Colombia Plain, diagnóstico del siglo XVI. En Emal, solamente unos pocos fragmentos de botijas indican la presencia de los españoles antes del siglo XVIII, un resultado que apoya mi idea de que sus aliados indígenas administraban la producción salinera. Con la excepción de un pequeño sitio al norte de San Fernando, donde encontré dos fragmentos de botija, no registré más evidencias de los españoles en Chikinchel (Kepecs 1999).

Vale la pena notar que el declive demográfico más abrupto ocurre en Loche, un pueblo de congregación. La viruela probablemente no fue el factor mayor en este caso, ya que Emal y San Fernando Aké no sufrían las mismas pérdidas. La fuga – una estrategia perspicaz – probablemente explica más que la muerte.

Además, ya que los españoles eran pocos y la fuga fue una opción, las ocupaciones sustanciales de Emal y San Fernando Aké deben reflejar algo más que la mano de obra esclavizada para la cosecha de la sal. Y aquí quiero mencionar que mis cálculos arqueológicos en los tres sitios de plena cobertura probablemente subestiman las poblaciones del período. Los españoles mencionaban frecuentemente que los indígenas usaban los jícaros para tomar y comer (*e.g.*, de la Garza *et al.* 1983 v. I, 75, v. II, 60). Los jícaros seguramente se utilizaron durante la época prehispánica, pero esta fuente del patio de vasijas biodegradables probablemente llegaron a ser más importantes cuando el trabajo indígena fue dirigido a las exigencias españolas, y también en la resistencia.

La resistencia no deja claras señales en el registro arqueológico, pero encontré evidencias del intercambio indígena, en sí una forma de resistencia porque el intercambio fue prohibido fuera de los mercados españoles (Cogolludo 1957 v. V, Cap.19), y porque la producción de excedente para el intercambio indígena continuaba a pesar de las exigencias españolas. Y a pesar de la producción salinera para los fines españoles, los Chan de Emal también aprovecharon de sus ricas salinas. Los dichos incensarios Lacandones, comunes a través de la zona de refugio en el sur (Thompson 1977, 30-33; y ver Rice 1987; Rice y Rice 2005), son escasos en Chikinchel, por lo menos en mis colecciones de superficie. Sin embargo encontré fragmentos de ellos alrededor de San Fernando Aké y algunos más al oriente, en la zona de Otro Sacboh.

Algunos pocos incensarios no indican en sí la sobrevivencia del sistema mundial indígena, fuera de la esfera de los españoles. Pero algunos fragmentos de evidencias documentarias pertenecientes a zonas mayas fuera de Chikinchel amplían esta idea.

⁶⁹ Las paredes de la arquitectura española del XVI se distinguen fácilmente por su anchura de un metro.

El mundo económico de los mayas en la época española

A través de las unidades políticas cuasi-independientes del mundo maya (Figura 8) mercancías e información circulaban por circuitos clandestinos (ver Jones 1982, 1989, 1998; Roys 1957; Scholes y Roys 1948). Pedro Paxbolon, nieto de un gran comerciante chontal del sur de Campeche, fue educado por los franciscanos y se casó con la hija de un soldado de Montejo (Scholes y Roys 1948, 175-176, 248). Paxbolon y otros comerciantes chontales del siglo XVI tardío participaban en un circuito que vinculaba a los indígenas de la costa campechana con un refugio en el interior suroeste. Ellos intercambiaban la sal, herramientas de metal y telas de algodón por el copal, la miel y otros productos del bosque. También restauraron una porción de la ruta marítima prehispánica, cambiando el cacao de Laguna de Términos por la sal, las telas de algodón y la miel del norte de Yucatán (Scholes y Roys 1948, 184, 244-246).

Otro circuito clandestino operaba entre el interior y la costa oriental. Comerciantes indígenas de Maní viajaban por tierra a Chetumal para comprar cacao en el XVI tardío (Roys 1957, 164, 1962, 34). Los Chan de Uaymíl, por medio de sus vínculos con los Chan de Emal, recibían noticias de la ocupación española, y probablemente mercancías – sobre todo la sal y las telas de algodón (Kepecs 1999, 551). En recompensa los Chan de Emal recibían el cacao de Uaymíl (ver Jones 1983, 85, 7, 1989, 40, 104). Varios documentos de visita de esta época, igual que el resumen más tardío de Cogolludo (citado en Jones 1982, 1983) mencionan que los indígenas en la zona de refugio – incluyendo a numerosos refugiados del brutal régimen español en Uaymíl (Thompson 1977, 8) – poseían cacaotales alrededor de Tipu y más al sur en el Río Sarstoon (Jones 1983, 85, 87, 1989, 40, 104; Rice y Rice 2005).

De esta manera continuaba el intercambio de mercancías perecederas – el cacao y la sal – entre grupos de indígenas políticamente cuasi-independientes durante la Colonia temprana. Y aunque las fuentes españolas no indican que los chikinchenos producían la sal para sus propios fines, destaca en el Chilam Balam de Tizimín (Edmonson 1982) el papel central de Emal en el mundo maya (Kepecs y Boucher 2007).

Cuatro katunes (ciclos de 20 años en el calendario maya) se asentaron en Emal durante los primeros 140 años de la administración española – 13 Ahau (1520-1539), 11 Ahau (1539-1559), 5 Ahau (1599-1618) y 1 Ahau (1638-1658). Aunque la sede del katun implica autoridad ritual y política (Rice y Rice 2005), el estatus económico de Emal era de igual importancia. A principios de los 1600s los españoles cosechaban casi 6,000 toneladas métricas de las salinas de Chikinchel (Andrews 1983, 137). Los Chan de Emal estaban hartos de sus usurpadores, igual que sus parientes de Uaymíl y más al sur, donde excesivas demandas españolas sobre el cacao, además de las incursiones misionarias dentro del refugio sureño, eran intolerables (Jones 1983, 78-80, 1989, 18-18). A la hora de pagar impuestos, en una fecha no especificada del katun 1 Ahau, los Chan de Emal y Uaymíl orchestraron una nueva insurrección.

La batalla se perdió (Cogolludo 1957 v. II, Cap. 12; Edmonson 1982, 141; 1986, 213; Jones 1983, 78-80, 1989, 18-19; Kepecs 1997, 2010; Kepecs y Boucher 2007; Roys 1973, 157). La guerra de los Chan fue el principio del fin. Se aceleró despoblación, probablemente por la fuga hacia la zona de

refugio. Loche, el único pueblo chikincheño todavía en la lista de tasaciones, bajó de 240 jefes de familia en 1640 a 60 en 1688 (García Bernal 1978).

La falta de información documental después de la guerra de los Chan nos deja sin saber si la producción salinera bajó con el fuerte declive demográfico. Los Habsburgos estaban en ruinas, su economía socavada por las guerras constantes en Europa y el éxito de los piratas ingleses, holandeses y franceses en el Caribe. Sin embargo la debilidad de España fue acompañada por la proliferación de mercados ilícitos en el Nuevo Mundo. La sal de Yucatán fue un producto importante en estos circuitos (Kepecs 2010).

Un mapa administrativo español del año 1734 – el Plano de la Provincia de Yucatán (Antochiw 1994) – muestra numerosos asentamientos indígenas al poniente de Chikinchel, pero en mi región de estudio solo aparecen Loche, Río Lagartos, Emal y El Cuyo. La población no volvió a subir hasta los finales del siglo XVIII, cuando las reformas borbónicas abrieron nuevas oportunidades para los empresarios criollos, sobre todo con la cosecha de palo de tinte que abunda en la costa de Yucatán (Contreras 1996, 59-60; Kepecs 2010; Quezada 1992, 102-103).

Conclusiones

Las dos líneas de evidencias – las fuentes documentales y el registro arqueológico – favorecen a una interpretación formalista de la economía indígena de Chikinchel. ¿Por qué entonces los investigadores han sido tan renuentes a considerar esta posibilidad? Según Levi-Strauss (1995, 20), los académicos euro-americanos se sienten mucho más cómodos con la idea de que las tradiciones indígenas del Nuevo Mundo son inmutables que con la alternativa – que el expansionismo europeo inducía cambios radicales.

Además, el enfoque tradicional sobre la cultura elite pasa por alto las complejidades sociales dinámicas, perpetrando estereotipos convenientes de sociedades del pasado (Flannery 1967; Trigger 1989, 148-206). Esta visión unidimensional facilita la noción implícitamente substantivista que la gente común del mundo precapitalista fue autosuficiente, con valores tradicionales de raíces profundas. Por lo tanto, sin información arqueológica al contrario, es fácil pensar que cuando Europa llegó a dominar la economía mundial los elites no-europeos eran cooptados o reemplazados por miembros de la nueva cultura dominante. La gente común, atada a la tradición, continuaba su modo de vida inmutable hasta el presente etnográfico (Feinman 1997; Isaac 1993; Wolf 1982). Y aquí tenemos la trampa – los restos “estancados” de estos grupos del Nuevo Mundo se percibían como incapaces de modernizarse sin la intervención de Europa o los Estados Unidos (ver Patterson 1986, 12-13; Trigger 1980, 1985; Isaac 1993, 447).

Algunas nuevas investigaciones, incluyendo las de los historiadores nuevos, han empezado a demostrar que estos imágenes negativos de los indígenas del Nuevo Mundo son falsos. Basado en mis investigaciones en Chikinchel concluyo que el mundo maya y el mundo europeo eran, en cierto sentido, igual de modernos en el siglo XVI. La economía competitiva y comercializada del Postclásico Tardío cumple con los criterios de “acumulación interpenetrante,” un componente clave del capitalismo moderno. Como los europeos, con su tecnología marítima en combinación con su débil organización

política y su economía competitiva, llegaron a dominar el Oriente en el sistema mundial del Viejo Mundo, los mayas del Postclásico Tardío pueden haber sido al borde de dominar a Mesoamérica. Pero este desarrollo fue cortado en seco. Los españoles, con su tecnología marítima superior, sus bestias de carga y sus aliados indígenas, lograron lo que los mayas no pudieron. Los españoles desarrollaron el subdesarrollo a escala mundial, haciendo de Mesoamérica una parte de la gran periferia española (Semo 1973; Wolf 1982).

Asuntos económicos ardían durante la Colonia y continuaban después de la independencia Mexicana. A mediados del siglo XIX grandes ranchos de ganado y plantaciones de azúcar llegaron a Chikinchel, y esta amenaza al territorio indígena, en conjunto con las odiadas tasaciones, encendió la dicha “Guerra de Castas” – en gran parte una lucha indígena para la igualdad económica (Kepecs 2010; Kepecs y Boucher 2007) que estalló en 1847. Y el primero de enero, 1994 – el día que se firmó el famoso manifiesto neoliberal entre los Estados Unidos, Canadá y México, el Tratado de Libre Comercio – los mayas Zapatistas de Chiapas se levantaron en armas contra el gobierno mexicano. Directamente vinculados a los Zapatistas, organizadores campesinos en la vecindad de Valladolid exigieron autodeterminación en asuntos del desarrollo económico y el turismo (Rojas 1995).

Como demuestra mi estudio, los indígenas no eran participantes pasivos en el nacimiento del sistema mundial moderno. Traían al proceso su propia historia económica, con raíces en el pasado prehispánico profundo. Mi cuento tiene una enseñanza moral, que es esto: para entender las consecuencias de la conquista española hay que empezar con los procesos prehispánicos diacrónicos. Las fuentes documentales y el registro etnográfico no son suficientes. Solamente la arqueología multiescalar puede recuperar las líneas generales de las economías prehispánicas y proporcionar los hilos persistentes que las fuentes escritas dejan de lado.

Referencias Citadas

- Abu-Lughod, J. L. (1989) *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350*. Oxford University Press, New York.
- Andrews, A. P. (1983) *Ancient Maya Salt Production and Trade*. University of Arizona Press, Tucson.
- _____ (1996) "The Northern Maya Lowland Coasts: Settlement, Trade, and Political Organization". Ponencia presentada en el Congreso Annual de la Society for American Archaeology, New Orleans.
- _____, Asaro, F., Michel, H. V., Stross, F. H. y Cervera R., P. (1989) "The Obsidian Trade at Isla Cerritos, Yucatán, Mexico". *Journal of Field Archaeology*, v. 16, n. 3, pp. 355-363.
- _____, Gallareta N., T., Robles C., F., Cobos P., R. y Cervera R., P. (1988) "Isla Cerritos: An Itzá Trading Port on the North Coast of Yucatán, Mexico". *National Geographic Research* 4, pp. 196-207.
- Berdan, F. F. (1978) "Ports of Trade in Mesoamerica: A Reappraisal" in Lee, T. A. y Navarrete, C. (eds.) *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*. Papers of the New World Archaeological Foundation No. 40. Brigham Young University, Provo, pp. 187-191
- _____ (1982) *The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society*. Holt, Rinehart, and Winston, New York.
- _____ (1996) "The Tributary Provinces" in Berdan, F. F., Blanton, R. E., Boone, E. H., Hodge, M. G., Smith, M. E y Umberger, E., *Aztec Imperial Strategies*. Dumbarton Oaks, Washington, D. C, pp. 115-135.
- _____ y M. E. Smith (1996) "Imperial Strategies and Core-Periphery Relations" in Berdan, F. F., Blanton, R. E., Boone, E. H., Hodge, M. G., Smith, M. E y Umberger, E., *Aztec Imperial Strategies*. Dumbarton Oaks, Washington, D. C, pp.209-298.
- _____ y M. E. Smith (2003) "The Aztec Empire" in Berdan, F. F. y Smith, M. E. (eds.) *The Postclassic Mesoamerican World*. University of Utah Press, pp.67-72.
- Bey, G. J. III y S. Kepecs (1999) "The Yucatan Slates in Economic Context: A Petrographic Approach". Paper presented in the Ceramic Ecology Session, organized by L. Lackey and C. Kolb, for the 98th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Chicago.
- _____, Bond, T. M., Ringle, W. M., Hanson, C. A., Houck, C. W. y Peraza L., C. (1998) "The Ceramic Chronology of Ek Balam, Yucatan, Mexico". *Ancient Mesoamerica*, v. 9, n. 1, pp. 101-121.
- Blanton, R. E. (1985) "A Comparison of Early Market Systems" in Plattner, S. (ed.) *Markets and Marketing*. University Press of America, Lanham, MD, pp. 399-426.
- _____, Kowalewski, S. A. y Feinman, G. M. (1992) "The Mesoamerican World System". *Review: Fernand Braudel Center*, v. 15, n. 3, pp. 419-426.
- Brainerd, G. W. (1958) *The Archaeological Ceramics of Yucatan*. University of California Publications, Anthropological Records No. 19, Berkeley.
- Braswell, G. E. (2003) "Obsidian Exchange Spheres" in Berdan, F. F. y Smith, M. E. (eds.) *The Postclassic Mesoamerican World*. University of Utah Press, pp. 131-158.
- Braudel, F. (1984) *Civilization and Capitalism 15th-18th Century* v. III: *The Perspective of the World*. Perennial Library Edition, Harper and Row, New York.

- Bricker, V. R. (1981) *The Indian Christ The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. University of Texas, Austin.
- Burgos Villanueva, F. R. (1995) *El Olimpo: un predio colonial en el lado poniente de la Plaza Mayor de Mérida, Yucatán, y análisis cerámico comparativo*. Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, D. F.
- Chamberlain, R. S. (1948) *The Conquest and Colonization of Yucatán, 1517-1550*. Carnegie Institution of Washington Publication 582, Washington, D. C.
- Charlton, T., y Spence, M. W. (1982) "Obsidian Exploitation and Civilization in the Basin of Mexico" in Weigand, P.C. y Gwynne, G. (eds.) *Anthropology: Special issue: Mining and Mining Techniques in Ancient Mesoamerica* v. VI, n. 1-2, pp. 7-86, SUNY Stonybrook.
- Chase-Dunn, C., y Hall, T. D. (1991) "Conceptualizing Core/Periphery Hierarchies for Comparative Study" in Chase-Dunn, C. y Hall, T. D. (eds.) *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*. Westview Press, Boulder, pp. 5-44.
- _____ (1997) *Rise and Demise: Comparing World-Systems*. Westview Press, Boulder.
- Chuchiak, J. (2001) "Preconquest Ah Kinob in a Colonial World: The Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial Yucatán, 1563-1697" in Hostettler, U. y Restall, M. (eds.) *Maya Survivalism. Acta Mesoamericana* v. 12. Verlag Anton Saurwein, pp. 135-160.
- Chung, H. J. (1993) *Análisis Tipológico y Petrográfico de la Cerámica Arqueológica de Chichen Itza, Yucatan*. Tesis para la Licenciatura en Arqueología, ENAH/INAH -SEP, Mexico, D. F.
- Clendinnen, I. (1987) *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cogolludo, Fray D. L. de (1957[1688]) *Historia de Yucatán*, 2 vv. Editorial Academia Literaria, México, D.F.
- Contreras Sánchez, A. de C. (1996) *Capital Comercial y Colorantes en la Nueva España*. El Colegio de Michoacán y la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Cook, S. (1966) "The Obsolete 'Anti-Market' Mentality: A Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology". *American Anthropologist*, 68, pp. 323-345.
- de la Garza, M., A. L. Izquierdo, Ma. del C., and T. Figueroa (editors)
1983 [1579-1581] *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*. Tomos I y II, UNAM, Mexico, D.F.
- Díaz del Castillo, B. (1984) [1568] *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Sexta edición, Espasa-Calpe, S.A., Madrid.
- Edmonson, M. S. (1982) *The Ancient Future of the Itzá: The Book of Chilam Balam of Tizimín*. University of Texas Press, Austin.
- _____ (1986) *Heaven Born Mérida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Texas Press, Austin.
- Edwards, C. R. (1978) Pre-Columbian Maritime Trade in Mesoamerica. In *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*, edited by T. A. Lee and C. Navarrete, pp. 199. Papers of the New World Archaeological Foundation No. 40. Brigham Young University, Provo.
- Ewald, U. (1985) *The Mexican Salt Industry 1560 - 1980: A Study in Change*. Gustav Fischer

Verlag, Stuttgart.

Farriss, N. M. (1984) *Maya Society Under Colonial Rule*. Princeton University Press.

Feinman, G. M. (1997) Thoughts on New Approaches to Combining the Archaeological and Historical Records. In *Journal of Archaeological Method and Theory* 4(3/4). Special Issue: *New Approaches to Combining the Archaeological and Historical Records*, S. Kepecs and M. Kolb, guest editors, pp. 367-377.

Feinman, G., S. Banker, R. F. Cooper, G. B. Cook, and L. M. Nicholas (1989) The Technology of Ancient Oaxaca Grayware Ceramic Tradition: Preliminary Results. *Journal of Field Archaeology* 16:331-344.

Flannery, K. V. (1967) Culture history v, cultural process: a debate in American archaeology. *Scientific American* 217(2):119-122.

Frank, A. G. (1966) The Development of Underdevelopment. *Monthly Review* 18(4):17-31.

Frank, A. G., and B. K. Gills, editors (1993) *The World System: Five hundred years or five thousand?* Routledge Press, London.

Freidel, D. A. (1986) Terminal Classic Lowland Maya: Successes, Failures, and Aftermaths. In *Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*, edited by J. A. Sabloff and E. W. Andrews V, pp. 409-432. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Gallareta N., T., A. P. Andrews, and P. J. Schmidt (1990) A 16th Century Church at Xlakah, Panaba, Yucatan. *Mexicon* XII(2):33-36.

García Bernal, M. C. (1978) *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*. Escuela de estudios Hispano-Americanos, Seville.

Gasco, J. (2003) Socunusco. In *The Postclassic Mesoamerican World*, editado por M.E. Smith y F. F. Berdan, pp. 282-296. Universidad de Utah, Salt Lake City.

_____ (2005) The Consequences of Spanish Colonial Rule for the Indigenous Peoples of Chiapas, Mexico. In *The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica: Archaeological Perspectives*, edited by Susan Kepecs and Rani Alexander. University of New Mexico Press, pp. 77-96.

Gills, B. K., and A. G. Frank (1991) 5000 Years of World System History: The Cumulation of Accumulation. In *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*, Chase-Dunn and Hall, editors, pp. 67-112. Westview Press, Boulder.

_____ (1993) The Cumulation of Accumulation. In *The World System: Five hundred years or five thousand?* edited by A. G. Frank and B. K. Gills, pp. 81-114. Routledge Press, London.

Healan, D. M. (1991) Investigaciones el asentamiento prehispánico y la explotación de obsidiana en la región de Zinapécuaro, Michoacán. *Consejo de Arqueología Boletín 1990*, pp. 138-139. Instituto Nacional de Arqueología e Historia, México, D. F.

_____ (1992) Proyecto arqueológico en la región de Zinapécuaro, Michoacán: Analisis de materiales. *Consejo de Arqueología Boletín 1991*, pp. 147-148. Instituto Nacional de Arqueolog'a e Historia, México, D.F.

_____ (1993) Local Versus Non-Local Obsidian Exchange at Tula and its Implications for Post-Formative Mesoamerica. *World Archaeology* 24(3):449-466.

- Hirth, K. G. (1998) The Distributional Approach: A New Way to Identify Marketplace Exchange in the Archaeological Record. *Current Anthropology* 39:451-476.
- Isaac, B. L. (1993) Retrospective on the Formalist-Substantivist Debate. *Research in Economic Anthropology* Vol. 14, edited by B. L. Isaac, pp. 213-233. JAI Press, Greenwich, CT.
- Johnson, G. A. (1987) The Changing Organization of Uruk Administration on the Susiana Plain. In *The Archaeology of Western Iran*, edited by F. Hole, pp. 39-58. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Jones, G. D. (1982) Agriculture and Trade in the Colonial Period Central Maya Lowlands. In *Maya Subsistence: Studies in Memory of Dennis E. Puleston*, edited by K. V. Flannery, pp. 275-293. Academic Press, N. Y.
- _____ (1983) The Last Maya Frontier of Colonial Yucatán. In *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations*, edited by M. J. MacLeod and R. Wasserstrom, pp. 64-91. University of Nebraska Press, Lincoln.
- _____ (1989) *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- _____ (1998) *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford University Press.
- Kepecs, S. (1997) Native Yucatán and Spanish Influence: The Archaeology and History of Chikinchel. In *Journal of Archaeological Method and Theory* 4(3)-4(4), "New Approaches to Combining the Archaeological and Historical Records," S. Kepecs and M. Kolb, guest editors, pp. 307-330.
- _____ (1998) Diachronic Ceramic Evidence and its Social Implications in Northeast Yucatán, Mexico. *Ancient Mesoamerica* 9(1):121-137.
- _____ (1999) The Political Economy of Chikinchel, Yucatán, Mexico: A Diachronic Analysis from the Prehispanic Era through the Age of Spanish Administration. University Microfilms, Ann Arbor.
- _____ (2003) Chikinchel. In *The Postclassic Mesoamerican World*, edited by M. E. Smith and F. F. Berdan, pp. 259-268. University of Utah Press.
- _____ (2005) Mayas, Spaniards, and Salt: World Systems Shifts in 16th Century Yucatán In *The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica: Archaeological Perspectives*, edited by Susan Kepecs and Rani Alexander. University of New Mexico Press, pp. 117-138.
- _____ (2007) Chichen Itzá, Tula, and the Epiclassic/Early Postclassic Mesoamerican World System. . In *Many Tollans: Chichén Itza, Tula, and the Epiclassic – Early Postclassic Mesoamerican World*. Jeffrey K. Kowalski and Cynthia Kristan-Graham, editors, *Dumbarton Oaks*, pp. 129-150.
- _____ (2010) De la sal a la cocaína: La economía de Chikinchel durante la transición colonial – postcolonial. En *Colonial / Postcolonial Change in Mesoamerica: Archaeology as Historical Anthropology*, edited by Rani Alexander and Susan Kepecs (results of a School for Advanced Research advanced seminar, September, 2008). Ms. en preparación.
- Kepecs, S., G. M. Feinman, and S. Boucher (1994) Chichén Itzá and its Hinterland: A World Systems Perspective. *Ancient Mesoamerica* 5(2):141-158.
- _____ and P. Kohl (2003) Conceptualizing Macroregional Interaction: World-Systems Theory and the Archaeological Record. In *The Postclassic Mesoamerican World*, edited by M. E. Smith and F. F. Berdan, pp. 14-20. University of Utah Press.

- _____ and M. Masson (2002) Political Organization in Yucatán and Belize. In *The Postclassic Mesoamerican World*, edited by M. E. Smith and F. F. Berdan. pp. 40-44. University of Utah Press,
- Kraft, J. C., and S. E. Aschenbrenner (1977) Paleogeographic Reconstructions in the Methoni Embayment in Greece. *Journal of Field Archaeology* 4:19-44
- Levi-Strauss, C. (1995) Saudades do Brasil. *The New York Review of Books* XLII (20):19-26.
- López A., Fernando, R. Nieto C., and R. H. Cobean (1989) La Producción de Obsidiana en la Sierra de Las Navajas, Hidalgo. In *La Obsidiana en Mesoamerica*, edited by M. Gaxiola G. and J.E. Clark, pp. 193-198. Colección Científica, Serie Arqueología, Instituto Nacional de Arqueología e Historia, México, D.F.,
- Matheny, R. T. (1970) The Ceramics of Aguacatal, Campeche, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 27, Brigham Young University, Provo.
- Millon, R. (1955) When Cacao Grew on Trees. Ph.D. Dissertation, Columbia University. University Microfilms, Ann Arbor.
- Molina Solís, J. F. (1988) [1904] *Historia de Yucatán durante la dominación española* Tomo I. Primera edición facsimiliar, Consejo Editorial de Yucatán A. C., Mérida.
- _____ (1913) *Historia de Yucatán durante la dominación española* Tomo III. Imprenta de la Lotería del Estado, Mérida, Yucatán.
- Orellana, S. L. (1995) *Ethnohistory of the Pacific Coast*. Labyrinthos Press, Lancaster, CA.
- Orser, C. E. (1996) *A Historical Archaeology of the Modern World*. Plenum Press, N. Y.
- Oviédo y Valdés, G.F. de (1853) [1535-1547] *Historia General y Natural de las Indias*, Libro 32, Capitulo II. Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid.
- Pastrana, A. (1992) Proyecto yacimientos de obsidiana. *Consejo de Arqueología Boletín* 1991, pp. 219-221. Instituto Nacional de Arqueología e Historia, México, D. F.
- _____ (1998) *La explotación azteca de la obsidiana en la Sierra de las Navajas*. Colección Científica, Serie arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico City, D. F.
- Patterson, T. C. (1986) The Last Sixty Years: Toward a Social History of Americanist Archaeology in the United States. *American Anthropologist* 88(1):7-26.
- Pérez Romero, J. A. (1988) Algunas Consideraciones sobre el Cacao en el Norte de la Península Yucatán. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Quezada, S. (1993) *Pueblos y Caciques Yucatecos, 1550-1580*. El Colegio de México, México, D.F.
- Renfrew, C. (1975) Trade as Action at a Distance: Questions of Interaction and Communication. In *Ancient Civilization and Trade*, J. A. Sabloff and C. C. Lamberg-Karlovsky, editors, pp. 3-59. University of New Mexico Press, Albuquerque,
- Restall, M. (1997) *The Maya World: Yucatec Culture and Society 1550-1850*. Stanford University Press.
- _____ (1998) *Maya Conquistador*. Beacon Press, Boston.
- Rice, P. M. (1987) *Macanché Island, El Petén, Guatemala: Excavations, Pottery, And Artifacts*. University of Florida Press, Gainesville.
- Rice, D. S., y P. M. Rice (2005) Sixteenth and Seventeenth Century Maya Political Geography in Central Peten, Guatemala. In *The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica: Archaeological Perspectives*, edited by Susan Kepecs and Rani Alexander. University of New Mexico Press, pp. 139-160.

- Robles Castellanos, F. (1990) *La Secuencia Cerámica de la Region de Coba, Quintana Roo*. Instituto Nacional de Arqueología e Historia, Mexico, D. F.
- Roys, R. L. (1943) *The Indian Background of Colonial Yucatán*. Carnegie Institution of Washington Pub. 548, Washington, D.C.
- _____ (1957) *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Carnegie Institution of Washington Pub. 613, Washington, D.C.
- _____ (1973) *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Sahagún, Fray B. de (1975) [1569] *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Anotaciones y apéndices por Padre A. Ma. Garibay K. Editorial Porrœa, S. A., México, D.F.
- Scholes, F. V., and R. L. Roys (1948) *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. Carnegie Institution of Washington Pub. 560, Washington, D. C.
- Semo, E. (1973) *Historia del capitalismo en México: Los orígenes 1521-1763*. Décimosegunda edición. Ediciones Era, S. A., Mexico, D. F.
- Shepard, A. O. (1951) *Ceramic Technology*. Carnegie Institution of Washington Yearbook No. 50, pp. 241-244.
- _____ (1964) Ceramic development of the lowland and highland Maya. *35th International Congress of Americanists* Vol. 1, pp. 518-20, Mexico, D. F.
- Simmons, M. P., and G. F. Brem (1979) The Analysis and Distribution of Volcanic Ash-Tempered Pottery in the Lowland Maya Area. *American Antiquity* 44(1):79-91.
- Smith, R. E. (1971) *The Pottery of Mayapán*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Vol. 66, Cambridge
- Smith, M. E., and F. F. Berdan, editors (2003) *The Postclassic Mesoamerican World*. University of Utah Press.
- Stocker, T. L., and R. H. Cobean (1984) Preliminary Report on the Obsidian Mines at Pico de Orizaba, Veracruz. In *Prehistoric Quarries and Lithic Production*, edited by J. E. Ericson and B. A. Purdy, pp. 83-96. Cambridge University Press.
- Thompson, Sir J. Eric S. (1977) A Proposal for Constituting a Maya Subgroup, Cultural and Linguistic, in the Petén and Adjacent Regions. In *Anthropology and History in Yucatan*, edited by G. Jones, pp. 3-42.. University of Texas Press, Austin,
- Tozzer, A. M. (1941) *Landa's Relacion de las Cosas de Yucatán: A Translation*. Papers of the Peabody Museum Vol. 18, Harvard.
- Trigger, B. G. (1980) Archaeology and the Image of the American Indian. *American Antiquity* 45(4):662-676.
- _____ (1985) The past as power: Anthropology and the North America Indian. In *Who Owns the Past?* edited by I. McBryde, pp. 11-40. Oxford University Press, Melbourne,
- _____ (1989) *A History of Archaeological Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wallerstein, I. (1974) *The Modern World System*. Academic Press, New York.
- _____ (1976) A World-System Perspective on the Social Sciences. *British Journal of Sociology* 27:345-352.
- _____ (1979) *The Capitalist World-Economy*. Cambridge University Press, London.

_____ (1982) World-Systems Analysis: Theoretical and Interpretive Issues. In *World-Systems Analysis: Theory and Methodology*, edited by T. K. Hopkins and I. Wallerstein, pp. 91-103. Explorations in the World-Economy: Publications of the Fernand Braudel Center, Vol. 1, Sage Publications, Beverly Hills.

Wolf, E. R. (1982) *Europe and the People Without History*. University of California Press, Berkeley.

_____ (1986) The Viscissitudes of the Closed Corporate Peasant Community. *American Ethnologist* 13:325-329.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Chikinchel en Yucatán

Figura 2: El sistema mundial del Postclásico Tardío

Figura 3: Los Chan de Emal y Uaymil

Figura 4: Chikinchel en el Postclásico Tardío

Figura 5: Emal

Figura 6: Grupos de la pasta Tases en los sitios de plena cobertura

Figura 7: Chikinchel en la Colonia temprana (sitios con la cerámica Transicional)

Figura 8: El mundo económico de los mayas, 1540-1640

Diversidad étnica de los cimarrones en Cuba: Predominio Bantu

Gabino La Rosa Corzo

Sección de Historia de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba

grosacorzo@gmail.com

Desde el siglo XVI hasta casi finales del XIX fueron trasladados cientos de miles de africanos hacia la mayor de las antillas⁷⁰. Durante varios siglos se les consideró mercancía y les fueron quemadas sus espaldas. Se les confinó a espacios reducidos y fueron obligados a trabajar en condiciones infrahumanas. Se les acusó de obscenos e ignorantes. Fueron condenados al silencio y no dejaron árboles genealógicos, epistolarios ni biografías.

Pero los propietarios de la “mercancía humana” hicieron registros minuciosos de las cualidades individuales de cada uno de ellos, en momentos importantes como, cuando los compraban, los vendían, o eran capturados tras una fuga. Se trataba entonces de facilitar el reconocimiento de sus propiedades.

A esas fuentes generadas por las estructuras del poder esclavista hay que acercarse, para arrancarles los secretos contenidos en ellas. En especial, las dedicadas al registro de los esclavos que practicaban la fuga; pues éstas trataban de identificar a un inconforme, a un individuo que desafiaba el sistema. Estas fuentes nos brindan la posibilidad de responder a la pregunta: ¿Quiénes y cómo eran los cimarrones?

Acercarse al cimarrón como individuo particular y hacer inferencias acerca de sus características personales, es posible mediante un fructífero, aunque siempre mortificante estudio de los libros de entradas de los cimarrones a los depósitos, pues estas son las fuentes que, precisamente, contemplaron al esclavo prófugo como individuo, con sus señas y rasgos particulares. Este tipo de registro insistía en los elementos que diferenciaban a cada esclavo, pues su objetivo era facilitar su identificación por parte de los propietarios.

Así, la procedencia del continente africano, su estatura, tonalidad de la piel, color del pelo, señales de castigo, tatuajes étnicos, estado de la dentadura, mutilaciones dentarias o defectos en ella, si bien facilitaban a los propietarios la rápida identificación del esclavo fugado, quedaron para la etnohistoria como testimonio de los principales rasgos de esta gran masa de africanos esclavizados en las plantaciones de la Isla.

Motivado por la necesidad de producir un acercamiento a ese hombre, fueron procesados los libros de los depósitos de cimarrones de tres de los más importantes enclaves esclavistas de Cuba colonial, correspondientes con las zonas de mayor desarrollo de la plantación azucarera.

De la región de La Habana, procedentes del Depósito de Cimarrones de El Cerro, se localizaron y procesaron los libros de los años 1830 a 1854, los de Matanzas entre 1843 y 1857, y los de Cárdenas entre 1849 y 1856, lo que permitió estudiar un total de 13 553 descripciones físicas de esclavos prófugos.

⁷⁰ Se ha calculado en cerca de 6 millones los africanos introducidos en el Caribe durante la esclavitud (López Valdés, 2003).

Los espacios geográficos y los marcos cronológicos de la información estuvieron determinados por la existencia o no de libros y todos fueron localizados en el Archivo Nacional⁷¹.

El presente artículo expondrá los resultados acerca de la composición étnica de esa gran masa de esclavos prófugos. En trabajos siguientes se darán a conocer aspectos relacionados con los tatuajes (escarificaciones) y las mutilaciones dentarias como deformaciones intencionales de carácter étnico en el cuerpo humano.

La **tabla 1** resume el total de cimarrones capturados. Estos fueron registrados en correspondencia con la denominación étnica y el depósito por donde se había producido la entrada. La muestra mayor correspondió al depósito central de El Cerro, en La Habana, con 9 082 ingresos, lo cual representó el 67% del total de capturas.

En Cuba, durante los primeros siglos del comercio de esclavos, existió cierto acatamiento al registro de la procedencia territorial y etnónimos de los africanos introducidos en la Isla, bajo los conceptos de “casta” o “comarca”, pero con los avances de la plantación y del desaforado comercio, se generalizó la reunión de diferentes etnias y grupos en denominaciones étnicas que aludían grandes unidades territoriales y diferentes grupos y tribus.

En correspondencia con los parámetros más actualizados, éstas denominaciones étnicas las escribo con minúscula y acento ortográfico. En cambio los etnónimos se presentan con mayúscula inicial y sin acento ortográfico. En ambos casos siempre en singular

Un dato interesante se tiene al aislarse los verdaderamente originarios de África, del resto de esa gran masa, Esto permitió comprobar que 10 376 eran originarios del continente, lo que representa el 76.55%. El resto de los cimarrones estuvo integrado fundamentalmente por los denominados “criollo”, o sea, descendientes de africanos nacidos en cautiverio, categoría que alcanza el 20%. Le siguió en orden de importancia la designación “chino” con el 3%. Esta denominación identificaba a los asiáticos contratados quienes compartían las labores agrícolas con los esclavos y vivían en condiciones muy similares a aquellos. Y por último, las restantes denominaciones de cuantías muy reducidas, las que apenas alcanzaron el 1%.

Esta tabla agrupa los diferentes conglomerados en correspondencia con la procedencia territorial del continente africano y algunos otros factores culturales. Así, se identificaron ocho grandes grupos de alta representatividad numérica dentro de la muestra. En orden descendente, las denominaciones principales fueron: congo, gangá, lucumí, carabalí, macuá, mandinga, mina y arará, pero en la tabla se reorganizaron en función de las procedencias. A ellas se les unieron otras denominaciones de menor cuantía, pero relacionadas territorial y culturalmente con las primeras. Sin embargo, no fue posible identificar el origen territorial y los vínculos culturales de ocho denominaciones representadas por cifras poco significativas. Estas fueron: combé, llambá, caminco, chiriná, labón, lingá, bon y sule.

Estas últimas denominaciones parecen guardar más relación con topónimos que con etnias, toda vez que algunos de estos términos se correspondieron con el nombre de aldeas o territorios, tales como:

⁷¹ Fueron procesados los 52 libros localizados hasta el presente, todos correspondientes a los depósitos de La Habana, Matanzas y Cárdenas. En el caso de La Habana, no fueron hallados algunos de los libros dentro del período cronológico estudiado. En cuanto a los datos de los depósitos de Cienfuegos, Villa Clara y Sagua la Grande no se localizaron los libros correspondientes, y se trabajó con listados de cimarrones existentes en dichos depósitos (Ver referencias en la bibliografía).

“combé” se corresponde con una zona poblada que se encuentra al este de Luanda, en Angola; “labón”, pudiera interpretarse como una corrupción de Laboun que son territorios localizados en Camerún y Malí. De igual manera, a orillas del lago Alberto, entre la República Democrática del Congo y Uganda se localiza el territorio Lingá; en Burkina Faso, cerca de la frontera con Ghana existe un poblado llamado Bon, topónimo que se repite en Guinea Ecuatorial y en Malí, y “sule”, se corresponde con dos topónimos localizados en Nigeria. Pero esto no es más que una conjetura.

Orígenes de los cimarrones africanos capturados entre 1831 y 1840

Antes de discutir la procedencia territorial y etnias aglutinadas en estas grandes denominaciones, se hace necesario puntualizar dos cuestiones muy importantes. La primera: Los estudios antropológicos cubanos han avanzado en las definiciones étnico-territoriales y lingüísticas de los africanos introducidos en la mayor de las antillas, mediante tanteos, desaciertos y aciertos, y el cuadro general ha ido ganando en precisión durante los dos últimos siglos. Sin embargo; en los estudios actuales existen aún evidentes contradicciones.

Estas pueden responder a deficiencias acerca del conocimiento de las etnias originales, la geografía (incluyendo la cartografía histórica y actual) y a las variantes idiomáticas de los registros que a lo largo de varios siglos se han hecho desde diferentes criterios clasificatorios.

A esto se debe sumar el hecho de que en África el proceso de migraciones internas ha afectado a numerosas tribus y culturas, lo que puede evidenciarse, por ejemplo, con el caso de los Dogon, que habitan actualmente en las cimas rocosas entre Bandiagara y el Hombori, en Malí; pero su origen parece venir de la región de Mandinga, en Guinea (Balogun 1982, 60).

Si a lo anterior se une el hecho de la ausencia o escasez de trabajos de campo, cuestión que considero fundamental en esta problemática; es de esperar diferencias en los variados sistemas adoptados por los especialistas.

Dentro de la historiografía internacional, los estudiosos de la esclavitud consideran como las propuestas clasificatorias más sobresalientes las de Daniel P. Mannix y M. Cowley de 1962, que fuera traducida al español en 1968. También la de Peter Boyd-Bowan de 1969, quien propuso cinco grandes regiones de extracción de esclavos, tales como 1) Zona de Cabo Verde, 2) Cazanga, 3) Carabari, 4) Isla de Santo Tomé y 5) Río Congo (Del Castillo, 1982:4-5). La de Philip Curtis en 1969, quien propuso: 1) Senegambia, 2) Sierra Leona, 3) Costa de Barlovento, 4) Costa de Oro, 5) Golfo de Benin, 6) Golfo de Biafra, 7) Angola o África Central y 8) Mozambique. En los últimos años, los estudios de Paul E. Lovejoy han insistido en las cuestiones metodológicas de las clasificaciones (2003).

Sin embargo, dado que en Cuba existen registros muy ricos en denominaciones étnicas de los africanos; para la mayor de las antillas las fuentes contemporáneas más esclarecedoras de esta cuestión se encuentran en: Ortiz, 1975; Del Castillo, 1982 (quien reproduce la clasificación del padre jesuita Sandoval); Fuente, 1990; Guanache, 1996 y López Valdés, 1986 y 2002.

Pero las actuales clasificaciones cubanas tienen su fundamento en un proceso continuo de perfeccionamiento que se inició desde mediados del siglo XIX con José María de la Torre (1854); Henri

Dumont, cuya versión original fue escrita en 1876, pero que no vio la luz hasta 1922; Esteban Pichardo de 1875 (1976); Manuel Pérez Beato (1910); Fernando Ortiz en 1916 (1975); Juan Luis Martín (1939). Sin embargo, el esquema de procedencias elaborado por Henri Dumont en 1876, hecho sobre la base de testimonios de tratantes y esclavos, aunque se ha enriquecido y ampliado, se mantiene como columna vertebral de los estudios cubanos.

Puede considerarse que en la historiografía cubana, las dos personas que más han avanzado en la actualidad en esta problemática son los etnólogos Rafael López Valdés y Jesús Guanche, con numerosas e importantes obras al respecto. Sin embargo, otros especialistas que han tenido la oportunidad de trabajar en el continente africano, discrepan de algunas de sus denominaciones y ubicaciones. Sobre este aspecto volveré más adelante.

La segunda cuestión se refiere a que en este campo, en ocasiones se reiteran criterios clasificatorios que ya han sido superados por la crítica. Tal es el caso del juicio referente a que el comercio de esclavos tenía carácter costero. Es cierto que en muchos clásicos de la temática esto está presente, en particular M. J. Herskovits (1958).

Pero desde los años 60 del pasado siglo Daniel P. Mannix y M. Cowley cuestionaron el asunto (1968, 22). En relación con esta importante cuestión, pudieran puntualizarse las tres siguientes observaciones, tomadas de los autores citados:

- A) Testimonios de un explorador escocés confirman la compra de esclavos en mercados de Segú, en el Alto Níger, a más de seiscientas millas de la desembocadura del Gambia.
- B) Tratantes árabes trasladaron esclavos desde Kano, a quinientas millas de la costa.
- C) Se han identificado esclavos que habían sido capturados en Mozambique y fueron vendidos en la desembocadura del Congo.

También, el estudioso cubano R. López Valdés (2002:30) considera que el comercio no fue solo costero y aporta las siguientes referencias:

- A) Testimonios de esclavos procedentes de regiones situadas en el hinterland africano, confirman que habían sido vendido en numerosas ocasiones, de unos a otros tratantes, y que el trayecto había durado más de medio año
- B) El explorador David Livingston registró haber encontrado tratantes Ovimbundo en la región de los grandes Lagos.
- C) Los Yoruba de Oyó sirvieron de intermediarios comerciales entre los Hausa, Nupe y Fulani al norte, con los del sur hasta la costa.
- D) Los relatos biográficos de G. Vassa, esclavo Ibo (Nigeria), demuestran como muchos esclavos eran trasladados desde regiones muy remotas dentro del continente, hasta las costas de Guinea (Vassa 2002).

A estas atinadas observaciones de los estudiosos citados, puedo agregar que numerosas procedencias de esclavos registrados en los inventarios de Cuba, Brasil y República Dominicana apuntan hacia la confirmación de este juicio:

✓ El territorio desde donde fueron traídos los denominados Bambara está situado bastante distante de las costas, pues ocupaban parte del Valle del Níger, desde la Alta Guinea hasta Tombuctú.

✓ Los registrados como Ba-Teke, “bateke”, procedían de un territorio muy interior del río Congo, cerca de su unión con el río Cassai.

✓ Los *Congo anchico*, también registrados como “anchica”, eran de las riveras interiores del río Congo, en Brazzaville meridional. Algunos autores los identifican como los Teke.

✓ Los *Congo monboma*, también registrados como “congo boma”, procedían de Mboma, interior de la actual República Democrática del Congo.

✓ Los *Entotera*.- Según Ortiz, procedían del interior del Congo, confinando con los macuá⁷².

✓ Algunos Fula, Fulani o Fulbe entraron en Cuba bajo la denominación mandinga, por haber sido capturados por éstos. Se encontraban entre los límites actuales de Senegal y República de Guinea, hasta el norte de Nigeria y Camerún. Aparecen en los inventarios cubanos, de República Dominicana y Brasil.

✓ Según Ortiz (1975, 41), los “apapá o abakpá” eran los Haussa. Estos se localizan al noreste de Nigeria y sureste de Níger, bien distantes de la costa. Además los Haussa se reportan con esa denominación en Brasil por M. I. Cortes de Oliveira y M. Nishida (citados por Lovejoy 2003, 63) y en Santo Domingo por Geggus (1993, 81), e inclusive en Cuba (López Valdés, 1986, 52).

✓ Los *Jara*, reportados en Santo Domingo por Deive (1980:247), eran de la región sudanesa de Bornu, al centro del Sudán actual.

✓ Los *Lemba*, también reportados por Deive en Santo Domingo eran procedentes de Bechuanalandia. Por lo tanto de Botswana, al sur de Angola, entre Namibia y Zimbabwe. Es posible que estos esclavos entraran en el Caribe con la denominación de macuá o mozambique.

✓ Los Maravi, Marawi o Marabi fueron una verdadera rareza dentro de los inventarios americanos. Se les reporta en Veracruz por Adriana Noveda (citada por Valdés 1988, 145) y en Cuba por este mismo autor. En ambos ejemplos fueron esclavos introducidos a fines del XVII y principios del XVIII. Pero de principios del XIX se reporta un caso de un cimarrón de “casta marabí” capturado en Matanzas y remitido a la Habana cuyo propietario era José Galárraga (ANC, Real Consulado, Libro 104, no. 104). También aparece un caso en los inventarios de compra-venta de esclavos en La Habana en el mismo período (Bergad, et. al.

⁷² En la documentación original se acentuaba en la o: Entótera.

1995). Estos esclavos así denominados procedían del territorio de la actual Malawi, entre Zambia y Mozambique. La salida mas expedita de su territorio sería por la cuenca del Zambeze, por lo que muchos pudieron ser “etiquetados” como macuá o mozambique.

✓ Los mongo (Mo-ngo), uno de los cuales aparece en el inventario de los cimarrones, según León (1980, 162), procedían del norte de la actual República Democrática del Congo, con una distancia similar entre la costa atlántica al Oeste y el Lago Tanganica, al este.

✓ Los *Sania*, también reportados por Deive, procedían del suroeste del río Tana en Kenia, muy al norte de Dar es-Salaam, que para muchos estudiosos, se le considera el límite norte de la extracción de los macuá.

Cinco de estas etnias identificadas procedían de comarcas muy distantes de los territorios que aparecen en las más conocidas clasificaciones de procedencia de africanos. No solo en lo referente a las distancias interiores dentro del continente, sino también en la extensión costera de la trata. Los Jara y Sania se encontraban muy dentro y al norte del territorio de la costa oriental de África, reconocida como área de la trata. Por el sur, sucede lo mismo con los Lemba y “Maravi”. En el caso de los Mo-ngo, no se sabría si su salida sería más corta por el Atlántico o por el Pacífico.

Si a esto se le suma, por ejemplo, que no parece haber sido pocos los esclavos raptados en la gran Isla de Madagascar, la que contaba con una población que se mezclaba racial y culturalmente de troncos tan diversos como lo pueden ser grupos africanos, árabes y malayo-indonesios, el cuadro de las procedencias territoriales y por lo tanto el estudio de las características culturales y étnicas de los africanos introducidos en la Isla, es algo tan embarazoso como complejo. En Cuba estos esclavos fueron registrados como macuá y algunos pocos como malagasy, pero en otros lugares se les registró como “Madagascar” según A. Kulikoff (citado por Lovejoy 2003, 60).

Por todo lo anterior, aunque el comercio de esclavos descansó principalmente en los pueblos costeros, no puede afirmarse que solo en las costas fueron raptados los esclavos africanos. Esta cuestión dota los intentos clasificatorios de las procedencias étnicas, de una dimensión mucho más compleja y difícil.

Predominio Bantu

Pero, retomando la propuesta de clasificación de orígenes de la muestra de 10 376 africanos cimarrones sometidos a estudio, se puede comprobar el alto predominio de los africanos de origen Bantu, categoría que alcanzó el 36.58% dentro del total de cimarrones provenientes del continente.

Se ha aceptado que el término “Bantu” fue introducido en 1862 por Guillermo Enrique Bleek, un lingüista alemán que lo utilizó para unificar, desde le punto de vista de las lenguas, la diversidad cultural de millones de pobladores de África ecuatorial y meridional (Fernández 2004, 176). Tradicionalmente en Cuba se escribe “Bantu”, pero en uno de los más importantes estudios publicados sobre esta problemática se separa mediante un guión el prefijo Ba de la raíz o radical “ntu”. El prefijo indica pluralidad y la raíz cabeza o persona. Y sirve para identificar los pueblos de lenguas de la familia Bantu (López Valdés 2002, 244).

Sobre esta cuestión resulta sorprendente el uso del término “bantú”, utilizado para identificar un cimarrón que aparece en el libro correspondiente al año 1831 del depósito de El Cerro, en La Habana, y que incorporé dentro de los congo, pero sin encontrarle respuesta.

Así, los Bantu registrados en la **tabla 1**, fueron inscriptos en los libros de entrada y salida a los depósitos-cárceles bajo las denominaciones genéricas de “congo”, “macuá” y “mozambique”, procedentes de los actuales territorios de Angola, República Popular del Congo, República Democrática del Congo y Mozambique, y que respondían, en lo fundamental, a las filiaciones étnicas Ba-Kongo y Am-Mbundo en el África Occidental y a los Ma-Kwa en África Oriental (López Valdés, 2002:250)⁷³. La **figura 1** recoge las diferentes procedencias de los africanos identificados dentro de los cimarrones y la composición porcentual de cada uno de los conglomerados. (Mapa elaborado por el autor, Texto que acompaña la imagen: Procedencia geográfica de los cimarrones capturados entre 1830 y 1856)

No quisiera pasar por alto un detalle que refuerza lo dicho en párrafos anteriores, en cuanto a la incidencia negativa de los factores idiomáticos y lingüísticos presentes en toda clasificación. Para expertos africanos, el prefijo “ba” o “wa”, que significa pluralidad, no se usa para definir el nombre de ninguna etnia, por lo que ellos prefieren hablar de Kongo, como etnia original de la actual República Democrática del Congo, y no Ba-Kongo, y así con los Kuba, Teke y Kwole, en lugar de Ba-Kuba, Ba-Teke y Ba-Kwole (Balogun 1982, 37).

A pesar de esto, en la ortografía de los etnónimos y regiones sigo en sentido general el criterio de los estudiosos de la región, con el objetivo de mantener lenguajes y códigos descriptivos reconocibles.

A los cimarrones de filiación Bantu les siguió en orden numérico los denominados gangá, que muchos estudiosos asocian a la familia lingüística Mande y conocidos por algunos como “mandingas orientales”. Este gran conglomerado alcanzó el 19.34% dentro de los cimarrones capturados. Para López Valdés (2002, 58) se trata en realidad de los Dyula/Wangara que estuvieron representados por numerosas tribus procedentes del norte de Sierra Leona y Ghana. En cambio Jesús Guanche y Alessandra Basso los ubican en Sierra Leona y Liberia, y consideran el término como una derivación del topónimo “Gbangá” (Guanche 1996, 52). Estos autores refieren la existencia de varios grupos con diferencias lingüísticas. Para ellos, dentro de los gangá se encontraban los bay (Vay), conú y maní, que responden a la rama Mande, mientras que los golá, quisí y longobá pertenecen a ramas del Atlántico Occidental, y todos al Subtronco Nigero-congolés (Basso 2005, 11 y 64).

Esta última autora afirma que los actuales descendientes de gangá que habitan en la provincia de Matanzas, Cuba; son a su vez descendientes de los traídos desde Nongobá (longobá). Para la elaboración de su propuesta, la autora tomó en consideración los grupos cuya existencia fue registrada en la documentación histórica y tenían carácter costero, pues según ella, “los tratantes comerciaban en las costas y no en el interior” (Basso, 2005:63).

Aquí se filtran algunas de las dificultades metodológicas principales presentes en casi todos los estudios cubanos sobre la procedencia territorial y étnica de los africanos. Una de ellas es que se depende,

⁷³ Entre los Bantu también se encontraban otros etnónimos como Ba-Teke, Ba-Lunda, Nhaneka-Humbi, Ovimbundu y Mexico. A su vez, la composición étnica dentro de estos grupos era muy variada, pues por ejemplo, dentro de los Ba-Kongo de Angola el profesor López Valdés registra 18 variantes (2002, 251).

casi de forma absoluta, de ciertos documentos en los que se registraron algunas de las procedencias, con las omisiones y confusiones correspondientes a este tipo de documentos. Pero como bien conoce todo estudioso, cualquier nuevo manuscrito develado puede enriquecer cualquier clasificación.

En la poco conocida rebelión esclava que se originó en el año de 1833 en el cafetal Salvador, antiguo partido de Banes, hoy Caimito del Guayabal, en la provincia La Habana (Iduate 1982); fueron registrados 9 rebeldes gangá, con especificaciones de sus procedencias territoriales (antropónimos), cuestión que amplía el listado de los gangá que hasta el presente aparecen en los estudios cubanos. Algunos de esos antropónimos sugieren orígenes en Guinea, Níger, Ghana y Burkina Faso, lo que los sitúa más allá de los actuales límites territoriales de Sierra Leona y Liberia

Los autores que han estudiado a los gangá en Cuba, no se han detenido en la presencia, por ejemplo, de los Mende y los Basa, que formaron parte de los grupos que habitaron Sierra Leona y Liberia, inclusive siendo grupos costeros; por lo que debieron ser confundidos o aglutinados dentro de otras denominaciones. Sin embargo, éstos, junto a los Vay (que sí están reportados), son conocidos por los expertos africanos por ser poseedores de un sistema de escritura rudimentario desde los siglos XVIII y XIX (Aguessy 1982, 91)⁷⁴.

¿No fueron esclavizados?, ¿con quienes fueron confundidos? ¿Cuántas interrogantes de este tipo se abren cada vez que se intenta hacer un inventario de procedencias?

Pero la solución a interrogantes de este tipo, las que responden en última instancia a requerimientos de la ciencia etnológica, solo podrá alcanzarse satisfactoriamente mediante amplios trabajos de campo. Y aquí radica la principal dificultad.

Pero retomemos el registro de los cimarrones capturados e identificados, con el siguiente grupo en orden numérico: los lucumí.

Esta denominación alcanzó 13,53% dentro de los cimarrones. El término sirvió, en lo fundamental, para identificar el conglomerado étnico Yoruba, procedente del antiguo reino de Oyó, hacia el interior del río Níger, Costa de los Esclavos. Los embarques fundamentales de estos conglomerados se encontraban en la Bahía de Benin y comprendieron etnónimos tales como Akoko, Egba, Ewe, Ife y Oyó, entre otros.

Después, le siguieron en orden los denominados carabalí con el 12,85%, procedentes de las factorías negreras situadas en las riberas del Río Calabar, región del Calabar, Costa de los Esclavos. Sus componentes étnicos principales fueron los Ibo, Ibibio e Ijaw. Emparentados territorial y culturalmente se encontraban los conocidos y denominados briche, bricam y viví.

Los mandinga, procedentes del extremo occidental del Sudán, actuales territorios de Senegal, Gambia, Malí y Guinea y alcanzaron el 8% dentro de la muestra, por lo que se encuentran, desde el punto de vista numérico, por debajo de los lucumí y los carabalí. La denominación sirvió para identificar a los Mandingo, dentro de los cuales se encontraban los Malinke, Soninke, y algunos otros. Las

⁷⁴ Los sistemas de pictogramas mediante los cuales se expresan palabras e ideas fue algo más extendido en África de lo que comúnmente se estima. Se encuentra además, entre los Bamún de Camerún, los Basa, que como los Vay y los Mende se ubican en Sierra Leona y Liberia. En especial, los Ijaw, Ekoi e Ibo (Calabar y Nigeria Occidental) desarrollaron un sistema conocido por Nsidibi (López Valdés, 2002: 209 y León, 1980:23).

denominaciones limbá y bambara o bambará que aparecen en los documentos históricos en Cuba están emparentadas también con la cultura mandinga y procedían igualmente de este gran territorio identificado por algunos autores como Senegambia, aunque mucho más al interior.

La denominación mina, con una baja representatividad dentro de esta masa de cimarrones de origen africano, apenas el 4.20%, demuestra que los términos empleados por los tratantes y esclavistas se correspondieron más con las zonas de embarque y las regiones, que con las culturas africanas. Así fueron identificados los esclavos procedentes de la factoría San Jorge de Mina, situada en la Costa de Oro. Dentro de los mismos se encontraban, entre otros, los Akán, Ashanti y Fanti.

El término arará sirvió para designar, en lo fundamental, a los Adja. Eran procedentes de los actuales territorios de Togo y Benin y el suroeste de la actual Nigeria. Formaron el conjunto de pueblos Ewe-Fon. Para el beninés Vinakpon Houndefo, los arará de Cuba procedían de los Adja-fon (2000, 66). Dentro de ellos se encontraban los Angolín, Ayizo, Ewe, Fon y Gun, entre otros. Esta denominación fue la más pobremente representada dentro de la gran masa de cimarrones, con solo 194 individuos que representaron el 1.86%.

Los africanos capturados en condición de cimarrones que no fueron ubicados dentro de las denominaciones conocidas, constituyó el 3,50% dentro de la muestra, y en todos los casos, habían sido incriptos como bozales. Este aspecto tiene varias lecturas. En primer lugar, se ratifica que cuando se trataba de africanos recién introducidos en la Isla y que aún no se comunicaban en español, en los libros de los depósitos de cimarrones eran registrados como bozales, en correspondencia con los criterios de la época. En segundo lugar, que la identificación étnica de los capturados dependía más de las declaraciones de los reos, que de su identificación mediante sus características personales, tales como estatura, complexión física, tatuajes étnicos o mutilaciones dentarias.

Esta cuestión nos lleva de la mano hacia una problemática insuficientemente tratada dentro de la africanística y que consiste en la necesidad de dilucidar hasta que punto las denominaciones étnicas empleadas en el comercio esclavista pasaron a ser uno de los elementos de los esclavos para su auto identificación legal, dentro del proceso de subsistencia. Recientes estudios despiertan el interés por este tipo de discusión (Lovejoy, 2003:55-70).

Para mí está claro que todos los africanos conocían sus raíces étnicas, las preservaron y transmitieron. Pero debe recordarse, que desde su salida y su venta en los mercados de América, se les identificaba fundamentalmente con la región de la cual habían sido traídos y se les asignaba una filiación de carácter genérico, la cual formaba parte de su complejo y difícil proceso de sobrevivencia. No se les bautizaba con su etnónimo, sino con la nueva denominación. Con ella, se le registraba en las escrituras de compra-venta, en los pases o permisos de entrada y salida de las plantaciones o viviendas.

En todo proceso legal o jurídico, la denominación incorporada era algo así como una garantía. Cuando se reunían en sociedades de ayuda mutua y recreación conocidas por cabildos africanos, el nombre oficial con el que podían registrarse como sociedad era el de la denominación asignada por los esclavistas, si bien adjuntaban en segundo lugar el nombre particular del grupo. Al hacer esto, los africanos, aún aceptando los patrones impuestos por los esclavistas, quisieron preservar y transmitir su identidad étnica.

Pero esto tiene otra lectura. La existencia de una identidad común, “por encima de cualquier diferencia tribal o regional” (García 2004, 69) era algo que ponía en peligro los intereses de los esclavistas, pues rebasaban el marco de las tradiciones étnicas para sumir matices corporativos.

En definitiva, las denominaciones étnicas concebidas por los esclavistas, contrariamente a lo esperado, han permitido la sobre vivencia de importantes rasgos de las culturas africanas. Como dice Vinakpon Houndefo (2000, 67), esos términos etimológicamente imprecisos valen para reconocer la presencia humana y cultural de los africanos de los diferentes territorios del continente

Esas denominaciones con las que fueron vendidos, comprados y bautizados, formaron parte del proceso de aprendizaje de la nueva lengua, de los nuevos códigos de subsistencia. Es claro, que este es un problema demasiado complejo para resolverlo en este espacio. Por lo tanto queda abierta la discusión. Pero una cosa si es evidente. Cuando el cimarrón capturado no hablaba español y no contribuía a su identificación, simplemente era registrado como bozal y cuando podía comunicarse, se auto identificaba con la denominación con la que los esclavistas lo habían “bautizado”.

Habría que preguntarse el por qué dentro de una masa de 10 376 cimarrones africanos capturados en el occidente de la Isla, solo 118 se auto identificaron de manera particular (ver nota de la **tabla 1**). Está claro que dentro de esta problemática desempeñó un importante papel el proceso de transculturación dentro del cual se encontraban inmersos los africanos radicados en la Isla.

Pero volviendo al asunto de la composición étnica de la muestra, se hace necesario evaluar algunas de las propuestas que durante años se han manoseado acerca de la composición de las dotaciones esclavas en Cuba.

Durante mucho tiempo en la Isla se había considerado que en la región occidental, donde se concentró el mayor número de esclavos y plantaciones, había existido predominio de los yorubas, conocidos genéricamente por lucumí, mientras que en la región oriental, con cifras inferiores de esclavos habían predominado los congo (Lachatañeré, 1961).

En este mismo orden de criterios, Moreno estimó que en los ingenios de Cuba, entre 1850 y 1860 predominaron los lucumí y carabalí, mientras que los congo se encontraban en tercer lugar (Moreno 1986: vol.2, 9). Sin embargo, esta afirmación no fue calzada con la necesaria referencia a la muestra utilizada y la extensión territorial de la misma.

Pero desde hace varias décadas atrás se venían apuntando ideas diferentes acerca de la composición étnica de los esclavos en Cuba, aunque desde perspectivas regionales.

Uno de los primeros trabajos se basó en los registros de bautizos de la antigua provincia de Las Villas entre 1840 y 1870, mediante la cual se probó que en esa región, los congo habían estado en mayoría dentro de los registros (Guerra y Núñez 1967, 27).

En esa misma línea de pensamiento, en las últimas décadas, numerosas investigaciones han venido apuntando hacia otra posible relación dentro de la tradicional y reconocida distribución. La investigadora Gloria García, sobre la base de contratos de ventas de esclavos en el siglo XVI en La Habana, demostró que los Bantu estaban en mayoría, los cuales fueron registrados con las denominaciones de “angola, ambo, anchica, bateque y congo”, (García 1982a). Otra investigación de la misma autora, aún inédita, en este caso de ventas de esclavos en La Habana, Santiago de Cuba y Bayamo, para el período de 1764-1800, registró como la denominación más numerosa para La Habana y

Bayamo a la conga, mientras que en Santiago ésta ocupó el segundo lugar, precedida por la carabalí (García 1982b).

Otros trabajos de carácter local o regional apuntan en la misma dirección. En el territorio de Placetas, en la región central de la Isla, a partir de una muestra de 493 bautizos de bozales entre los años 1817 y 1886, se comprobó que el 32,4% eran congo, mientras las denominaciones restantes se comportaron por debajo del 10% (Gómez y Martínez 1986, 118). Otra nueva indagación desarrollada en el mismo territorio, aunque varía algunas cifras y fechas, también prueba el predominio de los congo (Martínez, Sánchez y Carrasco 2002).

De igual manera, el estudio más completo que se haya hecho en Cuba acerca de los precios de los esclavos, con una muestra de 6 917 escrituras de ventas entre 1790 y 1880 demostró que el 28% de los esclavos eran congo y el 27% eran carabalí (Bergad *et al.* 1995, 72). Pero sin en lugar de hablar de congo, se hablara de Bantu, y se incluyeran las denominaciones de macuá y mozambique, las que entraron en la categoría de otras, la balanza se inclinaría hacia la hipótesis que se defiende en este trabajo.

Otra investigación realizada con la documentación existente en el Fondo Anotaduría de Hipotecas del Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba, permitió trabajar una muestra de 11 111 africanos esclavizados, e identificar 63 denominaciones étnicas registradas entre 1823 y 1855. Dentro de esta muestra, los Bantu estuvieron también en franca mayoría, y aparecieron bajo las denominaciones: congo, mozambique, cacanda, atam, makuá, bengal, sundi, mondongo, luango, cabunda, y representaron el 35%. Le siguieron en orden de importancia los carabalí y mandinga (Calderón *et al.* 2000, 61).

También, entre las más recientes indagaciones encaminadas a dilucidar regionalmente esta problemática, se encuentra la de Manuel Gómez, quien con una muestra de 341 esclavos bautizados en la Parroquia de Taguayabón, procedentes de Camajuaní, en la región central, entre 1862 y 1867, probó que el 63% eran congo (Gómez 2001, 15).

A su vez, una investigación sobre la composición étnica de una muestra de 1 086 esclavos africanos introducidos y bautizados entre 1820 y 1870 en el Valle de Yaguajay, región centro norte de la Isla, la que representó el último eslabón de la expansión de la plantación esclavista en Cuba, demostró que los Bantu estaban en mayoría (La Rosa y Díaz, 2003).

Pero esta tendencia en cuanto al reconocimiento del posible predominio Bantu, ya había sido alertada por estudiosos de la temática. Al respecto, López Valdés aseguró que esta influencia había sido la más sostenida desde los primeros tiempos de la colonia (López Valdés 1986, 41). De igual manera se ha pronunciado el etnólogo Jesús Guanche, quien asegura que "... en el área centro occidental de Cuba, los congo fueron los más notables desde el punto de vista diacrónico y la mayoría en los diversos cortes sincrónicos realizados durante el apogeo de la trata esclavista..." (Guanche 1995, 123 y 1996, 61).

Bajo esta óptica, el hecho de que los cimarrones de filiación Bantú (congo, macuá y mozambique) constituyan la mayoría de los cimarrones capturados en la región de La Habana, Matanzas y Cárdenas, que fueron los territorios de mayor número de esclavos dentro de la región occidental, no debe interpretarse como consecuencia de que eran los más levantiscos (La Rosa, 1988:123).

Al respecto, y basado en la misma fuente, Walterio Lord llama la atención acerca de que en absoluto esta preponderancia Bantu dentro de los cimarrones pueda interpretarse como reflejo de que estos eran más "heroicos", sino que predominaban en la masa de esclavos en Cuba (Lord 2003, 53).

También resulta de interés destacar que al estudiarse las relaciones de los cimarrones existentes en algunos de los depósitos del centro de la Isla en el año de 1858, como Sagua la Grande, Villa Clara y Cienfuegos; dentro de los africanos, los Bantu, igualmente resultaron mayoría (**tabla 2**). Sin embargo, no debe obviarse que solo el 31% procedía del continente africano. El resto eran esclavos nacidos en la Isla o “chinos contratados”, categoría que alcanzó el 60%, e indios yucatecos, lo que evidencia los cambios que se producían en las dotaciones esclavas como consecuencia de las dificultades para la adquisición de esclavos provenientes de África.

Por todo lo anterior, y sin que se considere medianamente resuelta la cuestión, se impone la necesidad de continuar indagando acerca de la composición étnica de los esclavos de la mayor de las antillas. Pero una cosa sí queda clara. No es posible continuar afirmando, sobre débiles muestreos estadísticos que en Cuba predominó una u otra etnia en particular, pues todas las pesquisas más recientes apuntan hacia el predominio Bantu, en contraposición a lo tradicionalmente aceptado.

Inclusive, cuando investigaciones actuales realizados en otras islas de la región apuntan hacia lo mismo. Tal es el ejemplo de un estudio en el que se analiza la composición étnica de los esclavos de las plantaciones de Santo Domingo de fines del siglo XVIII, en el que David P. Geggus, sobre una amplia muestra de miles de esclavos, determinó el predominio Bantu dentro de las plantaciones azucareras y cafetales de esa Isla (Geggus 1993, 81).

A mi juicio, esta tendencia renovadora ha incitado las indagaciones acerca de la incidencia Bantu en campos tales como la lengua y la cultura musical (Valdés 1987 y Vinueza 1999) e inclusive ha estimulado la discusión acerca de los estereotipos en la percepción de las prácticas religiosas de origen Bantu (González y Lord, 2006). La filóloga cubana Gema Valdés, especialista en el estudio de los remanentes de estas lenguas, ha sugerido la existencia de un “...redescubrimiento de lo bantú y la valoración de su justo lugar en nuestra conformación nacional ...” (Valdés 2002, 35).

Pero se requiere aun continuar profundizando más en la herencia Bantu dentro de las culturas caribeñas. Hace ya más de 120 años que uno de los fundadores de los estudios antropológicos en Cuba subrayara esta influencia en los cantos, bailes y lengua de los campos de la Isla. Al respecto afirmó: “[los]...congós han logrado imprimir entre las masas pobladoras de los ingenios y almacenes de Cuba, muchas de sus cualidades notables y fáciles de reconocer; se han arraigado hasta el extremo en los mismos, que hoy son el alma y la alegría de las dotaciones” (Dumont 1922, 38).

Fueron Bantu los fundadores de los palenques orientales Bumba (silencioso) y Kalunga (aquel que por excelencia todo lo une)⁷⁵. El mismo origen tuvo palenque de “Tadeo macuá” en las ciénagas entre Batabanó y Guanimar, al sur de La Habana; el palenque de la madre Melchora en el río Santa Cruz y la cuadrilla de cimarrones capitaneada por Domingo macuá en Mabenguegato y muchas otras más; todos estos últimos en las montañas de Pinar del Río. La palabra quilombo es de origen Bantu y de esa

⁷⁵ Kalunga es la deidad suprema del panteón Bantu. La mayoría de los estudiosos traducen el vocablo como mar, pero yo prefiero la versión de Kagame para quien significa “aquel que por excelencia todo lo une” (Kagame 1976,142). Aunque en esta traducción está implícito el mar, pues éste todo lo une, no reduce la deidad a la simple identificación con un importante elemento de la naturaleza y reconoce en la misma las facultades omnipotentes que caracterizan las deidades supremas.

filiación fueron todos los jefes del quilombo de Los Palmares en Brasil (Messias do Sacramento 1999, 59 y Lord 2003, 53).

¿Cuánto de la alegría y animosidad de los Bantu paso a la herencia del caribeño actual? La sueca Bremer, quien visitara numerosas plantaciones de la isla de Cuba a principios de los años 50 del siglo XIX, aseguró que sus bailes tenían mucha más vida, que éstos tenían “mucho más arte y espíritu poético”, (2001, 158). Pueblos así deben haber dejado una impronta mucho mayor de la que se ha reconocido hasta el presente.

Referencias

- Aguessy, H. (1982): Percepciones y opiniones tradicionales africanas. *Introducción a la cultura africana*. UNESCO – París: Ediciones del Serbal, pp.78-117
- Balogun, O. (1982): Forma y expresión en las artes africanas. *Introducción a la cultura africana*. UNESCO- París: Ediciones del Serbal, pp. 32-77.
- Basso, A. (2005): *Los gangá en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Bergad, L. W., F. Iglesias y M. del C. Barcia (1995): *The Cuban Slave Market, 1790-1880*. Cambridge University Press, United States of America.
- Bremen, F. (2001): *Cartas desde Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Calderón, R.; E. Almaguer y M. Villalón (2000): Bantúes en la jurisdicción de Cuba. Consideraciones tipológicas. Santiago de Cuba: *Del Caribe*, no.32, pp.60-65.
- Curtin, P.D. (1969): *The Atlantic Slave Trade (a census)*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Deive, C. E. (1980): *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*. Santo Domingo. T. I: Museo del Hombre Dominicano.
- Del Castillo, N. (1982): *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Dumont, H. (1922): *Antropología y patología comparadas de los negros esclavos*. La Habana: Colección Cubana de Libros y Documentos Inéditos o Raros.
- Fernández, M. (2004): *A la sombra del árbol tutelar*. La Habana: Editorial de Ciencia sociales.
- Fuente, A. de la (1990): Esclavos africanos en La Habana: Zonas de procedencia y denominaciones étnicas, 1570-1699. *Revista Española de Antropología*. Madrid: Universidad Complutense, no. 20, pp. 135-160.
- García, G. (2004): Los cabildos de nación: organización, vicisitudes y tensiones internas (1780-1868). *Del Caribe*, Santiago de Cuba, no. 43, pp. 65-73.
- _____ (1982b): "Procedencia africana de los esclavos de Cuba. 1764-1800" [inédito]. : Instituto de Ciencias Históricas, Academia de Ciencias de Cuba.
- _____ (1982a): Esclavos africanos en La Habana. *Granma*, La Habana, junio 7p.2.
- Geggus, D. P. (1993): Sugar and coffee cultivation in Saint Domingue and the Shaping of the slave labor force. In *Cultivation and Culture*, edited by Ira Berlin and Philip D. Morgan. Charlottesville and London University: Press of Virginia, pp. 73-97.
- Gómez, J.M. (2001): *Camajuaní: la plantación azucarera en el siglo XIX*. Santa Clara: Editorial Capiro.

- Gómez, N. y M. Martínez (1986): Contribución al estudio de la presencia de las diferentes etnias y culturas africanas en la región central de Cuba: zona de Placetas (1817-1886). *Islas*, no. 85, pp.117-118.
- González, D. y W. Lord (2006): Estereotipos en la percepción de las prácticas religiosas de origen africano. La Habana. *Temas* 45:67-77,
- Guanche, J. (1996): *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana: Ediciones Unión.
- _____ (1995): Contribución al estudio del poblamiento africano en Cuba. *África*, Revista del Centro de Estudios Africanos. S. Paulo: USP, 18-19 (1), pp. 119-138.
- Guerra Díaz, C y E. I. Núñez (1967): Notas para el estudio de la esclavitud en la antigua región de Villa Clara. *Islas*, Santa Clara: Universidad Central de Las Villas, no.84, pp.3-29.
- Herskovits, M. (1958): *The Myth of Negro Past*. Boston: Beacon Press.
- Houndefo, V. (2000): Presencia arará en Cuba. Significado sociocultural. *Del Caribe*, Santiago de Cuba, no.32, pp.66-71.
- Iduate, J. (1982): Noticias sobre sublevaciones y conspiraciones de esclavos: Cafetal Salvador. 1833. Revista de la Biblioteca Nacional José Martí. La Habana, Año 73, Vol XXIV, no. 1 y 2, pp117-152.
- Kagame, A. (1976): *La Philosophie Bantu Comparée*. París: UNESCO.
- Lachatañeré, R. (1961): La influencia bantú-yoruba en los cultos afrocubanos. *Actas del Folklore*, Centro de Estudios del Folklore del TNC. La Habana. Año 1, no.6, pp.3-8.
- La Rosa, G. (1988): *Los cimarrones de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- La Rosa, G. y Díaz, R. (2003): “Género, denominaciones étnicas y proceso de criollización en la etapa de despegue de la plantación esclavista en el Valle de Yaguajay 1850-1870”. La Habana: Centro de Antropología. (en prensa).
- León, A. (1980): Introducción al estudio del arte africano. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- López Valdés, R. (2002): *Africanos de Cuba*. Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe e Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico.
- Lord, W. (2003): Raíces africanas del cimarronaje americano. *Del Caribe*, Santiago de Cuba, no.40, pp.47-54.
- _____ (1988): Una muestra de la composición étnica y el matrimonio de africanos en la Habana entre 1694 y 1714. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, Año VI, no. 17, pp.132-160.
- _____ (1986): Pertenencia étnica de los esclavos de Tiguabos (Guantánamo) entre los años 1789 y 1844. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, La Habana, Año 77, vol. XXVIII, no. 3, pp. 23-52.
- Lovejoy, P. (2003): Transformaciones trasatlánticas: orígenes e identidades de los africanos en América. *Del Caribe*, Santiago de Cuba, no. 41, pp.55-70.
- Mannix, D. Y M. Cowley (1968): *Historia de la Trata de Negros*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martín, J. L. (1939): *De donde vinieron los negros de Cuba. Los mandingas, gangás, carabalís y ararás; su historia antes de la esclavitud*. La Habana: Editorial Atalaya.
- Martínez, M; L. Sánchez y M. Carrasco (2002): *Presencia hispánica, africana, china y de otras inmigraciones en Placetas*. Santa Clara: Editorial Capiro.
- Messias do Sacramento, L. (1999): De la discriminación a la revolución. Influencia congo-angolana en la cultura brasileña. *Del Caribe*, Santiago de Cuba, no.29, pp.57-61.

- Moreno Fragnals, M. (1986): *EL Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 3 vols.
- Ortiz F. (1975): *Los Negros Esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pérez Beato, M. (1910): Procedencia de los negros de Cuba. *Revista bimestre Cubana*, La Habana, Vol. V, pp. 161-163.
- Pichardo, E. (1976): *Diccionario provincial casi-razonado de voces y frases cubanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Torre, J. M. de la (1854): *compendio de geografía física, política, estadística y comparada de la Isla de Cuba*, (s.e.) La Habana.
- Valdés, G. (2002): *Los remanentes de las lenguas bantúes en Cuba*. Colección La Fuente Viva. La Habana: Fundación Fernando Ortiz,
- Valdés, S. (1987): *Las lenguas del África subsahariana y el español de Cuba*. La Habana: Editorial Academia,
- Vassa, G. (2002): *Los viajes de Equiano*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- Vinueza, M. E. (1999): Presencia y significación de lo bantú en la cultura musical cubana. *Catauro; Revista Cubana de Antropología.*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz Año1, no. 0, pp. 63-83.

Fuentes de Archivo

- Archivo Nacional de Cuba (ANC): *Gobierno Superior Civil*, Leg. 1630, nos.82053, 82055 y 82060
 ____: *Miscelánea de libros*, nos. 1718, 2370, 2605, 3036, 5055, 5056, 5057, 5058, 5059, 5060, 5061, 5062, 5063, 5064, 5065, 5066, 5067, 7702, 7703, 7785, 7786, 7787, 7788, 7789, 7790, 7791, 7792, 7793, 7794, 7795, 7796, 7797, 7798, 7799, 7800, 7801, 7802, 7803 8545, 8546, 8547,8548, 8549, 8550, 8551, 8552, 8553, 8554, 8555, 8556 y 12502.
 ____; Real Consulado, Libro 104, no.104.

Aculturación y Transculturación: las circunstancias del Período de Contacto en las Antillas

Armando J. Martí Carvajal

Universidad Interamericana y Universidad del Sagrado Corazón, San Juan, Puerto Rico

profmarti@gmail.com

I

El Descubrimiento o, como se le llamó durante la celebración del Quinto Centenario, “El Encuentro de Dos Mundos”, se considera uno de los eventos más trascendentales en la historia de la humanidad. Ahora, muchas historias, sobre todo aquellas dirigidas al público general, básicamente reducen el evento a la llegada de Cristóbal Colón en octubre del 1492. En casos más desarrollados, se narra la conquista y colonización de ese “Nuevo Mundo” presentando una serie de eventos como la fundación de la Isabela, la rebelión del cacique Agüeybaná contra Ponce de León, el ataque del francés Jacques de Sores a La Habana, siempre acompañados de una fecha. O sea, la larga letanía de fechas y hechos que tanto detesta todo estudiante de Historia.

La realidad es que lo importante no fue el “Descubrimiento” en sí, ni los eventos inconexos en las letanías, lo importante fueron los procesos que se desencadenaron por ese “contacto”.

En el plano biológico, como sabemos por obras como *The Columbian Exchange* de Alfred W. Crosby, las consecuencias fueron trascendentales. Crosby (1972, 3) explica cómo el 12 de octubre de 1492 se estableció un vínculo tan significativo entre América y Eurasia como el Estrecho de Bering había sido diez mil años antes:

The two worlds, which God had cast asunder, were reunited, and the two worlds, which were so very different, began on that day to become alike. That trend toward biological homogeneity is one of the most important aspects of the history of life on this planet since the retreat of the continental glaciers.

Este “intercambio colombino” transformó la fauna y la flora en todo el planeta.

En el plano humano, el Descubrimiento dio pie a que sociedades y hombres totalmente diferentes, que existían en total enajenación de la existencia de unos y otros, entrasen en contacto. Esta conjunción no fue efímera ni pasajera, y produjo la mutación de los hombres envueltos en ese “encuentro”. La transformación fue el resultado de tres procesos paralelos –la adaptación, la miscegenación (mestizaje) y la aculturación, en la que nos enfocaremos, sin olvidar los otros.

II

En la literatura antropológica norteamericana hay un escrito seminal sobre la aculturación, el *Memorandum for the Study of Acculturation* preparado por un comité del *Social Research Council*, compuesto por los profesores Robert Redfield, Ralph Linton y Melville J. Herskovits. El comité (1936, 149) tenía el propósito de analizar los trabajos realizados hasta ese momento, estudiar las implicaciones del término aculturación y explorar nuevas vías para investigaciones futuras. Su definición, aunque escueta, fue directa y clara: “*Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups*” (Redfield, Linton y Herskovits 1936, 149-150).

El 1953 el *Social Research Council* nuevamente trató el tema en un seminario. La definición presentada por los profesores H. G. Barnett, Leonard Broom, Bernard J. Siegel, Evon Z. Vogt y James B. Watson (1954, 974) fue más simple que la de 1936: “*For the purposes of the formulation under consideration, acculturation may be defined as culture change that is initiated by the conjunction of two or more autonomous cultural systems.*”

Aclarando que por “sistema cultural autónomo” se referían a lo que usualmente se conoce como “una cultura” en la literatura antropológica, y que usaron ese término para “hacer al concepto más definitivo” y “delimitar la incidencia de la aculturación como se define” (Barnett, *et al.* 1954, 974).

Ahora, como bien señaló Matthew Restall (2005, 8), la mayoría de los investigadores han visto al proceso como uno en el cual la “cultura dominante” se impone a las culturas amerindias y africanas subordinadas. Por ejemplo, Pablo Emilio Pérez Mallaína (1988, 31) escribió que “la conquista fue, pues un episodio más de lo que suele ocurrir cuando dos grupos humanos con diferente grado de dominio técnico se ponen en contacto: el más hábil derrota y absorbe a su oponente”.

Melville J. Herskovits (1949, 528) llamó al fenómeno imposición cultural (“*cultural-imposition*”). Otro que siguió esta línea de pensamiento fue George Foster.

III

Foster (1960, 11) presentó un modelo de aculturación para la América española al cual llamó “*conquest culture*” (cultura de la conquista). El concepto se refiere principalmente a la selección de elementos de la “cultura donante” escogidos para hacerlos disponibles a la “cultura recipiente”. Aunque a estos se le añaden artículos e ideas que se han necesitado o desarrollado como resultado de la propia situación de contacto. Para Foster (1960, 11):

A “conquest culture” can be thought of as “artificial”, “standardized”, “simplified”, or “ideal”, in that it is at least partially consciously created and designed to cope with recognized problems. The concept presupposes that the government (or the agent of the government) of the donor culture has some degree of military and political control over the recipient people, and that this control is utilized to bring about planned changes in the way of life of this group.

A lo que añadió (Foster 1960, 12) a manera de explicación:

A conquest culture- or a contact culture- can perhaps best thought of as the totality of donor influences, whatever their origin, that are brought to bear on a recipient culture, the channel whereby the dominant ways, values, and attitudes of the stronger group are transmitted to the weaker. [...] It is the result of a process in which the new face of the donor culture is precipitated out of the infinite variety of original forms and enriched by the elements produced by the contact situation itself.

Foster (1960, 12) agregó que:

Conquest culture characteristically is produced in dichotomous fashion; it is the result of two principal types of selective processes, which can be called “formal” and “informal”. The expression “formal process” applies to all those situations in which institutions and individuals in positions of authority play a positive planning role: [...] “Formal”, in the sense here used, can be equated with the idea of “guided” or “planned” or “directed” culture change, in which specific goals are set and efforts are made to achieve these goals.

O sea, que se pudiese considerar, por ejemplo, a las Leyes de Burgos o las Ordenanzas de Cáceres como parte del proceso formal, mientras que las relaciones interpersonales entre parejas mixtas serían un ejemplo de los procesos informales.

Es interesante notar que Foster (1960, 12) planteó que la formación de ésta “cultura de la conquista” se caracteriza por un “*stripping down*” o reducción de elementos de la cultura dominante, y la simplificación de muchos otros. O sea, que la “cultura dominante”, en este caso la de los castellanos, no se reproduce íntegra en el Nuevo Mundo.

Si la situación fue simplemente, como dijo Pérez Mallaina (1988, p. 31), una de superioridad tecnológica, donde “el más hábil derrota y absorbe a su oponente”, es difícil entender por qué los conquistadores europeos hicieron ese “*stripping down*” en su forma de vida.

IV

Fue precisamente esa interpretación del desarrollo histórico basada en la imposición de una “cultura donante” sobre una “cultura recipiente” lo que Fernando Ortiz objetó. Ortiz consideraba que el concepto “aculturación” no reflejaba la totalidad del fenómeno, por lo cual introdujo el neologismo, “transculturación”, para sustituirlo. Don Fernando (1987, 96) explicó que...

[...] el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.

Por lo tanto, la transculturación es “el proceso de tránsito de una cultura a otra”. Ortiz (1987, 96) añadió que en este “abrazo de culturas”, al igual que en la reproducción genética, tiene “algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos”. Bronislaw Malinowski (1987, 4-5), dando “entusiasta acogida” al neologismo ortiziano, manifestó que el resultado del proceso “no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente”. Para Malinowski (1987, 55) los procesos de evolución o difusión cultural ocurren como “cambio institucional”, y estos, y todos los cambios sociales, son producidos por el surgimiento de “necesidades nuevas”.

V

George Foster (1960, 227) llegó a conclusiones similares a las de Ortiz, llamando al resultado del contacto “cristalización cultural”.

La gran diferencia entre ambos es que para Ortiz (1987, 95) la transculturación es un proceso de continuo cambio, impulsado por la llegada de cada oleada de nuevos inmigrantes:

No hubo factores humanos más trascendentes para la cubanidad que esas continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geográficas, económicas y sociales de los pobladores, que esa perenne transitoriedad de los propósitos y que esa vida siempre en desarraigo de la tierra habitada, siempre en desajuste con la sociedad sustentadora. Hombres, economías, culturas y anhelos todo aquí se sintió foráneo, provisional, cambiadizo, “aves de paso” sobre el país, a su costa, a su contra y a su malgrado.

Para don Fernando (1987, 93) la importancia de estas continuas “transmutaciones” fue tal, que consideraba que la historia de Cuba “es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones”. Ortiz no captó la evidente contradicción de su posición. Si la sociedad está “siempre en desajuste” por la llegada de nuevos inmigrantes, la constante fluctuación no permitiría que se formase ningún tipo de cultura propia; la “neoculturación” sería imposible.

Alfredo Jiménez Núñez (1976, 469) también vio al proceso de aculturación como uno prolongado, ya que, según su interpretación, inmediatamente después de la conquista surgió “una curiosa carencia de cultura”, tanto para españoles como para los indígenas, que marcó el inicio de un “doloroso y difícil proceso de ensayar y acumular experiencias, formular principios que con el tiempo se convirtieron en normas de vida”. De acuerdo a su perspectiva, ese momento pertenece a una “fase formativa” en la cual se “carece todavía de muchos de los rasgos propios de la cultura” (Jiménez Núñez 1976, 471-472). Esta posición es insostenible. El hombre no puede existir sin cultura; esta es parte integral de la naturaleza humana. En un sentido, la cultura es el programa operativo de ese procesador o computadora que llamamos *Homo Sapiens sapiens*. Los hombres podrán descartar elementos inoperantes de su “sistema”, pero estos “espacios” no pueden quedar vacíos y tienen que ser sustituidos, aunque sea por elementos de otro “sistema operativo”.

En contraste, Foster (1960, 232-233) creía que el contorno básico de las nuevas culturas coloniales toma forma con rapidez, (“*the basic outline of the new colonial cultures took shape at a rapid rate*”) y que luego de haber logrado un grado de integración se torna más rígida, o se “cristaliza”. Luego de esta cristalización los nuevos inmigrantes deben lidiar con un sistema ya establecido. El inglés Paul Johnson (1997, 71) concuerda con esta interpretación: “*It is almost a law of colonization that the first group, however small, to set up an effective settlement has more effect on the political and social character of the colony than the later arrivals, however numerous*”.

O sea, los primeros colonos crean las bases sobre las cuales ocurrirá la cristalización, o, como diría Ortiz, la neoculturación. Foster (1960, 234) agregó:

If the concept of cultural crystallization is valid, it is clear that the common anthropological emphasis on social and psychological phenomena to explain acceptance or rejection of new elements by a subordinate people can never fully explain what takes place in an acculturation situation. The time sequence of formation and presentation of conquest culture plays an equally important role in determining the final selection of imported traits by native and colonial cultures. The sociopsychological reasons for acceptance and rejection can never be fully understood until it is recognized that the new hybrid and drastically altered native cultures must make rapid decisions and then abide by most of these decisions, if they are to endure.

Como se ve en estas palabras, para Foster el proceso no es un “toma y daca”, como lo interpretó Malinowski, y su efecto se limita a las culturas nativas.

VI

A la luz de la teoría de Foster, Steven J. Shephard (1983, 67) postuló la “cristalización de una cultura criolla”. Kathleen Deagan (1983, 7; 271) universalizó el fenómeno cuando se refirió al “*crystallized Hispanic colonial adaptive pattern*” (patrón adaptativo hispano-colonial cristalizado) y a la “*crystallization of the Hispanic-American tradition*” (cristalización de una tradición hispanoamericana).

Esto de por sí contradice toda la interpretación histórica basada en el concepto de “aculturación”. De ser el fenómeno, como lo han visto Foster y Pérez Mallaina y tantos otros, una “imposición cultural”, los latinoamericanos serían clones culturales de los españoles, pero evidentemente no lo son.

Más allá, algo evidente para todo latinoamericano es que no es lo mismo un mexicano que un guatemalteco, un venezolano que un colombiano, ni un chileno que un argentino. Ni siquiera, a pesar de compartir un mismo idioma, hablamos ni sonamos igual. Realidad que para Puerto Rico recogió el maestro Rafael Hernández en su canción *Esos no son de aquí*.

Debemos preguntar, para parafrasear a Ruth Benedict (1969, 13), ¿por qué Chile es una nación de chilenos, Honduras de hondureños y Puerto Rico de puertorriqueños?

VII

Foster (1960, 16-17) explicó que la simplificación de la cultura europea, sobre todo en la cultura material, se debió a “*the sheer mechanics of transportation*”; una gente en movimiento no puede cargar con todo lo que tienen, por lo cual se ven obligados a escoger aquellas cosas que sean fáciles de transportar o que se consideren esenciales. A lo que añadió que: “*new environment, and often a frontier way of life, makes unnecessary some items of material culture used in the old home, while placing a premium on new items heretofore unknown*”. O sea, que los colonos están enfrentando “necesidades nuevas”, como las llamó Malinowski.

Esto conecta directamente con lo que Julian Steward (*apud* Fernández Méndez 1998, 41-43) llamó “*the cultural-ecological process*” – el proceso de adaptación envuelto entre la cultura y el medioambiente. Steward enfatizó el hecho que una “cultura prestada” debe adaptarse al medioambiente local. Esto obliga a analizar la forma en que los patrones culturales son afectados cuando se adaptan a un medioambiente particular, y la libertad de variación permitida por la adaptación propiamente.

Ruth Benedict (1971, 231-232) explicó que algunas sociedades sufren de una “falta de integración cultural” que se observa en las...

[...] fronteras de áreas culturales bien definidas. Estas regiones marginales no se encuentran en contacto estrecho con las tribus más características de su cultura y están expuestas a fuertes influencias de afuera. Como resultado de ello, pueden muy a menudo incorporar a su organización social o a las técnicas de su arte los procedimientos más contradictorios. A veces remodelan el material inarmónico dentro de una nueva armonía, logrando un resultado esencialmente distinto del de cualquiera de las culturas bien establecidas con las que comparten tantos aspectos de conducta.

A esto añadió que “la misma situación ocurre también a un pueblo que permanece en su sede, cuando una tribu con gran prestigio o gran número de miembros es capaz de introducir cambios mayores en una zona a la que acaba de llegar.”

La América del siglo XVI, en particular las Antillas, presentó ambas situaciones.

VIII

La realidad es que el contacto entre culturas no ocurre en un vacío ni en una probeta, aunque muchos estudios parecen tratarlo de esa forma. Para poder entender el proceso, como acabamos de ver, se debe examinar el contexto o, como hubiese dicho José Ortega y Gasset, las “circunstancias” en que ocurre el contacto.

Factores como el clima, la topografía, los suelos, la geografía en general, tienen un rol significativo. También se debe analizar la flora y fauna de la región, y la posibilidad de transplantar

plantas y animales las de la tierra de los inmigrantes. Además, se deben considerar a las sociedades envueltas, su bagaje cultural y como se desarrollaron las relaciones entre ambas. No se puede olvidar, como escribió el propio Foster (1960, 11) que: *“There are other contact situations in which change processes are not unlike those described, but in which formal political control, and perhaps military control as well, are absent. [...] For such situations the term “contact culture” may more accurately express the idea.”*

Idea que está más cercana a la interpretación de Ortiz que a la suya.

Ahora, las “circunstancias” también incluyen las situaciones y eventos que los hombres enfrentan y su respuesta a estas. Eso que, años después aparecerá en los libros bajo el título “Historia”.

IX

Es absolutamente cierto que los castellanos tenían una clara superioridad tecnológica y, sobre todo, militar que les permitió derrotar y dominar a innumerables pueblos amerindios, suplantando a incas y caciques por virreyes y gobernadores. También es irrefutable que los esclavos arrancados a África fueron sometidos y quedaron totalmente enajenados de sus sociedades nativas. Ahora, el conquistador y el colono también enfrentaron “necesidades nuevas”. Como dijo Francisco López de Gómara (1979, 48) en 1552, “todas sus cosas son tan diferentes de las nuestras cuanto la tierra es nueva para nosotros”.

Tomemos el caso de las Antillas del siglo XVI. Las diferencias entre el Viejo Mundo y las islas fueron reconocidas por el propio Cristóbal Colón (1986, 72) en 1492:

[...] en este tiempo anduve así por aquellos árboles, que eran la cosa más fermosa de ver que otra que se aya visto, veyendo tanta verdura en tanto grado como en el mes de Mayo en el Andaluía, y los árboles todos están tan disformes de los nuestros como el día de la noche, así las frutas y así las yerbas y las piedras y todas las cosas. Verdad es que algunos árboles eran de la naturaleza de otros que ay en Castilla; por ende avía muy gran diferencia, y los otros árboles de otras maneras eran tantos que no ay persona que lo pueda decir ni asemejar a otros de Castilla.

La economía y modo de vida castellano estaba basado en cuatro productos básicos, con una antiquísima tradición: el cordero (Comellas 1980, 46), la vid, el trigo y el olivo (Martínez Llopis y Ortega 1987, 16). Cuando los colonos llegan a las islas trataron de reproducir su lejana patria, trasplantando plantas y animales. Entre los animales que “han sido llevados de españoles” Joseph de Acosta (1940, 197-199) mencionó “ovejas, vacas, cabras, puercos, caballos, asnos, perros, gatos y otros tales”. Juan López de Velasco (1971, 9) dijo que entre las plantas importadas de España estaban “membrillos, duraznos, melocotones, albéchigos, albarcoques, higos, guindas, ciruelas, manzanas, peras cermeñas, granados, y todo género de agro y dulce, naranjas, sidras y limones”.

Pronto los colonos descubrieron que muchos de esos productos no eran viables en las nuevas tierras. Gonzalo Fernández de Oviedo (2008, p?) narró que en la ciudad de Santo Domingo...

Hay en esta ciudad algunos olivos, grandes e hermosos árboles, que asimesmo fueron traídos de España; pero son, los que digo, estériles, e no llevan fruto sino de hojas, y también los hay en algunos heredamientos e otras partes desta isla; pero, como he dicho, sin fruto. Y es gran notable que todas las fructas de cuesco que se han traído de España y otras partes a esta isla, por maravilla prenden, y si prenden, no lleva fruto alguno, sino hojas. Por cierto yo he traído cuescos de duraznos, y de melocotones e albérchigos de Toledo, é ciruelas de fraile, y de guindas e cerezas, e piñones, e todos estos cuescos he fecho sembrar en diversas partes y heredades. Ninguno de todos ha prendido.

Los intentos fallidos de La Española se repitieron tanto en Puerto Rico como en Cuba, con el mismo resultado. Ese “*stripping down*” al que Foster se refirió no ocurrió simplemente por la distancia entre la colonia y la metrópoli.

Los castellanos tuvieron que adaptarse al nuevo medio y sustituir aquellos elementos de su cultura que se habían vuelto inoperantes. No fue fácil.

Kathleen Deagan y José María Cruxent (2002, 32) escribieron que la ausencia de productos castellanos tuvo como consecuencia que los habitantes de La Isabela (la primera población europea en América) se quejaron de no tener que comer. Según la evidencia, tanto documental como arqueológica, los colonos “*clung to traditional Spanish food practices at their own expense, with only very limited concessions to American resources and cuisine*” (Deagan y Cruxent 2002, 144). Muchos, una vez se agotaron los suministros que habían traído, prefirieron pasar hambre antes de utilizar los recursos alimenticios locales (Deagan y Cruxent 2002, 144-145). En los pueblos fundados posteriormente, como Puerto Real y Concepción de la Vega, la evidencia de incorporación de elementos amerindios a la dieta es muy clara (Deagan y Cruxent 2002, 219). Los colonos habían aprendido la lección, para sobrevivir tenían que tomar productos las “culturas recipientes”: amerindios y africanos. Aún así, los castellanos preferían su comida. A pesar de su admiración por la *yuca* y lo saludable que consideraba al *casabe* Joseph de Acosta (1940, 172 y 184) indicó que “yo preciaría más un pedazo de pan, por duro y moreno que fuese”. También reconoció que sobre las frutas de las Antillas “escogería las de Europa”.

El colono, sin otra opción, adoptó una dieta compuesta por yuca, plátano, maíz, guayaba, ananás, ñame y batata. Su hijo, el criollo, no conoció otra.

Debemos recordar que este criollo, en la mayoría de los casos, no era hijo de española. Como se ha determinado en un sinnúmero de investigaciones, la inmigración peninsular a las Antillas, y a América en general, fue un fenómeno de hombres. Entre los colonos que llegaron antes de 1509 Peter Boyd-Bowman (1968, XVI) no pudo identificar mujeres, y sólo eran el 5.6% de los inmigrantes que documentó entre 1509 y 1519. Es evidente que no había suficientes mujeres castellanas para que todos los colonos formasen uniones con mujeres de su cultura y raza nativas. Los colonos tuvieron que buscar pareja entre las amerindias o africanas. Esta fue la causa principal del fenómeno del mestizaje (Esteva Fabregat 1964, 279; Mörner 1969, 33).

El mestizaje “se convirtió en un importante vehículo de aculturación, y con mucha frecuencia coincidieron el cruzamiento racial y la fusión cultural” (Mörner 1969, 19). Lo que significa que la primera generación de criollos se formó y socializó expuesto a dos culturas.

X

La cultura es un complejo de comportamientos, costumbres, creencias e ideas, percepciones e interpretaciones, entrelazados y conectados, que cada generación debe enseñarle a la próxima. Alterar un rasgo o, más aún, un patrón cultural equivale a una mutación biológica. Esta alteración, en una “totalidad compleja”, como la llamó E. B. Tylor (1903, v. I, 1*), produce una reacción en cadena que se refleja en todos los otros elementos del, como hubiese dicho Malinowski, “conjunto integral” de una sociedad dada. Naturalmente, no todos los rasgos tienen la misma importancia o significado para una etnia. No se puede creer que un cambio, como por ejemplo la adopción de un alimento exótico en la dieta, va a tener consecuencias revolucionarias para una sociedad, pero una serie de cambios, repentinos y en gran número, tendrían un efecto revolucionario. En este tipo de circunstancias podríamos ver la “neoculturación” de Ortiz o la “cristalización” de Foster.

En nuestras investigaciones sobre Puerto Rico (Martí 1994 y 2007) y Cuba (Martí 2009) hemos encontrado evidencia clara que los procesos de adaptación y transculturación llevaron al surgimiento rápido de un modo de vida que no era castellano, arahuaco ni africano; la “neoculturación” de Ortiz. Otras investigaciones realizadas en la región del Caribe presentan evidencia de que, efectivamente, el proceso de cristalización tiende a ocurrir con relativa rapidez. Por ejemplo, Deagan (1978, 115) escribió que entre los indios timucua occidentales (“*Western Timucua*”) de La Florida los cambios se manifestaron en la generación que siguió al contacto con los europeos. En el caso de San Agustín, Edward Chaney y Deagan (1989, 171) dijeron que “*apparently the Spanish were quick to adopt certain items of aboriginal material culture, such as pottery, because they had difficulty obtaining Spanish-made ware.*” Por otra parte, Charles R. Ewen (1991, 48) escribiendo sobre Puerto Real en La Española (investigación arqueológica dirigida por Deagan) dijo que “*Some crystallization would be expected after five years*”.

¿Ocurrió lo mismo y con igual rapidez en toda Hispanoamérica? La respuesta depende de las circunstancias particulares de cada región, pero no debemos olvidar que las huestes conquistadoras de Cortés, De Soto y Pizarro incluían criollos antillanos.

Bibliografía

- Acosta, J. de (1940) *Historia Natural y Moral de las Indias*, México.
- Barnett, H. G., Broom, L., Siegel, B. J., Vogt, E. Z. y Watson, J. B. (1954) “Acculturation: An Exploratory Formulation” *American Anthropologist*, v. 56, n. 6, parte 1, pp. 1000-1002.
- Benedict, R. (1969) *The Chrysanthemum and the Sword*, Cleveland.
- _____ (1971) *El hombre y la cultura*, traducción de León Dujovne, Barcelona.
- Boyd-Bowman, P. (1968) *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI tomo II, 1520-1539*, México.

- _____ (1985) *Índice geobiográfico de más de 56 mil pobladores de la América Hispana I. 1493-1519*, primera edición completa, México.
- Colón, C. (1986) “Diario del primer viaje (1492-1493)” in Varela, C. (ed) *Cristóbal Colón: los cuatro viajes y testamento*. Madrid.
- Comellas, J. L. (1980) *Historia de España moderna y contemporánea (1474-1975)*. Séptima edición. Madrid.
- Crosby, A. W. (1972) *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport.
- Chaney, E. y Deagan, K. (1989) “St. Augustine and the La Florida Colony: New Lifestyles in a New Land” in Milanich y Milbrath (eds), *First Encounters: Spanish Explorations in the Caribbean and the United States, 1492-1570*. Gainesville, pp. 166-182.
- Deagan, K. (1978) “Cultures in Transition: Fusion and Assimilation among the Eastern Timucua” in Milanich, J.T. y Proctor, S. (eds) *Tacachale: Essays on the Indians of Florida and Southeastern Georgia During the Historic Period*. Gainesville, pp. 89-119.
- _____ (1983) *Spanish St. Augustine: the Archaeology of a Colonial Creole Community*. New York.
- _____ y CRUXENT, J. M. (2002) *Columbus's Outpost Among the Tainos: Spain and America at La Isabela 1493-1498*. New Haven.
- Domínguez, L. S. (1995) “El Yayal: sitio arqueológico de transculturación indohispánica” in *Arqueología colonial cubana: dos estudios*. Primera reimpresión. La Habana.
- _____ y RIVES, A. (1995) “Supervivencia o transculturación en el siglo XVI antillano” in Alegría, R. E. y Rodríguez, M. (eds) *Actas del XV Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, San Juan, 23 al 31 de julio de 1993, San Juan.
- Esteva Fabregat, C. (1964) “El mestizaje en Iberoamérica” *Revista de Indias*, año XXIV, enero-junio, pp. 279-354.
- _____ (1964) “Aculturación y mestizaje en Iberoamérica algunos problemas metodológicos” *Revista de Indias*, año XXIV, julio-diciembre, pp. 446-472.
- Ewen, C. R. (1991) *From Spaniard to Creole: the Archaeology of Cultural Formation at Puerto Real, Haiti*. Tuscaloosa.
- Fernández de Oviedo, G. (2008) *Historia general y natural de las Indias*. Libro XVI, capítulo IV, reproducido en el portal Early Modern Spain del King's College de Londres (www.ems.kcl.ac.uk).
- Fernández Méndez, E. (1998) *The Sources on Puerto Rico Cultural History: A Critical Appraisal*. San Juan.
- Foster, G. M. (1960) *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Chicago.
- Herskovits, M. J. (1949) *Man and His Works*, New York.
- Jiménez Núñez, A. (1976) “Etnohistoria de Guatemala: Informe sobre un proyecto de antropología en archivos”, *Anuario de estudios americanos*, XXXIII. Sevilla.
- Johnson, P. (1997) *A History of the American People*. New York.

- López de Gómara, F. (1979) *Historia general de las indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas.
- López de Velasco, J. (1971) *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- López Valdés, R. L. (1995) *Componentes africanos en el etnos cubano*. La Habana.
- _____ (2002) *Africanos de Cuba*. San Juan.
- _____ (2007) *Pardos y morenos esclavos y libres en Cuba y sus instituciones en el Caribe Hispano*. San Juan.
- Martínez Llopis, M. y Ortega, S. (1987) *La cocina típica de Madrid*. Madrid.
- Malinowski, B. (1987) "Introducción" in Ortiz, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas.
- _____ (1978) *Una teoría científica de la cultura*. Sexta edición. Buenos Aires.
- Martí Carvajal, A. J. (1994) *Formación y surgimiento de la nación puertorriqueña, siglos XVI al XVIII: evidencia documental y arqueológica*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Artes, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. San Juan.
- _____ (2003) *Catálogo de fondos documentales en los archivos de San Juan y Miami para el estudio del siglo XVI en Cuba*. Manuscrito inédito. Trujillo Alto.
- _____ (2007) *Ensayos sobre las islas Boriquén y San Juan de Puerto Rico*. San Juan.
- _____ (2009) *Fernandina: Cuba en el Siglo XVI*. Tesis presentada como uno de los requisitos para el Grado de Doctor en Filosofía y Letras en Historia Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. San Juan.
- Mörner, M. (1969) *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Versión castellana de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires.
- Ortiz, F. (1973) *Los negros brujos (apuntes para un estudio de la etnología criminal)*. Miami.
- _____ (1987) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Reimpresión. Caracas.
- _____ (1993) *Etnia y sociedad*, selección. Notas y prologo de I. Barreal. La Habana.
- _____ (1993) *Los negros esclavos*. Prólogo de José Luciano Franco. La Habana.
- Pérez Mallaína, P. E. (1988) *La colonización: la huella de España en América*. Madrid.
- Redfield, R., R. Linton y M. J. Herskovits. (1936) "A Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, v. 38, n.1, pp. 149-152.
- Reitz, E. J. (1992) "The Spanish Colonial Experience and Domestic Animals" *Historical Archaeology*, v. 26, n.1, pp. 84-91.
- _____ y Cumbaa S. L. (1983) "Diet and Foodways of Eighteenth-Century Spanish St. Augustine" in Deagan K. *Spanish St. Augustine: The Archaeology of a Colonial Creole Community*. New York, pp. 151-185.
- Restall, M. (2005) "Black Slaves, Red Paint" in Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African Native Relations in Colonial Latin America*. Albuquerque, pp. 1-13.

Shephard, S. J. (1983) "The Spanish Criollo Majority in Colonial St. Augustine" in Deagan, K. *Spanish St. Augustine: the Archaeology of a Colonial Creole Community*. New York, pp. 65-97.

Tylor, E. B. (1903) *Primitive Culture*. Dos volúmenes, London.

Las serpientes emplumadas de Chichén Itzá y las etapas de construcción de la Gran Nivelación

Alexandre Guida Navarro

Universidade Federal do Maranhão

altardesacrificios@yahoo.com.br

Introducción

Este capítulo considera que un esquema cognitivo en la Gran Nivelación de Chichén Itzá condujo a un proyecto arquitectónico y de organización espacial basados en la imaginería de serpientes y de sus tipos de plumas en contextos específicos en cada uno de los sectores de esta explanada: *Plaza del Castillo* y el *Grupo de las Mil Columnas*. Pensamos que un programa cognoscitivo trató de identificar cada uno de estos dos sectores espaciales con las facciones que gobernaron el centro urbano: el primer conjunto sería un espacio más político mientras que el segundo, un área más religiosa.

El concepto metodológico principal utilizado en este trabajo es el de distribución espacial. Partimos del presupuesto teórico que la arquitectura conforma principios espaciales de orden y clasificación (Parker Pearson y Richards 1994). Así, según estos mismos autores, por ser un medio cultural construido, el espacio es un contexto simbólico en el cual las personas realizan las actividades sociales. Así, los medios ocupados son estructurados mentalmente antes de ser erigidos, son, por lo tanto, la evidencia de las acciones y transformaciones humanas a través de la cultura material a lo largo del tiempo (Norberg-Schulz 1980; Rapoport 1990; Hodder y Orton 1990; Tilley 1994; Parker Pearson y Richards 1994).

De este modo, pensamos que las diferentes etapas de construcción arquitectónica de la Gran Nivelación de Chichén Itzá están asociadas con distintos tipos de serpientes emplumadas plasmadas en los edificios que las conforman. Por lo tanto, la edificación de las estructuras tiene que ver con los espacios específicos relacionados con el significado simbólico de estos ejemplares representados en los diferentes sectores de la Gran Nivelación (Navarro 2007).

El sitio arqueológico de Chichén Itzá, la Gran Nivelación y las serpientes emplumadas

Chichén Itzá es uno de los más conocidos sitios arqueológicos del área maya. Como se sabe, los mayas fueron una importante civilización que se desarrolló desde el sur de México hasta la porción occidental de Honduras. Se asume que el periodo que empezaron a ser construidas las primeras aldeas mayas fue el año de 2000 a.C. (Martin y Grube 2002; Sabloff 2004).

Diversos factores culturales y ambientales, aun no totalmente conocidos, como la presión demográfica y la búsqueda por tierras, hicieron que alrededor del año 350 a.C. se desarrollasen las primeras ciudades mayas en el norte de Guatemala. Estas ciudades, como Nakhbé y Mirador, son las

primeras a reunir un concepto urbano y disponer de arquitectura monumental (Sharer 2003; Hansen 2004).

El periodo Clásico maya, que va del 300 d.C. al 900 d.C. se caracteriza por la construcción de grandes ciudades, algunas con más de 60 mil habitantes, como Calakmul y Tikal. Este periodo tiene como principales características la construcción de la arquitectura monumental, la escritura jeroglífica (la única totalmente fonética de América Precolombina), comercio de larga distancia y el poder centralizado en las manos de un gobernante, o rey como también es utilizado en la literatura (Schele y Freidel 1990; Fash 1991).

Sabemos que a finales del siglo VIII, la civilización maya colapsa, por razones aun muy discutidas. Sin embargo, hoy sabemos que la presión demográfica, la intensificación de la guerra y la degradación del medio ambiente fueron factores determinantes para el colapso de la civilización. Es justamente en este periodo que nuevas ciudades, de esta vez localizadas en el norte del área maya, empiezan a tener su auge. Esto ocurre principalmente con Uxmal y Chichén Itzá, ambas en la Península de Yucatán (Adams 1973; Culbert 1973; Andrews *et al.* 1988; Sharer 2003; Andrews *et al.* 2003; Cobos, 2003; Sabloff 2004).

Chichén Itzá alcanzó su auge en los años de 800/900 d.C., un periodo conocido como Clásico Terminal. Este centro urbano fue la ciudad maya más importante en este periodo. Controlaba la ruta de la sal en el área maya, imponía impuestos a las demás ciudades, que llegó hasta la ciudad de Palenque, a cientos de kilómetros de Yucatán. El sitio controló las rutas marítimas de la Península de Yucatán, principalmente a través de su principal puerto, localizado en la Isla Cerritos. En este puerto llegaban los productos desde los puntos más distantes de Mesoamérica para después ser enviados a Chichén Itzá por tierra. La ciudad también fue la más importante ruta de peregrinación en Yucatán, a través de su Cenote Sagrado, un receptáculo de agua donde se hacía ofrendas, y donde se cultuaron a diversos dioses, como Chaac y Kukulcán (Robles Castellanos y Andrews, 1986; Andrews *et al.* 1988; Ringle 1991; Ringle *et al.* 1998; Lincoln 1988; Kowalski *et al.* 1996; Krochock y Freidel 1994; Cobos 1999, 2003; Navarro 2007).

Ahora bien, Chichén Itzá es uno de los sitios del área maya que más tiene representación de serpientes emplumadas. Este símbolo aparece plasmado en los edificios mayas desde el Preclásico tanto en las tierras bajas como en las tierras altas de la región geográfico-cultural que ocupó esta civilización (Tozzer 1930; Ruppert 1952; Thompson 1975; Piña Chán 1977, 1980; Lincoln 1988; De La Garza 1984; Taube 1994; Ringle *et al.* 1998; López Austin y López Luján 1999; Baudez 2004; Navarro 2007).

Con relación a Chichén Itzá, esto quiere decir que estos seres no están retratados de manera aleatoria en la extensión de la explanada. Más que eso, los ejemplares representan una escala simbólica que obedece al proceso cognitivo de la sociedad que concibió este espacio. Es como si los mayas quisieron asignar o atribuir una función específica a cada edificio o grupo de edificios representándola mediante el tipo de serpiente emplumada plasmado en su imaginería.

Sin embargo, aunque la Gran Nivelación es el espacio más importante e imponente de todo el sitio, sugerimos que no haya servido solamente para actividades relacionadas con este símbolo. La serpiente emplumada sería como un “sello” que caracteriza a un edificio y remarca su función específica en el espacio. Esto explicaría también la gran variedad de estos ejemplares y su concentración en tipos específicos de edificios, y conjuntos de estructuras análogas, o la diferenciación de funciones en espacios

y contextos distintos según el tipo plumario de las serpientes. La serpiente emplumada sería, entonces, uno de los elementos simbólicos que establece la *esencia* que da *vida* al funcionamiento y significado de la explanada (Navarro 2007).

La clave para entender el proceso de edificación de los edificios son los tipos de plumas asociados con los tipos de edificios y la diferenciación entre los espacios donde se ubica las representaciones de serpientes. Ya que casi la totalidad de los edificios de la Gran Nivelación tiene representación iconográfica asociada con la representación de estos símbolos, no se puede entender la evolución de las etapas de construcción de este espacio sin que se tomen en consideración los diferentes tipos plumarios de las serpientes.

Catalogamos un total de 147 imágenes de serpientes con y sin plumas, solamente 10 no están en la Gran Nivelación. Esto quiere decir que el 93.19 % de la imaginería de serpientes catalogadas aparece en la gran explanada. Los 6.80% restantes aparecen en otros conjuntos arquitectónicos del sitio. Al buscarnos una metodología para el estudio de la imaginería de serpientes emplumadas en Chichén Itzá, nos dimos cuenta de que el tipo plumario de la serpiente aún no se había estudiado de manera sistemática. Su estudio comprobó nuestra hipótesis inicial: la de que está asociada a tipos específicos de espacio.

Sin embargo, lo que percibimos en el análisis de la imaginería de las serpientes es que las plumas de estos seres son heterogéneas, pudiendo ser clasificadas en: sin plumas, con plumas en forma de gancho, plumas largas, plumas en forma de espina y plumas en forma de triángulo isósceles (**figuras 1a, 1b, 1c, 1d y 1e. Todas dibujadas por el autor**).

A partir de la clasificación de los tipos plumarios de las serpientes presentadas en el catálogo, realizado bajo los conceptos trabajados en la metodología, su recurrencia en los diferentes edificios y su agrupación en espacios específicos podemos pensar que las diferentes etapas de construcción de la Gran Nivelación obedecieron al plan cognitivo que planteamos a continuación.

Ésta es sólo una primera tentativa de establecer un criterio para el estudio de la evolución de las etapas constructivas basada en la relación entre los relieves de serpientes emplumadas y los tipos de edificios y sectores de la gran explanada. Nuestro objetivo es señalar que estos momentos específicos de actividad arquitectónica tienen que ver con los significados de las imágenes de las serpientes según su tipo plumario plasmado en los edificios de la gran explanada.

La primera etapa constructiva de la Gran Nivelación

Fechar la Gran Nivelación, a partir de diferentes datos como cerámicos, estilos arquitectónicos, epigráficos o iconográficos, es un asunto aun bastante discutido en la literatura y que todavía no llega a una conclusión efectiva (Morris y Morris 1931; Thompson 1937, 1946; Morley 1946; Brainerd 1958; Marquina 1964; Smith 1971; Schmidt 1981; Kubler 1986; Lincoln 1988; Robles Castellanos 1986; Andrews *et al.* 1988; Ringle *et al.* 1998; Pérez de Heredia 1999; Cobos 1999, 2001, 2003; Krochock e Freidel 1994; Ringle 2004; Osorio León 2004; Navarro 2007).

La propuesta que presentamos se basa, de esta manera, en la imaginería y asociaciones espaciales con respecto a la representación de serpientes con y sin plumas en la Gran Nivelación. En la

primera etapa de construcción al parecer se optó por edificar tres estructuras en la gran explanada: la Subestructura del Castillo, la Subestructura del Templo de los Guerreros y la Subestructura del Templo de las Grandes Mesas, y quizás también hubo un primer Juego de Pelota, que hoy sería una subestructura del actual Gran Juego de Pelota (**figura 2. Plano del sitio de Chichén Itzá. En Baudez 2004:252**). Estas tres subestructuras aún son edificios “típicamente” mayas, es decir, son pirámides con taludes, sin tableros y con una única escalinata.

La primera fase de construcción se caracteriza por la imaginería de serpientes con plumas en forma de triángulo isósceles y de serpientes sin plumas en el cuerpo, que van a aparecer en la segunda fase, pero en menores proporciones. La sistematización de los datos presentada en el catálogo de nuestra tesis doctoral lleva a la conclusión que estas serpientes, que se asocian exclusivamente a edificios con rasgos arquitectónicos típicos del Clásico maya, son el prototipo de las subsecuentes.

En la primera fase se percibe que la mayor actividad arquitectónica se dio en el sector sur o Puuc⁷⁶ del sitio. Las serpientes con plumas en forma de triángulo isósceles en el cuerpo aparecen entrelazadas en los frisos y molduras del Anexo Este de las Monjas y en la Iglesia (**figura 3. El anexo de las Monjas. Nótese serpiente con plumas en forma de triángulo isósceles. Fotografía tomada por el autor**). Las serpientes de este sector del sitio tienen la peculiaridad de estar representadas solas, sin un contexto específico.

Estas mismas serpientes fueron retratadas en los frisos de la Subestructura del Castillo y en un ejemplar de la Subestructura del Templo de los Guerreros (**figura 4. Serpiente con pluma en forma de triángulos isósceles de la Subestructura del Castillo. En Ringle et al. 1998:198**). Los ejemplares representados en estos dos edificios están en contextos más elaborados. En la primera estructura las serpientes están asociadas a una procesión de jaguares y a escudos que llevan representados objetos que se asemejan a corazones humanos. En la segunda, los ejemplares se asocian a la representación de sacerdotes. Parece ser que éste es un aspecto cognitivo que ve en las imágenes de jaguares y serpientes con plumas en forma de triángulo isósceles un primer paso hacia la identidad del conjunto de representaciones que comienza a definirse en la explanada.

Estos datos van de la mano con la propuesta de Cobos (2001, 2003) de que el sitio empieza a crecer hacia el norte. Tanto la Iglesia como la Subestructura del Castillo tienen la misma conformación arquitectónica en cuanto al friso. Sin embargo, el segundo edificio empieza a ganar nuevos elementos iconográficos que antes no aparecían en ningún otro sector del sitio. Esto es evidencia del cambio en cuanto a la conformación espacial de estos dos sectores del centro urbano, y tiene que ver con cambios en la manera de concebir la arquitectura y el espacio en general en función de los cambios políticos y de los nuevos gobernantes que pasan a controlar el centro urbano. Este proceso tiene sus raíces en la cultura maya misma, más que en una invasión del centro urbano por otros grupos humanos (“dichos toltecas”), aunque no podemos descartar relaciones culturales con otras regiones de Mesoamérica⁷⁷.

⁷⁶ Puuc es el nombre que se da a un estilo de arquitectura que predominó sobretudo en el occidente de la Península de Yucatán en el Clásico Terminal maia (ca. 800 d.C.). Se caracteriza por la rica ornamentación geométrica de los edificios. Su principal representante es Uxmal. El Puuc aparece en otros sitios como Edzná, Labná, Sayil y Kabah.

⁷⁷ Los toltecas fueron los habitantes de Tula, que se ubica en el actual Estado de Hidalgo México. Durante su esplendor, en la fase Tollán (ca. 900-1100 d.C.) realizó un proceso de expansión que pudo haber llegado hasta el área maya, sobretudo en Chichén Itzá. Este asunto aún es muy discutido en la literatura.

El que no se hayan representado serpientes con otros tipos de plumas en los relieves del sector sur del sitio, es evidencia no sólo de que la gran explanada estuvo relacionado con las imágenes de estos símbolos, sino que un sistema cognitivo fue responsable por la organización de las imágenes de estos seres dentro de este nuevo gran espacio.

En cuanto a las serpientes sin plumas en el cuerpo, éstas se concentran en la Plaza del Castillo y están ausentes en el Patio de las Mil Columnas. Su concentración se da, en esta primera etapa de construcción de la explanada, en las Subestructuras del Castillo y del Templo de los Guerreros. En el primer edificio, las serpientes sin plumas aparecen entrelazadas y asociadas a una procesión de jaguares y escudos en forma de corazón humano. En la segunda estructura, los ejemplares aparecen en los cetros que portan algunos sacerdotes.

Serpientes sin plumas también aparecen en el Cenote Sagrado. Se ha propuesto que el pozo tuvo diferentes momentos de uso para el depósito de ofrendas (Coggins y Shane III 1989). Aunque no hay consenso entre los investigadores, estas autoras distinguen diferentes fases según el tipo de materia prima del artefacto ofrendado. Pensamos que este tipo de clasificación, aunque válida, no es totalmente elocuente en el sentido de que las diferentes materias primas pudieron haber sido utilizadas en las diferentes fases que proponen las autoras, como es el caso de la madera, las conchas y las cuentas. Parece ser que estos artefactos fueron ofrendados en diferentes momentos y también pudieron estar relacionados con las distintas etapas de construcción de este nuevo espacio. Esto nos hace pensar que el inicio de la actividad de ofrenda en el Cenote Sagrado tuvo que ver con el proceso cognitivo del que hemos estado hablando, mismo que dio origen a la construcción de los edificios de la gran explanada.

El Cenote Sagrado pudo haber sido utilizado como receptáculo de ofrenda por primera vez durante la edificación de las Subestructuras del Castillo y del Templo de los Guerreros, asociados con la imagería de serpientes sin plumas y en forma de triángulo isósceles. Durante esta primera etapa de construcción posiblemente fueron depositados en el Cenote artefactos de concha representando las asas de átlatl y los de madera que forman cetros y bastones (**figura 5. Cetro en forma de serpiente sin plumas. Dibujado por el autor**). Hay que considerar aquí un montaje de barra labrado en jade que contiene la fecha 2 Cib 14 Mol (9.12.18.5.16 o 690 d.C.) proveniente de Palenque y otras placas de jade con estilo de los artefactos procedentes de el área cultural del Usumacinta fechados en el siglo VIII⁷⁸. Sin embargo, esto no significa que estos objetos fueron depositados en esta fecha, pudieron ser ofrendados en épocas posteriores.

Como se señaló, serpientes sin plumas en el cuerpo aparecen también en la Subestructura del Templo de los Guerreros dentro de un contexto específico: dan forma a los cetros y bastones de diversos personajes conocidos en las investigaciones como los brujos del agua (Piña Chán, 1980). Un personaje en especial, identificado como el señor Chaac-Xib-Chaac (Piña Chán, 1980: 135), está ataviado con una faldilla de piel de jaguar, una máscara del dios Chaac y un yelmo con cabezas del dios solar adornado con plumas y una flor de loto al frente (**figura 6. Chac Xib Chac. En Piña Chán 1980:135**). En la mano

Para muchos mayistas esta invasión nunca existió porque la cultura material, principalmente la cerámica, no es uniforme ni continua en ambos los sitios. Más bien pensamos en interacciones culturales entre Tula y Chichén Itzá que aculturación de un grupo étnico local por otro extranjero.

⁷⁸ Artefactos de la región del Usumacinta, que incluye sitios como Palenque, Yaxchilán y Bonampak, fueron encontrados en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, lo que sugiere una interacción entre esta región y la Península de Yucatán durante el Clásico Final (ca. 600-800 d.C.).

derecha lleva un bastón con la forma de una serpiente sin plumas en la sierpe y en la mano izquierda un escudo decorado con plumas y cuentas.

Estas serpientes sin plumas, como hemos mencionado antes, aparecen en los relieves de los artefactos del Cenote Sagrado. El señor Chaac-Xib-Chaac es un personaje con típica indumentaria maya del Clásico. Sin embargo, también trae su nariguera de barra, lo que podría evidenciar el uso incipiente de nuevos elementos de imaginería relacionados con la nueva manera de concebir el espacio asociado directamente con la construcción de la gran explanada. La indumentaria de este personaje sugiere que durante la construcción de la Gran Nivelación el Cenote ya estaba siendo utilizado por los habitantes de Chichén Itzá.

La serpiente emplumada de la Subestructura del Templo de los Guerreros llama la atención por dos razones (**véase figura 1d**). Primero, por su tamaño: tenía ocho metros de largo y fue pintada de amarillo sobre un fondo rojo en la pared este del edificio. Segundo, porque lleva brazos con garras de ave. Estas mismas serpientes pueden ser encontradas en las páginas 3 y 10 del *Códice Nuttal* (**figura 7. La serpiente emplumada en el Códice Nuttal. En Fähmel Beyer 2001:206**). Según Fähmel Beyer (2001:191) en uno de los diseños “aparece un personaje que se asoma por las fauces de una serpiente con espinas o pedernales [...]”. Estas serpientes surgen como sinónimo de la aparición de un cometa y están asociadas con malos augurios.

Estas espinas son lo que nombramos aquí plumas en forma de triángulo isósceles. Según Fähmel Beyer (2001: 192-193), en los *Códices Telleriano Remensis y Vaticano Latino 3738* la palabra *citlalin popoca* evoca el término “estrella que humea” y se relaciona con el dios Tezcatlipoca. De ahí, que para muchos pueblos mesoamericanos la visión de un cometa era considerada como un pronóstico de la muerte de algún príncipe o rey. Según este investigador, en la Tumba 2 de Mitla estuvo enterrado un personaje importante, ya que en la antecámara fue representado un cometa⁷⁹. En el lado sur de la columna 3 de la Subestructura del Templo de los Guerreros, por su parte, existe la representación de un personaje que no tiene la pierna izquierda, lo que podría ser una alusión al dios Tezcatlipoca. La presencia de este personaje cerca de la gran serpiente con “espinas” o plumas en forma de triángulo isósceles podría señalar un fenómeno análogo. Y aunque en la Subestructura no se ha hallado ninguna tumba, las imágenes podrían estar indicando que la construcción original de este edificio en la Gran Nivelación estuvo relacionada con algún evento o augurio relacionado con la aparición de un cometa. Como no hay ningún estudio publicado sobre este tema en Chichén Itzá, queda por dilucidar qué evento se relacionó con el posible pasaje de un cometa.

Un indicio podría estar en el sector sur del sitio. En la columna del Anexo Sureste del Complejo de las Monjas existe la representación del mismo personaje sin una pierna donde parece una pequeña parte del hueso, pero que puede ser sustituida por una serpiente, y con un espejo humeante en la frente (**figura 8. Tezcatlipoca representado en Chichén Itzá. Fotografía tomada por el autor**). Lo que más llama la atención, sin embargo, es el contexto espacial de las representaciones. El dios Tezcatlipoca aparece solamente en la Subestructura del Templo de los Guerreros y en el sector sur del sitio, lo que

⁷⁹ El sitio arqueológico de Mitla se halla en el actual Estado de Oaxaca, y fue habitado por los zapotecas. Su auge coincide con el Clásico Terminal en el área maya, es decir, el 800-1000 d.C. Hay relaciones entre la arquitectura de Mitla y otros sitios de Oaxaca y el sitio de Chichén Itzá, lo que sugiere algún tipo de interacción cultural entre ambas áreas culturales.

puede indicar la contemporaneidad de estas estructuras. Estos individuos no aparecen en la etapa siguiente de construcción de la gran explanada.

Según los estudios de Fährmel Beyer (2001), la representación en el *Códice Nuttall* se refiere al pasaje del cometa Halley en el año de 912 d.C. Si este fenómeno fue visto por diversos grupos en Mesoamérica en esta fecha y relacionado a malos augurios, tiene sentido que la serpiente emplumada retratada en la pared este de la Subestructura del Templo de los Guerreros esté asociada con eventos de esta índole, aunque no con éste paso del Halley por el cielo, sino con uno anterior, o sea, 76 años antes, en el 836 d.C. Así, el inicio de la construcción de estas subestructuras pudo estar fechado para esta época. Sin embargo, queda por esclarecer otro aspecto. Las serpientes con plumas en forma de triángulo isósceles relacionadas con estos eventos astronómicos no llevan brazos con garras de ave como los lleva la serpiente la representada en la Subestructura de los Guerreros. Pensamos que esta imagen es la forma incipiente de los hombres-pájaro-jaguar-serpiente que frecuentemente están representados en la base de las columnas y pilastras de diversas columnatas y otros edificios de la Gran Nivelación.

Una observación atenta de estos seres representados en la imaginería de la gran explanada revela que sus garras son similares a las del ejemplar de la Subestructura de los Guerreros (**Véase figura 1e**). Puede ser que esta imaginería de garras de jaguar provenga de esta concepción iconográfica iniciada en el Templo del Chacmool. De este modo, podemos señalar que la primera etapa de construcción de la Gran Nivelación comprendió la edificación de tres estructuras: la Subestructura del Castillo, la del Templo de los Guerreros y la del Templo de las Grandes Mesas (no tenemos información exacta sobre la existencia de serpientes en la subestructura), y posiblemente un primer de juego de pelota, en un momento en que el sector sur del sitio aún tenía actividad social.

De esta manera, la primera etapa constructiva de la Gran Nivelación se caracteriza por un conjunto de relieves que no representa a guerreros, como será recurrente en la siguiente etapa. Su representación se asocia a personajes identificados como brujos o sacerdotes, que portan cetros o bastones que tienen la forma de serpientes sin plumas, llevan mascarones del dios Chaac y traen indumentaria típica de los sacerdotes del Clásico maya.

La segunda etapa de construcción de la Gran Nivelación

La Gran Nivelación no es un espacio monolítico como generalmente se ha interpretado en la bibliografía especializada. Pensamos que la explanada está dividida en dos sectores principales, con una evidente diferencia en la organización del espacio y con algunos elementos arquitectónicos también distintos que caracterizan a cada uno de estos sectores, lo que debe corresponder a diferentes actividades sociales (**véase figura 2**).

La existencia de una gran cantidad de serpientes emplumadas en la gran explanada y su casi total ausencia en los demás grupos arquitectónicos como Monjas y Serie Inicial comprueban que la imaginería de serpientes emplumadas fue un elemento simbólico en la construcción de la Plaza del Castillo y Grupo de las Mil Columnas. Están asociadas con la nueva forma de concebir el espacio y registrar las imágenes. Son el nuevo sello de la casa real.

Así, la Plaza del Castillo es un espacio más abierto, caracterizado sobretodo por la presencia de estructuras piramidales. Ya el Conjunto de las Mil Columnas se caracteriza por la presencia de columnatas, inexistentes en la primera plaza. Las serpientes emplumadas también son distintas en cada uno de estas áreas. En la Plaza del Castillo aparecen las serpientes con plumas largas, y con plumas en forma de gancho que se asocian con el poder del gobernante (**véase figuras 1b y 1c; figura 9. Serpiente con plumas largas y en forma de gancho del Templo del Norte. En Baudez 2004:266**).

Luego, las plumas largas y en forma de gancho de serpiente que están asociadas a la imaginería de personajes individuales de prestigio son los elementos que evidencian los asuntos relacionados con el gobierno. En este sentido, siempre acompañan a los personajes más importantes registrados en la imaginería, los llamados Capitanes Serpiente (Miller 1978; Navarro e Funari, 2009). Las escenas donde aparecen estas serpientes se caracterizan por una parafernalia de objetos utilizados en las ceremonias de entronización del gobernante.

En el Gran Juego de Pelota, las serpientes llevan plumas largas, aparecen raras veces en los paneles y son recurrentes en la escultura, donde aparecen como moldura a lo largo de todo el edificio (**figura 10. Cuerpo de una serpiente con plumas largas del Gran Juego de Pelota. Fotografía tomada por el autor**). Los Templos del Norte y del Sur tienen serpientes con plumas en forma de gancho. En la imaginería del Templo del Norte se observa una serie de procedimientos que parecen relacionarse con la entronización de los gobernantes. En el Tzompantli y en la Plataforma de las Águilas y Jaguares las serpientes con plumas largas aparecen en las molduras superiores y alfardas de los edificios (**figura 11. La serpiente emplumada en el Tzompantli. Dibujado por el autor *in situ* y figura 12. Serpiente emplumada en la alfarda del Templo de las Águilas y Jaguares. Fotografía tomada por el autor**). En este último edificio se destacan las escenas de captura de prisioneros y la decapitación y cabezas-trofeo. Esta perspectiva implica que el Tzompantli no es la estructura más tardía del sitio. Sugerimos que su ubicación en el espacio, directamente asociada al Gran Juego de Pelota y a la Plataforma de las Águilas y Jaguares, y las serpientes con plumas largas que caracterizan su imaginería, corroboran que el edificio fue construido en esta segunda y rápida fase de construcción de la explanada.

Vemos, entonces, que las serpientes con plumas largas y las con forma de gancho caracterizan esencialmente al lado oeste de la Gran Nivelación o Plaza del Castillo. Estas serpientes, a diferencia de las de la primera fase de construcción de la explanada, se distinguen por estar representadas tanto en la escultura como en la pintura mural. Asimismo llevan los tocados más elaborados en toda la imaginería, no sólo de la Gran Nivelación sino que de todo el sitio, lo que corrobora la relación que tuvieron con los gobernantes de Chichén Itzá (**véase figura 1b**).

Otro aspecto importante a considerar es el tipo de edificio en donde aparecen estos símbolos. Si consideramos los basamentos piramidales como edificios relacionados con el poder de los gobernantes, esto podría explicar la gran proporción de serpientes con plumas largas representadas en estas estructuras. En este sentido, aparecen representadas en el Castillo, el Templo Superior de los Jaguares, el Templo Inferior de los Jaguares y el Templo del Norte.

Otra observación que juzgamos importante es una imagen conocida representada en el Templo Inferior de los Jaguares. Se nota que del cuerpo del animal se va despegando la piel (**figura 13. La serpiente perdiendo su piel. Templo Inferior de los Jaguares. Dibujado por el autor**). En la imagen

se percibe que la piel de la parte superior del cuerpo ya está toda despegada, mientras que en la parte inferior del cuerpo no se ha desprendido. En las pláticas con el Dr. Oscar Flores Villela, investigador de la Facultad de Ciencias de la UNAM y curador de la colección de anfibios y reptiles, se recordó que el cambio de piel de las serpientes empieza desde la cabeza hacia la cola. La imagen retratada en el Templo Inferior de los Jaguares va de la mano con el proceso biológico de cambio de piel de estos animales. Regresando entonces al tema anterior, la piel que se despega se tuerce, lo que lleva a pensar en plumas. Proponemos que la concepción de los mayas en cuanto al origen de las plumas de las serpientes viene de la observación del proceso de pérdida de su piel. Serían las plumas en forma de gancho y largas, en especial las que nos indican los lugares donde se subrayó la regeneración del sistema social (Navarro y Funari, 2009).

Ahora pasamos al Patio de las Mil Columnas, o sector este de la Gran Nivelación. Este espacio también fue edificado durante la segunda etapa de construcción de la explanada, pero se distingue por estar organizado de manera diferente a la Plaza del Castillo, y por el tipo plumario de las serpientes que caracterizan su imaginería. Este espacio se caracteriza por la construcción de columnatas, que no existen en la Plaza del Castillo, y por la imaginería de serpientes con plumas en forma de espina asociadas a un contexto de procesión de guerreros que caminan hacia una ofrenda central. En el Templo de los Guerreros se nota la inclusión de nuevos elementos iconográficos que, aún asociados a un contexto guerrero, tienen una narrativa diferente. La imaginería se caracteriza por escenas de guerreros que navegan en el mar y capturan a prisioneros (**figura 14. Serpiente con plumas en forma de espina. En Lombardo de Ruiz 1998:40**). Las serpientes con pluma de espina también aparecen asociadas a escenas de sacrificio donde el sacrificador retira el corazón de la víctima, que está sobre una piedra. En una escena específica el símbolo da forma a un edificio de dos cámaras, como son las pirámides que caracterizan a la gran explanada, lo que puede referirse a un templo dedicado a la serpiente emplumada.

Al considerar las plumas de serpiente en forma de espina hay que pensar que en esta fase se construye el Templo de los Tableros en la porción norte del Complejo de las Monjas. Se sabe que este es un edificio tardío dentro de dicho complejo y que no pertenece a la fase Puuc que caracteriza a sus demás estructuras. Sin embargo, no se sabe en qué momento fue edificado. Tomando en cuenta que la estructura es una réplica en menores proporciones del Templo de los Guerreros, y que su imaginería se caracteriza por el uso de serpientes con plumas en forma de espina, es probable que los dos edificios sean contemporáneos.

En este sector del sitio se inaugura una arquitectura relacionada esencialmente con recintos formados por grandes cantidades de columnas. Es el caso de la Columnata Noroeste, que se ubica frente al Templo de los Guerreros, los relieves de las banquetas muestra abundantes serpientes con plumas en forma de espina. A diferencia del contexto en que aparecen las serpientes con plumas largas, las de las columnatas aparecen por detrás de los guerreros que están en procesión. En el sector oeste, o del Castillo, las procesiones de guerreros únicamente aparecen en el Templo Inferior de los Jaguares, pero ellos no llevan serpientes emplumadas por detrás. Este contexto es exclusivo de esta fase de construcción y se relaciona con las serpientes con plumas en forma de espina y edificios de tipo columnata.

Un aspecto muy importante aquí son las columnas en forma de serpiente emplumada del vestíbulo del Templo de los Guerreros. Su característica peculiar son los cuernos que llevan en la cabeza

(figuras 15. Las serpientes emplumadas con cuernos del Templo de los Guerreros. Fotografía tomada por el autor). Trátase de una serpiente que pertenece a la especie *Crotalus cerastes*, y que no se distribuye en Yucatán. Su hábitat corresponde a los Estados de Baja California y Sonora, en México, y al suroeste de Estados Unidos, en Estados como California, Arizona y Nevada (Campbell y Lamar 2004) **(figura 16. La especie *Crotalus cerastes*. Página de internet www.ontdekkingsreis.org.jpg).** Aquí vale la pena subrayar que la especie *Crotalus cerastes* proviene del mismo lugar de donde llegaba la materia prima utilizada en la producción de los discos encontrados en el Castillo: la turquesa. Sabemos, por ejemplo, que en varios sitios de Mesoamérica fueron importados diversos materiales para finalidades rituales, como las conchas del Pacífico encontradas en Teotihuacan (Sugiyama 1991). Habría que investigar la posible relación de estos productos importados, así como su significado, con la obtención de especies de *Crotalus cerastes*, u otros animales, en Chichén Itzá, además del contacto entre los habitantes del centro urbano con las áreas más septentrionales de México. Aunque sabemos de la relación de Chichén Itzá con el sitio de Alta Vista en Zacatecas, México, responsable por la elaboración de talleres de turquesa, aun son necesarias más investigaciones para se conocer con claridad el comercio de larga distancia practicada entre las tierras bajas mayas del norte y las áreas de norte de México y sudoeste de Estados Unidos (Weigand y Harbottle, 1993; García Mol y Cobos, 2009).

La actividad arquitectónica que cierra el desarrollo constructivo de la Gran Nivelación es la edificación de la muralla que protege toda el área hasta ahora mencionada. En la actualidad se discute la función de esta muralla, que para muchos investigadores tiene la finalidad de separar o delimitar espacios más que una función defensiva. Sin embargo, encontramos que en algunas partes de esta muralla había otro muro para reforzar el primero ya existente, lo que podría indicar su uso para fines defensivos.

Una propuesta funcional para la Gran Nivelación: consideraciones finales

El análisis espacial de las dos etapas de construcción de la Gran Nivelación nos lleva a considerar de manera teórico-metodológica que la organización espacial de la gran explanada se caracteriza por su división en dos sectores caracterizados por tipos de edificios asociados a diferentes tipos de plumas de serpiente, sugiriendo momentos de actividad constructiva en un corto periodo de tiempo. La aparición concomitante de estos seres pero con diferentes tipos plumarios tiene que ver con los contextos que se relacionan con su imaginería y con los distintos sectores de la explanada. Es decir, la concepción de la plaza en dos sectores principales asociados a diferentes tipos plumarios de serpiente: la Plaza del Castillo y el Patio de las Mil Columnas.

Parece ser que la Plaza del Castillo es un espacio más político. Cuenta con la mayoría de las pirámides de la explanada, tiene la arquitectura más monumental del sitio, la imaginería más elaborada que versa sobre los dos Capitanes que gobernaron el sitio asociados con las serpientes con plumas largas y en forma de gancho. Además, es el único espacio del sitio donde aparecen las imágenes de entronización de los gobernantes. Hay que subrayar también las estructuras monumentales que bien pudieron fungir como elemento para demostrar el poderío de los gobernantes de Chichén Itzá. El fenómeno del descenso de la serpiente en la escalinata norte del Castillo durante los equinoccios de

primavera y otoño pudo impactar los habitantes de la ciudad y funcionar como un elemento social de demostración de poder coercitivo de los gobernantes.

Ahora bien, el sector este de la gran explanada o Conjunto de las Mil Columnas se caracteriza por el conjunto de imágenes de serpientes con plumas en forma de espina que aluden a procesiones de guerreros que, afiliadas al modo en que fue organizada esta área, hace pensar en un espacio más religioso que la Plaza del Castillo. Es sabido que el Clásico Final/Terminal se caracterizó por la descentralización del poder de los gobernantes (Freidel 1986; Chase y Chase 1992; Martin y Grube 2002; Cobos 2003). La división de los sectores puede evidenciar las diferentes facciones que controlaban al centro urbano. Arqueológicamente hablando, en un momento dado los basamentos piramidales que llevaban una columnata como vestíbulo (dando la forma de una T al conjunto), como lo fue el Templo de los Guerreros, dejaron de ser construidos y las columnatas, como la Oeste, fueron prolongadas. Este cambio arquitectónico pudo estar relacionado con el cambio de poder en Chichén Itzá. La creciente construcción de columnatas pudo estar relacionada con el aumento del poder del sacerdocio (Funari y Navarro, 2009). En el estudio de la Gran Nivelación por Robertson (1994) destaca la siguiente interrogante: ¿a qué se deben los diferentes estilos de arte representados en la Columnata Noroeste? En su estudio, la autora observa que cada uno de los 236 personajes representados en los pilares de la Columnata Noroeste es diferente entre sí. Concluye que representan a los diferentes individuos que financiaron la construcción del edificio, así como su familia o ancestros. Sin embargo, pensamos que representan a los sacerdotes, que al ser plasmados iconográfica e individualmente en cada pilar, reclamaban su derecho al ejercicio del poder dentro del nuevo grupo social responsable de la construcción de la Gran Nivelación (Funari y Navarro, 2009).

Tenemos algunas evidencias arqueológicas, etnohistóricas e iconográficas para corroborar esta afirmación. En cuanto a la imaginería plasmada en las columnatas vale la pena buscar información al respecto en las fuentes escritas. Esta consideración se basa en una serpiente con plumas en forma de espina en el cuerpo representada en una de las cornisas de la banqueta de la Columnata Norte. En la cola de la serpiente aparece el signo maya para el día Edznab (**figura 17. La cola de este ejemplar forma el día 2 edznab. Dibujado por el autor *in situ***). A cada lado del signo aparece un círculo, lo que podría ser un numeral. Luego, se podría leer como 2 Etnab. En la *Relación de las Cosas de Yucatán* del fraile Diego de Landa (2003), el obispo registró que en el mes Cumku (julio), que incluía un día 2 Edznab, los indios empezaban su calendario. Citase:

[...] que los indios comenzaban sus años desde estos días [...] aparejándose en ellos como vigilia para la celebración de la fiesta de su año nuevo; y allende del aparejo que hacían con la fiesta de demonio Uauyayab, para la cual salían de sus casas [...], y ofrecer además de los dones de la fiesta general, cuentas a sus demonios y a los otros de los templos. Estas cuentas que así ofrecían nunca tomaban para sus usos, ni cosa que al Demonio ofreciesen, y de ellas compraban incienso para quemarle [...]. (Landa 2003: 166)

Hay otro trecho donde Landa describe las actividades realizadas durante el día 2 Edznab. Tratase del mes Tzec (octubre) donde se registró que:

Venido el día de la fiesta se aparejaban en la casa en que ésta se celebraba y hacían todo lo que en las demás, salvo que no derramaban sangre. Hacían muchas ofrendas y en especial daban a los cuatro chaces cuatro platos con sendas pelotas de incienso en medio de cada

uno y pintadas a la redonda unas figuras de miel, que para la abundancia de ella era la fiesta. (Landa 2003: 176).

Esta observación es importante porque los guerreros en procesión representados en los taludes de las banquetas de las columnatas del Patio de las Mil Columnas podrían relacionarse con estas fiestas religiosas. Además, en el contexto de la procesión hay recipientes que bien pudieron ser utilizados para quemar algún tipo de incienso.

El registro arqueológico del Patio de las Mil Columnas muestra que en las Columnatas Sureste y de la Esquina Noreste fueron recuperados por excavación numerosos fragmentos de incensario (Brainerd 1958). En la Columnata Sureste fueron recuperados 829 tiestos de cerámica, de los cuales 648 pertenecieron a la “Sala B” y formaron artefactos de tipo incensario. En las columnas 1 al 10 se recuperaron 128 fragmentos de cerámica, los cuales dieron forma a pedestales de incensarios. A todo este material Brainerd (1958:34) los fechó para el periodo “Mexicano Temprano”, es decir, el siglo X. Tiestos de cerámica que formaron incensarios también fueron hallados en la Columnata Noreste fechados para el Clásico Terminal, en donde “the major occupation of the Northeast Colonnade is Early Mexican times” (Brainerd 1958:40). Luego, la cultura material va de la mano para la posibilidad de que el Patio de las Mil Columnas, durante el Clásico Terminal, fue un espacio religioso.

De esta manera, la información arqueológica, iconográfica y etnológica corrobora la hipótesis de que la procesión de guerreros retratada en las banquetas de la Columnata Noroeste alude a las fiestas realizadas durante el día 2 Edznab de los meses de Cumku y Tzec que consistía principalmente en la quema de incienso por parte de los sacerdotes-guerreros en honor a los dioses, evidenciando, de este modo, el carácter religioso del Patio de las Mil Columnas. Sin embargo, aquí hay que aclarar un aspecto importante. Consideramos que las serpientes emplumadas fungen como un “sello” que es la *esencia* y *vida* a la Gran Nivelación, y significan la manera de ver el mundo de acuerdo con los grupos que gobernaron el sitio. Así, estas dos “facciones” del poder, de un lado los gobernantes y del otro el sacerdocio, representados por sus serpientes emplumadas específicas y en espacios específicos, están bajo la misma filosofía. Es decir, las serpientes emplumadas no representan solamente a los gobernantes, sino también la elite sacerdotal, son el *status quo* del nuevo régimen.

Agradecimientos

Agradezco a los siguientes investigadores, que me ayudaron de diferentes maneras: Mercedes de la Garza (IF/UNAM), Lourdes Domínguez (Oficina del Historiador, La Habana, Cuba), Pedro Paulo Abreu Funari (IFCH/UNICAMP), Bernd Fämel Beyer (IIA/UNAM), Rafael Cobos (UADY) y Oscar Flores Vilella (IB/UNAM) y al apoyo financiero de CNPq al proyecto “Kakupacal e Kukulcán: iconografía e contexto espacial de dois reis-guerreiros maias em Chichén Itzá” (Proceso n° 478108/2008-7).

Bibliografía

- Adams, R. E. W. (1973). "The Collapse of Maya Civilization: A Review of Previous Theories" in Culbert, T. P. (editor) *The Classic Maya Collapse*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 21-34.
- Andrews, A. P., Andrews E.W., Robles Castellanos, F. (2003). "The Northern Maya Collapse and its Aftermath" *Ancient Mesoamerica*, v.14, n.1. Cambridge, 151-56.
- _____, Gallareta Negrón, T., Robles Castellanos, F. Cobos, R., Cervera Rivero, P. (1988) "Isla Cerritos: An Itzá Trading Port on the North Coast of Yucatán, Mexico". *National Geographic Research*, v. 4, n.2, pp. 196-207.
- Culbert, T. P. (1973). *The Classic Maya Collapse*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Baudez, Claude-François. (2004). *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México: UNAM.
- Brainerd, G. W. (1958). *The Archaeological Ceramics of Yucatan*. Berkeley: University of California Press.
- Campbell, J., Lamar, W. (2004). *The Venomous Reptiles of the Western Hemisphere*. Cornell University Press.
- Chase, A. F., Chase, D. Z. (1992). *Mesoamerica Elites: Assumptions, Definitions, and Models*. University of Oklahoma Press.
- Cobos, R. (1999). "Chichén Itzá: nuevas perspectivas sobre el patrón de asentamiento de una comunidad maya" *Trabajos de Investigación Arqueológica en Puerto Rico*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, pp. 58-66.
- _____. (2001). "El Centro de Yucatán: de área periférica a la integración de la comunidad urbana de Chichén Itzá" in Ruiz, A. C. (ed. Ma. J. Ponce de León y Ma. del Carmen Martínez.). *Reconstruyendo la Ciudad Maya: el Urbanismo en las Sociedades Antiguas*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, 253-276.
- _____. (2003). *The Settlement Patterns of Chichen Itza, Yucatan, Mexico*. Tesis de doctorado. Department of Anthropology, Tulane University.
- Coggins, C. C., Shane III, Orrin C. (1989). *El Cenote de los Sacrificios. Tesoros mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. México: FCE.
- De La Garza, M. (1984). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: UNAM.
- Fahmel Beyer, B. (2001). "La representación de un cometa en la Tumba 2 de Mitla, Oaxaca, México" *Indiana*, n. 17 v.1. Berlín, pp. 189-208.
- Fash, W. L. (1991). *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya*. Londres: Thames and Hudson.
- García Mol, R.; Cobos, R (2009). Chichén Itzá. *Patrimonio de la humanidad*. México: Azabache.
- Freidel, D. (1986). "Maya Warfare: an Example of Peer-Polity Interaction" in Renfrew y Cherry (editor) *Peer Polity Interaction and Socio-political Change*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93-108.
- Hansen, R. D. (2004) "El Mirador, Guatemala. El apogeo del Preclásico en el área maya" *Revista de Arqueología Mexicana*. México: Raíces, pp. 28-33.
- Hodder, I., Orton, C. (1990). *Análisis espacial en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- Kowalski, J. K., Barrera, R., Ojeda, M., Heber A., Huchim Herrera, J. (1996). "Archaeological Excavations at a Round Temple at Uxmal: Summary Discussion and Implications for Northern Maya

- Cultural History” in Macri, M. J. y McHargue, J (editores) *Eighth Palenque Round Table, 1993* (): 281-96. The Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco.
- Krochock, R. J.; Freidel, D. A. (1994). „Ballcourts and the Evolution of Political Rhetoric at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico” in Hanns J. Prem (editor) *Hidden in the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*. First Maler Symposium, Bonn 1989, pp. 359-75. Acta Mesoamericana, 7. Verlag von Flemming, Möckmühl.
- Kubler, G. (1986). *Arte y Arquitectura en la América Precolonial*. Madrid: Manuales Arte Cátedra.
- Landa, D. de. (2003). *Relación de las Cosas de Yucatán*. México: CONACULTA.
- Lincoln, C. E. (1988). *Ethnicity and Social Organization at Chichén Itzá, Yucatán*. Tesis de Doctorado. Harvard University, Cambridge.
- Lombardo de Ruiz, S. (1988). La navegación en la iconografía maya. *Arqueología Mexicana*, vol. VI, n° 33. México: INAH, 40-47.
- López Austin, A., López Luján, L. (1999) *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: FCE y Colegio de México.
- Norberg-Schulz, C. (1980) *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume.
- Marquina, I. (1964) *Arquitectura prehispánica*. México: INAH.
- Martin, S., Grube, N. (2002) *Crónica de los Reyes y Reinas Mayas. La Primera Historia de las Dinastías Mayas*. México: Planeta.
- Miller, A. G. (1978). “Capitanes del itzá: evidencia mural inédita de Chichén Itzá”. *Estudios de Cultura Maya*, v. XI. México: UNAM, 121-153.
- Morley, S. G. (1946) *La Civilización Maya*. México: FCE.
- Morris, J. C., Morris, A. (1931). *The Temple of Warriors at Chichén Itzá*. Publicación 406. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- Navarro, A. G. (2001) “Armas, templos e guerra: a natureza bélica do culto a Quetzalcóatl na Mesoamérica” *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* n. 12, pp. 165-176. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- ____ (2007). *Las serpientes emplumadas de Chichén Itzá: distribución en los espacios arquitectónicos e imagerie*. Tesis de Doctorado. México: UNAM.
- ____ (2008). “Distribución espacial de las imágenes de serpientes emplumadas en Chichén Itzá” *Domínios da Imagem*, ano II, n. 3, 2008.
- ____, Funari, P. P. A. (2009). “Un estudio de caso en Arqueología Histórica: organización espacial y memoria colectiva en Chichén Itzá” in Fournier, P. y Targa, J. (organizadores) *Arqueología Colonial Latinoamericana. Modelos de estudio*. Oxford, Archaeopress, pp. 163-186.
- Osorio León, J. F. (2004). *La estructura 5C4 (Templo de la Serie Inicial): un edificio clave para la cronología de Chichén Itzá*. Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, UADY, Mérida, México.
- Parker Pearson, M., Richards, C. (editores) (1994). *Architecture and Order: Approaches to Social Space*. Londres: Routledge.
- Pérez de Heredia, E. (1999). *La cerámica del Cenote Sagrado*. Informe del análisis de fragmentos cerámicos del Cenote Sagrado. Reporte FAMSU n. 97061. Mecanoscrito Archivo del Proyecto Chichén Itzá.

- Piña Chán, R. (1970). *Informe preliminar de la reciente exploración del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. México: INAH, investigaciones 24.
- _____. (1977). *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*. México: FCE.
- _____. (1980). *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*. México: FCE.
- Rapoport, A. (1990) "Systems of activities and systems of settings" in Kent, S. (editor) *Domestic architecture and the use of space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ringle, W. (1991). "Who Was Who in Ninth Century at Chichen Itza" *Ancient Mesoamerica* v.1, n. 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233-243.
- _____. (2004). "On the Political Organization of Chichen Itza" *Ancient Mesoamerica* v. 15. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 167-218.
- _____, Gallareta Negrón, T., Bey III, G. (1998). "The Return of Quetzalcoatl. Evidence for the Spread of a World Religion during the Epiclassic Period" *Ancient Mesoamerica* v. 9. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 183-232.
- Robles Castellanos, F., Andrews, A. P. (1986). "A Review and Synthesis of Recent Postclassic Archaeology in Northern Yucatán" in Sabloff, J.A. y Andrews V, E.W. (editors) *Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 53-98.
- Ruppert, K. (1952). *Chichen Itza. Architectural Notes and Plans*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, Publication 595.
- Sabloff, J. A. (1994). *The New Archaeology and the Ancient Maya*. Nova Iorque: Scientific American Library.
- Schele, L., Freidel, D. (1990). *Una Selva de Reyes. La Asombrosa Historia de los Antiguos Mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmidt, P. J. (1981). *Chichén Itzá. Apuntes para el estudio del patrón de asentamiento. Memorias del Congreso Interno*. 55-70. México.
- Sharer, R. J. *La civilización maya*. México: FCE, 2003.
- Smith, R. (1971). *The Pottery of Mayapan*. Cambridge: Harvard University.
- Sugiyama, S. (1991) "The Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan. Its Possible Ideological Significance" *Ancient Mesoamerica*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93-105.
- Taube, K. (1994). "The Iconography of Toltec Period Chichen Itza" in Prem, H.J. (editor) *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, pp. 212-246. Möckmühl: Verlag Von Flemming.
- Thompson, J. E. S. (1937) *A New Method of Deciphering Yucatan Dates with Special Reference to Chichen Itza*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 483, Washington D.C.
- _____. (1946) *Grandeza y Decadencia de los Mayas*. México: FCE.
- _____. (1975). *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Tilley, C. (1994). *A Phemenology of the Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg.
- Tozzer, A. M. (1930). Maya and Toltec Figures at Chichen Itza. *Acta 23 rd International Congress of Americanists*, 55-164. Nueva York.

Weigand, P.; Harbottle, G. "The Role of Turquoises in the Ancient Mesoamerica" in J. E. Ericson y T. G. Baugh (editores) *The American Southwest And Mesoamerican Systems of Prehistoric Exchanges*, pp. 159-177. Nueva Iorque: Plenum Press, 1993.

Transculturación & Identidad en el contexto del pueblo de San Pablo de Jiguaní, Cuba

Lyliam Padrón

***De onde?**

lyliam2005@gmail.com

Cubanidad es “la calidad de lo cubano”, o sea su manera de ser, su carácter, su índole, su condición distintiva dentro de lo universal...

Fernando Ortiz

Una vez definido y enunciado a fines del siglo XX (1935) el complejo fenómeno sociológico conocido en la Historia americana como “transculturación”, fruto encomiable de la labor del sabio antropólogo cubano Fernando Ortiz, en su reconocida obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*; mucho se ha discutido y teorizado acerca del vocablo, y sus orígenes científicos unido a las circunstancias que envolvieron al autor y la “invención” del término. El planteamiento abrió nuevos horizontes y, determinó una mejor explicación de todo lo acontecido en el ámbito caribeño, en tanto siglos de colonización europea, en interacción tanto con los pueblos autóctonos americanos, como la llegada de los primeros africanos a estas tierras; así como las contribuciones proporcionadas por cada uno de estos cuerpos culturales dentro del heterogéneo mosaico caribeño – parte indiscutible del acervo universal.

Por décadas numerosos arqueólogos, antropólogos, etnógrafos, investigadores e historiadores se empeñaron en reinterpretar y descubrir la difícil madeja de acertijos y crisoles que nos presenta el término, y los no insustanciales aportes simultáneos entre culturas. Según lo definiera Don Fernando en el complejo, disímil y rico entramado de conocimientos y tradiciones del Caribe:

todo cambio de cultura es un proceso en el cual siempre se da algo en cambio de lo que se recibe; es un toma y daca, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. (Ortiz 1963, XIII)

Este proceso exhaustivamente estudiado en el caso particular de Cuba tiene sus inicios a partir del siglo XVI y, ha sido demostrado no fue un proceso lineal y exclusivo indígena-español; incluyó desde entonces a otro componente, que para mediados ya se notaba en la escena cubana, estamos hablando de los numerosos esclavos negros traídos brutalmente desde África hacia Cuba, para ser utilizados como mano de obra en sustitución de la menguante y enfermiza fuerza aborigen. Numéricamente considerables los africanos, se unieron en infinidad de ocasiones a los indocubanos y conformaron los primeros palenques de cimarrones, de ello hay múltiples pruebas, en cuanto a convivencia en palenques de indios y africanos que seguramente favoreció el intercambio cultural, amén de muchas otras formas de interacción entre estas dos matrices etnoculturales.

Con notable énfasis en la herencia africana y su medular influencia en la Cultura cubana, Ortiz, e incluso autores contemporáneos de su época menospreciaron de este proceso transcultural en nuestro archipiélago “la indo-hispana”. Considerándola “nula, y muy contradictoria” en el ámbito cubano, debido al rápido exterminio físico-cultural al que fuesen sometidos durante el temprano siglo XVI, y a su vez el “minúsculo desarrollo” de los grupos arahuacos⁸⁰ que poblaban la Isla frente al inmenso poderío mercantilista español del siglo XVI. Bien es cierto, que los primeros no tuvieron la gran fuerza cultural que tributar o legar al posterior desarrollo social de lo que devendría el auténtico “etnos cubano”, por el contrario se vieron forzados a asimilar del ente colonizador un diferente status económico-social, costumbres, ideologías desconocidas y opuestas con lo hasta entonces vivido por estas sociedades tribales en su conjunto. La relación entre dos culturas donde una de ellas es dominante, la dominada (en este caso la cultura indígena) se le considera como sujeto activo que resiste la dominación cultural, a través de estrategias de asimilar los contenidos culturales impuestos (de forma libre o no). De esta forma resulta una nueva cultura que transforma tanto a los dominados como a los sujetos dominantes quienes se ven forzados a modificar sus relaciones con aquellos sojuzgados.

No obstante, el criterio de Don Fernando y demás investigadores se encontraba permeado e influenciado por las profusas contradicciones positivistas de la época, que negaban u consideraban mínimo el factor indígena y su huella en dicho proceso, debido esencialmente a la inexactitud de una crítica de fuentes que sacara a la luz numerosos conflictos e intereses de muy diversas índoles. Posteriores descubrimientos gracias a la arqueología, la antropología y estudios etnográficos desarrollados por destacados intelectuales como: Juan Antonio Cosculluela, René Herrera Fritot, Antonio Núñez Jiménez, Felipe Pichardo Moya, Luis Montané, Manuel Rivero De la Calle, Lourdes Domínguez y hasta los estudios más contemporáneos, expondrían con creces y sobradas ejemplificaciones; que el siglo XVI es rico tanto en cambios económicos como políticos, sociales y culturales. Estos se operaran como resultado de simbiosis de poblaciones y culturas (indocubana-hispana-africana). Su gran significación histórica reside en que producto de esta primera etapa comienzan a ocurrir cambios sustanciales que tendrán una repercusión en el desarrollo posterior de la colonia, sus naturales y la conformación de la “sui géneris” nacionalidad cubana.

Una de estas primeras fusiones, u mezclas racio-culturales vino determinada con la conformación de los primeros pueblos de indios” durante la segunda mitad del siglo XVI. De esta manera, el ya establecido gobierno colonial establecía una pauta oficial. Los habitantes de estas poblaciones no serian otros que aquellos indígenas libres tras la puesta en práctica de las llamadas Leyes Nuevas (1553).⁸¹ Desde entonces los mismos tendrían derecho de vecindad, se le otorgarían tierras para labranzas, estarían bajo la tutela de un llamado “Protector de indios”; y la Iglesia católica tendría una presencia crucial y dogmática, se hacía necesario conducir por los caminos del “bien y la fe” a estas “ovejas descarriadas”, representaba esta una manera objetiva y factible de coacción extra-económica – el mantenerlos y educarlos bajo los preceptos y dogmas de las nuevas costumbres “civilizadas”.

⁸⁰ Etnia aruaca: Grupo étnico de indígenas sudamericanos originarios de la cuenca del Amazonas que compartían una lengua común, y fueron los que al extenderse hacia el norte del cono sudamericano dieron lugar a los subgrupos que poblaron las Islas.

⁸¹ Mediante estas leyes se decretaba la libertad a los indígenas y la abolición del régimen de encomiendas, estas constituyeron la victoria alcanzada por Fray Bartolomé de La Casas en pos de la eliminación de la esclavitud indígena.

De los distintos pueblos fundados a lo largo de la Isla⁸², algunos no fueron reconocidos oficialmente como tales “pueblos de indios”, a pesar de ser numerosa su población aborigen. Constituyeron los de mayor importancia y connotación para la época⁸³ los casos de Guanabacoa (La Habana) y San Luis de Los Caneyes (Santiago de Cuba).

Estas comunidades fundadas durante el siglo XVI, en las cercanías u alrededores de las nacientes villas fundadas a lo largo de la Isla, se fundieron y transculturaron de manera simultánea y activa la tradición española junto a la realidad indígena. Estas circunstancias podrían explicar la familiarización temprana de los aborígenes con el conquistador europeo u viceversa, no solamente en lo referido a cuestiones materiales sino a modo general.

Según refiere y argumenta Levi Marrero (1975) en su documentada obra *Cuba: economía y sociedad* (t.I, 256-257):

Los primeros colonos antillanos adoptaron el bohío arahuaco, excelente respuesta basada en la relación necesidad-recursos disponibles. Al iniciarse la conquista de Cuba, hubo sin dudas, un descenso en la calidad de la vivienda indígena pues el interés por la obtención de oro, no permitió al indígena la confección de sus bellos caneyes y bohíos decorados y pintados que tanto elogiaron ente otros Las Casas y Oviedo.⁸⁴

Otra faceta no menos conocida y explorada, es lo referido a los topónimos dados por el aborigen, que el español acepta, añadiendo este último el nombre de algún santo o cualquier otro a pesar de lo no fácil de algunos vocablos indígenas que tenían como tronco lingüístico “al arahuaco”. Al respecto el historiador Julio Le Riverend (**, 45) señala: “al discurrir en los campos, en busca de tierras de pasto, los indios van sembrando la región de nombres aborígenes. De ahí la gran cantidad de toponímicos en lengua indígena, la mayor parte de los cuales son posteriores a la conquista”.

La agricultura indocubana tributó valiosos cultivos tales como: el boniato, el maíz, la yuca y otros. El tabaco y la forma torcida de fumarlo. Fibras textiles que sirvieron y sirven para hacer cuerdas y tejidos obtenidos del maguey y el henequén, así como las hojas de yaguas y yagrumas para la confección de jabas y cestos. Las frutas comestibles cuyo dulzor no superan la manzana, ni peras, tales como la piña, la guanábana, el anón, el mamey, las cuales fueron degustadas y admiradas por los conquistadores que minuciosamente las describieron en sus Crónicas.

Del aborigen aprendió el español a nombrar la flora y la fauna, se adiestró en las artes de pesca y caza de algunos animales⁸⁵, que hicieron suyos incorporándolos a su economía, facilitándoles más su estancia y adaptación al medio cubano. Los indocubanos, a su vez, tomaron algunos adelantos técnicos: como el uso de algunos metales e instrumentos que incorporaron a sus medios tradicionales, esto claramente se ejemplifica y dan fe de ello múltiples escritos, descubrimientos arqueológicos en sitios de contacto, y en algunos estudios posteriores⁸⁶.

⁸² Dígase: Guanabacoa, Ovejas, Tarraco, El Caney, Baracoa, entre otros.

⁸³ Nos referimos a mediados del S.XVI y principios del XVII, luego serían fundados otros que tendrían igual o distintas características.

⁸⁴ T.I, p. 256-257.

⁸⁵ Ver: Leandro Romero: “Sobre las evidencias arqueológicas de contacto y transculturación en el ámbito cubano” in *Revista Santiago* n.44 (diciembre de 1981), p.73.

⁸⁶ Ver: Irene Wright: *Historia documentada de San Cristóbal de La Habana en el siglo XVI, basada en los documentos originales del Archivo General de Indias en Sevilla*, t.1, p.11.

Jiguaní: referentes etno-históricos

Los inicios de esta localidad en tanto refugio de población aborigen marcarían inexorablemente su devenir histórico-social. De ello son prueba fehaciente los numerosos registros arqueológicos estudiados en la zona –12 sitios (5-agroalfareros, 5-preagroalfareros, 2-transculturación) (Colectivo de Autores 2003, 29). Su densidad poblacional ante la llegada española a la Isla de Cuba determinaría que luego del proceso de conquista-colonización, continuasen en su seno conviviendo en sus tierras un elevado número de habitantes indocubanos.

Posterior a la fundación de la Villa de San Salvador de Bayamo – en noviembre de 1513, fue considerada como reserva indígena, razón que le sirvió como argumento en sustentar el proyecto de la fundación en enero de 1701 de un “pueblo de indios”, en tanto población oficial, con el beneplácito de la Corona Española. A través de Real Provisión emitida por la Real Audiencia de Santo Domingo, en favor de la comunidad de Indios Naturales de Jiguaní Arriba representados en la figura de Miguel Rodríguez – descendiente indocubano.

Reunidos allí en 1701, sus habitantes fueron mezclándose principalmente con naturales de otras comarcas y su sangre se conservó más criolla, menos española. Las protestas dolorosas de la Comunidad de indios de Jiguaní⁸⁷ protagonizadas durante el siglo XVIII en favor de sus territorios, aunque no fuese la de aquellos “indios puros” propiamente dichos. Fue el reproche del nativo discriminado contra el poderoso hispano que lo mantenía oprimido y sometido desde el mismo inicio de la conquista-colonización.

Desarrollo político – social.

En el decursar histórico durante los siglos XVIII-XIX, las luchas por las tierras protagonizaron, recrearon y constituyeron de hecho, lo más representativo en su cuadro político-social. A despecho de falacias y mentiras, sus habitantes mantuvieron vivo el pasado precolombino, y en él su espíritu de lucha y rebeldía en pos de sus derechos. Aunque no se pudiésemos reducir exclusivamente su población como descendientes indígenas netamente.

Desde el siglo XVIII acoge en su seno vecinos de orígenes y nacionalidades diversas, aunque elemento que merece destacar en este sentido, es la baja presencia negra que presenta en su población desde sus inicios. Detalle este que se traduce, y encuentra explicación en el escaso desarrollo económico alcanzado durante los siglos XVIII-XIX. Su economía netamente agraria y ganadera, no dependía de grandes dotaciones de esclavos, para acometer dichas faenas. Incidiendo esto en que en sus habitantes no efectuaran un intenso proceso de imbricación cultural indo-africano, como en otros territorios donde sí se efectuó con relativa fuerza – tales son los ejemplos de Guanabacoa y San Luis de Los Caneyes.

⁸⁷ *Jiguaní* designa al animal que es uno con las aguas de ese río, el que lo representa y lo guarda. *Jiguaní*, es el agua o **el río que pertenece a la hicotéa** o a la iguana. También, como nombre de persona, designa a un humano que se compromete con esa relación de identidad entre ese animal y el río.

Padrón evidente y fidedigno de la composición social del pueblo, es el realizado al mismo durante el año 1778. En él se detalla procedencia, cualidad social y edades comprendidas de su población, ordenado por la Corona periódicamente con el objetivo de conocer la estructura poblacional de sus departamentos y sus defensas ante cualquier adversidad. Respecto a algunos territorios, entre ellos quedarían comprendido Jiguaní – San Luis de Los Caneyes, se tomaron providencias especiales. El estudio arrojó resultados interesantes y peculiares, demostró con cifras convincentes, la verdadera naturaleza de estas comarcas; los resultados pusieron de manifiesto aquello que tanto se había intentado ocultar durante años, ahora salía a luz pública cual verdad irrevocable.

En el caso que nos ocupa: Jiguaní, su población de un total de 840 habitantes (1778), se descomponía en la siguiente manera: blancos-2, indios-779 (92.74%), pardos libres-39, esclavos negros-24 (2.86%)⁸⁸. De esta manera, quedaba evidenciada la autenticidad del etnos-génesis del pueblo, y su permanencia, en detrimento del paso del tiempo. Unido a esto, en las iglesias tanto del pueblo como lugares aledaños se reportaban numerosos casos de bautizos, casamientos y entierros – si evaluamos los Libros Parroquiales – donde se plasmaban en la categoría de: “Libros de Pardos, Morenos e Indios”, quedando así delimitado, establecido y objetado su lugar en la compleja escala social colonial.

Durante los siglos XIX-XX, a pesar de no contar propiamente con los derechos heredados de tiempos anteriores, pues en 1846 según referencias de la Dra. Pichardo, en abril de 1844 la Reina abole todas las comunidades de indios⁸⁹. Para entonces, según detallaba el propio Cabildo de Jiguaní, no se debía creer que todavía en su población existían “indios puros”, y pedía la llamada “españolización” del pueblo. Se intentaba justificar ante la Corona que el supuesto bautizo de “pueblo de indios”, no era más que un gran antifaz para obtener el consentimiento y algunas prerrogativas del Gobierno colonial.

Legado indocubano: ¿realidad, permanencia o identidad de un mito?

Transculturación e identidad regional

Cualquier visitante tanto nacional como foráneo, al llegar al Jiguaní actual- (municipio de la actual provincia Granma), encuentra entre sus vecinos una enorme hospitalidad, un calor humano increíble. Desde la primera ojeada al paisaje (de tipología sencilla y apacible), el forastero descubre una comunidad donde la historia y sus tradiciones desertaron el pasado y rompieron con los cánones establecidos para transfigurarse e influir en la vorágine diaria de la localidad.

Al conversar u indagar con sus habitantes, muchos conocerán e incluso polemizaran acerca de los inicios del pueblo, su autenticidad e incluso lo transpolaran a frases tan simples y distintivas de su origen como: “aborigen, mambí y rebelde”, queriendo aludir a los ciclos más importantes dentro de su rica y variada historia. El pasado indígena, aun palpita en muchos de ellos, no solo por rasgos somáticos que saltan a la vista, también por la estampa transcultural que pervive en su *modus vivendi*.

Si analizamos en conjunto su población, comprobaremos un intenso mestizaje tanto biológico como de índole cultural; a pesar de ello, en muchos de sus habitantes encontramos una fisonomía

88 ***

89 **?

particular que denota el antepasado aborígen, aun cuando se evidencia la mezcla racial. Como abordaría el Dr. Rivero de La Calle en su trabajo *Los indios cubanos de Yateras*, los rasgos físicos presentes en los descendientes aborígenes cubanos de la región de Yateras, a su vez, muchos son denominador común en algunas comunidades de la serranía cubana como el ejemplo que nos ocupa Jiguaní, en mayor o menor medida.

Tanto en algunos habitantes del pueblo como de zonas rurales aledañas, encontramos determinados fenotipos típicos indígenas: estatura baja, pelo negro, suave y lacio, tez bronceada, complexión delgada, pómulos prominentes, perfil recto con poca proyección por encima de la frente, nariz de dimensiones medias o algo estrecha en cuanto al tabique nasal, labios de poco grosor en mujeres. Claro está, sobre todas estas características ejercen influencia en determinada medida la adaptación al medio ambiente de cada sitio.

Las evidencias de transculturación son claras, evidentes, y recorren aspectos tan singulares de su cultura, tales como – la alimentación – en la confección de platos tan legítimos: casabe, tamal o hanyaca, masa real. Todas las recetas de elaboración heredadas y guardadas con verdadero recelo – cual secreto cardinal – de generación en generación. En el caso particular del “casabe”, vemos familias productoras del mismo, y a su vez, su comercialización en disímiles espacios. La manufactura de elementos distintivos utilizando como materia prima fibras vegetales – dígame yarey, yagua u alguna otra variante – resulta propio de la comunidad, llegando a organizarse ferias u espacios de exposición con el objetivo de socializar la tradición entre las más jóvenes generaciones, vemos así la obtención de vistosos sombreros, bolsos, catauros, adornos y jibes – tan necesarios en la elaboración del casabe.

Elemento no menos distintivo resulta el caminar por sus calles u aceras chanfleadas, apreciar el típico rasgo vernacular en su arquitectura, heredera de la más genuina tradición indocubana en la fabricación del bohío y el caney, ambas fusionadas de manera excepcional en el inmueble más conocido por todos como: “Guaguani”. El recorrer sus alrededores nos facilitará una visión más pormenorizada de su entorno rural, donde se estrechan vínculos maestría y oficio. Apreciar estos ejemplos imperecederos resulta original e inimaginable, tal parece el tiempo se ha detenido en este pequeño segmento del Oriente cubano, no en vano, la Dra. Pichardo aseguraba que bien “pudiera jactarse de su increíble autoctonía” dentro de la cultura cubana.

No pretendemos con el siguiente monográfico agotar tan complejo y polémica temática, sino abordarlos y esbozar algunas ideas esenciales a tener en cuenta para la profundización en estudios posteriores. Señalar de manera tentativa las huellas históricas y arqueológicas componentes de este proceso transcultural, dada la escasa o nula bibliografía acerca de la temática abordada, así como los contados estudios arqueológicos realizados en el contexto.

En lo concerniente a la indagación de bibliografía que nos explique u oriente, existen muy pocos estudios que analicen profundamente sus diferentes vertientes. En muchos casos se publican artículos, ensayos o monografías que aunque tocan la temática aborígen, no la refieren ampliamente, pues no es el objetivo central; el caso particular de la Dra. Hortensia Pichardo ilustra el ejemplo con su artículo “Los orígenes de Jiguaní”, donde estudia génesis y desarrollo. En los últimos años, la cuestión ha suscitado cierto interés en determinados investigadores, abordándolo desde distintos ángulos y perspectivas etnográficas, no obstante, aun continua siendo una página olvidada de nuestra historia; el estudio de

nuestros primeros habitantes, y las diversas complejidades de su desarrollo social o transcultural como grupo portador de conocimientos, saberes e identidad.

Bibliografía

Libros

Academia de la Historia de Cuba (1930) *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias*. T.I, La Habana: Imprenta Siglo XX.

_____ (1931) *Papeles existentes en el Archivo General de Indias (AGI) relativos a Cuba y muy particularmente a La Habana (1512-1578)*. T.I, La Habana: Imprenta Siglo XX.

Azcarate, R. R. (1938) *Historia de los indios de Cuba*. La Habana: Editorial Trópico.

Azcuy A. F. (1941) *Psicografía y supervivencias de los aborígenes de Cuba*. La Habana: Publicaciones de la Revista de Educación.

Bachiller y Morales, A. (1883) *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Mayores y Las Lucayas*. La Habana: Librería de Miguel de Villa.

Colectivo de autores (1996) *Bayamo, en el crisol de la nacionalidad cubana*. Bayamo: Ediciones Bayamo.

De la Torre, J. M. (1841) *Compendio de geografía física y política de la Isla de Cuba*. Imprenta Soler.

García Molina, J. A. (2007) *Huellas vivas del indocubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Harrington, M. (1935) *Cuba antes de Colón*. Habana: Ediciones Cultural S.A.

Instituto de Historia de Cuba (1994) *Historia de Cuba: la colonia*. La Habana: Editora política.

Lacalle y Zausquest, O. E. (1947) *Cuatro siglos de historia de Bayamo*. Bayamo: Imprenta "El arte".

Lago Vieitio, Á. (1992) *Problemas de la formación agraria de Cuba, S. XVI-XVII*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (1994) *Los aborígenes de Bayamo: destino y legado histórico*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Le Riverend, J. (*?) *La Habana (biografía de una provincia)*. *?

Macías, I. (1987) *Cuba en la primera mitad del siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Marrero, L. (1975) *Cuba-Economía y Sociedad*. Madrid: Editorial Playor.

Ortiz, F. (1985) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Pérez De la Riva, F. (1946) *Origen y régimen de la propiedad territorial en Cuba*. La Habana: Imprenta Siglo XX.

Pichardo Moya, F. (1945) *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imprenta El siglo XX.

Pichardo Viñals, H. (1971) *Documentos para la Historia de Cuba*, t. 1. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (1986) *La fundación de las primeras villas de la Isla de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (2006) *Temas Históricos del Oriente Cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Serna Moreno, M. J. (2007) *Cuba-un Pueblo Nuevo, herencias etnoculturales indígenas en la Región Oriental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Venegas Fornias, C. (2002) *Cuba y sus pueblos*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Wright, I. (1916) *The Early History of Cuba*. New York: The Macmillan.

_____ (*?) *Historia documentada de San Cristóbal de La Habana en el siglo XVI, basada en los documentos originales del Archivo General de Indias en Sevilla*, t.1 **?.

Publicaciones periódicas

Revistas:

Bimestre Cubana n. 35- (1945).

Catauro n.8- (2003).

Cubana de Ciencias Sociales n.16- (1988).

Santiago nn. 10, 22, 44, 48, 59, 65.

Temas n. 7- (1996).

Artefactos aborígenes y procesos transculturales en La Habana

Lisette Roura Álvarez

Gabinete de Arqueología, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana

Email*

Iosvany Hernández Mora

Gabinete de Arqueología, Oficina del Historiador de la Ciudad de Camagüey

Email*

Durante la segunda mitad del siglo xx, los aborígenes que habitaron el archipiélago cubano fueron objeto de profundos estudios arqueológicos; sin embargo, mucho queda por andar, pues tras cada nueva excavación e interpretación acertada de la estratigrafía de los yacimientos y de los artefactos, se abre una nueva página en la historia de los primeros moradores insulares. La Habana no es la excepción, puesto que fue un territorio donde residieron un buen número de ellos; y a pesar de que fueron concentrados en zonas que otrora conformaban los exteriores de la Villa, los contextos intervenidos en La Habana Vieja evidencian la relación cotidiana entre europeos, africanos y aborígenes, y la pervivencia del menaje cultural autóctono, a pesar de las nuevas tecnologías importadas desde el Viejo Continente. En este contexto urbano, los trabajos más significativos desde la arqueología, con una perspectiva transcultural, se puntualizan fundamentalmente en los estudios sistemáticos de Lourdes Domínguez (1980) y Leandro Romero (1981).

Se calcula que al inicio de la conquista de Cuba, el monto demográfico haya sido de unos 112 000 individuos (Guanche 1996, p.13). La sed de riquezas que arribó con el hombre blanco propició que, a partir de 1503, se dictara la legítima esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo, truncando definitivamente el desarrollo de estos grupos. La pérdida de la libertad, el agotamiento físico, la imposición de la servidumbre y el adoctrinamiento forzado en la Fe Católica, les causarían un trastorno físico y psicológico terrible. Se desencadenaron entonces fugas, alzamientos y suicidios en masa, que junto a las enfermedades importadas desde Europa, contribuyeron a la paulatina extinción cultural de estos grupos en las regiones conquistadas (colonizadas).

San Cristóbal de La Habana: villa de europeos e indios.

Diego Velázquez, gobernador de Cuba desde su conquista hasta 1524, fue nombrado repartidor de indios en la Isla por Real Cédula del 8 de marzo de 1513 (Pichardo 1984, pp.61-62). A partir de entonces, a los oficiales reales, a los pobladores y descubridores, a los que recibiesen cédulas reales para que se les diesen y a los que el repartidor mejor pareciese, se les entregó un pueblo de indios. Este era mayor o menor según fuera la categoría social y el prestigio alcanzado del favorecido, y a los que no les daba pueblos enteros les asignaba familias. Gonzalo de Guzmán, uno de los primeros gobernadores de la

Isla, fue el principal promotor de estos repartimientos en la primera etapa de su gobierno,⁹⁰ realizando muchísimos de ellos. Los más beneficiados, en su mayoría, fueron siempre hombres principales de la vida política y económica de las villas. Se tiene evidencia documental, de que desde 1526 estos repartimientos se venían realizando en San Cristóbal de La Habana:

“En la Havana”

- Deposytáronse en Juan García de Lemos, vecino de dicha villa, dos naburias.
- Deposytáronse en Rodrigo de Sigura e Domingo de Quexo los yndios e naburias que heran de Diego Martín, vecino que fué dela dicha villa, que se fué della.
- Deposytaron en el dicho Domingo de Quejo dos naburias.
- Deposytaronse en Juan Bono de Quexo tres naburias.
- Deposytaronse en el dicho Juan Bono de Quexo, vecino dela dicha villa, la mitad de los yndios del cacique Guruyguanico, que heran del adelantado Diego Velázquez, que aya gloria; la otra mitad tiene Juan de Rojas, vecino de la dicha villa.
- Deposytaron en Francisco de Madra, vecino dela dicha villa dos yndios.
- Deposytáronse en Domingo de Quexo los yndios y naburias que fueron de Pedro Villaroel, vecino dela dicha villa, que se fue della.
- Deposytáronse en Martín Vizcaíno los yndios que fueron de Diego Gomez.
- Deposytose en doña María de Lobera, mujer de Juan de Rojas, vecino dela dicha villa, una naburia.
- Deposytáronse en Coronel de Flandes, de la dicha villa, dos naburias.
- Deposytáronse en Antón Ruiz, vecino dela dicha villa, dos naburias⁹¹.

Como La Habana no era territorio donde se pudiera encontrar oro ni plata, los “naturales” fueron destinados a realizar dos labores fundamentales: la servidumbre y la agricultura. Estos eran perfectos para realizar los trabajos de labranza que los europeos se negaban a hacer y que eran tan importantes para la subsistencia de los vecinos; fue así que la agricultura indígena sirvió de base a la de los colonos españoles. El cultivo de la yuca, del boniato y del maíz recibieron atención inmediata, por tratarse de recursos alimenticios importantes; la yuca, tubérculo que procesado es de gran durabilidad, se sembró a mayor escala con la finalidad de elaborar el casabe, principal sustituto del pan en las villas y a bordo de los navíos.

Aunque desde 1542 se dicta por Real Cédula de Carlos V la abolición de las encomiendas, y la libertad de los indios esclavos cuyos dueños no tuviesen títulos legales que les garantizaran la propiedad de los mismos, no es hasta 1553 que Pérez de Angulo pone en vigor dichas ordenanzas, fijando plazos para que los propietarios presentasen los documentos acreditativos del derecho a la tenencia de los indios. Pero ningún vecino poseía dicho documento, por lo cual el 8 de febrero de 1553 “fueron declarados e

⁹⁰ Gonzalo de Guzmán fue gobernador de Cuba en dos ocasiones: 1526-1531, 1534-1537.

⁹¹ Real Academia de la Historia: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de antiguas posesiones españolas de Ultramar*, tomo IV, pp. 124-125.

pronunciados por personas libres, muchos indios, así como mujeres y fueron puestos en libertad...⁹². Por esa época quedaban en el país aproximadamente unos 5 000 aborígenes (Portuondo 1965, p96), y en La Habana "...40 vecinos casados y por casar [e] indios naborias naturales de la isla 120,..."⁹³; los cuales fueron agrupados en Guanabacoa, según Cabildo del 12 de junio de 1554, por andar "...derramados y vagamundos de unas partes a otras de cuya causa no se puede tener en cuenta ni razón con ellos ansi para lo que toca a las cosas de la doctrina cristiana como para que vivan en orden y buena policía".⁹⁴ (FIG. 01, Ubicación del poblado de Guanabacoa con respecto al núcleo habanero en el siglo XVIII.)

Sitio de Aguas es la traducción más aceptada por los investigadores con respecto al vocablo Guanabacoa. Una vez allí, la población indígena tendió al crecimiento, pues el 5 de enero de 1575, fecha en que se ponen en vigor las Ordenanzas Municipales a todo lo largo de la Isla, se hace referencia a "...pueblo habitado entonces por más de trescientos indios" (Rousset 1918, p.192). Sin embargo, en fechas posteriores aparecen cifras donde se refleja un número considerablemente menor de naturales, en las cuales no deben haberse contemplado sus descendientes.

Muchos de estos indios eran contratados por estancieros para que trabajasen en la agricultura, pero no todos permanecieron en las afueras de San Cristóbal de La Habana. Se asientan en las Actas del Cabildo peticiones y concesiones de mercedes de solares dentro del núcleo poblacional, por ejemplo: "pidió Juan Castilla indio que le reciban por vecino é le hagan merced de un solar para edificar una casa para vivir con su mujer é hijos el cual es en esta villa linde con solar de Juan de Rojas indio..."⁹⁵. Éstos, al igual que Joán Alonso, Isabel de Mansilla, Juan Vázquez, Hernando de Soto, Juan de Soto, Andrés Sánchez, Pedro Vanderas, Domingo Sánchez⁹⁶ y muchos otros, se integraron a la dinámica citadina habanera, conviviendo incluso con los indios yucatecos que habían ocupado uno de los sectores marginales de la villa, denominado Barrio de Campeche desde mediados del siglo xvi. (FIG 02. Cuenco acordelado con decoración incisa, convento de San Francisco de Asís)

Además de dedicarse fundamentalmente a la agricultura – labor en la que se desempeñaban perfectamente –, se interesaron por los oficios, como por ejemplo la carpintería. No obstante, muchos continuaron arraigados a la alfarería, costumbre que los mantuvo durante largo tiempo manufacturando utensilios, que fueron destinados en esencia al uso doméstico. Muchas propiedades y artículos se vendían entre indios, blancos y negros horros, los que incluían "mil y quinientos montones de yuca de comer y un pedaço de maizal (...) una canoa grande de tres lebisas y un burén" (Rojas 1947, p.532). La escasez de bienes de consumo europeos, que llegaban a bordo de los navíos que pertenecían a las Flotas luego de una larga travesía, hacía que los vecinos demandaran y se adaptaran a la utilización de las producciones nativas. Este comportamiento, que correspondía a necesidades concretas, en condiciones de relaciones sociales matizadas políticamente por la permanencia de la servidumbre doméstica aborígen, aún después

⁹² Real Academia de la Historia: *Colección de documentos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones en América y Oceanía*, tomo III, p. 336.

⁹³ Carta del Obispo al Rey, dando cuentas de la visita realizada a las villas e iglesias y del estado en que se hallan, 25 de julio de 1544 (Pichardo 1984, p.101)

⁹⁴ *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana*, tomo I, fol. 95.

⁹⁵ *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana*, tomo I, fol. 146 v.

⁹⁶ Estos nombres fueron tomados de los protocolos correspondientes al 24 de enero de 1578, 2(i) de mayo de 1578, 13 de enero y 8 de mayo de 1579; aparecen en María Teresa de Rojas: *Índices y extractos del Archivo de Protocolos de La Habana*. Tomos I y III.

de haberse establecido su “libertad”, provocó que parte del menaje autóctono insular se interdigitara y penetrara dentro de las viviendas habaneras.

Hasta 1679, los nombres de nuestros naturales y sus descendientes se pueden encontrar compartiendo los Libros Parroquiales de Bautizos, Matrimonios y Defunciones junto a los blancos. Sin embargo, a partir de esa fecha y hasta la segunda mitad del siglo xviii, los nombres de los indios fueron asentados junto a los de los pardos y morenos. Estos individuos poseían el dominio de la alfarería, que por la transmisión de saberes tradicionales o lo que se podría conceptuar como “proceso endocultural específico de cierto grupo”, manifestaron formas propias de hacer, como técnicas y elementos estilísticos, que identificaron sus producciones como elemento étnico distintivo del grupo societal. Fue la producción y el uso cerámico, un aspecto cultural que tuvo su manifestación dual en los mapas culturales en contacto (europeos e indígenas), lo que pudo motivar su asimilación y mayor aceptación, propiciándose su perdurabilidad durante varios siglos⁹⁷.

En La Habana, esta tradición se desarrolló en el sitio donde mayor número de aborígenes se agruparon: Guanabacoa, en el cual la mayor parte de sus pobladores debieron pertenecer, o al menos descender, de la etnia aruaca. Fue allí donde, en 1841, José María Andueza reportaba la existencia aún de “una reducida familia descendiente de aquella raza, cuyos individuos se dedicaban a la alfarería; las cazuelas, búcaros y jarras que fabrican tienen un cierto aspecto de antigüedad” (Andueza 1841, p.159). Por lo tanto, la descendencia de los primeros pobladores insulares parece haber llegado hasta la primera mitad del siglo xix, apareciendo la cerámica que los identifica dentro de los contextos correspondientes cronológicamente a esa época.

Hallazgos arqueológicos

A lo largo de varias décadas, múltiples excavaciones arqueológicas en el Centro Histórico de La Habana Vieja han contribuido a la profundización del conocimiento sobre la fundación y progresos de nuestra capital. Estas investigaciones comenzaron en la década del cincuenta de la pasada centuria, dando comienzo al ascenso paulatino de los estudios y al desarrollo de la Arqueología Histórica en la Ciudad de La Habana. En un principio, y hasta 1988, las excavaciones se clasificaron de dos maneras: de rescate y planificadas, en ambos casos se usó la técnica de niveles arbitrarios,⁹⁸ y la tendencia era a delimitar y abrir trincheras en las áreas donde suponían se encontraba el mayor potencial arqueológico de la edificación, no a realizar excavaciones extensivas. Admitimos que si estos precursores de la Arqueología Histórica hubiesen dominado la metodología actual, mayor información se hubiera podido obtener de los yacimientos, pero asimismo es indiscutible, que a ellos debemos gran parte de los conocimientos que hoy poseemos sobre los primeros siglos de nuestra ciudad.

Entre los años 1968 y 1974 se intervinieron arqueológicamente varias zonas del otrora Palacio de los Capitanes Generales (actualmente Museo de la Ciudad), siendo uno de los objetivos fundamentales la localización de evidencias muebles e inmuebles pertenecientes a la antigua Parroquial Mayor, edificación demolida en el año 1776, quedando sus restos embebidos dentro del nuevo palacio. En las excavaciones

⁹⁷ La Cerámica de Tradición Aborigen ha sido objeto de una investigación independiente más extensa.

⁹⁸ Roger Arrazcaeta, comunicación personal, 2005.

se definieron las áreas correspondientes a las habitaciones, cementerio y templo. En las practicadas en los portales del edificio, coincidiendo con el área navicular de la Parroquial, se rescataron rústicas escudillas, cuencos y ollas acordeladas⁹⁹ sin decoración. Estas últimas fueron sometidas a análisis químico, hallándose en las paredes interiores restos de alimentos que contenían albúminas y ácidos grasos. La información constituyó el elemento definitorio para aseverar que dichas vasijas fueron utilizadas en el proceso de cocción de alimentos, pues se trataba de utensilios con gran concentración de hollín en sus paredes exteriores (Romero 1995, p. 157).

Por su parte, entre los años 1969 y 1970 se realizaron excavaciones arqueológicas en la Casa de la Obrapía. Para ello se implementó estratigrafía arbitraria, y es en el área de la caballeriza donde van a exhumarse los artefactos de nuestro interés. Aparecieron más de cinco fragmentos de burenes¹⁰⁰ y una amplia gama de tiestos de cerámica acordelada, en algunas de las cuales se podían observar decoraciones incisas hacia el borde, y en otras, asas de barbotina, lazo o cornamusa (Domínguez 1980, pp. 17-18). Este inmueble fue edificado en la primera mitad del siglo xvii y la zona de la caballeriza se situó sobre los terrenos donde, presumiblemente, se ubicaba un antiguo basurero, del que proviene el conjunto de artefactos descritos. Estos se hallaban asociados a materiales fechados hacia el siglo xvi y primera mitad del xvii (Domínguez 1995, pp. 4-21), cronológicamente correspondientes con la época en que estuvo en uso dicho basurero.

Conceptualizada como una excavación de rescate, en 1976 se extraen materiales del sitio ubicado en la calle Mercaderes # 15, sede actual del Gabinete de Arqueología. En este caso fueron rescatados cuarenta y nueve fragmentos de burenes, asociados con mayólicas españolas del siglo xvi. Como se desconoce la estratificación arqueológica del lugar donde fue hallado este lote cerámico, no podemos asegurar que sea un contexto primario; sin embargo, fue considerado en su momento como el conjunto aislado más antiguo dentro del Centro Histórico, y una de las más puras muestras del ajuar cerámico de este siglo (Romero 1995, pp.128 y 156). En este mismo sitio, en el año 2000, aparecieron otros tiestos fechados hacia el siglo xvi, entre los cuales se encontraban fragmentos de mayólica de los tipos Columbia plain y Liguria azul/azul, así como fragmentos de burenes y bordes de cazuelas de cerámica acordelada de tradición aborigen; todos se hallaron en una zanja hecha por los constructores frente a dicha calle.¹⁰¹ (FIG 03: Semejanza entre las decoraciones incisas de artefactos encontrados en contextos aborígenes e históricos)

Las fuentes bibliográficas reportan el hallazgo de majaderos, morteros de piedra, y moluscos que, por los cortes que presentan, pueden haberse utilizado como materia prima en la elaboración de instrumentos de trabajo, y vértebras de pescado usadas como cuentas de collar (Arrazcaeta 2005, p.156). Pero desafortunadamente estas evidencias nunca fueron depositadas en nuestras colecciones y, por otra parte, los reportes de las excavaciones donde fueron extraídas no han llegado a nosotros, por lo que nos limitamos a nombrarlas sin la completa certeza de su existencia. En este mismo caso se encuentran las presuntas gubias, confeccionadas en huesos de ganado vacuno, de las que no poseemos dato alguno, excepto la imagen publicada en “La Habana Arqueológica y otros ensayos”, de Leandro Romero Estébanez. No descartamos la posibilidad de que estos artefactos hayan sido clasificados incorrectamente,

⁹⁹ Levantadas utilizando cordeles o rolletes.

¹⁰⁰ Lourdes Domínguez, comunicación personal, 2005.

¹⁰¹ Roger Arrazcaeta, comunicación personal, 2005.

porque siendo el hueso un material mucho menos duradero y de menor dureza que la concha, dudamos de su elaboración por parte de los aborígenes habaneros, considerándose por demás la región costera de la ciudad muy rica en moluscos marinos. No obstante, la aplicación de estudios traceológicos sería imprescindible para estimar argumentos positivos, pues en muchas ocasiones los cortes que se realizan, con el objetivo de seccionar los huesos destinados a la preparación de alimentos, pueden darles una apariencia biselada.

Luego de algunos años, en los que se sistematiza la Arqueología Histórica en La Habana Vieja, a partir de la creación del Gabinete de Arqueología en 1987, se empieza a prestar más atención a la naturaleza de los contextos y se intervienen sitios de gran valor patrimonial, como el Convento de San Francisco de Asís. Entre los años 1991 y 1992 se investiga profundamente el claustro norte de dicho convento y se halla un importante lote de cerámica que se sitúa cronológicamente dentro de los siglos xvi y xvii, formando parte de los contextos primarios que rellenaban los espacios pertenecientes al primitivo convento (Portuondo 2005), fundado a fines el siglo xvi. En esta ocasión, dos importantes piezas de filiación aborígen fueron rescatadas: una vasija con el borde inciso a manera de decoración y un fragmento de burén. La primera constituye la vasija acordelada incisa mejor conservada y de mayor tamaño, lo que la convierte en un exponente de gran valor histórico-arqueológico; el fragmento de burén extraído es el mayor hasta este momento recuperado. Por lo tanto, ambas piezas constituyen artefactos sui generis dentro de los hallazgos pertenecientes a la etnia aruaca dentro de la ciudad.

Hacia 1993 comienzan los trabajos en el Palacio de los Marqueses de Arcos, recinto ubicado en el contexto de la Plaza de la Catedral, antiguamente conocida como Plazuela de la Ciénaga. Este inmueble fue construido a mediados del siglo xviii aprovechando los terrenos que ocupaba la vivienda de Francisco Teneza, primer protomédico de la ciudad, y la casa contigua. Los trabajos cumplieron varios propósitos: hallar evidencias de los cambios espaciales que sufrió la zona a lo largo de su historia, excavar contextos primarios y secundarios depositados en subsuelo, rescatar los artefactos contenidos dentro de éstos, y tratar de ubicar los antiguos límites de la ciénaga que allí existía. Las primeras y únicas evidencias de factura aborígen exhumadas aparecieron en una de las galerías del patio central de la vivienda (excavación # 1), y al fondo de la unidad estratigráfica # 6. Estos artefactos se clasificaron como:

Raspador: Confeccionado en una valva de *Codakia orbicularis*.

Gubia: Hecha sobre el manto de un ejemplar de *Strombus* sp.

Pico de mano: columela de un *Strombus* sp.

Martillo: Elaborado en el manto de un *Strombus* sp.

Fragmento de burén.

(FIG 04: Gubia, fragmento de burén y raspador, encontrados en la Casa del Comendador)

Las piezas fueron localizadas en un contexto primario, junto a un trébede de hierro muy fracturado y éste, a su vez, sobre una extensa zona de cenizas, lo cual nos indicó la probable presencia de un área de fogón. Este conjunto de evidencias indicó la ocupación temprana de la región por parte de la población indígena, en momentos en que la villa ocupaba un territorio bastante reducido. Este estrato contenía numerosas evidencias pertenecientes a los siglos xvi y xvii, pero si tenemos en cuenta que la

unidad estratigráfica # 7 (sobre la que fue localizado el conjunto) se identificó como parte componente de la superficie de la ciénaga, entonces, es posible que las piezas descritas hayan sido utilizadas en fechas muy tempranas de la ocupación de esta área. Es muy probable, que el momento del cual hablamos corresponda con la primera mitad del siglo xvi, pues con posterioridad a 1550 se recoge documentalmente un notable movimiento humano hacia este paraje, asentándose desde entonces vecinos de la villa y religiosos. La ciénaga constituía una especie de elipse, alargada en dirección a la catedral, desaguando hacia la calle Empedrado (Hernández 1997). Esta se comenzó a poblar y paralelamente a rellenar, esfuerzos al parecer infructuosos, pues hacia 1636 la zona aún se anegaba, sirviendo también como muladar o basurero, encontrándose, para ese entonces, todavía desierta¹⁰². Es de suponer, que quienes se aventuraron a habitar en este paraje abandonaron sus solares tiempo después, pues se vieron afectados por las duras condiciones existentes.

En el interior de la casa ubicada en la calle Teniente Rey, esquina a Aguiar, edificación insigne de la arquitectura prebarroca cubana, se halló recientemente un fragmento de burén. Apareció contenido en los rellenos extraídos de un orificio excavado por los obreros restauradores, y no tiene relación alguna con las evidencias exhumadas como parte de las labores arqueológicas practicadas en este inmueble. Desafortunadamente, la descontextualización imposibilitó ubicarlo cronológicamente, únicamente se pudo comprobar que éste se encontraba contenido en una unidad estratigráfica secundaria, por lo que fue transportado o removido de su sitio original.¹⁰³

Ubicado en la zona fundacional de la villa, el inmueble sito en la calle Obrapía # 55 ocupó el solar donde existían varias casas pequeñas y una antigua carnicería. Fue edificado en 1781 y rehabilitado como Hostal El Comendador en el año 2000, a sabiendas de que durante el siglo xix fue propiedad de dos comendadores. El emplazamiento de esta vivienda en áreas del primitivo asentamiento de la villa fue una de las razones que nos llevó a investigarla arqueológicamente, pues era muy probable que aparecieran contextos correspondientes a los siglos xvi y xvii. A pesar del poco espacio disponible para intervenir, el esfuerzo correspondiente no fue en vano, pues se encontraron los restos de un pozo, atrapado bajo la zona que ocupó la letrina del inmueble construido en el siglo xviii. Este pozo, labrado en la roca natural, tuvo una profundidad inicial de 2,37 m desde su superficie, siendo cortado transversalmente cuando, en la zona donde estaba ubicado, se realizó una gran excavación (4 x 5m) con el objetivo de ubicar allí el colector sanitario o letrina del inmueble. Por lo tanto, del pozo solamente se conservó la porción mas profunda (0.47 m), sellado con un apisonado de cal bastante compacto. Éste, a pesar de estar ubicado en las cercanías de la línea costera habanera, parece estar conectado con el nivel freático, pues el agua que aún hoy lo llena y desborda en temporada de lluvias es dulce. Es probable que, en un principio, el pozo haya sido abierto con el objetivo de servir como fuente de abasto de agua potable, pero a partir de 1580 su función cambió, convirtiéndose en pozo séptico, contentivo de materiales de cronologías bastante tempranas para la ciudad. Dentro de esos escasos centímetros se exhumaron una gran cantidad de fragmentos de cerámica utilitaria acordelada, un pedazo de burén, un perforador de sílex con huellas de uso y una punta de concha intermedia (Roura 2002, pp.7 y 8). Los fechados obtenidos a partir del estudio

¹⁰² Petición de terrenos por parte de un vecino de la ciudad, recogida por Emilio Roig en “La Habana. Apuntes Históricos”. En, Karen M: Lugo y Sonia Menéndez: “La inmundicia en La Habana: Legado Colonial”. *El Caribe Arqueológico* # 7, p. 101.

¹⁰³ Roger Arrazcaeta, comunicación personal, 2005.

de los artefactos nos permiten puntualizar que hacia 1580 o algunos años después, se comenzó a verter desperdicios en este pozo, y sólo las piezas suprayacentes a éstos, en la porción del colector inexistente, hubieran podido dar la fecha aproximada en que éste dejó de utilizarse como contenedor de basuras.

Es bastante conocida la deplorable situación sanitaria que afectó a la urbe habanera durante las primeras cuatro centurias de existencia. La ausencia de sistemas efectivos de drenaje, así como de empedrados en los siglos xvi, xvii y xviii, provocaba que se inundaran los terrenos anegadizos. Los desperdicios de las bestias, y los animales muertos, podían encontrarse en las vías públicas, produciendo un olor nauseabundo que, conjuntamente con los múltiples vertederos existentes y las basuras que eran arrojadas en las calles, dejaban mucho que desear de la ciudad; contrastando considerablemente con el lujo y las riquezas presentes dentro de muchos inmuebles habaneros. La constante generación de desperdicios, dentro de las viviendas y comercios, provocaba que la actividad de verterlos fuera una acción bastante recurrente, dando lugar a la apertura de pequeños pozos sépticos. Pocos de los exponentes más antiguos han podido ser localizados, influyendo en ello el alto grado de antropización del subsuelo. Es muy probable que una gran cantidad de piezas de factura aborigen estén sumidas irremediabilmente dentro de estos contextos, las que no podrán ser estudiadas.

Ha podido ser localizado también, en la esquina de las calles Mercaderes y Lamparilla,¹⁰⁴ un basurero que puede ser ubicado dentro de los límites temporales del siglo xvi, sitio donde se han exhumado numerosos fragmentos de cerámica acordelada, algunos de ellos con la típica decoración incisa en el borde, además de un fragmento de burén.

FIG 05: Conjunto de vasijas encontradas en las excavaciones del Centro Histórico de La Habana Vieja.)

TODAS LAS FOTOGRAFÍAS HAN SIDO TOMADAS POR LA AUTORA: LISETTE ROURA ALVAREZ

Sin dudas, la Cerámica de Tradición Aborigen constituye el elemento más representativo de este grupo social en las excavaciones arqueológicas, en contextos de gran diversidad en cuanto a la ubicación espacial y trascendencia social, por lo que fue utilizada tanto en las cocinas pertenecientes a personas de condición humilde, como en los inmuebles de personajes adinerados. Este material se ha encontrado en edificaciones con funcionalidades significativas específicas para la vida colonial habanera, como la Garita de la Maestraza de Artillería, la casa del Conde de Villanueva y la casa del Conde de Casa Calderón, así como en muchas otras que argumentan una gran dispersión y utilización para la mayoría de las cocinas habaneras.

Reflexiones finales

El estudio de estos artefactos y los ítems de factura europea, en diversos contextos primarios en La Habana Vieja, sustenta el argumento de la coexistencia material cotidiana de europeos y descendientes

¹⁰⁴ Roger Arrazcaeta, comunicación personal, 2005.

de aborígenes en el área de mayor desarrollo urbanístico de la ciudad, independientemente de la concentración de los naturales hacia Guanabacoa.

Al tener en cuenta las consideraciones anteriores, como el rango cronológico y la naturaleza de los contextos donde se han exhumado las evidencias materiales referidas, hemos podido verificar la pervivencia del menaje utilitario de tradición indígena durante todo el siglo xvi, período en que las relaciones socio-culturales entre estos grupos e individuos se manifestaron en procesos diversos de desigualdad política y económica en el ámbito de la participación social, palpables en la naturaleza de las unidades estratigráficas arqueológicas subyacentes en nuestra ciudad.

La presencia de rasgos culturales de la etnia aruaca en nuestro territorio norteño, con posterioridad a la época de la conquista, se hace latente a partir de la tradicionalidad manufacturera de la cerámica y otros utensilios. Esto queda evidenciado a través del instrumental de uso cotidiano que continuó facturándose y utilizándose en diversos contextos sociales de La Habana Vieja, entendidos en estrecha relación dialéctica como integrantes de una totalidad social en constante movimiento. El comprobado uso diferencial de estos señala múltiples procesos económicos y políticos de significativa transculturación, relaciones en las cuales no debe dejarse de observar los rasgos formales indígenas como indicadores de diferencialidad e identidad de un grupo subordinado y marginal.

Mucho se ha tratado sobre las transformaciones culturales que experimentaron los indígenas al entrar en contacto con los europeos y que, posteriormente, convivieron con ellos dentro de las ciudades. Sin embargo, los análisis realizados hasta el momento, permeados de un enfoque dirigido al artefacto como evidencia directa del pasado¹⁰⁵, generalmente simplifican la complejidad del proceso de transculturación, como fenómeno de larga duración tal como lo planteó Fernando Ortiz (1963, pp. 99 – 104).

Las evidencias artefactuales de transculturación “objetivamente” se han considerado en sus aspectos formales como materiales que manifiestan la proporción del grado de intercambio cultural, y por lo tanto de transculturación como proceso gradual con perfiles estadales más o menos avanzados, según la materia prima, las formas y los componentes decorativos.

Una posición reduccionista puede argumentar con facilidad la transculturación como solución inmediata, a la diversidad y complejidad de los cambios culturales producto de la interacción social, pues no considera el hecho de que cada individuo o grupo de individuos pudo haber asimilado/enfrentado el proceso “civilizatorio” de diferentes maneras, con matices, desde la identidad y la diferencia, de oposición y contradicción. Cada producto de estos procesos por tanto es una manifestación diversa, según las condiciones materiales y la situación histórica particular, con diferentes niveles de objetivación.

Desde la representación de la propia categoría de transculturación, y asumiendo que la imposición de costumbres e ideologías no debió haber sido bienvenida, sino más bien resistida y rechazada – al menos, en los primeros tiempos de la conquista y colonización de la Isla –, se puede argüir que el resultado liminal conllevó al arraigo de los aborígenes a las maneras de hacer y producir que les

¹⁰⁵ Esta perspectiva, fundamentada en la metodología tradicional de investigación de la Arqueología en Cuba, cae en la contradicción de tomar los hechos sociales como cosas objetivas al margen de los sujetos, sus intersubjetividades y prácticas cotidianas, aunque se argumente y se haga explícito que no se puede perder de vista al hombre que “está detrás de cada artefacto”. Esta última frase, muy recurrente como si se tratara de un axioma, es la evidencia fehaciente de la cosificación de las relaciones sociales como objeto independiente.

eran habituales. El historiador cubano Manuel Moreno Fragonals en este sentido ha llamado la atención sobre la posición de resistencia de la clase dominada, refugiándose en su cultura como recurso de identidad y supervivencia, dentro de los procesos de deculturación, como mecanismos de hegemonía y dominio de las clases dominantes (1995, p.6). Estos, como se conoce, se concretizan en la cultura material, considerándose su papel activo en cuestiones de identidad, y eje de incidencia y manifestación de las significaciones sociales.

En consecuencia asumimos, amén a la complejidad de las relaciones sociales, que para ciertos grupos sometidos, se hizo mucho más lento el proceso de apropiación de los nuevos elementos, creando a largo plazo, cambios o reajustes en correspondencia a las condiciones concretas de existencia. Algunos pueden apreciarse fenoménicamente en los exponentes cerámicos con asas de tipologías no indígenas, confeccionadas quizás con el propósito de alcanzar la aceptación de la producción y de esa manera lograr la venta de los productos, los cuales deben haberles proporcionado ingresos para subsistir. Pero una actitud razonable en el entendimiento de estas problemáticas, no puede estar separada del resultado sociocultural concreto del mestizaje que se plantea; pues la posibilidad es real, en cuanto a que éstos asimilaron de forma inconsciente componentes europeos – en el caso de la cerámica –, creándose un nuevo producto, y que por medio de la transmisión cultural llegara a las nuevas generaciones.

Si bien algunos elementos indígenas – como por ejemplo los cultivos – fueron aprovechados por los colonizadores en su establecimiento, éstos no dieron como resultado cambios esenciales a nivel cultural de manera inmediata, para quienes por las circunstancias los asimilaron. Esta apropiación fue forzosa, pues éstos garantizarían a los europeos mejoras en las condiciones de vida, hasta que el desarrollo comercial propició la introducción de otros productos y el casabe, por sólo citar un ejemplo, dejó de ser el sustituto del pan.

El proceso de transculturación que caracterizó a los indígenas habaneros durante el siglo xvi presenta particularidades, que entrañan un contacto masivo que conllevó a situaciones de superordinación-subordinación, donde la cultura española mantuvo su posición dominante debido al empleo de la fuerza, a la superioridad tecnológica y a la posesión de mayor extensión territorial. Se hacen evidentes los procesos deculturales, trayendo pérdidas parciales de la cultura autóctona, acarreando sustituciones de manufacturas y ocasionando pérdidas de tecnologías e imposiciones autoritarias que causaron la anulación de las instituciones sociales y sus funciones existentes. Las consecuencias de toda esta compleja situación parecen haber sido diversas, constituyendo una de las más importantes la pérdida de la independencia de los grupos indígenas desde el momento en que estos fueron subyugados. Sin embargo, la cultura aruaca persistió y se transocializó, desde su posición de cultura oprimida, sometida y condenada a expresiones de marginalidad social (Foucault 2002, p. 72-79), en los primeros dos siglos de dominación colonial, conviviendo e interdigitándose en todos los contextos posibles. Durante el avance del siglo xvii, se hace evidente la disminución de información documental y artefactual aborígen, síntoma inequívoco de la extinción de éstos como grupo cultural identitario homogéneo en dicha época.

Referencias

- Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana, tomo I.
- Andueza, J. M. (1841). *Isla de Cuba pintoresca, histórica, política, literaria, mercantil e industrial*. Boix Editores: Madrid.
- Barclay, J. (1993). *Havana: portrait of a city*. Cassell: London.
- Domínguez, L. S. (1995). *Arqueología Colonial Cubana: dos estudios*. Editorial de Ciencias Sociales: Ciudad de La Habana.
- _____ (1980). “Cerámica transcultural en el sitio colonial Casa de la Obrapia”. *Cuba Arqueológica*. Tomo II. Editorial Oriente: Santiago de Cuba.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. Curso en el Collage de France (1975-1976). F.C.E. México D.F.
- Guanche, J. (1996). *Componentes étnicos de la nación cubana*, Fundación Fernando Ortiz y Ediciones Unión: Ciudad de La Habana.
- Hernández, C. A. (1997). “Intervención arqueológica en la casa de los Marqueses de Arcos” (Informe de excavación). Gabinete de Arqueología. Ciudad de La Habana.
- Lugo, K. M. y S. Menéndez (2003). “La inmundicia en La Habana: legado colonial”. *El Caribe Arqueológico*. No. 7, Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- Ortiz, F. (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Consejo Nacional de Cultura. La Habana.
- Pichardo, H. (1984). *Documentos para la historia de Cuba*. Tomo I, Editorial Pueblo y Educación. Ciudad de La Habana.
- Portuondo, F. (1965). *Historia de Cuba 1492-1898*. Editorial Pueblo y Educación. La Habana.
- Pupo, R. (1990). *La actividad como categoría científica*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Real Academia de la Historia* (1984). Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de antiguas posesiones españolas en América y Oceanía del Archivo de Indias. Segunda Serie, Tomo III, Editorial Sucesores de Rivadeneira, Madrid.
- Real Academia de la Historia* (1988). Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de antiguas posesiones españolas de Ultramar. Segunda Serie, Tomo IV, II de la Isla de Cuba, Editorial Sucesores de Rivadeneira, Madrid.
- Rojas, M. T. de (1947). *Índices y extractos del Archivo de Protocolos de la Habana*, 3 tomos, Imprenta Úcar, García y Cía., La Habana.
- Romero, L. (1995): *La Habana Arqueológica y otros ensayos*, Editorial Letras Cubanas, Ciudad de La Habana.
- _____ (1981). “Sobre las evidencias arqueológicas de contacto y transculturación en el ámbito cubano”, *Revista Santiago*, No. 44, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba.
- Roura, L. (2002). “Excavaciones arqueológicas en Obrapia # 55, *Boletín del Gabinete de Arqueología*, No. 2, Año 2, Editorial Boloña, Ciudad de La Habana.

_____ (1998). “Supervivencia aborigen en La Habana”, 1861: *Revista de Arqueología y Espeleología*. Año 2, No. 1, Ediciones Matanzas.

Rousset, R. (1918). *Historial de Cuba*, Tomo I, Librería “Cervantes”, La Habana.

Velas, R. L. y H. Hoijer (1969). *Introducción a la Antropología*, Ediciones Aguilar, Madrid.

Moreno Friginals, M. (1995). *Aportes culturales y deculturación*. Editorial Pablo de la Torriente, La Habana.

Etnicidad, inmigración y nacionalidad: Arqueología del Hotel de Inmigrantes de Buenos Aires

Daniel Schávelzon

Departamento de Antropología, Universidad de Buenos Aires, Argentina
dchavelzon@fibertel.com.ar

Ulises Camino

Centro de Arqueología Urbana-CONICET
ulisescamino@yahoo.com.br

Buenos Aires en forma particular y la Argentina de manera general, tienen establecido en su imaginario colectivo, en su educación y en su cultura, que son el resultado de una sociedad aluvional de inmigrantes europeos, al menos en su mayoría. No es un hecho casual y para esto operó la reproducción metódica del discurso oficial durante un siglo y medio, la educación pública y gratuita, el servicio militar y la lograda imagen de una absoluta mayoría “blanca” en la vida cotidiana. Lo interesante es ver no sólo cómo se construyó esa sociedad, ni tampoco el ya entendido proceso por el cual se destruyó por genocidio a las poblaciones indígenas, mestizas y afroargentinas preexistentes. Nos interesan los mecanismos en que operaron estos andamiajes, sofisticados y a la vez eficientes. Porque no hay dudas de que es una sociedad aluvial, sin entrar aun a discutir los números, como lo fueron en sus diferentes medidas las de Estados Unidos, Canadá, Uruguay o Chile. Lo significativo es la construcción de la identidad colectiva, para lo cual la educación obligatoria y gratuita fue fundamental desde la década de 1880 y luego el Servicio Militar Obligatorio, coincidente con el primer gran aumento de la inmigración masiva en la consolidación de un nuevo proyecto de país. Esta llegada fue resultado de una política de Estado con un proyecto nacional basado en el desarrollo de un sistema agroexportador. Y en buena medida su inicio de este sistema comenzó con la llegada misma del inmigrante, es decir con el Hotel de Inmigrantes ubicado en el puerto. La gran ley de inmigración era de 1876.

Este proceso de oferta de un espacio en el mundo sin persecuciones religiosas ni étnicas – por supuesto los asiáticos del llamado Lejano Oriente y los africanos entendidos como “negros” no se tomaban en cuenta –, la existencia de extensas tierras que podrían obtenerse con facilidad y la alta movilidad social eran más que temas atractivos para los habitantes de cualquier parte del mundo.

La recepción de estas masas inmigratorias, su selección, el proceso de adaptación y aculturación rápida, el logro de trabajo de manera casi inmediata e incluso las facilidades que daba el Estado, compensaban la competencia de otras regiones como Estados Unidos. De todas formas es difícil saber si el país hubiese podido recibir más inmigrantes, si no hubiera colapsado el sistema tan efectivamente montado. Y por eso nos interesa conocer el artefacto inicial de este proceso: el Hotel de Inmigrantes en su momento culminante, porque los que llegaban tenían que pasar por allí, ya que la ley lo obligaba para los que eran definidos como *inmigrantes*, es decir los que viajaban en las segunda y tercera categoría de los barcos. Podían permanecer allí o no, pero cumpliendo requisitos sanitarios los unos y además educativos,

lingüísticos y de aculturación masiva mínima los otros. Por allí pasaron cerca de cuatro millones de seres humanos, una marea humana que, para su tiempo, parece casi imposible de imaginar. Pensemos que el Atlántico fue cruzado entre 1820 y 1925 por más de 50 millones de personas, llegaron aquí 4.600.000, mientras que a Canadá fueron menos de cuatro millones y poco más de tres a Brasil. Lo que marca la diferencia es que en 1895 el 25.5 % de la población era inmigrante, llegando en 1914 a un máximo del 30 % (Devoto 2009).

Existe una extensa polémica respecto al ser o no inmigrante, tema que debemos soslayar: desde los pueblos originarios que se trasladaron de una región a otra, los españoles y europeos que vinieron a trabajar y vivir, las poblaciones regionales que pasaban de un territorio a otro antes y después que se definieran los límites del país. El tema es enorme, pero lo recortamos a los que pasaron por el hotel no importa si ellos mismos o las autoridades entendían sobre ellos una u otra cosa, o si la sociedad después los diferenció de los que eran marcados como *extranjeros*.

El Hotel de Inmigrantes nació con la idea misma de traer europeos al país, como proyecto de Estado independiente. La llamada Generación de 1837 ideó, planificó y estructuró las bases para la construcción de una Nación y una identidad que no tuviera nada que ver con América Latina, con el *ser americano*, con la América andina tradicional de tradición indígena y criolla. El espíritu que los impulsaba era el de la ciudad de Buenos Aires, el puerto sin población indígena, la fundación en *Terra Nullis*, la ciudad que se veía a sí misma mirándose en el espejo de Europa occidental y Estados Unidos. Y generaron un modelo que sentó la polémica que atraviesa toda la historia argentina entre lo tradicional y lo europeo, entre modernidad importada o desarrollo local, entre Federales y Unitarios, sangre a raudales, muerte y destrucción por un siglo. A partir de 1880 se sentaron las bases de la Argentina moderna con un Estado centralizado, se consolidó el territorio, se federalizó Buenos Aires y se planificó un modelo económico basado en la exportación de materias primas agrícolas. Para esto era necesaria mano de obra barata que realizaran las tareas agrícolas, por esta razón se decidió impulsar la migración masiva de agricultores europeos. Incluso se pensaba que este flujo europeo en el campo cambiaría las costumbres locales, implantaría nuevos hábitos de sociabilidad, modernizando, refinando al pueblo, europeizando el campo. Hasta que los enfrentamientos se transformaron de luchas étnicas y territoriales en sociales y de clase. Ahí el inmigrante pasaría a ser un destructor de tradiciones, el gaucho sería el nuevo arquetipo de la tradición reinventada que se enfrentaría al inmigrante indeseable e importador de ideologías foráneas al “ser nacional”. Las leyes represivas comenzaron en 1902 (Shumway 2002).

Lo concreto es que el sistema comenzó a operar desde que el gobierno Liberal en 1824, abrió la posibilidad de que entraran al país inmigrantes cristianos no católicos, protestantes en forma concreta. Los primeros barcos desde Gran Bretaña comenzaron a llegar al año siguiente; para la entrada de judíos habría que esperar hasta la Constitución Nacional de 1853, y los otros cultos se irán aceptando con el tiempo; no quiere decir que bajo no existieran pero llegaban de manera no oficial. La inmigración masiva comenzó a partir de 1880 con la consolidación de un nuevo modelo de Estado. El poblamiento del campo (sobre todo de la Pampa húmeda), fue el primer destino hasta la Primera Guerra Mundial. Pero las tierras ya estaban próximas a su total ocupación lo que generó un fuerte reflujo a las ciudades e incluso una alta

tasa de retorno, con un promedio del 35 %. Tanto ese fenómeno como el encarecimiento del valor de las tierras y los altos valores del arrendamiento, determinaron el comienzo de reflujos del campo a la ciudad.

Las estadísticas son más claras: si entre 1857 y 1859 hubo unos 7.500 inmigrantes para 1880-89 eran más de 600.000; entre 1900 y 1909 llegaron casi un millón de ellos para dar, entre 1857 y 1977 casi cinco millones y medio de personas. No son cifras menores por cierto. Los países desde donde migraban fueron en orden de importancia son el Reino Unido (en especial Irlanda), Italia, España, Francia y Rusia en ese orden. Entre 1857 y 1909 se radicaron en el país alrededor de 4.500.000 inmigrantes. Es cierto que hubo un retorno alto, con un promedio de la mitad, pero eso no quita la dimensión de la entrada de esta masa humana.

Historia y función de los hoteles de inmigrantes

Desde que comienza a definirse la idea del *inmigrante* como extranjero trabajador pobre, básicamente campesino, diferenciado del comerciante o de quienes venían en primera clase, llevó a proponer un sitio para recibirlos y encausarlos. La posibilidad de avanzar contra el indígena colonizando y creando ciudades era el gran proyecto. Desde 1824 hubo un primer hotel en Recoleta que daba manutención gratuita por varios días, luego hubo otros en el centro de la ciudad, lo que competía con la nueva hotelería destinada a los que podían pagar. Pero era poco operativo y quedando librado no sólo a la opción de cada uno, no que no operaba como un sistema controlador y controlable. En 1825 se formó la primer Comisión de Inmigración, intento de diseñar y ejecutar desde el Estado una política en la materia y en su Reglamento se esbozaba ya la idea de un hotel de inmigrantes, que se lo definía no como asilo, si no como lugar de paso.

En base a ello se construyó el primer edificio destinado al ingreso de quienes venían a trabajar sin dinero propio, ubicado en el puerto a un lado de la Aduana, que tenía forma circular ya que se había usado un viejo lugar de espectáculos. Muy rápidamente quedó superado, lo que obligó a reducir en forma sistemática el tiempo de permanencia y planear una estructura de otras dimensiones y formas de funcionamiento. Esta construcción era un enorme dormitorio con un comedor central, donde el alojado por cinco días debía buscarse trabajo y arreglarse por sí mismo, el papel del Estado era aun realmente mínimo.

Durante el período en que funcionó el primer gran hotel, la Rotonda como era llamado por su forma, Buenos Aires se transformaba en un deslumbrante escenario que hablaba de la pujanza y la aspiración argentina ante la mirada del extranjero. La ciudad comenzaba a perfilarse como una metrópoli poderosa y ese hotel sirvió y funcionó bien, o al menos los resultados parecen comprobarlo; pero no daba abasto.

Con el triunfo electoral de Roque Sáenz Peña a la presidencia, el proyectado lugar a construir para los inmigrantes se aceleró. Las primeras medidas fueron rescindir el contrato existente y encomendarle el proyecto al arquitecto Juan Kronfuss – inmigrante húngaro él mismo –, de manera de reunir en un solo edificio los pabellones de dormitorios y comedor en una obra de grandes dimensiones,

decorado por fuera y funcional por dentro. El proyecto de inmigración era cuestión de Estado, era política y debía tener esa escala.

Una vez iniciada la epidemia de Fiebre Amarilla en 1876, fue Guillermo Wilcken, encargado de inmigración, quien se ocupó de conseguir un sitio donde ubicar a los que llegaban en cantidad dado que muchos acusaban a esta población de introducir los nuevos males, entre ellos las dos epidemias de cólera del decenio anterior. Fue quien planteó la construcción de un complejo y hotel con desembarcadero, hospital, dormitorios, oficina de trabajo y un sistema según el cual los inmigrantes pasaran, casi sin transición, como en una máquina, del hotel al vagón del ferrocarril que los llevaría a su destino en el campo. Se trataba de construir un establecimiento destinado a atraer, modelar y entregar al país la población para ponerla en territorios conquistados a los indígenas a sangre y fuego. Era hacer un edificio que ordenara y regulara desde el momento del desembarco. El conjunto incluiría desde la dirección donde se llevaría adelante la planificación, el análisis estadístico, la ejecución de las políticas y la propaganda para atraer masas desde Europa hasta todos los servicios necesarios. No era simplemente una obra grande; debía ser higiénico, con instalación sanitaria, iluminación, con todos los adelantos de la ciencia y la técnica que los migrantes no tenían en su tierra original; era propaganda e impacto y el mensaje era claro: adaptarse o regresar. Debía tratarse de que llamara la atención en Europa, reflejo de lo que se le ofrecía a los que quisieran emigrar.

El Hotel de Inmigrantes de Buenos Aires

Obviamente la historia de la gran inmigración está unida con la construcción del puerto, luego llamado Puerto Madero, otro de los temas que cruza la historia argentina. Es imposible describir la significación de esta obra que desde tiempos coloniales generó polémicas en una ciudad fundada sobre la costa como entrada y salida de un enorme territorio, pero que tenía prohibido comerciar. Esto fue lo que obligó a generar mecanismos de contrabando públicos y abiertos, pero no legales, gracias a los cuales la ciudad pudo subsistir y generar riqueza en especial con la entrada de esclavos y la salida de plata de Potosí (). Las polémicas históricamente se centraron en si era Buenos Aires la que debía tener el puerto, si era esta ciudad la que debía manejar los ingresos del dinero y la posición política que le daba eso. Efectivamente la ubicación central se logró tras cruentas luchas y hoy sigue siendo la capital del país, lo que sin puerto hubiese sido imposible. Incluso los habitantes de la ciudad se llaman a sí mismos *porteños*, es decir habitantes del puerto: son el puerto, la identidad es más que clara ().

La construcción de esa obra monumental, la más grande y cara de la historia nacional, no fue sencilla, es más, fue un fracaso de ingeniería portuaria que llevó a polarizar la situación entre los que sostenían que debía estar en la entrada del Riachuelo (Luis Huergo) o hacerlo a nuevo (Eduardo Madero), lo que implicaba diferentes costos, créditos con Inglaterra, comisiones, corrupción e ingeniería de funcionamiento diferentes. Finalmente se hizo el puerto Madero, el que a los pocos años quedó inutilizado y fue necesario hacer Puerto Nuevo bajo la dirección de Huergo. Resulta interesante que alrededor de estos personajes se alinearon posiciones de intereses nacionales o internacionales, de

ingeniería local o proveniente del exterior, temas que generaron ingente bibliografía en su tiempo y aun en la actualidad.

El proyecto del Puerto Madero contemplaba la construcción de dos dársenas de acceso, una al sur y otra al norte, las que en forma de U permitían la entrada a una serie de dársenas cerradas encadenadas entre sí que era en donde atracaban los barcos. Esto era el resultado de que el Río de la Plata debía canalizarse para ser navegable debido a su poca profundidad, y este proyecto se generaba a partir de dos canales de entrada y salida. Fue en la Dársena Norte donde finalmente se decidió instalar el gran conjunto que recibiría a cientos de miles de viajeros. Fue construida entre los años 1895 y 1896, cuando aun su destino no estaba claro, salvo ser acceso de uno de los canales que se dragaban para que los barcos pudieran entrar. Con los años y los debates se determinó que la dársena tuviera doble función: acceso de los barcos de inmigración y servicios navales de reparación de ellos, lo que se hacía en dos diques de carena construidos allí mismo. De esta forma se separaba la gente de la demás mercadería dado que la operación en sí misma era diferente: si el barco recién llegado pasaba la primera revisión médica y no iba a cuarentena o al lazareto los enfermos, simplemente atracaba en la dársena y bajaban sus ocupantes. En cambio las mercaderías implicaban una actividad de días, lo que se hacía en los diques interiores.

El sitio para la inmigración tuvo muchos edificios de diferente tipo que fueron cambiando de manera constante. En 1889 el Ejecutivo autorizó la construcción del actual Hotel de Inmigrantes, cuyas obras comenzaron recién en 1906 y fue inaugurado el 26 de enero de 1911. El conjunto incluía edificios donde se tomaban clases, dormitorios, hospital, comedor, depósitos para el guardado de equipajes y baños. El centro de todo eso era un complejo edilicio proyectado por el Ministerio de Obras Públicas de la Nación y encargado a una empresa constructora, pero al decidirse unificar dormitorios, cocina y comedor en un único y enorme edificio, se le dio el proyecto a Kronfuss, siendo finalmente muy grande aunque de pésima estética pero muy funcional. El conjunto era de enorme complejidad. Incluía plaza y calles interiores.

El proyecto comprendió edificios o pabellones alrededor de una plaza centrada unido entre sí por calles, como una pequeña ciudad, imagen que adelantaba la de la ciudad. A lo largo de la orilla estaba el edificio del desembarcadero; frente a la calle exterior pero con acceso interno la dirección y las oficinas de trabajo; el hospital, los baños y lavaderos, y por supuesto el gran hotel en sí mismo. De todo esto lo que más llamaba la atención era la enorme mole rectangular del hotel – 100 metros de largo por 26 de ancho con cuatro niveles internos –, en que en la planta baja estaba el comedor, luego la gran cocina y las dependencias auxiliares. En los tres pisos superiores estaban los dormitorios colectivos. La rutina, celosamente establecida, estructuraba la vida cotidiana del hotel: las celadoras despertaban temprano a los inmigrantes, luego tomaban el desayuno, las mujeres lavaban la ropa y cuidaban a los niños mientras los hombres tramitaban su colocación en la oficina de trabajo; todos tomaban clases de urbanidad, higiene y lengua. El servicio del comedor se ordenaba en turnos de hasta mil personas por vez en riguroso orden. Al toque de una campana se agrupaban en la entrada del comedor donde un cocinero les repartía la vajilla metálica. Luego se instalaban a esperar su almuerzo que por cierto era abundante, tema fundamental para esta población generalmente desnutrida. A las tres de la tarde a los niños se les daba la merienda. A partir de las seis comenzaban los turnos para la cena y desde las siete quedaban abiertos los dormitorios.

El complejo estaba concebido como una ciudad pequeña, de treinta mil metros cuadrados, rodeada por un muro y rejas. Había una avenida central que servía para que un carro motorizado sobre vías transportara los equipajes al lugar de salida, que no casualmente estaba cerca de la estación del ferrocarril que distribuía a los inmigrantes hacia el interior del país. Era un enorme artefacto de diseño cuidadoso cuyo objetivo central era *parecer* un gran hotel internacional, como en una playa del Mediterráneo, era publicidad hacia fuera y regulación hacia adentro. Eran hasta seis mil personas por vez que no debían sentir que eso era un *hotel para pobres*, pese a que allí realmente saciaban su hambre miles de discriminados, perseguidos y marginados de todo el mundo (Gálvez 2003). Y si bien es cierto que tenían en muchos casos un mejor alojamiento que en su propia tierra, la máquina operaba con toda crudeza homogenizando y determinando el futuro de esos seres humanos. Allí se les conseguía su primer trabajo agrícola y si bien los cinco días de alojamiento a veces se extendían, las memorias publicadas por quienes por allí entraron, coinciden que salían hacia el campo con un trabajo generalmente mal pago, pero que les abría puertas – una vez comidos, lavados, censados y revisados –, hacia una sociedad dura pero móvil, cada vez más discriminatoria de los inmigrantes pero a su vez permeable para que sus hijos cambiaran de clase social. El otro camino eran las colonias agrícolas que se organizaban desde Europa con sus propios barcos, los que también pasaban por el hotel sin quedarse en él.

Todo era producto del diseño y del funcionamiento controlado: el omnipresente color blanco para remarcar la higiene: la luz, la ventilación, los mármoles de las mesas, las camas de hierro pintado, los baños, cocinas, todo marcaba el cambio que debía operarse en cinco días para integrarse a esta nueva sociedad de puertas hacia fuera. Había traductores – no siempre eficientes –, y una oficina para publicidad en el exterior y mostrar los logros hacia el interior. El conjunto contaba con salas destinadas a la exposición de maquinarias agrícolas y la enseñanza de su uso para los hombres, una oficina de colocación para las mujeres, clases en que se hablaba acerca de la riqueza nacional, de las buenas costumbres urbanas y charlas descriptivas sobre el país; una oficina dactiloscópica estaba encargada de confeccionar las cédulas de identidad para documentar y controlar a todos los que ingresaban.

La estructura funcional estaba determinada por el desembarcadero, un espacio en donde bajaban del barco de manera ordenada y en hilera. En realidad primero se producía el abordaje de una junta de visita a cada barco a fin de ver la documentación exigida a los inmigrantes, junto al médico que prohibía el ingreso de afectados de enfermedades contagiosas, inválidos, dementes o sexagenarios. Luego se pasaba a la revisión de equipajes, la que se llevaba a cabo en uno de los galpones del desembarcadero, luego se iba al hotel donde se les daba un número que los identificaba a la vez que era lo que les iba a permitir entrar y salir durante su permanencia.

La dirección del lugar no era tema menor y el responsable era considerado de alto nivel a escala nacional. En realidad entre él y la oficina de trabajo se establecían los flujos hacia ciertas provincias o colonias, definiendo así el crecimiento o no de regiones o empresas. Incluso hubo un banco para transformar en dinero las órdenes de pago. Tampoco el hospital era menor, ya que era necesario atender no sólo miles de personas con diversidad de males. Todos los inmigrantes debían pasar por allí para saber si tenían alguna enfermedad, en especial discapacitante.

Pero a partir de la Guerra Mundial se desató en el país una fuerte ola de xenofobia y nacionalismo en que las élites identificaban a los inmigrantes instalados en la ciudad con los conflictos

sociales que inundaban el país (en especial la Semana Trágica de 1919), por lo que las autoridades de inmigración reforzaron las medidas con respecto al ingreso de refugiados o inmigrantes de la posguerra. Si bien la ley ya era restrictiva dado que prohibía el ingreso de dementes, presidiarios y mendigos, no existía forma de constatar quien se hallaba en esas situaciones, ya que estos datos no estaban en la documentación de embarque. A partir de 1923 los cónsules no pudieron conceder permisos de embarque limitándose a visar los documentos solamente de aquellos que reunieran los requisitos: pasaportes, documentos que acreditaran salud y no haber sufridos condenas policiales (Devoto 2009).

Con los años la inmigración de clase trabajadora fue cambiando, reduciéndose la europea y aumentando la de los países limítrofes que, por la falta de documentación no pasaba por el hotel ni venía en barco si no por otros medios de transporte; el sistema se derrumbaba, dejaba de existir como mecanismo de control y homogenizador social, eran necesarios nuevos artefactos. Y el hotel pasó a tener otros destinos a partir de su cierre en 1953: fue sede de un regimiento de marina, oficinas de la empresa estatal de petróleo, fue utilizado por la Fundación Eva Perón, por una empresa de reparación de barcos y varias otras actividades sin haber perdido nunca que allí funcione la Dirección de Migraciones hasta que en la actualidad está siendo restaurado para un museo de la inmigración.

Las obras de construcción de la Dársena Norte

El proceso constructivo de este sector fue iniciado directamente sobre las toscas del río haciendo un enorme tablestacado de madera, luego reemplazado por hormigón armado que dejó un lago en su interior. Luego y de manera constante se acercaban los lanchones que traían arena dragada de la hechura de la Dársena misma como del canal norte, la que era arrojada al interior. Si pensamos en que se trata de más de una hectárea cuadrada, estamos hablando de varios miles de barcasas de arena. El nivel de piso no era regular ya que las afloraciones de tosca no lo eran, y en promedio el lecho del río está entre 5.50 y 6 metros de profundidad del nivel actual.

Para la obra se hicieron construcciones precedidas incluso de gran tamaño incluyendo un galpón y varias casuchas de madera, se colocaron grúas perimetrales que descargaban la arena y con vías sobre durmientes que se trasladaban según avanzaba la obra. Desconocemos si una vez descargadas las chatas de arena se reingresaba agua para nivelar o si sólo era dispersada por las grúas, lo concreto es que la horizontalidad de los niveles de poscitación observados en las excavaciones es absoluta y perfecta.

Las excavaciones arqueológicas

Las obras de restauración del conjunto iniciadas en enero de 2009 pidieron un estudio arqueológico con un doble sentido: conocer el subsuelo en que se iba a trabajar y ver si era factible recuperar materiales históricos propios para exhibir en el futuro museo¹⁰⁶. Pero la arqueología pensaba

¹⁰⁶ A solicitud de la Universidad Nacional de San Martín

que las posibilidades eran mayores: en un cruce interdisciplinar con la historia de la arquitectura, la historia urbana, la de la inmigración y la arqueología misma, se podría entender mejor el conjunto, su funcionamiento y objetivos originales, incluso su abandono.

Para esto se establecieron dos etapas de trabajo: una de excavación propiamente dicha para conocer lo que había bajo el suelo y otra de estudio del conjunto original a través de cartografía, literatura y fotografía de época tratando de entender cada engranaje de la maquinaria, que es lo que hemos descrito. La excavación por otra parte se resumió en una larga trinchera en la única zona que pudimos ubicar que no había cambiado desde la obra original, la plaza; en el resto se construyeron y demolieron obras diversas, se pavimentaron calles, se hicieron desagües nuevos y todo tipo de alteraciones de gran impacto.

La estratigrafía del terreno resulta simple en su complejidad, primero tenemos un estrato que forma la tierra negra de la plaza en unos diez centímetros, que muestra haber sido alterado hacia 1992 cuando se modificó la plaza; luego una capa de relleno con escombros pequeños, luego una de cerca de quince centímetros que posee gran cantidad de cal seguramente de las obras cercanas, completarse con un nivel de sedimento de tierra y grandes concentraciones de carbón mineral. Por debajo hay pequeños nódulos de cal apisonado. Todo esto es lo que denominamos como Nivel Superior o Nivel I. Mide en total de 48 a 50 centímetros de profundidad. Lo que realmente llama la atención en ese nivel que fuera el de uso, es la poca cantidad de objetos de cualquier tipo, en una limpieza casi inusitada. Al comparar con excavaciones hechas en plazas de Buenos Aires, estas implican cientos de fragmentos de botellas de cerveza y vino, lozas en gran número y otros objetos cotidianos – juegos infantiles, objetos personales como botones, monedas, pipas – todo aquí inexistente.

Por debajo, el Nivel Inferior o II es un refulado de arena de río de diferentes texturas y colores, perfectamente horizontal en sus múltiples estratos, confirmando lo que los documentos mostraban sobre el proceso de relleno por arenas provenientes del dragado. Este nivel o conjunto de estratos conforma toda la historia del sector desde que se completó la obra de relleno yendo hacia atrás hasta sus inicios sobre las toscas del río. Es mostró una secuencia de estratos de arenas amarillentas en diversas tonalidades, perfectamente horizontales. En los primeros 5 centímetros se encontró una alta concentración de objetos metálicos, por lo general irreconocibles, destruidas por la humedad del sedimento. De allí hacia abajo aumentaban los cantos rodados y piedras. La observación de este nivel indica que 1) ha sido hecha con arenas del río provenientes del dragado, 2) que hay materiales culturales dispersos altamente agredidos aunque reconocibles, en cantidades en extremo reducidas para los promedios urbanos, es decir las arenas vinieron limpias 3) que el relleno se hizo mediante la colocación de arenas provenientes de diversos lugares claramente apisonadas y niveladas.

La totalidad del material encontrado en ambos niveles corresponde al final del siglo XIX o a los inicios del siglo XX. Salvo un posible clavo de perfil cuadrado, cuya cabeza cortada es todo lo hallado, no hay otro objeto diagnóstico que pudiera hacernos pensar en rellenos traídos de otros sitios y que sean siquiera ligeramente más antiguos. Fue una obra a nuevo en un lugar que antes era agua. Como la inmigración, valga la metáfora.

Los materiales culturales y su interpretación

Una primera mirada a la cultura material nos permite ver que el sitio posee una identidad especial difícilmente comparable con todos los otros estudios hechos en la ciudad, que fue lo que nos llevó, a estructurar el análisis en sólo dos niveles, obvios en su conformación tanto física como sus contenidos. Fue como operar en dos terrenos diferentes, profundamente homogéneos cada uno de ellos, totalmente diferente el uno del otro y sin una capa de interacción entre ellas.

El análisis nos muestra que la totalidad de los objetos hallados en el nivel superior, el de tierra negra en que pudieron interactuar los inmigrantes, son o de la obra o del funcionamiento del Hotel (vidrios de ventanas, fragmentos de rejas, tazas y platos, tulipas de iluminación, mármol de las mesetas o escaleras, vidrios de botellas, huesos de carne vacuna) mientras que no hay un solo objeto de uso personal. Esto resulta extraño casi hasta lo insólito ya que lo habitual en los espacios abiertos de la ciudad es encontrar, además de vidrio o loza en cantidades significativas, objetos de la vida cotidiana.

Si procedemos a describir lo hallado, consiste en el Nivel Superior en 46 fragmentos de vidrios (alcohol 25, tulipas 4 y frascos 4), la loza se reduce a seis fragmentos de tipo Whiteware en su mayor parte blanca, de tazas y platos, 21 fragmentos de objetos de construcción y cuatro huesos de vacuno. Además se hallaron 22 fragmentos de material malacológico: de *Amiantos purpurata* (19 ejemplares), de *Erodona mactroides* (2 ejemplares) y de *Calñiostoma coppingeri* (1 ejemplar). Estos son marítimos: en *Amiantos purpurata* tenemos formas juveniles. Se los encuentra en la costa Atlántica desde Brasil hasta la provincia de Santa Cruz y son característicos de los antiguos cordones de playa del Holoceno. Únicamente podríamos intentar darle uso personal a dos fragmentos de carbones de baterías, pero también se usaban para los teléfonos y varios artefactos medicinales. Los objetos metálicos fueron en total 48, de los que la totalidad pertenecen a obras en el edificio y sus rejas, no habiendo un solo objeto de uso personal. Entre los materiales líticos hubo cuatro fragmentos de mármol blanco, posiblemente de las grandes mesetas.

El nivel inferior, tal como ya lo dijimos, es absolutamente diferente, conformado por las arenas del relleno. Es evidente que se trabajó sobre ellas aunque la vida cotidiana debió no tener relación con nada que no fuera esa actividad en sí misma. Como se trata de grandes empresas, la comida debió realizarse en algún sitio específico, por lo que no hay restos de alimentación, o fueron a parar a las calderas como veremos luego. Se hallaron 48 piedras naturales, dos pizarras (extraño ya que no es una piedra local), carbón mineral, 35 fragmentos de metal de hierro identificados como usados en la construcción y nódulos de material metálico fundido que incluye pequeños fragmentos de vidrio y de lozas, mezclados con carbón mineral y hierro. Esto lo interpretamos como resultado del uso de calderas para la maquinaria a vapor, a donde se arrojaba desde basura hasta metal, lo que al limpiarse periódicamente generaba estos nódulos que quedaban entre las arenas del relleno.

Conclusiones

Como hemos visto la excavación nos dio muchos datos sobre el proceso de construcción pero casi ningún dato concreto sobre los inmigrantes. Esto puede interpretarse de muchas maneras, pero

tendemos a pensar en que los mecanismos de introducción de la higiene y la educación urbana funcionaban muy bien: no se arrojaba basura. Pensar que por allí pasaron cerca de cuatro millones de personas y no hay relictos materiales bajo suelo, resulta realmente inaudito. El Hotel era la estructura que ponía orden en el caos de la inmigración masiva y generalmente desesperante por salir hacia un mundo que se esperaba mejor. Y esto nos lleva nuevamente a pensar en el Hotel como mecanismo, como un artefacto altamente funcional al sistema que en sólo cinco días daba resultados concretos. Pensemos en eso, aunque sea sólo por cinco días, ¿cuánta basura generarían cuatro millones de personas encerradas en menos de tres manzanas de superficie?, ¿ni siquiera un niño jugó en esa plaza? Las explicaciones pueden ser muchas: controles estrictos, limpieza metódica, lo que uno quiera construir para darle sentido a esto que observamos, pero la realidad es una: los inmigrantes pasaron por allí en el verdadero y profundo sentido de la palabra *pasar*, sin dejar huellas más allá de una inscripción en el papel.

Agradecimientos

Las excavaciones tuvieron la ayuda de Daniel Rampa, Iván Díaz, Juan Pablo Orsi, Federico Coloca, la conservación y restauración fue hecha por Patricia Frazzi; agradecemos las fotografías antiguas a Carlos Mey y su red Hystamar, al Cediap, al Instituto Histórico del GCBA y a Mario Silveira la identificación malacológica.

Referencias

- Devoto, F. (2009) *Historia de la inmigración*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Gálvez, L. (2003). *Historia de inmigración*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Shumway, N. (2002) *La invención de la Argentina, historia de una idea*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Schávelzon, D. (2000) *The Historical Archaeology of Buenos Aires: a City at the End of the World*. New York: luwer/Academic- Plenum Press.
- _____ (1999) *Arqueología de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Schávelzon, D. y M. Weissel (2005) *Guía del patrimonio cultural de Buenos Aires (vol. III): arqueología urbana*, Dirección General de Patrimonio. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad.

El indio Guaraní y la formación del Estado en el área del Río de la Plata *

Pedro Ignácio Schmitz

Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS

anchietano@unisinis.br

Introducción

Cuando observamos la expansión de Europa sobre los demás continentes, a partir del siglo XV, una de las cuestiones que se hace necesaria para entender ese movimiento, está ligada al tratamiento que las metrópolis le dieron a las poblaciones nativas en las colonias y la forma en que las incorporaron en los Estados que surgieron posteriormente. Estas no fueron uniformes en el tiempo-espacio, pues dependía, según cada caso, de variables económicas, sociales, políticas e ideológicas relacionadas con las poblaciones de colonos europeos y los nativos colonizados, y también con la disponibilidad humana y demográfica para la apropiación, dominio y organización del territorio, la producción y el transporte de bienes para los mercados consumidores.

El asunto central de este pequeño texto ha sido objeto, durante las últimas décadas, de numerosas contribuciones bibliográficas que ha abordado, generalmente, alguno de sus aspectos parciales de forma especializada. Por tal motivo, la fórmula que me fuera propuesta, como marco de referencia, para desarrollar mi contribución para el simposio titulado “*Discutiendo modelos na Pré-História: Europa do Sul, África Ocidental e Brasil*”, del Primer Congreso Internacional de la SAB, me resultó, inicialmente, extraña por su enfoque y amplitud, pero al mismo tiempo bastante provocadora.

Conservo en este texto la sencillez de aquél que fue leído en el Simposio, sin bibliografía e incluyendo, apenas, un mapa que es indispensable para su comprensión; examino en él, sucesivamente, dos aspectos: quien es el indio Guaraní y como él contribuyó en la formación del Estado en el área del Río de la Plata. Como aquél que fue leído en el Simposio, sin bibliografía y apenas con un mapa que es indispensable para su comprensión; examino en él, sucesivamente, dos aspectos: quien es el indio Guaraní y como él contribuyó en la formación del Estado en el área del Río de la Plata.

¿Quién es este indio?

Durante el tiempo de la conquista luso-española de América, la población conocida como Guaraní, era densa y numerosa, contando hasta con un millón de personas. De origen amazónico, la colonización de tierras avanzó durante más de 1500 años a través de los valles selváticos de los ríos de la

* Texto presentado en el simposio “*Discutiendo modelos na Pré-História: Europa do Sul, África Ocidental e Brasil*”, del 1er. Congreso Internacional de la SAB (Associação Brasileira de Arqueologia), llevado a cabo en Florianópolis, entre el 30 de septiembre al 3 de octubre de 2007, en Florianópolis, SC. Traducción de Andrés Alarcón y revisión de Pedro Paulo A. Funari y Lourdes Domínguez.

Cuenca Platense y de la Costa Atlántica, en la misma latitud, hasta alcanzar los límites ecológicos y étnicos que la detuvieron, en fechas cercanas a la llegada de la avanzada ibérica.

Se trató de una cultura dedicada a la agricultura de Selva. Organizados en familias extensas, ellos vivían en casas fabricadas con troncos y paja, enucleadas en pequeñas aldeas en medio de bosques cerrados, en las várzeas de los ríos y suaves pendientes del altiplano meridional. Entre aquellas selvas establecían sus plantaciones; conseguían las proteínas necesarias a través de la caza y de la pesca. Poseían numerosos cultivos que les significaban fuentes de carbohidratos, proteínas y grasas. Entre ellos estaban el maíz, la yuca, la batata dulce, las calabazas, los frijoles, el maní; también cultivaban tabaco y algodón. Las actividades agrícolas y domésticas eran predominantemente femeninas mientras que la caza y la guerra eran masculinas.

El sistema presentaba limitaciones evidentes: el cultivo era realizado con ayuda de corte y quema (*coivara*), en medio de troncos cortados, sin la eliminación de plantas invasoras o rebrotes, sin abono ni irrigación, y sin animales domesticados que pudieran ser manipulados para el abastecimiento de carne, leche, grasas, transporte o abono. Por eso la colonización se realizaba hacia el interior de la selva, abandonando aldeas habitadas por pocos años, dejándolas cercadas.

En el tiempo de la conquista europea, la expansión alcanzó sus límites: en el sur, se encontraron con los ondulados campos, duros y secos, inadecuados para el cultivo. En el norte, el frío altiplano de las araucarias, sólidamente ocupado por los antepasados de los indígenas *Kaingang*. En las laderas orientales del altiplano, la densa selva abrigaba a los indios *Xokleng*. El árido Chaco, al occidente del territorio, también se encontraba poblado por cazadores y, en las áreas más fértiles, por gente de origen amazónico dedicada al cultivo. En los *cerrados*¹⁰⁷ del Brasil central, poblaciones del grupo lingüístico *Jê* habían desarrollado un sistema agrícola bastante eficiente que no permitía el acceso.

Allí encontramos un sistema social y de liderazgo adecuado a tal sistema productivo. Las relaciones entre las personas estaban fuertemente relacionadas con el parentesco. Existían coordinaciones consensuales en las grandes casas, en las aldeas y en los conjuntos de aldeas de un mismo local. Para la época de la conquista europea también se menciona la existencia de líderes con ascendencia sobre varias tribus, hecho que, en diversos momentos, resultó decisivo para la aceptación del conquistador, fuera este un misionero, traficante de esclavos o administrador civil. Estos liderazgos conseguían aceptación y ganaban en influencia, especialmente, con ayuda de la conquista de más esposas, resultando en una producción agrícola mayor, en la posibilidad de más fiestas y en un mayor número de hijas e hijos. El matrimonio de cada hija representaba la adquisición de nuevos aliados y colaboradores, los cuñados. Y aunque el liderazgo no se tornó hereditario, en la época de la conquista parece que se dio un cierto protagonismo a las familias de los caciques, incluyendo la tendencia de matrimonios dentro de lo que podríamos denominar como “clase cacical”. Pero la transformación de estos liderazgos en verdaderas jefaturas, con poder real vitalicio, es forzar el concepto. Tampoco se llegó al punto de formar una coalición o confederación de tribus, ni siquiera frente a la conquista europea. Estas consideraciones nos muestran que nos encontrábamos lejos de tener un estado guaraní.

Esta era la situación del indio guaraní al momento de la conquista lusitana en la Costa Atlántica y de la conquista española en el centro de la Cuenca Platense, a partir de los ríos Paraná y Guaraní.

¹⁰⁷ Cerrado: nombre dado a una amplia *eco-región* de Sabana de Brasil (N. Del T.).

Ambas potencias irían a competir por tener a los guaraníes bajo su servicio, pero su incorporación a los estados coloniales fue diferente como vamos a ver a continuación.

Como contribuyó el Guaraní en la formación del estado

Los conquistadores españoles que llegaron al Río de la Plata no encontraron riquezas minerales como sus compañeros del Perú o de México; tan solo les restó trabajar aquella tierra para su propia manutención. Ni siquiera consiguieron alimentar las expectativas de enriquecerse a través de un único producto agrícola que fuera de gran aceptación en el mercado mundial, como por ejemplo el azúcar, por que el clima no era el adecuado para el cultivo intensivo de la caña. Este conquistador fue realmente pobre, sin mujer con quien constituir una familia o contribuyese con sus brazos labrando la tierra.

En esas condiciones, los expedicionarios fundaron Asunción en el año de 1537, la primera entre varias ciudades españolas en el Río de la Plata fundadas, estratégicamente, en áreas guaraní, de alta densidad poblacional. Inicialmente este pueblo consideró a los expedicionarios europeos como socios dentro de su territorio y, como símbolo de alianza, les ofrecieron sus hijas como esposas. Con ese hecho, de acuerdo con las tradiciones nativas, los hermanos de tales mujeres comenzaron a prestar servicio espontáneo a sus cuñados, haciendo posibles las primeras estancias europeas, guardando aún cierto aspecto igualitario entre la población que allí estaba y la que llegaba.

Poco después, la administración colonial, ignorando el pacto igualitario inicial entre la sociedad indígena y la europea, a través de la institución de la encomienda, puso a disposición de cada colono, inscrito como munícipe en esas ciudades, tribus enteras de guaraníes, responsabilizando a los caciques por la prestación del servicio de sus seguidores. Concomitante a esta situación, con o sin el beneplácito de la ley, se tenía la esclavitud, simple y pura, de numerosos indios. Bajo tales condiciones, el trabajo, inicialmente voluntario, en concordancia con la tradición indígena, pasó a ser coercitivo, en conformidad con la legislación colonial. Y se estableció la clara subordinación del indígena al europeo, tanto en términos políticos y administrativos como de género, con el ocultamiento y desvalorización de la mujer nativa, madre del criollo, en el caso de tener un padre español, y de mestizos, cuando su hijo nacía en un hogar desconocido. Como contrapartida por el cada vez mas exhaustivo servicio indígena, el colono tenía la obligación de cristianizarlo; tarea encomendada a los frailes franciscanos que reunieron a los indígenas en las reducciones, concentraciones donde estaban siempre disponibles para la catequesis y el trabajo.

Esta puede considerarse la primera forma de incorporación del guaraní al estado colonial español en la Cuenca Platense. No fue pacífica; por el contrario, en el siglo XVI, tras varias décadas de convivencia y explotación, ella condujo a los nativos a una revuelta generalizada, bajo el comando de sus caciques, levantamiento frente al cual la administración colonial se mostró impotente. Fue esta incorporación la que posibilitó la instalación económica y social de un injerto europeo en el área habitada por una sociedad indígena. De este injerto nació gran parte de la población que formó la provincia española de Paraguay, no solo la mestiza sin hogar de las clases populares, sino también la compuesta por muchos de los hijos de colonos, burócratas y administradores, cuya madre indígena no va a aparecer. Esta sociedad cimentó profundas raíces en Paraguay hasta el día de hoy.

Después de la revuelta de finales del siglo XVI, surgió, en la primera mitad del siglo XVII, una nueva forma de incorporación indígena que alcanzó a los guaraníes que aún no lo habían sido, por habitar en lugares alejados de los pequeños centros de provincia. Si los franciscanos catequizaban las poblaciones puestas al servicio de los colonos a través de la encomienda, los jesuitas, después de algunas experiencias no satisfactorias como tribus que se encontraban en una situación similar, comenzaron a dedicarse a la conformación de comunidades misionarias en las que los indios eran libres, eran incorporados al imperio de una forma autónoma, lejos e independientes de las ciudades.

Se consideraba libre a todo indígena que, según legislación colonial, era retirado de la selva por un misionero, y que se organizaba bajo su propio riesgo y esfuerzo, sin auxilio directo de la administración colonial y sin escolta militar. Como partícipes del imperio, los adultos, reunidos de esa forma, pagarían un impuesto anual y ejecutarían todas las actividades requeridas por la administración provincial, y además no estarían sujetos al servicio personal de los colonos.

Bajo estas condiciones, los jesuitas crearon alrededor de sesenta misiones (también conocidas como reducciones), en estos núcleos guaraníes que no llegaban a estar bajo influencia de las ciudades, siempre dentro del territorio español en la Cuenca del Río de la Plata. Cada unidad reunía entre 3000 y 5000 individuos junto a sus líderes tradicionales cuyo número no podía pasar de sesenta en cada misión. Aquellos líderes que tenían influencia sobre varias tribus ejercieron, especialmente, un papel decisivo en la aceptación del misionero tras su llegada, e incluso cuando se le invitaba y aún estaba lejos, y se sabía que tardaría en llegar. Ellos percibían que de tal forma podían evitar servir a los colonos y de ser esclavizados por los bandeirantes de la villa de São Paulo, en territorio portugués, infelizmente muy próxima a ellos y terrible predadora, como veremos al final.

En las misiones, la vida era regulada por la legislación imperial que se manifestaba de inmediato, en la estructura de los pueblos, cuyas edificaciones estaban dispuestas alrededor de una gran plaza. En ella, los edificios comunitarios, que eran una iglesia, la residencia de los padres, la escuela, los talleres y almacenes comunitarios, junto con el cementerio, la casa de las viudas y de los huérfanos, ocupaban uno de los lados, mientras que en los otros tres, ordenados en grandes bloques alineados, se encontraban las casas de los demás indios y de los caciques. Con excepción del misionero, en esta pequeña ciudad solo moraban los guaraníes. Correspondiendo con la mentalidad del tiempo, toda la administración, desde la religiosa hasta la civil y la económica, era exclusivamente masculina.

Cada misión debía administrarse independientemente y ser auto-suficiente económicamente. La administración se realizaba a semejanza de la de los municipios españoles, estando todos los cargos ocupados por líderes indígenas, electos por periodos definidos, generalmente anuales, donde los más importantes requerían de la confirmación de las autoridades coloniales. Bajo su responsabilidad estaba la producción, el orden, la defensa y la prestación de servicios al imperio. Por tal motivo, se tenía también que los hijos de los caciques recibían educación especial en vista de sus responsabilidades futuras. El misionero, aparte de los servicios religiosos y asistenciales, supervisaba todas estas actividades.

La propiedad de la tierra era de la misión, pero cada familia tenía derecho al uso de una parcela para llevar sus cultivos particulares. La mayor parte de los terrenos estaba constituida por campos colectivos en los cuales se criaban millares de reses para el suministro de carne, por cultivos y campos

silvestres de mate que abastecían a la población y que constituían un producto de exportación importante, por campos de maíz, caña de azúcar, algodón, tabaco y otras plantas para uso de la comunidad.

En el sector administrativo del poblado, junto a la residencia del misionero y de la escuela, estaba el sector productivo que cubría todas las necesidades de la comunidad. Allí se quemaban los ladrillos y las tejas para la construcción de casas y de la iglesia, se producían los instrumentos y artefactos necesarios y se preparaba la yerba mate, se tejía el algodón para uso y exportación, se fabricaban zapatos, esculturas y hasta instrumentos de origen europeo.

También se encontraban allí los almacenes donde se guardaban los bienes colectivos, desde los alimentos cultivados y la carne hasta las armas que toda misión mantenía disponibles tras los llamados del gobernador de la provincia cuando se requería atender problemas internos o fronterizos.

Con el pasar del tiempo, las comunidades construyeron sus moradas y templos con materiales de albañilería, los cuales fueron adornando con millares de estatuas barrocas, la mayoría de ellas producidas en sus propios *ateliers*. Sus peritos fueron muchas veces llamados para la construcción de templos y fortificaciones en las ciudades coloniales. La economía se tornó una actividad de gran importancia dentro de la provincia, tanto en términos de auto-abastecimiento como de comercio interno e externo. El nivel de vida llegó a ser comparable con el de las ciudades españolas. Los templos, las ceremonias religiosas y las exhibiciones cívicas no fueron menos fastuosas que las realizadas en las ciudades de los colonizadores.

A pesar de la apariencia, las misiones no fueron ciudades españolas y los guaraníes no se confundían con el resto de la población colonial. Ellas constituyeron un importante aunque diferente, espacio dentro de la colonia: se hablaba en guaraní en vez de español, su población estaba constituida aparte de la española y, aunque gozaban de la ciudadanía imperial, eran favorecidas por leyes específicas, específicas para los pueblos indígenas. Podemos decir entonces que ellas estaban dentro del estado y que le prestaban servicios importantes, aunque interfirieron muy poco en su administración y en el desarrollo de la vida de sus núcleos urbanos.

Las ciudades españolas se fortificaron, florecieron y desarrollaron a su seno una sociedad de clase media, a semejanza de Europa. De igual manera, las reducciones también florecieron durante más de un siglo, pero como instituciones comunitarias. En los últimos cincuenta años de su existencia comenzaron a perder fuerza y reducir su crecimiento hasta desaparecer a fines del siglo XVIII.

Las razones para esto son variadas: exceso de servicios militares al imperio, impacto de fenómenos climáticos, hoy conocidos como “el Niño” y “la Niña”, sobre su economía agro-pastoril, epidemias devastadoras traídas de Europa, aislamiento excesivo dentro de la colonia, el impacto desastroso de diversas decisiones sobre las fronteras determinadas por las potencias ibéricas, el cambio en la concepción de lo que era el estado, lo que significó que perdieran su posición privilegiada como poblaciones nativas y, finalmente, la retirada de los jesuitas, quienes ya se encontraban desmoralizados frente a diversos contratiempos políticos y sociales. Hoy tan solo quedan, en Rio Grande do Sul, en la provincia argentina de Misiones y en el sudeste de Paraguay, sus ruinas espléndidas. Y nos preguntamos por el destino que tuvieron los 150000 guaraníes que construyeron estos poblados y templos.

En el año de 1750, a consecuencia del tratado de Madrid, España y Portugal intercambiaron las Siete Misiones españolas por la colonia portuguesa de Sacramento. Como los indios de las misiones no aceptaron las condiciones del tratado y se opusieron a su ejecución, sus pueblos fueron tomados, los

rebeldes masacrados y la dispersión de los habitantes se generalizó. Gomes Freire de Andrade, gobernador de Brasil, uno de los comandantes de los ejércitos de ocupación, y varios administradores subordinados llevaron consigo grandes contingentes de indios y los asentaron en cinco aldeas, en la provincia de São Pedro de Rio Grande do Sul. Puestos bajo el mando del régimen del *Directorio* su número menguó, y en menos de veinte años, esos miles de guaraníes cristianizados y civilizados se dispersaron entre la población incipiente del estado, dejando pocos rastros.

Su vez, la desastrosa administración de las treinta misiones por parte de los frailes franciscanos, y después por elementos civiles, tras la retirada de los jesuitas, hizo que la deserción se masificara y los indios, con sus caciques o individualmente, intentaron sobrevivir en las estancias españolas y portuguesas, donde se confundieron con las clases más bajas de la población. Los líderes, aún perceptibles durante la firma del tratado de Madrid y de la retirada de los jesuitas, desaparecieron y con ello la posibilidad de la supervivencia de los guaraníes como grupo. Durante décadas el territorio de las misiones fue devastado por bandos armados, los hacendados se apropiaron de los terrenos, y varias guerras entre los países vecinos arruinaron los pueblos que aún quedaban en pie. Como consecuencia de ello, el fenómeno de las reducciones jesuitas dejó de existir.

Ellas habían consolidado el territorio del imperio en grandes áreas en las que no existía ciudad alguna, habían defendido la frontera contra el avance portugués, habían suministrado tropas siempre disponibles y leales a los gobernadores de las provincias, hasta se habían convertido en el orgullo de la Colonia Platense por su producción agrícola y pastoril, por sus poblados e iglesias y por su calidad de vida.

Las misiones y sus moradores desaparecieron.

¿En dónde, entonces, fue que surgieron una vez más, decenas de miles de guaraníes, que hablan diversos dialectos y que hoy se encuentran en reservas o tierras indígenas en Paraguay, Argentina o Brasil? Todo parece indicar que no se trata de aquellos que pasaron por las misiones aunque algunos grupos se declaran descendientes de los jesuitas míticos, naturalmente. Ellos se identifican como indios, con nombres propios, y como tales buscan su espacio en medio de las poblaciones de origen europeo, pero sin fusionar con ellas. Por el contrario, varios grupos estudiados reafirman que ellos deben vivir “como los antiguos”, lo que podría ser una referencia al modo de vida que habrían seguido antes de las misiones y al cuidado que deben tener frente a las poblaciones civilizadas.

Ellos asumieron una nueva situación, dentro de los estados a los que pertenecen, como indios protegidos.

El relato quedaría incompleto si no hiciera referencia a lo que les sucedió a los miles de guaraníes capturados como esclavos en territorios atribuidos al imperio español por parte de moradores de la villa de São Paulo. El auge de esa captura corresponde al periodo de la Unión Ibérica, cuando los holandeses, que dominaban parte del Nordeste brasileño y parte de la costa africana, impidieron la llegada de los esclavos negros que debían abastecer las haciendas y los ingenios de la región. La escasez de mano de obra fue aprovechada por los moradores de la Villa de São Paulo quienes entraron en este ramo del comercio suministrando esclavos indígenas. Por tal razón establecieron un centro de reclusión¹⁰⁸, en Lagunas, litoral del estado brasileño de Santa Catarina, límite que había sido establecido por el Tratado de

¹⁰⁸ Entrepuesto de preação (en el original, N. del T.)

Tordesillas firmado por España y Portugal. Con la colaboración de líderes indígenas, durante tres décadas, consiguieron reunir miles de guaraníes del litoral y del interior de Rio Grande do Sul, buscando de esta forma abastecer sus propias haciendas y ofreciendo las sobras en los mercados de Rio de Janeiro y de Espírito Santo. Cuando el producto comenzó a escasear, avanzaron sobre las reducciones que los jesuitas habían establecido en territorio del imperio español, en los actuales estados de Paraná, donde destruyeron once, Rio Grande do Sul, donde destruyeron cuatro y en Mato Grosso do Sul, donde destruyeron otras cuatro misiones, tomando otras decenas de miles de guaraníes como esclavos.

La acción bandeirante no solo se llevó a los habitantes sino que también restringió el espacio de la colonia española y de las misiones, ampliando la frontera portuguesa hacia el occidente. Los guaraníes llevados para Brasil fueron consumidos como combustible de la economía local. Su trayectoria es poco conocida. En el mismo litoral donde se encontraba la *feitoria* paulista, los jesuitas portugueses alcanzaron a juntar, a tiempo, un pequeño grupo de indios con la que fundaron una misión junto a la bahía de Guanabara, en el estado de Rio de Janeiro. Ella no solo prestó servicios a los portugueses sino que también ayudó a defender la costa contra los corsarios y conquistadores extraños. La misión y sus habitantes desaparecieron a mediados del siglo XVIII.

Conclusión

Tanto los portugueses como los españoles consideraron al guaraní como un indio adecuado para la servidumbre y para el sistema de misiones; ambas formas de incorporación indígena a los incipientes estados coloniales. El sistema amazónico de colonización de la selva permitió a esta población la implantación de aldeas en los grandes ríos de toda la Cuenca Platense y de la Costa Atlántica en la misma latitud, donde desarrollaron una economía agrícola capaz de sustentar grandes contingentes, relativamente sedentarios, cuyos líderes consensuales mantenían la sociedad organizada, unida y con fronteras estables. Una tradición lingüística y cultural los unía y permitía la comunicación y la circulación a lo largo y ancho del territorio.

En la instalación de las colonias europeas, obligadas ellas a sustentar su economía en la explotación de la tierra, como fuera el caso de los españoles que fundaron Asunción, o el de los portugueses que establecieron la Villa de São Paulo, este pudo ser un pueblo adecuado para cumplir el papel de “mula” para tales “injertos”. Pero en la medida en que el injerto europeo tomó fuerza, creció, pasó de tener una economía de subsistencia a una de exportación, y se consolidó como población urbana, la mula indígena se volvió dispensable, incluso inadecuado e indeseable. Así fue como vislumbé la historia de la Cuenca Platense, tanto en la parte española como la portuguesa y eso fue lo que quise relatar.

Ninguna otra de las poblaciones nativas del área platense ofrecía condiciones para resistir la implantación de una colonia europea. Por tal motivo, las inversiones hechas para su incorporación al Estado no fueron esporádicas y defensivas. Y cuando el núcleo europeo se estabilizó ellas se convirtieron en un obstáculo y, en varios países, sencillamente fueron eliminadas.

Encuentros Culturales y Etnogénesis: el caso de las comunidades afro-brasileras del valle del río Guaporé

Luís Cláudio Pereira Symanski

Departamento de Antropologia – Universidade Federal do Paraná
symanski@ufpr.br

Paulo Zanettini

Zanettini Arqueologia
diretoria@zanettiniarqueologia.com.br

Introducción

Tras una visita realizada al núcleo urbano de Vila Bela en 1845, llevada a cabo durante su expedición por las regiones centrales de América del Sur, el naturalista francés Francis Castelnau (1949) redactó una descripción de la cena de gala que tuvo lugar en aquella ocasión, en el salón del *Palácio dos Capitães-Generais*, el más lujoso espacio de poder de la ciudad. Hacía ya diez años que Vila Bela había perdido el status de capital de Matto Grosso para Cuiabá y, en ese momento, solo permanecían unos mil habitantes en el lugar, siendo la mayor parte de ellos de ascendencia africana. Entre los detalles de la cena, la presencia de un capitán africano que tenía en los pómulos “las marcas del tatuaje que trajera desde su tierra natal” llamó la atención de Castelnau. También, a diferencia de otras regiones brasileñas, las damas principales de la localidad participaron de la cena; se trataba de doce mulatas agrupadas en uno de los costados de la mesa. Sin embargo, recuerda Castelnau, no había suficientes platos ni sillas para el número de convidados y, por consiguiente, “muchos tuvieron que quedarse parados mientras que otros compartían, de a dos, una misma silla. A veces hasta tres e, incluso, cuatro comían en el mismo plato mientras que cada vaso era usado por varias personas. En lo referente a los tenedores, los que no tenían uno, se las arreglaban bastante bien con los dedos” (Castelnau 1949, 365-367).

Este evento, descrito etnocéntricamente por Castelnau como una especie de “espectáculo grotesco”, en el cual todas las reglas de las buenas maneras burguesas fueron burladas por los más ilustres moradores de la ex-capital de provincia, es uno de los registros históricos más expresivos del dinamismo de las prácticas culturales de la población afro-guaporeana. En aquella época, la entonces joven comunidad afro-descendiente de Vila Bela, no solamente había conquistado importantes cargos públicos, como lo ejemplifica el caso del capitán africano, sino que también se había re-apropiado del principal espacio de poder colonial luso-brasileño, el *Palácio dos Capitães-Generais*. De forma semejante, los principales eventos solemnes de la elite luso-brasileña, que se había desbandado hacia varios años en dirección a Cuiabá, habían sido africanizadas de forma impresionante, como lo demuestra el hecho de compartir los platos o los vasos, o como haber consumido alimentos con las manos y no con los cubiertos siguiendo los moldes de las comidas comunales, tan comunes entre las sociedades tradicionales del África subsahariana (DeCorse 1999, 147-148; 2001).

En este trabajo pretendemos discutir el proceso de etno-génesis de la población afro-brasileña que, desde el siglo XVIII, ocupa el valle del río Guaporé. Esta región fue abandonada por la elite luso-brasileña a comienzos del siglo XIX y el complejo material relacionado con el proceso de colonización fue, en gran parte, re-apropiado por la población africana y afro-descendiente, compuesta sobre todo por esclavos *forros* y *quilombolas*¹⁰⁹ que permanecieron en la región. Esta población conformó un territorio afro-brasileño que se extendió por todo el valle del Guaporé, construyendo simultáneamente una identidad propia, fuertemente pautada en referencias culturales centro-africanas. Con base en los registros escritos, tradición oral, estudios etnográficos y datos arqueológicos, discutiremos como ocurrió este proceso de etno-génesis afro-guaporeano.

Este estudio fue desarrollado dentro del marco del Proyecto Frontera Occidental, programa dedicado al reconocimiento, valoración y preservación del patrimonio cultural del valle del Río Guaporé, a cargo de *Zanettini Arqueología*, con la cooperación de la Secretaría de Estado de la Cultura de Mato Grosso y subsidios de su Ley de Incentivo a la Cultura (Zanettini Arqueologia 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007; Zanettini 1989, 1991).

Encuentros culturales y generación de identidades.

Mientras discutía sobre situaciones de contacto inter-étnico en las Américas, durante la expansión de los Estados coloniales y nacionales, Hill (1998) llamó la atención acerca de la naturaleza violenta de estos encuentros, los cuales involucraron colapsos demográficos, relocalizaciones forzadas, esclavitud, epidemias y reclutamiento étnico. Por tales motivos, el proceso de etno-génesis debía ser considerado en los términos de las luchas políticas y culturales que generaron identidades en el contexto de cambios radicales (Hill 1998, 166).

La colonización del Valle del río Guaporé, localizado al occidente del estado de Mato Grosso, en la frontera con Bolivia, se caracterizó por presentar todos estos rasgos violentos como consecuencia de los encuentros culturales entre poblaciones indígenas, europeas y africanas. Los resultados de estos encuentros fueron diversos e involucraron la reformulación de las identidades de los agentes participantes, la permanencia de las fronteras étnicas y un intenso mestizaje, sobre todo entre indígenas y africanos. Sin embargo, ni siquiera esto fue suficiente para homogeneizar la población de este territorio bajo una única cultura criolla.

Los conceptos correlacionados de etno-génesis, criollización¹¹⁰ y transculturación están pautados a partir de la idea de que las nuevas identidades surgen en contextos de interacción multicultural, como resultado de las negociaciones entre la agencia local y las estructuras coloniales (Stein 2005, 28). Estos conceptos emergieron durante las últimas décadas como producto de la insatisfacción de los científicos sociales con los modelos de contacto cultural unidireccionales que adoptaban exclusivamente la

¹⁰⁹ Un esclavo “forro” es aquél que recibió, oficialmente, el status de *liberto* por medio de la expedición de la carta de *alforria*. Un “*quilombola*” es un esclavo fugitivo, un cimarrón, que mora en un *quilombo*, o palenque. (N. del T)

¹¹⁰ “*Crioulização*” en el original, fue traducido con este neologismo – derivado del concepto antropológico, tomado del inglés, “*creolization*”- que usamos para mantener el sentido y lugar dado al concepto por el autor del texto (N. del T).

perspectiva de los grupos políticamente hegemónicos, como era el caso de los modelos de Aculturación y de la Teoría de los Sistemas Mundiales (Howson 1990, 81; Cusick 1998, 126; Singleton 1998, 176; Funari 1999; Gosden 2004, 19; Stein 2005, 31).

El modelo de criollización busca incluir el efecto de la experiencia del Nuevo Mundo sobre todas las poblaciones, incluyendo los euro-americanos (Dawdy 2000, 1), y además corresponde con el concepto de transculturación propuesto por Fernando Ortiz para la cultura popular cubana (Domínguez 1980; Deagan 1998). En la arqueología afro-americana, el proceso de criollización ha sido abordado en muchas ocasiones considerando las formas por medio de las cuales los esclavos podrían haberse re-apropiado de la cultura material europea y euro-americana, con base en reglas subyacentes, relacionadas con una gramática que se mantuvo esencialmente africana (Ferguson 2000).

Sin embargo, en los últimos años los modelos tradicionales de criollización fueron criticados, sobre todo por historiadores cuyo trabajo está enfocado en el papel de los agentes africanos en la conformación del Mundo Atlántico (ver, por ejemplo, Thornton 1998; Lovejoy 2000; Heywood 2002; Sweet 2003). Uno de los principales problemas resaltados tiene que ver con la idea de que las culturas afro-americanas se estructuraron como una mezcla de tradiciones africanas fragmentadas con tradiciones europeas más coherentes, sin darle la debida atención al estudio de las sociedades matrices de los esclavos que fueron forzados a emigrar a las Américas (Sweet 2003, 116). La influencia africana tiende a considerarse de forma genérica, actuando solamente en el nivel de las estructuras mentales profundas – los principios gramaticales inconscientes que habrían estructurado el proceso de adaptación de los esclavos africanos en el Nuevo Mundo – como es el caso del modelo de criollización de Mintz y Price (1992). Varios historiadores del Mundo Atlántico, por otro lado, han hecho énfasis en la dimensión cultural de la agencia de los esclavos, considerando las estrategias que ellos desarrollaron para mantener prácticas y tradiciones de sus sociedades originales, sobre todo en las regiones que recibieron grupos coherentes, que tenían afinidad cultural en términos de lenguaje, parentesco y religión, como fue el caso de los grupos Bantú de África Central. Estos estudios localizan a los africanos y sus descendientes en el centro de sus propias historias, buscando entender las culturas esclavas a través de una perspectiva que considera sus orígenes transatlánticos y que discute las continuidades y discontinuidades, invenciones y reinenciones, de las culturas africanas en el Nuevo Mundo (Slenes 1991, 1999, 2002; Matory 1999; Lovejoy 2000; Heywood 2002; Sweet 2003).

La consecuencia más evidente del proceso colonizador europeo en el valle del Guaporé fue la génesis de una identidad afro-guaporeana. Sin embargo, las fronteras étnicas entre este grupo y los indígenas de la región, se mantuvieron bajo un estado de tensión. El proceso puede ser resumido de la siguiente forma: 1- Hasta el comienzo del siglo XVIII, las dos comunidades indígenas principales, los *Nambiquara* y los *Pareci*, ocupaban la región, rara vez manteniendo contactos con la sociedad colonial; 2- a partir de la década de 1730, los luso-brasileños comenzaron a instalarse en la región para explotar las minas de oro recién descubiertas, utilizando mano de obra esclava indígena y, principalmente, africana; 3- debido al descubrimiento de los yacimientos de oro, la Corona Portuguesa instaló rápidamente, como forma de apoyo, un complejo colonizador compuesto por poblados, fortificaciones, ingenios, puertos y carreteras; 4- la entrada de mano de obra esclava africana se intensifica; 5- la población indígena local es parcialmente incorporada al complejo, pero muchos grupos resisten y se repliegan a las márgenes del

complejo; 6- los esclavos africanos y afro-descendientes rebeldes huyen del sistema y también se establecen en sus márgenes, conformando *quilombos*. Estos mantienen relaciones ambivalentes con los indígenas que involucraron conflictos y mestizaje; 7- a fines del siglo XVIII, los yacimientos de oro comienzan a agotarse y la población luso-brasileña dominante abandona la región, alterando la base del orden del sistema colonial implantado; 8- los esclavos forros, los ancianos y los inválidos se quedan en la región, apropiándose del complejo colonizador de acuerdo con sus propios referenciales; 9- la población de los *quilombos* deja de ser perseguida y refuerza sus lazos con los afro-brasileños de Vila Bela; 10- estos *quilombos* dan origen a las comunidades rurales que se asientan en las márgenes del río Guaporé y Vila Bela se convierte en el centro de un territorio afro-descendiente.

Esta población construyó una identidad propia, aunque solo después que la región fuera consolidada como territorio afro-descendiente. Ellos se reconocieron entonces como parte de una entidad diferente de los grupos indígenas y de la sociedad luso-brasileña que los rodeaba. En este sentido, el proceso de etno-génesis afro-guaporeana está estrechamente relacionado con la conformación de un territorio compuesto por los vestigios del complejo colonizador apropiado por los ex esclavos, al cual se le sumó una periferia correspondiente a los asentamientos *quilombolas*. Con relación a la población indígena, aunque los intercambios culturales pudieron haber sido intensos, también se mantuvieron las fronteras con estos grupos, registrándose hasta la década de 1960, ataques de los indígenas a las comunidades afro-brasileñas.

Por lo tanto, la etno-génesis afro-guaporeana fue producto de intercambios culturales y del mestizaje de africanos de diversos orígenes con indígenas americanos, luso-brasileños e hispanoamericanos. Estos intercambios ocurrieron en contextos violentos cuyas víctimas principales fueron los esclavos. Sin embargo, la herencia africana, sobre todo aquella relacionada a los grupos bantú de África Central, fue el elemento aglutinador en el proceso de conformación de la identidad afro-guaporeana. Un fragmento de la vida cotidiana de los esclavos africanos del Fuerte *Príncipe da Beira*, en el año de 1784, citada por Fernandes (2003, 19), es significativamente reveladora con respecto al mantenimiento de las fronteras culturales:

Encontrándose este capataz en un foso trabajando con un grupo de negros, y estando éstos cantando en su lengua, pasó la ya mencionada negra (Paula) y se quejó ante el capataz, diciendo que aquella canción era ofensiva, y que debía castigar al negro que la cantaba¹¹¹.

Así, nos encontramos delante de un proceso de criollización en los que los referenciales africanos, sobre todo aquellos de los grupos Bantú de África Central fueron, al mismo tiempo, *resistentes* y *permeables*, asimilando a grupos africanos de matrices culturales diferentes, mientras que, simultáneamente, se asimilaban las influencias indígenas y europeas. Sweet (2003) afirma que los esclavos africanos en Brasil mantuvieron religiones que no eran sincréticas o mestizas, sino sistemas de pensamiento independientes, practicados paralelamente al catolicismo. Aunque la idea de

¹¹¹ En el original se lee: “*Achando-se este feitor num fosso trabalhando com uma porção de negros, e estando estes cantando pela sua linguagem, passou a dita negra (Paula) e fez queixa ao feitor que aquela cantiga era achincalhe e que se castigasse o negro que lançava a cantiga*”.

impermeabilidad de estos sistemas de creencia sea cuestionable, Sweet demostró que éstos fueron la principal estrategia de resistencia de los esclavos frente a la dominación blanca, jugando un papel importante en la reconstrucción de las identidades africanas en Brasil. En el caso del valle del Guaporé, las evidencias materiales, documentales y etnográficas sugieren que las prácticas culturales y las cosmologías de origen centro-africano fueron los elementos que dieron cohesión a los grupos de esclavos, siendo la base para la construcción de la identidad afro-guaporeana.

El contexto histórico: colonización y multiculturalidad en el valle del río Guaporé.

El territorio actual del estado de Mato Grosso comenzó a ser colonizado en 1718, cuando una *bandeira* de la capitania de São Paulo, que había penetrado la región para capturar indígenas, descubrió oro en las márgenes del río Coxipó; en este sitio se fundaría la villa de Cuiabá (Corrêa Filho 1969, 206-207). La explotación aurífera fue la actividad responsable por la colonización del territorio. Las vetas del mineral, sin embargo, se agotaron rápidamente, forzando a la población a desplazarse frecuentemente en busca de nuevas minas (Volpato 1987, 92). Así, la colonización se expandió hacia la región del río Guaporé (**Figura 1**) – en la frontera con el entonces Virreinato del Perú - donde se habían descubierto varios yacimientos del metal, desde 1734, fundándose allí los poblados de São Francisco, Santana, São Vicente, Nossa Senhora do Pilar, Brumado, Ouro Fino, Boa Vista e Lavrinhas (Lenharo 1982, 19). Para consolidar la colonización de esta región fronteriza, el gobierno portugués creó, en 1748, la capitania de Mato Grosso. En el año de 1752, en la margen derecha del río Guaporé, fue emplazada su capital, Vila Bela da Santíssima Trindade (Siqueira *et. al.* 1992, 20).

Los esclavos de la región de Vila Bela eran destinados a los trabajos de minería, agricultura, ganadería y obras públicas como la construcción de fuertes y núcleos poblacionales fortificados como el Fuerte *Príncipe da Beira*, los destacamentos militares de Coimbra, Jauru, y la hacienda real de Casalvasco, necesarias para resguardar las fronteras. Sin embargo, fue la explotación aurífera la que más consumía mano de obra esclava; algunos mineros llegaron a manejar plantas con 20 a 50 esclavos (Volpato 1996, 215).

Con la decadencia de la minería, a fines del siglo XVIII, el estrato blanco dominante comenzó a abandonar la ciudad. En la década de 1820, las *repartições*¹¹² públicas comenzaron a trasladarse a Cuiabá. La mudanza definitiva de capital para Cuiabá se completó en 1835 (Bandeira 1988, 108).

La población de Vila Bela siempre fue predominantemente de origen africana. En 1769, esa población contaba con 3.490 individuos; de ese total, 1.147 eran libres (había solamente 333 blancos en este grupo) y 2.343 esclavos. En el año de 1800, la ciudad tenía 7.105 habitantes, de los cuales solo el 7.1% eran blancos (Assis 1988, 46-47). Según Teixeira (sin fecha), en este año se habrían contado 5.136 esclavos en Vila Bela y sus alrededores. Si nos enfocamos únicamente en el núcleo urbano, se evidencia una acentuada declinación demográfica a partir de 1800, con una disminución gradual de la población

¹¹² La “*repartição*” es una unidad administrativo-política propia del orden urbano implantado por los portugueses en sus colonias americanas. (N. del T).

esclava. En este año se contaron 1.361 esclavos y, efectivamente, su número cayó a 968 en 1810, 805 en 1820, 470 en 1830, 360 en 1840 y 170 en 1879 (García 2003, 136; Siqueira 2000, 67).

El número de esclavos indígenas en la región no era significativo; para 1800, en Vila Bela, se registraron tan solo 131 indígenas, lo que se explica por la prohibición de la esclavitud indígena en 1751 (Teixeira sin fecha). El valle del río Guaporé estaba ocupado por los indígenas *Nambiquara* y *Pareci*, que compartían una frontera común y que guerrearón entre sí (Machado 2006). Los indígenas *Chiquitano* también ocuparon parte de ese territorio, por lo menos desde el siglo XVIII (Silva 2008, 129).

Los *Nambiquara*, de la familia lingüística *Nambiquara*, eran conocidos como *Cabixi*, palabra de origen tupí que significaba “enemigo”, aunque Miller (2008) anotaba que los registros históricos tendían a marcar la distinción entre los *Cabixi mansos*, que serían los *Pareci*, y los *Cabixi salvajes*, que habrían sido los *Nambiquara*. Ellos habrían estado asentados en el *Cerrado*¹¹³, la selva amazónica y en el área de transición entre estos dos ecosistemas. En 1912, Roquette-Pinto (citado por Miller 2008) visitó a los *Nambiquara* de la *Chapada*¹¹⁴ *dos Parecis*, describiendo sus aldeas como una formación típica de dos partes, una frente a la otra, separadas por una plaza central.

Los primeros registros sobre los *Nambiquara* datan de 1770. A diferencia de los *Pareci*, los *Nambiquara* ofrecieron resistencia al orden colonial y existen registros de sus ataques a los poblados y asentamientos coloniales de la región desde fines del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX, cuando una expedición liderada por Rondon consiguió establecer relaciones pacíficas con esta población (Miller 2008). Sin embargo, en sus testimonios, habitantes de Vila Bela afirman que aún en la década de 1960, los *Nambiquara* atacaban las haciendas de la región (Zanettini Arqueología 2007).

Los *Pareci*, de la familia lingüística *Arawak*, comparten una serie de rasgos culturales con los demás grupos de esta familia, por ejemplo, las grandes aldeas circulares con plazas centrales comunicadas por sistemas de caminos; una economía agrícola intensiva basada en diversas plantas pero con énfasis en la yuca; ideologías no ofensivas y estrategias militares defensivas y una organización política local que se conoce como *jefatura*, basada en la jerarquía social interna, y donde el cargo de jefe es hereditario (Heckenberguer 2005, 60-61). A comienzos del siglo XX, la población *Pareci* se había reducido a 340 individuos, distribuidos en 12 aldeas que se esparcían por la *Chapada dos Parecis*, desde el río Arinos y la cabecera del Paraguay, hasta las cabeceras de los ríos Guaporé y Juruena¹¹⁵.

Los *Chiquitano* son el producto de una amalgama de comunidades indígenas que ocuparon un territorio que iba desde las márgenes del río Guaporé hasta las planicies bolivianas (Silva 2008). La implantación de la Misión de Chiquitos en Bolivia, en 1691, fue determinante para la conformación de esta población. En la actualidad, la gran mayoría de sus pobladores (cerca de 60.000 individuos), vive en territorio boliviano. En Mato Grosso el número estimado de indígenas es de 2.000, presentes en los municipios de Cáceres, Porto Espiridão y Vila Bela.

Con respecto de los esclavos africanos, su entrada en el valle del río Guaporé se dio por tres rutas principales. La más antigua, llamada *Monções do Sul*, comunicaba la capitania de São Paulo con Mato Grosso por medio de un sistema fluvial que salía del río Tieté y desembocaba en el río Cuiabá (Silva

¹¹³ El “Cerrado” es una ecorregión de sabana tropical brasileña (N. del T).

¹¹⁴ “Chapada” es una formación rocosa elevada, de más de 600 metros de altura, que presenta, en su parte superior, una superficie plana propia de la geografía brasileña. (N. del T).

¹¹⁵ Ver <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Pareci/2031>

1995, 250). Estos esclavos ingresaron a Brasil por el puerto de Rio de Janeiro, siendo la mayoría de origen centro-africana, sobretodo de Angola (Miller 1988, 450). Entre 1755 y 1778 fue usada con frecuencia una ruta fluvial que conectaba Vila Bela con Belém do Pará, la cual estuvo sometida al monopolio comercial de la Compañía Grão-Pará e Maranhão; sin embargo, por medio de ella ingresó apenas un número reducido de esclavos (874 entre 1755 y 1772), provenientes de Angola, Bissau y Cacheu (Dias 1970, 380; Silva 1995, 250, 257; Neto 2001, 44). En 1736 se abrió un camino que conectó Cuiabá con Goiás, permitiendo el acceso a los dos principales puertos de entrada de esclavos en Brasil: Rio de Janeiro y Salvador. Los esclavos que desembarcaron en Salvador provenían, principalmente, de la Costa da Mina, en el África Occidental (Curtin 1969:208-209). El camino de Goiás se tornó una importante ruta comercial después de 1778, tras la extinción de la Compañía Grão-Pará e Maranhão y mantuvo ese status hasta que se permitió la navegación por el Río de la Plata en 1857 (Lenharo 1982, 26).

Los datos disponibles permiten hacer algunas aproximaciones a las posibles fluctuaciones en la composición africana en el valle del Guaporé, en los siglos XVIII y XIX. Durante la mayor parte del siglo XVIII, la mayoría de esclavos provenía de la región Congo-Angola, en el África Central, junto con un pequeño número de gente proveniente de Bissau y Cacheu. Después de 1778, con la intensificación del uso del camino a Goiás, es muy probable que esclavos Mina, del África Occidental, y Benguela, del sur de Angola, fueran introducidos en la región, en grandes números, dado que estos fueron los dos grupos africanos mayoritarios en la Chapada dos Guimarães entre 1735 y 1830 (Symanski 2006, 133). En este mismo periodo los esclavos del Congo componían el tercer mayor grupo africano en la zona, pero entre 1830 y 1870, se tornaron el grupo principal (Symanski 2006, 133), por lo que su presencia también pudo haber sido significativa en el Valle del Guaporé. Al indagar la composición africana de los esclavos del Fuerte *Príncipe da Beira*, en el bajo Guaporé, en 1780, Fernandes (2003, 78) verificó la preponderancia de esclavos Mina (14) y Benguela (13), seguidos por Angola (10), Mandinga (7), Cabo Verde (4), Congo (3), Bojagó (2) y Nagó (1).

Los africanos del valle del Guaporé eran originarios de tres macro-regiones de África: del norte de África Occidental, de Costa de Mina en África Occidental y de África Central. Según Thornton (1998, 186), estas macro-regiones corresponden a tres zonas culturales: la Alta Guinea, entre el río Senegal y el Cabo Mount (actual Liberia), ocupada principalmente por hablantes de las familias lingüísticas Atlántico Oeste y Mandé, de donde provendrían los esclavos de Bissau y Cacheu; la Baja Guinea, entre el cabo Palmas y Biafra, ocupada por hablantes de la familia Kwa, y de donde serían originarios los esclavos Mina; y la costa de Angola, ocupada por hablantes de lenguas Bantú, de donde habrían salido los esclavos Angola, Benguela y Congo. De acuerdo con Thornton (1998, 186-191), dentro de cada una de estas áreas lingüístico-culturales, los diferentes grupos étnicos compartían los sistemas de creencia, valores y costumbres. Esto habría dado cabida a entendimientos mutuos tanto en África como en las comunidades esclavas que se conformaron en las Américas.

En el valle del río Guaporé, el predominio demográfico de los centro-africanos sugiere que el sustrato cultural bantú fue el más representativo. Existen cuatro culturas en esta región africana: Kongo, Mbundu, Ovimbundu y Lunda-Tchokwe (Karasch 2000, 58). Según Vansina (2002, xi-xii), en África estas culturas interactuaban constantemente. Slenes (1991, 48-67) sugiere que las afinidades culturales

entre estos centro-africanos podrían haber sido el origen de una “proto-nación” Bantú en el sudeste brasileño, durante la primera mitad del siglo XIX.

Los quilombos del siglo XVIII

La gran presencia de esclavos en el valle del Guaporé permitió la conformación de *quilombos* desde la primera mitad del siglo XVIII. Este fue el caso del *quilombo* de *Quariterê*, situado al norte de Vila Bela. En 1770, este *quilombo* fue atacado por una *bandeira*, siendo capturados 79 negros y cerca de 30 indias. En ese entonces, el *quilombo* era gobernado por una reina, Tereza Benguela, quien era asistida por un consejero, José Piolho. La producción de alimentos, tabaco y algodón era abundante. Habían en el lugar dos herrerías. Después del ataque, los *quilombolas* que pudieron huir reconstruyeron la aldea. Este fue atacado nuevamente en 1795, siendo capturados 54 *quilombolas*, de los cuales solo seis eran negros remanentes del primer *quilombo*, que ejercían las funciones de autoridad. Todos los otros integrantes eran indígenas y *caburés*¹¹⁶ nacidos en el lugar.

Los seis africanos restantes del *quilombo* original eran, casi todos, de la región Congo-Angola: Clemente Congo, José Ganguela, José Meterau, José Cabange y José Cabadengo (ver Rosa e Jesus 2003, 213-223). La excepción fue João Mina.

La capacidad de organización del *quilombo* impresionó a las autoridades de Vila Bela, quienes enviaron a los *quilombolas* capturados nuevamente al local para instalar allí un núcleo poblacional en la frontera, llamado Aldeia Carlota. Esta aldea, sin embargo, no llegó a convertirse en un núcleo tan productivo como lo fue el *quilombo* (Bandeira 1988, 117-121; Volpato 1996, 222-227).

Otros dos *quilombos* de la región fueron atacados en 1769: *Pindaituba* y *Mutuca*. El *quilombo* *Pindaituba* estaba compuesto por dos rancherías, distantes cincuenta pasos entre sí; uno estaba compuesto por once casas y el otro por diez. El *quilombo* de *Mutuca* también estaba conformado por dos campamentos, uno poblado por catorce negros comandados por Antônio Brandão, y otro conformado por 21 negros, siete mujeres y catorce hombres, bajo el mando de Joaquín Feliz (Bandeira 1988, 121; Volpato 1996, 224).

Estos asentamientos continuaron existiendo en el valle del Guaporé después de la transferencia del poder político a Cuiabá, en 1835, a pesar de que en 1841 el presidente de la provincia financió expediciones destinadas a atacar los *quilombos* de la región de Vila Bela, Poconé y Diamantino (Assis 1988, 65).

El núcleo urbano de Vila Bela

Para comprender la naturaleza, dispersión y distribución de los sitios históricos y de los asentamientos actuales localizados en el valle del río Guaporé es fundamental entender el proceso

¹¹⁶ Palabra usada en la región de Mato Grosso, durante los siglos XVIII y XIX, para denominar a los mestizos de ascendencia indígena y africana. (N. del A).

de reapropiación del núcleo urbano de Vila Bela, y del área rural que la rodeaba, por parte de grupos afro-descendientes.

Según Bandeira (1988, 127-142), después de 1835, el papel de Vila Bela como enclave comercial fue debilitado sustancialmente, lo que llevó a la desarticulación del comercio y a la reestructuración de la economía, que pasó a pautarse en la subsistencia. De esta forma, la agricultura pasó de ser una actividad secundaria y subsidiaria de la minería, a ser la actividad económica principal. El dinero en circulación disminuyó drásticamente, reduciéndose así la demanda de bienes y servicios. La tierra, que el esclavo solía trabajar para lucro de su señor, pasó a ser de uso comunal por medio de su explotación. El valle del Guaporé se constituyó como territorio comunitario de Vila Bela, con la villa siendo su centro y las tierras adyacentes formando la base de la colectividad. Cada familia se apropiaba de una parcela de tierra trabajándola.

A medida que la elite blanca abandonaba la ciudad, los negros del área rural dispusieron de los espacios urbanos, ocupando las casas vacías. La drástica disminución de la población condujo a una intensificación de las presiones de los grupos indígenas sobre los moradores del área rural, lo que incentivó el desplazamiento de los negros a la ciudad. De esta forma, los afro-descendientes comenzaron a alternar su lugar de residencia entre el área rural y el área urbana. Así dejó de existir la separación entre campo y ciudad, complementándose la una con la otra: la villa como espacio de ritualización de la existencia comunitaria y el área rural como espacio de la producción para la subsistencia.

Vila Bela se transformó en el centro de las comunidades *quilombolas*, las cuales, no siendo más reprimidas por el poder provincial, se transformaron y/o se integraron a las comunidades rurales de afro-descendientes que ocupaban el valle del Guaporé como las que vamos a discutir a continuación.

Las comunidades afro-brasileñas del valle del Guaporé

La presencia de comunidades afro-descendientes en el alto y bajo Guaporé fue registrada; ya en el medio Guaporé se hallan vestigios de asentamientos ocupados hasta inicios de la década de 1970, los cuales habrían sido abandonados como consecuencia de la instalación de las grandes haciendas incentivadas por el Proyecto SUDAM (Superintendencia para el Desarrollo de la Amazonia¹¹⁷).

Las comunidades del alto Guaporé

En el Alto Guaporé se visitaron las comunidades de *Retiro*, *Boqueirão*, *Bom Futuro*, *Boa Sorte* y *Porto da Manga*. Estas comunidades presentan una serie de características en común, tales como el énfasis en las mismas formas de subsistencia, predominando las actividades pecuarias reducidas e extensivas, la siembra de maíz, yuca y frijol y, en los patios de las unidades habitacionales, frutas como el banano, el mango y la mandarina. También se presentan fuertes similitudes en la arquitectura doméstica.

¹¹⁷ En el original: *Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia*. (N. del T).

Las casas fueron construidas en bareque (*pau-a-pique*), con tejado de hojas de *babaçu*¹¹⁸ y la cocina como anexo de la casa. La mayoría de habitantes de estas comunidades está unida por lazos de parentesco. Finalmente, existe un fuerte vínculo de estas comunidades con el núcleo de Vila Bela, donde viven muchos de los familiares de los habitantes de éstas.

La comunidad de *Retiro*, situada a cerca de cinco kilómetros al sur de Vila Bela, se remonta a las primeras décadas del siglo XX. En la actualidad está compuesta por trece unidades residenciales, doce de ellas ocupadas por grupos domésticos que mantienen lazos de parentesco entre sí. Existe allí una subdivisión en dos grupos familiares, los Bispo de Oliveira y los Soares de Oliveira. Esta subdivisión está espacialmente demarcada, con los Bispo de Oliveira ocupando el norte de la localidad y los Soares de Oliveira el sur.

Las comunidades de *Boqueirão* y *Bom Futuro* están ubicadas una al lado de la otra. Se localizan a cerca de 18 kilómetros al sur de Vila Bela. En la actualidad, la comunidad de *Boqueirão* está compuesta por tres unidades habitacionales y está constituida por miembros de la familia Frazão de Almeida. La comunidad de *Bom Futuro*, compuesta por siete unidades habitacionales, está conformada, principalmente, por miembros de la familia Conceição. La división de este asentamiento en dos familias está, como en el caso de *Retiro*, espacialmente delimitada, con la familia Frazão de Almeida ocupando el norte del asentamiento y la familia Conceição el sur. La ocupación del área se remonta al inicio del siglo XX. Este núcleo estaba localizado a cerca de dos kilómetros al oeste del asentamiento actual, en *Porto Boqueirão*, en las márgenes del río Alegre. En esta área se encuentran vestigios de las casas de los padres y abuelos de los miembros actuales de ambas comunidades. Este núcleo también estaba dividido en dos familias, la de Paulo Vieira y la de João Sacerdote Frazão. Paulo Vieira era natural de la comunidad de *Porto Alegre* y João Sacerdote de la de *Bastos*, dos asentamientos del siglo XIX del Alto Guaporé que fueron abandonados a mitad del siglo XX. La comunidad se mantuvo en *Porto Boqueirão* hasta finales de la década de 1960, cuando diversas inundaciones forzaron el desplazamiento de sus miembros hacia el área actual. A comienzos de la década de 1980, la mayoría de los ocupantes de este asentamiento abandonó la región por causa de la presión ejercida por *grileiros*¹¹⁹ que reclamaban la propiedad de las tierras.

La comunidad de *Boa Sorte* se encuentra a 10 kilómetros al sur de Vila Bela. Está compuesta por una población mayoritariamente de descendientes del fundador de la comunidad de Retiro, Lino Bispo de Oliveira. Se registraron apenas tres casas ocupadas en este asentamiento. Finalmente, la comunidad *Porto da Manga*, localizada en la margen del río Barbados, viene siendo habitada desde el siglo XIX. En el pasado llegaron a vivir allí cerca de 60 familias. Hoy en día solo restan cuatro familias.

Los asentamientos abandonados del alto Guaporé

Durante el trabajo de campo se registraron seis asentamientos con señales de ocupación, datados entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX y cuyos nombres fueron *Arraial dos Bastos*, *Porto da Ema*, *Morada dos Índios*, *Bom Jardim*, *Porto Alegre* y *Morcego*.

¹¹⁸ Palma (*Attalea speciosa*) originaria de la Amazonia brasileña. (N. del T).

¹¹⁹ Un “*grileiro*” es una persona que falsificaba documentos con el fin de apropiarse tierras de terceros, sin títulos de propiedad o envueltas en procesos legales en este mismo sentido. (N. del T).

El sitio *Morada dos Índios* fue un campamento de grupos indígenas durante la primera mitad del siglo XX que, por lo tanto, desentonaba con los otros locales ocupados por comunidades afro-descendientes. El *Arraial do Bastos* debía existir desde la primera mitad del siglo XIX, puesto que Francis Castelnau acampó en él en 1845 (Castelnau 1949, 373). *Porto Alegre* abrigó la mayor comunidad afro-descendiente de la región durante la primera mitad del siglo XX. Este sitio presenta vestigios de un cementerio en el cual fueron enterrados los habitantes más antiguos de las comunidades *Boqueirão* y *Bom Futuro*, lo que demuestra el fuerte vínculo histórico de las comunidades actuales del Alto Guaporé con esta área. El sitio *Morcego* también acogió a una gran comunidad afro-descendiente.

Las comunidades del bajo Guaporé

En el bajo Guaporé, en el estado de *Rondônia*, fueron registradas otras tres comunidades: *Santo Antônio*, *Rolim de Moura do Guaporé* y *Tarumã*. En *Santo Antônio* y *Tarumã* se hallaron vestigios de ocupaciones del siglo XIX, y es probable que posean antecedentes históricos que los relacionan con los *quilombos* de la región del siglo XVIII.

Los asentamientos abandonados del medio y bajo Guaporé

En el medio Guaporé, entre Vila Bela y Pimenteiras (*Rondônia*), los asentamientos de grupos afro-descendientes fueron abandonados en la década de 1970 debido a la implantación de grandes haciendas en la región. Se registraron catorce asentamientos: *Baía do Reduto*, *Zé Francisco*, *Barranco Alto*, *Carlos Augusto*, *Calvário*, *Calvarinho*, *Canivete*, *Cubatão*, *Campina*, *Betânia*, *Destacamento do Exército Brasileiro*, *Campinho*, *Cooperativa* y *Santa Cruz*. Estos asentamientos fueron testigos de los diversos ciclos económicos por los cuales pasó el valle del Guaporé, desde el siglo XVIII. Los asentamientos *Baía do Reduto*, *Zé Francisco*, *Carlos Augusto*, *Calvário*, *Campina*, *Betânia*, *Campinho*, *Cooperativa* y *Santa Cruz* son datados de mitad del siglo XX y estaban relacionados con el ciclo de extracción de la *poaia*¹²⁰ y del caucho, en el cual la población de Vila Bela estuvo intensamente involucrada.

De acuerdo con los testimonios, muchos de estos sitios fueron ocupados por *vilabelenses*, lo que representa un indicador del vasto territorio sobre el cual ejerció influencia esta población. Ya los sitios de *Barranco Alto*, *Calvarinho*, *Canivete*, *Cubatão* e *Destacamento do Exército Brasileiro*, aunque estuvieron habitados a mitad del siglo XX por comunidades *quilombolas*, presentaron vestigios de los siglos XVIII y XIX, muchos de los cuales estaban relacionados con el proceso colonizador portugués. Es el caso de *Cubatão* que, de acuerdo con testimonios orales, habría estado conectado con el campamento minero de São Vicente, datado del siglo XVIII, por medio de una carretera. El *Destacamento do Exército Brasileiro* fue, probablemente, un punto de parada de las embarcaciones de la Compañía Grão-Pará y Maranhão, que transportó, hacia Vila Bela, esclavos y provisiones durante el siglo XVIII.

¹²⁰ La *poaia*, *ipeca o ipecacuanha* (*Cephaelis Ipecacuanha*) es una planta de la familia de las rubiáceas, abundante en Mato Grosso y producto de exportación importante, cuya raíz fue utilizada en la confección de medicinas y de la cual se extraen dos alcaloides, la *cefalina* y la *emetina*. (N. del T.)

Los vestigios recogidos demuestran la amplitud de la dispersión de los ocupantes de la región de Vila Bela a lo largo del medio y bajo Guaporé, siendo referentes de un proceso de ocupación iniciado cerca de hace 250 años.

El proceso diacrónico de conformación de un territorio afro-descendiente.

Las informaciones levantadas en campo permiten discutir el proceso de conformación de un territorio *quilombola* en el valle del Guaporé a partir del siglo XVIII.

En primer lugar, se observa que las comunidades del alto Guaporé estaban compuestas por miembros de otros asentamientos más antiguos que tuvieron que abandonar sus comunidades originales a medida que las grandes propiedades rurales se expandían en la región. Este proceso fue iniciado en la década de 1960, cuando el gobierno militar creó políticas de incentivo para la explotación económica de la Amazonia. De esta forma, las comunidades de *Boqueirão* y *Bom Futuro* fueron conformadas principalmente por miembros de la comunidad *Porto Alegre*, y la comunidad *Boa Sorte* por miembros de las comunidades *Retiro* y *Bom Futuro*. Las comunidades más antiguas, por otro lado, fueron conformadas durante el siglo XIX, durante un proceso de expansión de las comunidades rurales, cuya génesis se remonta a los *quilombos* situados al norte de Vila Bela, en el siglo XVIII, tales como *Quariterê*, *Pindaituba* y *Mutuca*. En ese sentido, es importante observar que las actividades de subsistencia de los *quilombos* del siglo XVIII, con énfasis en la producción de yuca, maíz, frijol, y frutas como el banano, son bastante similares a las de las comunidades actuales estudiadas.

Las similitudes entre los *quilombos* del siglo XVIII del valle del Guaporé y las comunidades *quilombolas* contemporáneas comprenden también las formas de organización socio-espacial de estos asentamientos. Las descripciones de los *quilombos* *Pindaituba* y *Mutuca*, ambos compuestos por dos grupos de casas, comandado cada uno de ellos por un jefe, presentan una notable semejanza con la organización espacial de las comunidades del alto Guaporé, *Retiro* y *Boqueirão-Bom Futuro*. Conforme lo descrito, estos asentamientos están subdivididos en dos partes, cada una de ellas ocupada por las viviendas de una familia la cual está bajo el mando del miembro más viejo o de mayor prestigio. En el caso del asentamiento *Boqueirão-Bom Futuro*, los testimonios indican que esta división ya existía desde el comienzo del asentamiento, cuando estaba situado en *Porto Boqueirão*. Estas evidencias sugieren también que la estructura interna de estas comunidades tuvo como su base histórica la de los *quilombos* del siglo XVIII.

Esta forma de organización socio-espacial no fue exclusiva de los *quilombos* ni de las comunidades *quilombolas* del valle del Guaporé, también se encuentra en *quilombos* de otras regiones brasileñas como, por ejemplo, en el *quilombo* *Buraco do Tatu* (Bahía), descrito por Schwartz (2001, 240-241), y el *Quilombo do Bacaxá* (Rio de Janeiro), descrito por Amantino (2003, 238). Es posible que esta forma de organización socio-espacial tenga una influencia de los grupos Bantú del África Central, como en el caso de las aldeas Mbundu de Angola, que pueden albergar varios compuestos residenciales que, en las aldeas más grandes están agrupados en partes (ver Urquhart 1968, 62). Munanga (1996, 61) observó que entre los grupos Bantú del África Central, la aldea podía estar compuesta por uno o más linajes. Sin

embargo, cabe resaltar que este tipo de organización también presenta ciertas analogías con las formas propias de sociedades Arawak como los *Pareci*, que pueden tener uno o dos jefes primarios (Heckenberguer 2005, 63).

Aunque la presencia de este tipo de organización socio-espacial en *quilombos* de otras regiones de Brasil sugiera que influencias no indígenas, sino probablemente centro-africanas hayan sido determinantes, en el valle del Guaporé las semejanzas con las formas de organización de los *Pareci* puede haber propiciado entendimientos mutuos, permitiendo el desarrollo de alternativas que fueran compatibles con los referentes culturales básicos de ambos grupos que, además, compartían la opresión del sistema colonizador. Tales analogías no se agotan en la división político-espacial de la aldea, por el contrario, incluyen otros rasgos como la disposición circular de las casas, la cual es uno de los tipos de asentamiento más común entre los grupos de Angola, o la presencia de la casa de los hombres, común en algunas de estas sociedades centro-africanas, como los Mbundu (Urquhart 1968, 62, 64).

Muchos de los miembros de edad más avanzada de las comunidades del alto Guaporé reconocen las áreas de origen de sus padres y abuelos como los núcleos abandonados a partir de la década de 1960, sobre todo los puertos de *Bastos* y *Alegre*. Los miembros de estos asentamientos abandonados mantenían un intenso contacto con los núcleos del medio y bajo Guaporé, donde proliferaron los *quilombos* del siglo XVIII. Este es el caso de Lino Frasão de Almeida, de la comunidad *Boqueirão*, que pasaba, en compañía de su padre, temporadas en la región del medio-bajo Guaporé, en el estado de Rondônia, recolectando *poaia* y cazando animales silvestres para comerciar con sus pieles.

La historia familiar, transmitida oralmente, más antigua de todas que circula entre los miembros de las comunidades estudiadas es, justamente, la del señor Lino Frasão, cuyo bisabuelo era natural del campamento de São Vicente, que fue el campamento minero más septentrional de la región circundante de Vila Bela. Se tiene noticias de que, durante el siglo XVIII, los *quilombolas* mantuvieron una red de contactos con los habitantes, posiblemente esclavos, de aquel lugar (Volpato 1996). Esto nos remite nuevamente a las interconexiones históricas de larga duración entre los grupos afro-descendientes del medio y bajo Guaporé y las comunidades del alto Guaporé.

Tras el declive de la minería, estos campamentos sufrieron la misma suerte que Vila Bela y se convirtieron en núcleos casi exclusivamente afro-brasileños, como en el caso de los campamentos de São Vicente y Pilar, descritos por Castelnau en 1845. Según este autor (Castelnau 1949, 368), estas dos poblaciones fueron atacadas continuamente por los *Pareci* y *Cabixi* (*Nambiquara*), demostrando las fricciones inter-étnicas entre la población afro-brasileña y la indígena, situación que se mantendría activa en la región hasta la década de 1960.

La formación de lazos de parentesco de las comunidades del alto Guaporé con las del medio y bajo Guaporé fue un fenómeno común durante toda la primera parte del siglo XX, como lo atestigua el ejemplo de Doña Eduarda Leite Ribeiro, de la comunidad *Boa Sorte*, nascida en Rondônia, en el puerto *Santa Cruz*, río Guaporé, en las proximidades del antiguo *quilombo* de *Quariterê* según ella misma. Se constata de esta forma que en el valle del Guaporé, en toda su extensión, se conformó un territorio afro-brasileño cuyas comunidades estaban vinculadas por lazos históricos y familiares desde el siglo XVIII.

Luego de que la clase político-administrativa abandonó la región en las primeras décadas del siglo XIX, cesó la represión contra los *quilombos*. Así, sus pobladores se vieron frente a dos alternativas:

continuar habitando la región de los *quilombos* o regresar a la región más poblada de Vila Bela y de los poblados mineros. Aquellos que se quedaron en la región de los *quilombos* dieron origen a los núcleos de ocupación afro-brasileña del medio y bajo Guaporé, mientras aquellos que regresaron a la región de la ciudad se incorporaron a las comunidades autónomas establecidas en su núcleo urbano y regiones circundantes. Vila Bela se convirtió de esta forma en el centro de un territorio afro-brasileño que se extendió por todo el valle del Guaporé. El proceso de conformación de este territorio fue, en muchos aspectos, análogo al de las sociedades angoleñas que resistieron a la explotación colonial portuguesa. Al discutir sobre la organización política y sobre los lazos de solidaridad entre estas sociedades, Caley (1996, 212) destacó la importancia que tuvieron los centros políticos y culturales tradicionales en esa resistencia:

Observando atentamente la historia de Angola a lo largo del tiempo, se constatan acontecimientos que reflejan la persistencia de los lazos de solidaridad que llevaron a las jefaturas a promover alianzas militares en la lucha contra los portugueses o en la búsqueda de soluciones para los problemas comunes, en los momentos de crisis política; prácticas que se fueron perdiendo a medida que el sistema colonial echaba raíces. Sin embargo, creemos que algunos trazos de esta práctica ancestral se mantienen hasta el día de hoy. Las poblaciones continúan rebelándose contra las autoridades, confluyendo en sus centros políticos y culturales para consultarse entre sí sobre los momentos críticos que atraviesan.

A pesar de todo el proceso de dispersión desencadenado por los frentes colonizadores que llegaron al valle del Guaporé a partir de la década de 1960, las comunidades remanentes aún piensan en Vila Bela como su centro, al cual asisten, sobre todo, en los periodos de las celebraciones religiosas. Procediendo de esta forma, reproducen una práctica ancestral típica de las sociedades centro-africanas de las cuales es descendiente la mayor parte de su población.

Por lo tanto, las comunidades afro-brasileñas del valle del Guaporé representan el momento actual de un proceso de conformación territorial *quilombola* que comenzó en la primera mitad del siglo XVIII, cuando los cimarrones conformaron los primeros palenques al norte de Vila Bela. Estos *quilombos* representaron una fuerte manifestación de la resistencia de los esclavos al dominio de la élite señorial compuesta por mineros y “señores de ingenio”¹²¹. En las comunidades *quilombolas* del siglo XXI, esta resistencia se manifestó nuevamente, mas ahora, contra la expansión de las grandes haciendas de ganado, que son las responsables por el abandono de la gran mayoría de núcleos de ocupación afro-descendiente por todo el valle del río Guaporé.

Cultura material, prácticas y cosmologías del pasado y del presente.

Prácticas religiosas y cosmologías.

La herencia cultural de los africanos que, contra su voluntad, emigraron al valle del Guaporé, durante los siglos XVIII y XIX, hace parte de una serie de prácticas de carácter ritual y cotidiano.

¹²¹ “*Senhores de engenho*” en el original. (N del T)

La práctica tradicional más representativa es la *Festança*¹²² del Congo, que se realiza en el mes de julio como parte de las celebraciones del día de São Benedito, el santo negro y patrón de la comunidad (**Figuras 2.1 y 2.2**). En Vila Bela, el Congo consiste en una representación de la lucha entre los reinos Congo y Bamba, que corresponden a los reinos africanos N'Congo y Matamba. En esta representación, el embajador de Matamba se presenta ante el rey del Congo exigiendo que la princesa del Congo se case con el rey de Bamba. El rey del Congo, ofendido, manda prender al embajador y declara la guerra a su rival, concluyendo con la rendición del partido del rey de Bamba (Bandeira 1988, 233-239). Las fiestas de coronación de los reyes negros fueron comunes en Portugal y las Américas desde el siglo XVI (Souza 2006, 164-179).

La religiosidad de la población afro-guaporeana, aunque estructurada sobre el cristianismo, presenta una serie de elementos relacionados con los sistemas religiosos centro-africanos. Un rasgo común de estos sistemas es la división del universo en el mundo de los vivos y el mundo de los espíritus, los cuales se encuentran separados por un ancho cuerpo de agua que los muertos tienen que atravesar para llegar al mundo espiritual. Sin embargo, ambos mundos no se encuentran aislados el uno del otro, porque los espíritus ancestrales permanecen imbricados en la vida cotidiana de sus parientes (Sweet 2003, 103-106). Entre los Bakongo, la unión entre ambos mundos es representada por un cosmograma, una cruz insertada en un círculo que alude a los cuatro momentos del sol: naciente, cenital, poniente y noche. La divinidad suprema, *Nzambi Mpungu*, se referencia por medio de su tope y el mundo de los muertos, *Kalunga*, por su base. El trazo horizontal de la cruz representa el agua que separa ambos mundos (Thompson 1984, 109).

En los rincones de la *Festança del Congo* de Vila Bela, la palabra *Kalunga* aún se usa, y es referenciada justamente a la hora de la matanza de los enemigos del rey del Congo, conforme lo transcrito por Bandeira (1988, 207): “*Galalá mutém, galalá mutém. Calunga, galalá mutém*”. Del mismo modo, la relación del agua con el mundo de los muertos se mantiene en la región, conforme los relatos recopilados por los integrantes del Proyecto Guyagrofor (Projeto Guyagrofor 2006, 52). Según los habitantes de la región, el puerto de *Bastos*, en el río Alegre, está encantado. En el lugar desapareció durante los años de la esclavitud, un carruaje lleno de bueyes. Un esclavo fue obligado entonces a sumergirse allí para descubrir lo que sucedió, encontrando, en el fondo del río, una ciudad, cuyos habitantes le pidieron guardar el secreto de su existencia. Al volver a la orilla, el esclavo, debido a la insistencia de su señor, reveló el secreto y murió en el acto. Desde ese día, los habitantes de la región guardan silencio cuando, viajando en barco, pasan por el lugar.

En la cosmología centro-africana, la estructura fortuna/infortunio juega un papel central. El orden natural del universo es visto como algo benévolo y, por su lado, el infortunio es causado por la acción maléfica de espíritus o personas que manipulan el universo espiritual por medio de hechizos. Los rituales son actos simbólicos que hacen énfasis en la música, la danza y el trance, que se concentran en los amuletos que incorporan los símbolos religiosos más poderosos. Estos amuletos son colocados en santuarios que buscan proteger a la comunidad de los infortunios. Estas religiones también se caracterizan por ser poco conservadoras, dado que permiten que se incorporen elementos externos, aún cuando estos siempre son encajados según los preceptos del sistema fortuna/infortunio (Craemer *et al.* 1976; Slenes

¹²² La palabra “*Festança*” traduce literalmente fiesta grande. (N del T)

1991, 58; Karash 2000, 354-356; Sweet 2003, 103-106). De este modo se mantiene un diálogo constante entre el mundo espiritual y el mundo material (Mbiti 1990).

En la visión religiosa del mundo de Vila Bela, el universo está dividido en estas dos partes, que son considerados como antagónicos y complementarios: el mundo material de los vivos y el mundo sobrenatural de los muertos y los dioses. De acuerdo con Bandeira (1988, 184-187), existe una tensión permanente entre ambos mundos, de modo que el control de lo sobrenatural, por medio de ritos y prácticas mágicas, se considera como algo esencial para el mantenimiento de la vida de la comunidad. De forma semejante, el hechizo es considerado como el agente de infortunios más poderoso, y por tanto se le atribuye casi la totalidad de las enfermedades, pérdidas y males que afectan a cualquier persona.

Uno de los principales elementos de la religiosidad tradicional en el valle del Guaporé es el culto a los santos de la casa, donde cada familia tiene su santo de la devoción. La imagen del santo es mantenida cuidadosamente en un altar al interior de la morada. Los santos son considerados como entidades benéficas a las cuales es necesario adorar para poder ganar su protección (Bandeira 1988, 207). Por su lado, esta concepción del santo doméstico y protector posee un correlato con los cultos centro-africanos relacionados con la adoración de los espíritus ancestrales, a los cuales se les rinde culto y los cuales poseen los mismos poderes que los santos de la casa (Sweet 2003, 206).

Cerámicas y cosmologías

Entre las sociedades africanas, la cerámica posee un significado especial. En muchos de los mitos de origen, los seres humanos fueron creados a partir de vajillas cerámicas, siendo aún muy común en el África subsahariana la identificación conceptual de la vajilla con el cuerpo humano (David *et al.* 1988; Darish 1990, 11-12; Pikirayi 1993, 145-14; Gosselain 1999; Posnanski 1999, 27-28). En la gran mayoría de estas sociedades, la producción de cerámica es un oficio exclusivo de las mujeres, lo que está relacionado con su papel en la reproducción biológica de la sociedad, a través de la gestación y crianza de los niños (Gosselain 1999, 214). Esta asociación de la vajilla con las mujeres, que también son responsables por el cultivo de la tierra y la preparación de alimentos, es particularmente fuerte entre los grupos Bantú del África Central (Angola – Culturas Tradicionales 1976, 20), los cuales también consideran estos objetos como ideales para la comunión con los espíritus, dada la asociación de la tierra con el infra-mundo espiritual (Darish 1990, 11).

En el valle del río Guaporé, esta base cosmológica que estructura las funciones del género fue mantenido por las comunidades afro-brasileñas, donde las mujeres son las responsables de la producción de cerámica, por las plantaciones y por la cosecha de los productos agrícolas (Bandeira 1988, 158). Symanski (2006) verificó que en los ingenios azucareros de la Chapada dos Guimarães, los conjuntos cerámicos jugaron un papel fundamental como base de las prácticas y cosmologías de origen africano, manteniéndose entre los grupos esclavos la concepción antropomórfica asociada a ellos, particularmente por medio de la reproducción de marcas¹²³ corporales en los mismos.

¹²³ En el original se usa la palabra “*escarificações*”, refiriéndose a la práctica de escarificación corporal, es decir, tatuar la piel produciendo *escaras*, cicatrices que resultan de la realización de cortes superficiales o profundos en la piel.

En el valle del Guaporé, algunas evidencias sugieren que esta concepción antropomórfica también se mantuvo, como sucede en el caso de los fragmentos cerámicos recogidos en el sitio *Dona Maria*, una unidad doméstica del siglo XIX. Estos fragmentos están decorados con líneas cortas triples, incisas, expuestas en vajilla que no presenta ningún otro elemento decorativo (**Figura 3.1**). Este motivo está asociado específicamente a las poblaciones del occidente de África, sobre todo a los Yorubá, entre los cuales se trata de un motivo de escarificación común. En el contexto del estado de Mato Grosso, los Yorubá hicieron parte de la llamada nación Mina (**Figuras 3.2 y 3.3**). En el caso de la Chapada dos Guimarães, este motivo está presente en contextos datados entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, periodo durante el cual los esclavos Mina formaron parte de uno de los grupos africanos mayoritarios de la región (Symanski 2006, 224-225).

El significado simbólico asociado a los conjuntos cerámicos se mantuvo en el valle del Guaporé hasta, por lo menos, la mitad del siglo XX, como lo atestigua una vajilla expuesta actualmente en el Museo de Vila Bela (**Figura 4**). Esta pieza concretamente está decorada con cuatro aplicaciones en la parte superior de la vasija¹²⁴, en forma de doble espiral. Entre las aplicaciones se sobreponen combinaciones de diseños dibujados en amarillo. Uno de estos diseños (**Figura 4.1**), presenta un círculo desde cuyo centro se irradia, hacia su parte superior, la representación de tres soles antropomórficos con sus probables piernas representadas en la porción inferior del círculo. Existe una clara analogía entre este diseño y el cosmograma Bakongo ya antes mencionado, con los tres momentos del sol (nacimiento, cenit, poniente) representados, mientras que las piernas pueden representar la noche y el mundo sobrenatural. En el lado opuesto de la vasija se destaca un cuadrado dibujado de cuyo centro se proyectan cinco flechas, todas ellas apuntando para arriba (**Figura 4.3**), y manteniendo el mismo orden estructural de la figura 4.1.

De acuerdo con Robert Thompson (comunicación personal), estos diseños se asemejan a los *pontos riscados* de la *umbanda*, la religión afro-brasileña influenciada fuertemente por las religiones curativas de Angola. Los *pontos riscados* son cosmogramas hechos con tiza, en el suelo, que reflejan las influencias del Congo y de la religión católica, y que también fueron aplicados sobre las vasijas para la consagración de líquidos destinados a los espíritus (Thompson 1984, 113). Con el pasar del tiempo, fueron adicionados a estos *pontos* el conjunto iconográfico asociado a entidades Yoruba y a los santos católicos vinculados con ellas, además de espíritus amerindios y negros viejos (Thompson 1984, 114-115).

Sin embargo, Thompson (comunicación personal), ve una similitud mayor entre las señales marcadas en las vasijas con las *firmas*, nombre dado a los *pontos riscados* hechos en la base de los calderos de hierro de los adoradores de la religión *Kongo* de Cuba, donde los discos solares son substituidos por flechas que representan los cuatro vientos del universo. El observa que el signo de la doble espiral, aplicado en la vajilla en cuestión, es común en los conjuntos cerámicos y en los pasos de las danzas de las regiones que tuvieron influencia Bakongo.

Mientras que la iconografía presente en la pieza analizada sugiere fuertemente un uso en contextos asociados a prácticas religiosas de matriz centro-africana, en la Vila Bela de mitad del siglo XX, existe un registro del Mato Grosso colonial, fechado en 1785, que describe el uso de una olla de barro por parte de un hechicero africano o afro-brasileño llamado Pai Miguel, durante un ritual de

¹²⁴ En el original, “*bojo*”. (N. del T.)

adivinanza. Pai Miguel mientras intentaba descubrir quien había robado una barra de oro de uno de sus clientes “[...] comenzó a gruñir mientras sostenía en la mano una pequeña olla de barro que había sacado de dentro de un saco; la panela parecía contener alguna clase de aceite y, acercando el pequeño recipiente a la boca batía en ella con las manos [...]”¹²⁵ (Sá Junior 2008, 242-243). Como observó Sá Junior, es probable que aquello que el denunciante de Pai Miguel describiera como “gruñido” fuera, en realidad, el denunciado hablando en su lengua nativa.

Por lo tanto, el uso de piezas cerámicas en la comunión con el mundo espiritual constituye otra faceta de la cultura afro-brasileña del valle del Guaporé que se derivó de las prácticas y sistemas de creencias centro-africanas.

Patios y prácticas cotidianas

Existe una fuerte similitud entre el tratamiento y el uso dados a los patios de las casas en las comunidades del valle del Guaporé y aquella registrada tanto en las unidades domésticas tradicionales del África sub-sahariana de los siglos XVIII y XIX, como en las unidades domésticas rurales de los afrodescendientes en los Estados Unidos y el Caribe (Heath y Bennett 2000).

En el valle del Guaporé, los patios de las casas poseen una diversidad de funciones, entre otras, operando como extensiones de la cocina, como locales de actividades domésticas, de cultivo de huertas y de frutales como para la cría de animales. Estos espacios también son utilizados para la recreación y la vida social, con la gente viviendo fuera y alrededor de sus casas en una proporción semejante al tiempo que viven dentro de ellas, como ocurre en el caso del África sub-sahariana (Ferguson 1992, 71). Los patios se mantienen limpios gracias a las constantes barridas, siendo embellecidos además con flores y diversas plantas ornamentales (**Figuras 5.1, 5.2 y 5.3**).

Discutiendo sobre los patios y jardines afro-americanos del siglo XIX, Martin, Parsons y Shackell (1997, 163) notaron que ellos expresaban la identidad de estos grupos, así como la conservación de tradiciones, aparentes en los usos del espacio, en las construcciones y en la cultura material. Estos patios presentaban la misma diversidad de funciones que aquellos del valle del Guaporé. En los Estados Unidos y el Caribe, estos espacios eran, simultáneamente, ornamentales y utilitarios, conteniendo dentro de ellos plantas ornamentales, flores, plantas medicinales, verduras y frutales. En ese sentido, es interesante observar que una de las plantas comúnmente halladas en los patios de las casas de las comunidades del valle del Guaporé es el sisal¹²⁶, conocido popularmente en portugués como *piteira*, el cual también parece habría sido una planta común en los patios afro-americanos según lo demuestra la fotografía de una unidad doméstica rural del estado de Virginia (USA), datada de 1888 (ver Heath y Bennett 2000, 41).

Finalmente, el acto de mantener estos espacios bien limpios a través del paso frecuente de la escoba constituye otro punto en común con el valle del Guaporé. El acto de barrer está cargado de un fuerte contenido espiritual y social en el África Central. Entre los Bakongo esta actividad constituye un

¹²⁵ “... começara a rosnar tendo na mão uma panelinha de barro, que a tirara de dentro de um saco, na qual panela mostrava ter dentro um óleo ou azeite, e ajuntando a panelinha a boca estivera batendo-lhe com as mãos...”

¹²⁶ Sisal (*Agave sisalana*). (N. del T).

gesto ritual para limpiar el lugar de espíritus indeseables (Heath e Bennett 2000, 41-43), práctica que conserva significados análogos en Vila Bela, donde las casas son barridas inmediatamente después del velorio de algún miembro de la familia, como forma de purificar el espacio (Bandeira 1992, 198).

En una de las casas de *Bom Futuro*, en el alto Guaporé, se verificó la presencia de un hueco circular excavado en la arcilla, de cerca de 3 metros de diámetro por uno de profundidad, a cerca de cinco metros de la unidad habitacional. La arcilla fue usada para nivelar¹²⁷ el área de la casa, y el hueco pasó a ser utilizado para depositar los desechos domésticos (**Figura 6**). Este tipo de estructuras, con el mismo propósito de extraer arcilla y el posterior descarte de los desechos dentro de la cavidad abierta, aún se encuentra en el occidente de África, en países como Sierra León (Marcos Souza, comunicación personal). Sitios afro-americanos en los Estados Unidos y el Caribe también revelaron este mismo tipo de estructura, denominada “*clay pit*”, donde la arcilla es usada en la construcción de las paredes de la casa de bahareque y los huecos son usados para la basura (Ferguson 1992, 64). En Mato Grosso, este tipo de estructura también se encuentra en la región del la Chapada dos Guimarães, en un pequeño *quilombo* de la segunda mitad del siglo XIX (Symanski y Souza 2006). Nos encontramos frente a prácticas tradicionales de descarte de basuras de los africanos en la diáspora que, en el caso del valle del Guaporé, se conservan aún hoy en día.

Las representaciones colectivas que tienen su expresión máxima en la *Festança do Congo*, la visión religiosa del mundo centrada en el culto a los santos domésticos, la creencia en el poder de la magia y en la división del universo en el mundo de los vivos y los muertos, la función de las vasijas de cerámica en la comunión con el mundo espiritual, los cuidados dados a los patios y la forma de deshacerse de las basuras, son todos ellos elementos que hacen parte de un universo cultural que confirió una identidad única a la población afro-guaporeana. Según lo discutido, esta identidad comenzó a ser forjada desde el siglo XVIII, en los contextos violentos del proceso colonizador luso-brasileño. La violencia a la que fueron sometidos los esclavos en esta región, sin embargo, no fue suficiente para quebrantar sus referentes culturales africanos. Aún más, estos elementos, fundamentales en la visión de mundo de las poblaciones bantú del África Central, fueron manipulados creativamente por estos agentes, sirviendo para cohesionar las comunidades afro-brasileñas emergentes. Por lo tanto, la visión de mundo centro-africana constituyó el núcleo central a partir del cual se desarrolló la identidad afro-guaporeana que resiste hasta el día de hoy.

Consideraciones finales

En su artículo sobre arqueología de los excluidos, Scham (2001, 188), observa que el factor más claro de la empresa colonialista es la substitución de pasado del (de los) grupo(s) excluido(s) por una narrativa que hace énfasis en la cultura del grupo dominante. La pérdida de los referenciales históricos por parte de esos grupos puede conducir a un sentimiento de impotencia y a una consecuente aceptación de un orden social establecido arbitrariamente, fundamentado en una historia que realza el papel de los grupos dominantes y omite la capacidad de agencia de los grupos subordinados.

¹²⁷ En el original “*aterrar*”. (N del T)

En el vallé del río Guaporé, la población de origen africano, aunque demográficamente dominante, siempre fue excluida de las narrativas oficiales. Su exclusión se hace particularmente evidente en uno de los principales documentos sobre el Mato Grosso colonial, los *Anais de Vila Bella*. En estos anales, el término “esclavo” aparece 44 veces, casi siempre en referencia, por un lado, a la calidad de la mercancía y, por el otro, cuando en diversos trechos se refiere a ellos como elementos de poca relevancia frente a los acontecimientos relatados de mayor importancia. El único momento en que se les presta una mayor atención a los esclavos es en la entrada del año 1770, cuando se describe la expedición que conquistó el *quilombo* de *Quariterê* y otros *quilombos* ubicados en las cabeceras del río Guaporé.

La arqueología histórica, por basar la producción de su conocimiento en las evidencias materiales de las prácticas cotidianas de los diversos grupos que componían una sociedad, antes que concentrarse exclusivamente en los documentos escritos por los grupos dominantes, se encuentra en una posición privilegiada para rescatar la agencia de los grupos excluidos y, de esta forma, construir una historia más incluyente. Como afirma Singleton (1997, 151), la arqueología puede ofrecer una asociación tangible entre lugares reales, como *quilombos* o *senzalas*¹²⁸ y las personas que vivieron en esos lugares en el pasado, revelando de esta manera historias que no están registradas en los documentos. En este trabajo buscamos abordar el proceso de etno-génesis de la población afro-descendiente del valle del Guaporé como producto de la agencia de estos grupos.

Como se discutió, aunque los intercambios culturales de los africanos con los indígenas, luso-brasileños e hispano-americanos fueron relevantes, la herencia africana, sobre todo aquella relacionada con los grupos Bantú del África Central, fue el elemento aglutinador en el proceso de conformación de la identidad afro-guaporeana, siendo al mismo tiempo lo suficientemente permeable para permitir la incorporación de elementos propios de las tradiciones indígenas y europeas.

Conforme lo atestiguan las diversas fuentes levantadas, estos grupos consiguieron resistir al régimen opresivo que los cosificaba; construir una identidad cultural incluyente, pauta a partir de una visión de mundo predominantemente centro-africana; y aprovechar los intercambios culturales con otros grupos para garantizar su supervivencia en un mundo hostil. Así ellos conservaron una rica herencia africana hasta el día de hoy.

Agradecimientos

Al fotógrafo y productor cultural Mario Friedlander, profundo conocedor de la región y responsable por la infraestructura y logística de la *Expedição ao Território Quilombola do Vale do Guaporé*. A Robert Thompson, por las valiosas informaciones sobre parte do material aquí discutido. A Andres Alarcon, por la traducción. A los colegas de *Zanettini Arqueologia*, Camila Moraes, Gabriela Farias, Louis Van Sluys y José Q. S. Júnior.

¹²⁸ La “*Senzala*” era la casa destinada a los esclavos en las haciendas e ingenios azucareros coloniales en el Brasil colonial portugués. (N. del T).

Referencias Bibliográficas

Amantino, M. (2003) “Sobre os *Quilombos* no Sudeste Brasileiro nos Séculos XVIII e XIX” in Florentino, M. y Machado, C. (eds.) *Ensaio sobre a Escravidão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp.235-262.

Anais de Vila Bela (1734-1789). (2006) Volumen organizado por J. Amado y L. Anzai. Cuiabá: Editora da UFMT.

Angola – Culturas Tradicionais. (1976) Instituto de Antropologia, Coimbra: Universidade de Coimbra.

Assis, E. (1988) *Contribuição para o Estudo do Negro em Mato Grosso*. Cuiabá: Editora da UFMT.

Bandeira, M. (1988) *Território Negro em Espaço Branco: Estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense.

Caley, C. (1996) “Angola nos Séculos XV-XVIII: Populações, Espaços Políticos e Relações de Complementaridade” in Medena, J. y Henriques, I. (eds.) *A Rota dos Escravos – Angola e a rede do comércio negreiro*. Lisboa: Cegia, pp. 207-220.

Castelnu, F. (1949) *Expedição às Regiões Centrais da América do Sul*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Chaves, O. (2000) *Escravidão, Fronteira e Liberdade: Resistência Escrava em Mato Grosso (1752-1850)*. Disertación de Maestría en História, PPGH, Dep. de Historia, FFCH, UFBA, Salvador.

Corrêa Filho, V. (1969) *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

Craemer, W.; Vansina, J.; Fox, R. (1976) “Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study” *Comparative Studies in Society and History*, v. 18, n.4, pp. 458-475.

Curtin, P. (1969) *The Atlantic Slave Trade. A Census*. Wiscosin: The University of Wisconsin Press.

Cusick, J. (1998) “Historiography of Acculturation: An Evaluation of Concepts and their Application in Archaeology” in Cusick, J. (ed.) *Studies in Culture Contact – Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Carbondale: Center for Archaeological Investigations, pp. 126-145.

Darish, P. (1990) *Fired Brilliance: Ceramic Vessels from Zaire*. Kansas City: University of Missouri.

David, N., Sterner, J., Gavua, K. (1988) “Why Pots are Decorated”. *Current Anthropology* 29, pp. 365-89.

Dawdy, S. (2000) “Creolization – Preface”. *Historical Archaeology*, v. 34, n. 3, pp. 1-4.

Deagan, K. (1998) “Transculturation and Spanish-American Ethnogenesis: The Archaeological Legacy of the Quincentenary” in Cusick, J. (ed.) *Studies in Culture Contact – Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Carbondale: Center for Archaeological Investigations, pp.23-43.

DeCorse, Christopher (1999) "Oceans Apart: Africanist Perspectives on Diaspora Archaeology" in Singleton, T. (ed.) *"I, too, Am America": Archaeological Studies of African-American Life*. Charlottesville: University Press of Virginia, pp. 132-158.

_____ (2001) *An Archaeology of Elmina*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Dias, M. (1970) *A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém.

Domínguez, L. (1980) "Cerámica transcultural en el sitio colonial Casa de la Obraría". *Cuba Arqueológica II*. Edit. Oriente, Santiago de Cuba.

Ferguson, L. (1992) *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America, 1650-1800*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

_____ (2000) "Creolization – Introduction". *Historical Archaeology*, v. 34, n. 3, pp. 5-9.

Fernandes, S. (2003) *O Forte Príncipe da Beira e a Fronteira Noroeste da América Portuguesa (1776-1796)*. Disertación de Maestría en Historia, UFMT, Cuiabá.

Funari, P. (1999) "Etnicidad, Identidad y Cultura Material: un estudio del Cimarrón Palmares, Brasil siglo XVII" in Zarankin, A. y Acuto, F. (eds.) *Sed non Satiata – Teoria social en la arqueología latinoamericana contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones Del Tridente.

García R. (2003) *Mato Grosso: Crise e Estagnação do Projeto Colonial*. Tesis de Doctorado en Historia. USP, São Paulo.

Gosden, C. (2004) *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gosselain, O. (1999) "In Pots We Trust. The Processing of Clay and Symbols in Sub-Saharan Africa". *Journal of Material Culture*, v. 4, n. 2, pp. 205-230.

Heath, B., Bennett, A. (2000) "The little spots allow'd them': the archaeological study of African-American yards". *Historical Archaeology*, v. 34, n. 2, pp. 38-55.

Heckenberguer, M. (2005) *The Ecology of Power: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York: Routledge.

Heywood, Linda (2002) "Introduction" in Heywood, L. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-20.

Hill, J. (1998) "Violent Enounters: Ethnogenesis and Ethnocide in Long Term Contact Situations" in Cusick, J. (ed.) *Studies in Culture Contact – Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Carbondale: Center for Archaeological Investigations, pp.146-171.

Howson, J. (1990) "Social Relations and Material Culture: a Critique of the Archaeology of Plantation Slavery". *Historical Archaeology*, v. 34, n. 2, pp. 78-91.

Karasch, M. (2000) *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lenharo, A. (1982) *Crise e Mudança na Frente Oeste de Colonização*. Cuiabá: Editora UFMT.

Lovejoy, P. (2000) "Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora" in Lovejoy, P. (ed.) *Identity in the Shadow of Slavery*. London: Continuum.

Machado, M. (2006) “*Quilombos, Cabixis e Caburés: Índios e Negros em Mato Grosso*”. *Anais da 25ª Associação Brasileira de Antropologia*, Goiânia, 24p.

Martin, E., Parsons, M., Shackel, P. (1997) “Commemorating a Rural African-American Family at a National Battlefield Park”. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 1, n. 2, pp. 157-170.

Matory, J. (1999) “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation”. *Society for Comparative Study of Society and History*, v. 41, n. 1, pp. 72-103.

Mbiti, J. (1990) *African Religions and Philosophy*. New Hampshire: Heinemann.

Miller, J. (2008) *Nambikwara* [Internet]. En: <<http://pib.socioambiental.org/en/povo/nambikwara/print>> [Accessado 8 Novembro 2009].

Miller, J. (1988) *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Mintz, S.; Price, R. (1992) *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Bacon Press.

Munanga, K. (1996) “Origem e histórico do *quilombo* na África”. *Revista USP* v. 28, pp. 56-63.

Neto, J. (2001) *Escravidão Negra no Grão-Pará*. Belém: Editora Paka-Tatu.

Pikirayi, I. (1993) *The Archaeological Identity of the Mutapa State*. Uppsala: Uppsala University, Sweden.

Posnanski, M. (1999) “West Africanist Reflections on African-American Archaeology” in Singleton, T. (ed.) “I, too, Am America”: Archaeological Studies of African-American Life. Charlottesville: University Press of Virginia, pp.21-38.

Projeto Guyagrofor - Desenvolvimento de Sistemas Agroflorestais Sustentáveis Baseado nos Conhecimentos de Populações Indígenas e *Quilombolas* na Região do Escudo das Guianas. (2006) *Os Quilombolas do Vale do Alto Guaporé – Informe Técnico*. Cuiabá: Universidade Federal do Mato Grosso, 221p.

Rosa, C., Jesus, N. (eds.). (2003) *A Terra da Conquista: História de Mato Grosso Colonial*. Cuiabá: Editora Adriana.

Sá Júnior, M. (2008) *Malungos do Sertão: Cotidiano, Práticas Mágicas e Feitiçaria no Mato Grosso Setecentista*. Tesis de doctorado en historia, Assis: Universidade do Estado de São Paulo.

Scham, S. (2001) “The Archaeology of the Disenfranchised”. *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 8, n. 2, pp. 183-213.

Schwartz, S. (2001) *Escravos, Roceiros e Rebeldes*. Baurú: Editora da EDUSC.

Silva, J. (1995) *Mistura de Cores*. Editora UFMT, Cuiabá.

_____ (2008) “Identidades e conflito na Fronteira: Poderes Locais e os *Chiquitanos*”. *Memoria Americana*, v. 16, n. 2, pp. 119-148.

- Singleton, T. (1997) "Facing the Challenges of a Public African-American Archaeology". *Historical Archaeology*, v. 31, n. 3, pp. 146-152.
- _____. (1998) "Cultural Interaction and African American Identity in Plantation Archaeology" in Cusick, J. (ed.) *Studies in Culture Contact – Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Carbondale: Center for Archaeological Investigations, pp.172-189.
- Siqueira, E. (2000) *Luzes e Sombras: Modernidade e Educação Pública em Mato Grosso*. Cuiabá: Editora da UFMT.
- _____, Costa, L., Carvalho, C. (1992) *O Processo Histórico de Mato Grosso*. Cuiabá: Editora da UFMT.
- Slenes, R. (1991) "'Malungu, Ngoma vem!': África Coberta e Descoberta do Brasil". *Revista USP*, 12, pp. 48-67.
- _____. (1999) *Na Senzala Uma Flor – Esperanças e recordações na Formação da Família Escrava*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- _____. (2002) "The Great Purpoise-Skull Strike: Central African Water Spirits and Slave Identity in Early-Nineteenth-Century Rio de Janeiro" in Heywoorth, L. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.183-210.
- Souza, M. (2006) *Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Stein, G. (2005) "Introduction: The Comparative Archaeology of Colonial Encounters" in Stein, G. (ed.) *The Archaeology of Colonial Encounters – Comparative Perspectives*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 3-32.
- Sweet, J. (2003) *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World – 1441-1770*. Chapel Hill and London: The University of Carolina Press.
- Symanski, L. (2006) *Slaves and Planters in Western Brazil: Material Culture, Identity and Power*. Tesis de Doctorado. University of Florida, Gainesville.
- _____, Souza, M. (2006) "A Arqueologia Histórica: Relações Sociais e Construção de Identidades na Região do Rio Manso, Séculos XVIII e XIX" in Machado, L. y Fraga, L. (eds.) *História e Antropologia no Vale do Rio Manso*. 1 ed. Goiânia: Editora UCG, pp. 241-264.
- Teixeira, M. (s. f.) *Relatório Histórico, Antropológico e Socioeconômico da Comunidade Remanescente de Quilombolas Jesus* [Internet]. En: <<http://www.mucambos.net/textos>> [Accessado 8 Noviembre 2009].
- Thompson, R. (1984) *Flash of the Spirit – African and Afro-American Art and Philosophy*. New Yorkk:Vintage Books.
- Thornton, J. (1998) *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Urquhart, A. (1968) *Patterns of Settlement and Subsistence in Southwestern Angola*. Washington: National Academy of Sciences – National Research Council.

Vansina, J. (2002) "Foreword" in Heywoorth, L. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. xi-xiii.

Volpato, L. (1987) *A Conquista da Terra no Universo da Pobreza: Formação da Fronteira Oeste do Brasil, 1719-1819*. São Paulo: Editora Hucitec.

_____ (1996) "Quilombos em Mato Grosso: Resistência negra em área de fronteira" in Reis, J. y Gomes, F. *Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Zanettini Arqueologia (2002) *Projeto Fronteira Ocidental: Arqueologia e História Vila Bela da Santíssima Trindade (Fase 1)*. SECMT.

_____ (2003) *Programa de Prospecções e Resgate Arqueológico Projeto São Francisco, Adjacências do Arraial Colonial de São Francisco Xavier da Chapada, Nova Lacerda-MT*.

_____ (2004) *Projeto Fronteira Ocidental: Arqueologia e História Vila Bela da Santíssima Trindade (Fase 2)*, SECMT.

_____ (2005) *Projeto Fronteira Ocidental. Arqueologia e História – Vila Bela da Santíssima Trindade/MT. Informe Final. Casal Vasco (Fase 3)*, SECMT.

_____ (2006) *Programa de Prospecções, Resgate e Monitoramento Arqueológico. Projeto São Francisco. Vila Bela da Santíssima Trindade. Informe Final*.

_____ (2007) *Projeto Fronteira Ocidental – Arqueologia e História – Vila Bela da Santíssima Trindade/MT. Informe Final*.

Zanettini, P. (1989) *Projeto: Etnoarqueologia do Negro no Mato Grosso: Reconhecimento Arqueológico e Cadastro de Sítios*. Iphan/Fundação Nacional Pró Memória, mimeog.

_____ (1991) "Ouro e Ciência no Meio da Mata". *Nova Ciência*, 8, pp. 13-16.

La Negociación de la Supervivencia en la Frontera Misional del Orinoco Medio

Kay Tarble de Scaramelli

Departamento de Arqueología y Antropología Histórica. Escuela de Antropología. Universidad Central de
Venezuela

katasca@gmail.com

Introducción

Los sitios de Misión proporcionan contextos particularmente reveladores para el análisis de las relaciones que se desarrollaron entre agentes colonizadores y poblaciones indígenas en América Latina. Los regímenes de Misión fueron intencionalmente diseñados para modificar las formas de vida de los pueblos nativos, para convertirlos al Catolicismo y prepararlos para asumir el rol de “ciudadanos productivos” del estado colonial. En otras palabras, se buscaba incorporarlos como mano de obra o productores de tributo para las empresas coloniales. Las órdenes religiosas a cargo de esta tarea desarrollaron diferentes programas para este fin, con procedimientos explícitos a ser empleados, que variaban tanto regionalmente como en el tiempo. Sin embargo, en las colonias tuvieron que enfrentar una vasta matriz de sociedades indígenas con sus propias agendas frente a la presencia colonial. Es precisamente en la interfase entre estas dos agendas que la negociación tuvo lugar.

En esta discusión utilizo el término “negociación” para referirme a aquellas interacciones entre diversos actores bajo circunstancias en las cuales nadie tenía un control absoluto de la situación y en las cuales ambas partes percibían tanto los beneficios posibles como los riesgos inherentes en la transacción a mano. Los actores, ya sean individuos, grupos definidos por género, edad, o como representantes de instituciones, se encuentran en contacto cara a cara, con la intención de establecer compromisos donde cada partido desea ganar algo. Por lo tanto, se abandona la negociación en el caso de perder el diálogo, al imponer la coerción violenta, perpetrar una huida, o llegar a la resistencia armada. En situaciones coloniales, la negociación se da entre partes cuyos parámetros culturales pueden ser radicalmente diferentes, de modo que los valores atribuidos al resultado o desenlace deseado pueden ser incomprensibles o mal interpretados por otros sectores. Desde esta perspectiva, se hacen comprensibles los comentarios ubicuos de los cronistas acerca de la efectividad de las dádivas en las transacciones con indígenas, quienes veían en objetos como cuentas de vidrio, espejos o artefactos metálicos, cualidades de dureza o brillo que se consideraban sobrenaturales. Otras arenas de negociación podrían incluir la localización de los asentamientos, la adopción de nuevas tecnologías, pautas de matrimonio o concubinato, división de trabajo, prácticas rituales y la tenencia de la tierra.

Algunas percepciones acerca de la complejidad de las relaciones que emergieron entre los diferentes grupos de individuos, géneros, grupos étnicos e instituciones pueden ser desentrañadas a partir de los documentos escritos. No obstante, fue en la esfera de las prácticas diarias donde las estrategias fueron confrontadas, las imposiciones fueron resistidas y los procedimientos comprometidos. El resultado de estas confrontaciones y negociaciones puede ser desglosado a partir de diferentes fuentes incluyendo textos y, en algunos casos, la tradición oral. Sin embargo, el registro arqueológico proporciona una fuente

alternativa y complementaria; contextos materiales correspondientes a las áreas de vivienda, espacios de trabajo, cementerios, actividades culinarias y prácticas religiosas proporcionan detalles de la vida cotidiana de la “frontera misional” (Lightfoot 2004). Los artefactos ubicados en sus contextos de uso y desecho sirven para iluminar los patrones culturales construidos a través de la repetición de las actividades desarrolladas durante el tiempo por los diferentes sectores de la sociedad de misión. Por lo tanto, a través de la comparación y contraste de los documentos escritos con las evidencias arqueológicas es posible obtener una imagen más íntima del día a día de las misiones y su eventual rol en la construcción (o destrucción) del Imperio.

Los estudios arqueológicos previamente desarrollados en sitios de misión han enfatizado el efecto aculturador de las misiones, por medio de la comparación del porcentaje de artefactos locales e importados como un indicador del dominio o control cultural (Farnsworth 1992). Otras investigaciones, inspiradas en la teoría de Sistemas Mundiales, se han enfocado en el rol de las misiones en el establecimiento de controles coloniales sobre el trabajo indígena y la imposición de nuevos modos de producción (Sanoja 1998). Ambas perspectivas tienden a ser unilineales en sus abordajes de las relaciones coloniales, donde la población local es vista como el receptor pasivo de la cultura dominante o como el peón en el esquema capitalista de extracción de trabajo y recursos. No obstante, trabajos más recientes intentan asir los múltiples significados de los bienes materiales involucrados en diferentes entornos, e intentan entender las formas en las cuales los indígenas construyeron su identidad en el contexto del régimen de misión, cómo reinterpretaron y adaptaron nuevas tecnologías, ideologías y modos productivos, o impusieron los propios, y en qué medida las transformaciones tuvieron efecto a largo plazo (Deagan 1996, 2004; Howson 1990; Lightfoot, et al. 1998; Silliman 2005; Voss 2005, 2008a, 2008b). Siguiendo los postulados ofrecidos por estos autores, éste trabajo se enfocará en el caso de la Misión de Nuestra Señora de Los Ángeles de Pararuma, una misión jesuita fundada en 1731 en el Orinoco Medio y los sitios aledaños. Nuestras investigaciones arqueológicas aportan información acerca de la vida cotidiana del régimen de misión en términos de distribución del asentamiento, actividades rituales, comerciales y productivas, y los artefactos asociados a ello. A través del análisis contextual de los restos materiales de la misión, sustentado por la evidencia documental, procederé a ilustrar los términos en los cuales los neófitos indígenas negociaron los términos de su participación dentro del régimen misional.

La Misión Fronteriza jesuita

Luego de varios intentos frustrados, la Corona Española finalmente logró establecer una cadena de misiones en manos de la Orden Jesuita en la región del Orinoco Medio a comienzos del Siglo XVIII (Mapa). Aunque los grupos indígenas de la región frustraron exitosamente los esfuerzos previos por colonizar el área, diversos factores contribuyeron al aumento del apoyo oficial hacia los jesuitas en sus constantes esfuerzos. Por una parte, la Corona española se convenció de la importancia de la ruta fluvial que conectaba a Santa Fe de Bogotá con el asentamiento de Santo Tomé en el Bajo Orinoco y el centro administrativo en Trinidad y accedió a aumentar el apoyo militar y monetario a los esfuerzos colonizadores en el área. Por otra parte, las expediciones esclavistas por parte de los grupos Caribe procedentes del Bajo Orinoco, en alianza con los holandeses de Guayana, estaban aumentando sus

ataques sobre los grupos sedentarios de las selvas y llanuras del Orinoco (Morey 1975; Morey y Morey 1973; Rey Fajardo 1971; Useche Losada 1987; Whitehead 1988, 1990). Con la fortificación del Bajo Orinoco y la expansión de las misiones de Los Llanos al este de Bogotá, el Orinoco Medio se convirtió en el escenario de los enfrentamientos entre españoles y los Caribes y sus aliados holandeses, quienes se disputaban el control de las principales rutas navegables. Una amenaza adicional para el control español del área surgió hacia el sur, donde los portugueses estaban comenzando a invadir hacia el norte a través del Río Negro y el Alto Orinoco, en busca de esclavos. Frente a estas amenazas al control español en el Orinoco, la Corona optó por una estrategia de pacificación, “civilización” y colonización en manos de las órdenes religiosas y respaldadas por una fuerza militar limitada.¹²⁹

La población indígena del Orinoco Medio reaccionó de diversas formas frente a esta situación. Muchos grupos eligieron abandonar los ríos principales y buscaron refugio en las selvas de tierra adentro, mientras que otros se retiraron a las vías navegables menores de Los Llanos, adoptando un patrón de asentamiento más nómada (Mansutti-Rodríguez 2003). Parte de los grupos más sedentarios, como los Sáliva, Otomaco y Achagua, optaron por la protección ofrecida por los misioneros jesuitas, y accedieron a reubicarse en las *reducciones* en lugares donde la escolta militar ofrecía cierta defensa contra las incursiones esclavistas y, a la vez, obtenían acceso a los apreciados bienes de comercio. En muchos casos, la decisión respecto al asentamiento en las misiones era solamente temporal, y una vez que la amenaza de las incursiones cesaba, o en cuanto obtenían los bienes ofrecidos por los misioneros, los indígenas escapaban hacia tierra adentro.

El Orinoco Medio fue el hogar de numerosos grupos étnicos, con una importante diversidad lingüística y muy pocos lazos políticos permanentes más allá de la aldea. Los asentamientos fuera del río principal tendían a ser pequeños, con comunidades compuestas por cinco o seis viviendas. Cada parcialidad tomó sus propias decisiones en cuanto a la reubicación hacia la misión, y a menudo era una decisión a nivel familiar o inclusive personal, más que de la comunidad como conjunto (Gumilla 1944; Vega 1974). En estas circunstancias, los Jesuitas fueron forzados a negociar constantemente con innumerables líderes locales, en su intento por aumentar el número de neófitos en las reducciones. Algunos grupos como los Sáliva no estaban seguros acerca de cuál de los dos, españoles o Caribes, sería el mejor aliado ante las condiciones reinantes en el Orinoco Medio al principio del Siglo XVIII (Fernández Pedroche, J., en Rey Fajardo 1974, 193). Esta vacilación caracterizó las relaciones durante la permanencia de las misiones, resultando en frecuentes desertiones, espionaje para los Caribes del Orinoco Bajo y otras actividades desestabilizadoras incluyendo revueltas armadas (Gumilla 1944 Vol. 1, 103; Vega 1974, 109-112). Los Caribes por su parte, ejercieron especial presión en aquellos grupos que aceptaron la presencia de los misioneros, considerándolos traidores (Vega 1974, 16).

A la luz de estos desafíos, los Jesuitas desarrollaron procedimientos específicos para los asentamientos iniciales y el consiguiente gobierno de las misiones en el Orinoco (Gumilla 1944; Rey Fajardo 1974, 153-156). Las reducciones fueron emplazadas en puntos estratégicos a lo largo de los principales afluentes del Orinoco, con la intención de facilitar las comunicaciones entre los asentamientos

¹²⁹ El Orinoco fue dividido entre tres órdenes siguiendo un acuerdo entre Capuchinos, Franciscanos y Jesuitas (Concordia de 1734). Bajo los términos de este acuerdo, los Jesuitas fueron asignados al Orinoco Medio y Alto, los Capuchinos al Orinoco Bajo y los Franciscanos fueron encargados del área intermedia.

de las diferentes misiones y monitorear el tráfico en el río, y la Corona proporcionó un número limitado de soldados para defensa. Los misioneros fueron conminados a ganar la confianza de los Amerindios locales “con muestra de grande amor y buenas obras espirituales y temporales” (Rey Fajardo 1974, 154). Ellos intentaron atraer a los indígenas para que se asentaran en las misiones a través del obsequio de cuentas, herramientas de metal, ropa y otros bienes. Aún así, los soldados acompañaban los *rescates* o incursiones en los alrededores para encontrar nuevos neófitos, ejerciendo coerción militar cuando estrategias más benevolentes fallaban.

En las misiones, el adoctrinamiento se concentraba en los niños, quienes eran separados de sus padres durante la semana para que pudiesen atender a su instrucción diaria en doctrina religiosa, música, lectura y escritura. Las actividades en las misiones eran estrictamente reglamentadas; se tocaban las campanas en horarios preestablecidos para anunciar clases, misas y tareas diarias. La instrucción era impartida tanto en idioma nativo como en español, ya que los jesuitas consideraban que “no ay medio para aficionar a los indios como que nos oygan hablar en su lengua” (Rey Fajardo S.J. 1974, 155). A los neófitos no se les permitía abandonar la misión sin autorización; castigos físicos, como el confinamiento en el cepo y los azotes públicos, eran aplicados en caso de que infringiesen esta norma (Alvarado 1966).

El sistema de reducción requería la reubicación de los indígenas que decidieran unirse a la misión. Como resultado de esta política, durante el período inicial del asentamiento de la misión, los suministros tendían a ser escasos hasta que las plantaciones hubiesen sido sembradas y cosechadas en la nueva ubicación (Gilij 1987 Vol. 3, 68). En el caso de la yuca, así como de otros tubérculos locales, este lapso de tiempo bien podía sobrepasar los seis meses. En muchos casos, la ubicación de la reducción tuvo más que ver con estrategias defensivas que con condiciones óptimas para el sembrado de las parcelas agrícolas, y a menudo hubo escasez de alimentos en las nuevas misiones (Gilij 1987 Vol. 2, 45-46; Poeck 1974, 183). Más aun, reagrupar y concentrar a los neófitos en reducciones contribuyó a la diseminación de epidemias, por lo cual la muerte y las enfermedades se convirtieron en la ruina de los nuevos asentamientos (Mansutti-Rodríguez 2003; Morey 1979). Gilij relata que sólo en uno de los diecisiete años durante los cuales estuvo a cargo de la Misión de La Encaramada, la tasa de nacimientos superó la de muertes (1987, Vol. 2, 69).

Bajo estas circunstancias, la mayor parte de las misiones duraron poco (Gilij 1987 Vol. 1, 69-70). Las primeras cuatro misiones Jesuitas establecidas al final del Siglo XVII fueron todas destruidas por ataques Caribes, y los misioneros fueron asesinados (Rey Fajardo 1971). En el segundo intento, a principios de 1731, se logró un éxito limitado. Luego de dieciocho años de esfuerzos, entre 1749 y 1750, de las diecinueve misiones que se habían establecido en el Orinoco Medio, tan sólo seis aun existían, con una población total de apenas 2320 neófitos (Alvarado 1966, 234; Useche Losada 1987, 118).

Negociando la supervivencia

Como he descrito arriba, el establecimiento del régimen de misión en el Orinoco Medio estuvo cargado de dificultades tanto para los Jesuitas como para los neófitos. Su misma supervivencia dependió del conocimiento, la tecnología y la cooperación por parte de la población indígena. Bajo estas

circunstancias, sostengo la idea de que los neófitos indígenas aprovecharon la vulnerabilidad del sistema con la idea de lograr ciertas concesiones por parte de los misioneros. Al mismo tiempo, los sacerdotes emplearon un cierto rango de tácticas incluyendo las dádivas, la promoción de la competencia interétnica, el miedo al castigo divino y la explotación de las contradicciones internas, buscando persuadir, engatusar o ejercer coerción sobre los neófitos para que aceptasen las exigencias del nuevo régimen. A continuación, procederé a discutir la evidencia de la negociación en dos esferas: en la ubicación del asentamiento y en la producción.

Ubicación del asentamiento

La estrategia Jesuita se enfocó en la erradicación de la amenaza Caribe a fin de garantizar la navegación y asentamiento en las riberas del Orinoco. Por esta razón, los sitios elegidos para las reducciones fueron ubicados en el curso principal del río o ligeramente retirados, hacia tierra firme. Hemos localizado los restos de la misión de Nuestra Señora de Los Ángeles de Pararuma, situada cerca de la desembocadura del río Villacoa, justo aguas abajo del Fortín de San Francisco Javier de Marimarota, el cual fue construido en un punto donde el curso del Orinoco se hace más estrecho. El Fortín fue erigido en una gran saliente de granito, en la ribera derecha del río, con un acceso muy limitado, tanto a pie como por agua. Actualmente, quedan restos de los pisos de algunas edificaciones y las bases de la construcción que habría servido como el Fortín.

Hemos localizado dos sitios arqueológicos periféricos que fueron contemporáneos con el Fortín y la Misión de Pararuma, los cuales hemos interpretado como satélites de la misión (Scaramelli y Tarble 2005). Sugerimos que estos sitios, denominados en nuestro inventario como San Isidro y Piedra Rajada, corresponden a asentamientos donde los neófitos indígenas residían durante la mayor parte de la semana a fin de atender a sus cultivos (MAPA). Ofrecían la ventaja de estar más retirados y menos vulnerables a los ataques de los Caribes. También le proporcionaban a los neófitos un cierto grado de autonomía frente a la disciplina de la misión durante la semana de trabajo, siendo llamados de regreso a la misión sólo durante el fin de semana, para la catequesis y la misa. Es probable que los neófitos tuvieron participación en la ubicación de estos sitios, y que los misioneros se vieron obligados a respetar estas decisiones, a pesar del hecho de que ellos perdieron un importante grado de control sobre los adultos que se trasladaron a estos asentamientos periféricos. Esta concesión surgió a causa de la total dependencia de Jesuitas y soldados en cuanto a las actividades de subsistencia indígena, tanto con respecto a la agricultura y el procesamiento de los cultivos, como a la cacería y pesca. Sin embargo, debe recalarse que esta libertad tuvo un costo: los indígenas fueron obligados a dejar sus hijos en edad escolar en la reducción durante la semana, donde ellos recibían instrucción diaria y, eventualmente, el bautismo.

Existen marcadas diferencias entre los sitios centrales y los periféricos. La Misión de Pararuma y el Fortín de Marimarota muestran clara evidencia de técnicas de construcción y diseño arquitectónicos europeos. En estos sitios, hay una alineación de los edificios que sugiere que los sitios fueron dispuestos de acuerdo a un plan. Las paredes de las construcciones rectangulares, agrupadas en el área central de los sitios, fueron construidas con una combinación de piedra y adobe; estas técnicas no estaban presentes en

el área antes del contacto. Una forja y una herrería, inferidos por la concentración de escoria y artefactos de metal en diferentes etapas de producción, apuntan a la introducción de esta tecnología en el sitio de la Misión de Pararuma. El área central de la misión, donde se desarrollaban las actividades administrativas y religiosas, se caracteriza por una elevada concentración de artefactos importados, como balas, oliveras, jarras de tipo “Bellarmine”, platos cerámicos del tipo Delft y artefactos de metal, que sugieren una distribución diferencial de estos bienes. En contraste, hacia la periferia, desechos de artefactos locales, incluyendo cerámica, lítica y piedras de moler, sugieren la presencia de las áreas de habitación indígena, construidas con materiales tradicionales como el bahareque. La organización del sitio, por lo tanto, contribuye a la construcción de una jerarquía social basada en distinciones étnicas y de clases.

La distribución de asentamiento en los sitios satélites periféricos es casi idéntica a la de los sitios indígenas correspondientes al periodo pre-hispánico (Tarble 1994): las evidencias de habitación consisten en desechos de artefactos asociados con áreas de tierra compactada que han sido interpretados como pisos de vivienda. El número limitado de artefactos importados asociados con estos sitios están distribuidos casi homogéneamente, sugiriendo que no había acceso diferencial a dichos bienes (Romero 2004). Basados en esta evidencia, se considera que la imposición directa de controles sociales y organizaciones jerárquicas estaba limitada fundamentalmente a los sitios en los cuales los españoles se encontraban presentes. En los sitios periféricos, los neófitos fueron capaces de mantener sus propios criterios para la localización de los sitios de asentamiento y para el diseño y la selección de los materiales de construcción empleados.

Esta relativa autonomía es expresada en otros ámbitos de la cultura material, como, por ejemplo, en la decoración del cuerpo y de la cerámica. Los sellos cilíndricos de cerámica, utilizados para aplicar la pintura corporal, son más frecuentes en los sitios satélite, sugiriendo que los aborígenes estuvieron practicando formas tradicionales de vestimenta y adorno fuera de la vista de los sacerdotes (Figura 2). Las cuentas de vidrio, un bien importado altamente codiciado, son frecuentes en todos los sitios; ello indica que los neófitos incorporaron estos ítems a su indumentaria (Figura 3). Sin embargo, esto no es necesariamente una señal de aculturación en vista de que las cuentas tienen antecedentes en el vestido tradicional (Scaramelli y Tarble de Scaramelli 2005). De la misma manera, mientras la cerámica local es predominante en todos los sitios, la proporción de vasijas decoradas y fragmentos de figurillas es significativamente mayor en los sitios satélite: 5.7% en Piedra Rajada y 3.5% en San Isidro, comparado con apenas un 1.9% en la Misión de Pararuma. De nuevo, esto indica una gran libertad de estética y posiblemente de expresiones rituales a espaldas de la vigilancia estricta de los misioneros.

Producción

Los Jesuitas se enfrentaron al reto de mantener las misiones y generar una fuerza de trabajo capaz de cubrir los tributos y proporcionar servicios a los futuros colonos. Para su consternación, encontraron que la concepción indígena de trabajo, división de las labores y control social era incompatible con sus objetivos. Los grupos seminómadas de la región, como los Yaruro (Pumé), los Guahibo (Jiwi) y los Taparita eran cazadores y recolectores quienes se resistían a establecerse en las misiones, por lo que los Jesuitas centraron sus esfuerzos en grupos agrícolas más sedentarios tales como

los Achagua y Sáliva. Fueron sorprendidos al notar que era la mujer quien desarrollaba la mayor parte del cultivo y el procesamiento de los alimentos, mientras el hombre se dedicaba a la pesca, la cacería, algunas manufacturas, el comercio y la guerra. Estrechamente relacionada con esta división del trabajo, se encontraba la organización política de las sociedades indígenas. Antes del contacto, los grupos del Orinoco Medio eran, en su mayoría, “igualitarios” en cuanto a su organización social y estructura política (Poeck 1974, 170 y 174-175); el poder político era obtenido a través de la demostración de agudeza en el discurso, el comercio y la guerra, por medio de la exhibición de coraje y resistencia a las pruebas físicas y por la producción de excedentes para la distribución en festejos y ceremonias públicas (Gilij 1987 Vol. 2, 170-172; Gumilla 1944 Vol. 1, 131, Vol. 2, 103-110 y 255). El valor del excedente residía en la muestra de generosidad. En la mayoría de los grupos del Orinoco, este excedente dependía de la habilidad del hombre en atraer varias esposas y, a lo largo del tiempo, hijos, parientes y afines, quienes contribuían al potencial productivo de la familia extendida (Gilij 1987 Vol. 2, 213-215; Rivière 1983-84). El conocimiento ritual y los poderes de curación proporcionaban otro valor para el estatus y el poder, y a menudo estaban combinados en la persona del líder local. En cualquier caso, en condiciones tradicionales, los hombres adultos tenían una clara ventaja sobre los demás miembros de la sociedad en la lucha por el poder político, basado en gran parte, en la capacidad productiva de sus esposas e hijas.

Los caciques, los Capitanes, y algunos valentones, que sobresalen, o en el valor, o en la destreza, y elocuencia del hablar, y sus *curanderos*, *médicos* o *piaches*: estos son los que, o por su autoridad, y valor, o por sus enredos, y embustes, consiguen dos, o tres mujeres cada uno; y algunos de muy sobresaliente séquito, consiguen hasta ocho, y aún más. Y bien observada la materia, se ve claramente en los tales, que el agregar tantas mujeres, más nace del interés de lo que ellas trabajan, y sudan en la labor del campo, y de la soberbia, y altivez, para ser tenidos por hombres poderosos, y de séquito, que de otro motivo menos decente (Gumilla 1944 Vol. 2, 254-255).

Para contrarrestar esta estructura de poder local, con el fin último de usurpar el excedente de producción y trabajo en su propio beneficio, los Jesuitas intentaron socavar la organización social y la división del trabajo tradicional. Para lograr este fin, los misioneros reorganizaron la estructura política de las comunidades de las misiones por medio de la designación de capitanes, alcaldes y tenientes, con los respectivos símbolos del oficio (Gilij 1987 Vol. 2, 149-150; Vega 1974, 80-81). Nombraron fiscales para supervisar las diferentes actividades y para informar sobre los problemas disciplinarios. Hombres jóvenes, ambiciosos, quienes estuviesen dispuestos a cumplir con las condiciones impuestas del oficio, fueron a menudo seleccionados por encima de los líderes tradicionales (Rey Fajardo 1974) aún cuando fuesen incapaces de imponer gran respeto entre los neófitos (Gilij 1987 Vol. 2, 173-174).

En las reducciones los Jesuitas prohibieron la poligamia (Gumilla 1944 Vol. 2, 258-259; Mercado 1966, 19 y 41) y apelaron a la rebelión de las mujeres contra lo que ellos entendían como un bajo estatus y maltrato en manos de los hombres indígenas (Gilij 1987 Vol. 2, 215-216; Gumilla 1944 Vol. 2, 76-79). Por medio de estos mecanismos, los misioneros intentaron subvertir los medios tradicionales para adquirir estatus político y económico, además de procurar la inserción de los neófitos en una estructura jerárquica con oficiales y cadenas de mando y obligaciones tributarias con la Corona.

Con este fin, los jesuitas dirigieron sus esfuerzos hacia la modificación de las formas y relaciones de producción tradicionales. La misma supervivencia de las misiones dependía del conocimiento, la tecnología y la fuerza laboral indígena. La producción de alimentos fue uno de los mayores desafíos enfrentados por los colonos europeos en la región del Orinoco Medio, en vista de que ninguno de los cereales del Viejo Mundo se adaptó bien a los suelos y el clima tropical. El maíz (*Zea mays*) y la yuca (*Manihot esculenta*) eran las principales fuentes de carbohidratos en la dieta indígena y los colonizadores los adoptaron rápidamente. Mientras el maíz es un grano y se adapta a los procedimientos y sabores de la cocina europea, la yuca requiere un complejo y largo proceso para la preparación que lo convierte en un alimento factible de ser almacenado y transportado, ya sea en forma de *casabe*, una torta plana y redondeada, o de *mañoco*, que es una harina gruesa tostada. La población aborigen también consumía cerveza o *chicha* de maíz, yuca y otros tubérculos y frutas, que también demandaba un lento proceso de producción, y resulta en una bebida fermentada de importancia en sus festividades sociales y rituales.

Tanto el maíz como la yuca fueron adoptados en las reducciones, aunque los documentos refieren a la yuca como el alimento principal (Alvarado 1966; Gilij 1987; Gumilla 1944). Las mujeres indígenas jugaron un rol central en la preparación de estos alimentos y bebidas, en la manufactura de las vasijas empleadas para almacenar y cocinar, así como en buena parte de la labor agrícola. Por consiguiente, era de interés para los misioneros el ganarse los favores de las mujeres, con la intención de garantizar los insumos necesarios para la supervivencia. Los Padres fueron astutos en descubrir ciertas tensiones en las relaciones sociales aborígenes y las utilizaron para beneficio propio. Por ejemplo, ellos observaron disputas y celos entre las esposas de matrimonios poligámicos y jugaron con estas emociones para promover uniones monógamas. Gilij, el sacerdote Jesuita que presidió en la Misión de La Encaramada, reportó que las esposas peleaban constantemente entre sí por los favores del esposo y se acusaban mutuamente de “feas, de holgazanas y de torpes” (Gilij 1987 Vol. 2, 214). Sin embargo, luego de llevar algún tiempo en la misión, el Padre recibió la petición de bautismo de un grupo de mujeres Tamanaco quienes estaban unidas en matrimonios poligámicos. Gilij respondió que él sólo podría bautizar adultos monógamos, por lo cual las mujeres le pidieron que aboliese los matrimonios polígamos y diese a cada hombre sólo una esposa. Luego de este incidente, viendo Gilij que “tenía a las mujeres de su lado”, procedió a abolir los matrimonios polígamos con más fuerza en su Reducción (Gilij, 1987 Vol. 2, 216).

Al ganarse la confianza de las mujeres y los niños, los jesuitas intentaron superar parte de la resistencia contra el régimen de misiones y, al mismo tiempo, quebrantar las formas tradicionales de poder político y estatus. Esto no ocurrió sin resistencia por parte de algunos neófitos; a menudo los jesuitas se vieron obligados a negociar con los indígenas y tuvieron que tolerar comportamientos que les parecían irracionales para los estándares occidentales. Gilij expresó su exasperación ante la actitud de los indígenas respecto al trabajo y la carencia de cooperación recibida en las ocasiones en que solicitó ayuda (Gilij 1987 Vol. 2, 137-9). A su vez, se quejaba por la demanda constante por parte de los neófitos por los bienes importados y por la total ausencia de cualquier noción de “pago” por los artículos recibidos (Gilij 1987 Vol. 2, 139-142).

Cuando los jesuitas intentaron forzar a los hombres a trabajar en los campos, se encontraron con una resistencia inicial (Gilij 1987 Vol. 2, 35; Gumilla 1944 Vol. 1, 102, Vol. 2, 210). Los hombres replicaron que ellos no podían tomar parte en las actividades agrícolas, más allá de cortar los árboles para la preparación de los campos, en vista de que sólo las mujeres eran las que conocían cómo procrear:

Tú padre, (respondían ellos) tú no sabes de estas cosas, y por eso te da lástima; has de saber, que las mujeres saben parir, y nosotros no; si ellas siembran, la caña de maíz da dos, o tres mazorcas; la mata de yuca da dos, o tres canastos de raíces, y así multiplica todo; ¿por qué? Porque las mujeres saben parir, y saben cómo han de mandar parir el grano que siembran; pues siembran ellas, que nosotros no sabemos tanto como ellas. (Gumilla 1944 Vol. 2, 210).

Incluso las peticiones, por parte de los misioneros, para que saliesen de pesca y cacería eran recibidas con indolencia, o eran tomadas como una excusa para ausentarse de la misión durante varios días. Los Jesuitas reprendían a los hombres indígenas por la supuesta carencia de una “ética laboral” adecuada, por no ejercer un rol activo en la práctica agrícola, por su “holgazanería” tumbados en sus hamacas, debido a la bebida excesiva y el “acicalamiento” mientras las mujeres hacían la mayor parte de las tareas (Gilij 1987 Vol. 2, 135-136; Gumilla 1944 Vol. 1, 102, Vol. 2, 210). Sólo con el paso del tiempo, y aun así de forma limitada, los jesuitas tuvieron cierto éxito en sus esfuerzos por incentivar a los indígenas a aumentar su producción y a adoptar una división del trabajo en la cual los hombres fuesen más activos en las actividades agrícolas y de pastoreo. Al exigir el pago por bienes como ropa, machetes, hachas y *aguardiente*, los misioneros introdujeron un sistema en el cual los indígenas intercambiasen sus excedentes de maíz, casabe o caña de azúcar a cambio de los bienes deseados.

Evidencia arqueológica para la producción

La evidencia arqueológica procedente de los sitios de misión, sustenta la importancia de la tecnología y el conocimiento indígena durante éste período. Los bienes importados eran extremadamente escasos, y la supervivencia claramente dependía del procesamiento y la producción indígena tradicional. Éste fue el caso, en particular, en las Reducciones, donde los agentes coloniales se limitaban tan sólo a los sacerdotes y unos pocos soldados; las mujeres europeas raramente estaban presentes en estos asentamientos. Por lo tanto, las actividades domésticas dependían casi completamente del sector indígena.

Tal como se discutió atrás, las manufacturas cerámicas son predominantemente locales, inclusive en el sitio de misión de Pararuma, donde representa cerca del 90% de la cerámica (Scaramelli 2006). Las formas de vasija presentan muy pocas modificaciones con respecto a las que se elaboraban antes de la era hispánica; ello sugiere que las prácticas culinarias mantenían patrones indígenas. Se halla evidencia de budares utilizados para tostar la harina de la yuca o las tortas de maíz en todos los sitios, mientras que las grandes vasijas, presentes casi exclusivamente en los sitios periféricos, refieren la fermentación de la *chicha*. La evidencia arqueológica del procesamiento de los alimentos también es inferida por la presencia de pequeñas lascas líticas, originalmente incrustadas en bases de madera, usadas para rallar la pulpa de la

yuca y otros tubérculos. Manos y metates también están presentes (Gil 2003). La distribución de estos artefactos sugiere que el procesamiento de alimentos era más frecuente en los sectores indígenas de estos asentamientos, y especialmente en los sitios satélite de Piedra Rajada y San Isidro.

Los artefactos de manufactura europea más comunes en estos sitios incluyen anzuelos, hojas de cuchillo, puntas de arpón y numerosas cuentas de vidrio (Figura 4). Todos ellos figuran de manera importante en la lista de bienes de comercio que los misioneros y otros agentes coloniales usaron para atraer a los indígenas hacia las reducciones en misión (Gilij 1987; Gumilla 1944). Sin embargo, la adopción de estos objetos implicó una sustitución de la manufactura tradicional y no un cambio radical en los modos productivos (Scaramelli 2005; Scaramelli y Tarble de Scaramelli 2005).

A pesar de que los misioneros importaron ganado vacuno, cerdos y aves de corral, estos no fueron suficientes para proporcionar la carne que necesitaba la población en las reducciones durante los primeros años de asentamiento. Por consiguiente, la comunidad dependía completamente de las prácticas tradicionales de pesca y caza, incluyendo la explotación de las famosas playas de tortugas, donde los huevos depositados eran convertidos en el preciado aceite para cocinar e iluminar. A pesar de que los caballos y las mulas fueron introducidos para proveer de transporte a los europeos, los numerosos ríos de la región hicieron el transporte fluvial más eficiente. Una vez más, los europeos dependieron de las canoas para transporte, y los indígenas aportaron el conocimiento y el trabajo para la navegación.

Conclusiones

A través de los ejemplos expuestos aquí, he ofrecido evidencia arqueológica y documental que sustenta la negociación del rol de los neófitos en la sociedad de misión. Los jesuitas se encontraron a sí mismos en una situación en la cual requirieron de la cooperación por parte de los grupos indígenas para poder sobrevivir en un ambiente tropical desconocido. Esto los llevó a adoptar una actitud solícita hacia los neófitos y a tolerar unas costumbres locales que en circunstancias distintas habrían sido consideradas como inaceptables. La pintura corporal, los bailes, incluso la ebriedad y la poligamia fueron toleradas entre los nuevos residentes. Los Padres temían la desertión de los neófitos y frecuentemente encontraban que meses de esfuerzos se esfumaban en sueños, a causa de esquemas de escape de la reducción.

Bajo estas circunstancias, ambas partes implementaron mecanismos para lograr sus propias metas. Atraídos por bienes de comercio, la promesa de protección contra las expediciones de esclavistas y la curiosidad generada por las prédicas de los jesuitas, los indígenas accedieron a reubicar las reducciones. En muchos casos, esta era solamente una tramoya para hacerse de los bienes deseados y luego regresar a sus hogares. En otros casos, especialmente entre los grupos agrícolas sedentarios, la decisión de acceder a la reubicación era más candorosa. No obstante, los constantes reclamos por parte de los Padres acerca de la holgazanería y pereza de los indígenas indican que hubo una resistencia considerable hacia la imposición de la vida reglamentada de la misión. He argumentado que los aborígenes negociaron con los misioneros con la finalidad de establecer asentamientos a cierta distancia del sitio de reducción, así como el hecho de que su íntimo conocimiento acerca de los recursos disponibles y de las tecnologías para la obtención y procesamiento de estos recursos les dio una incontestable ventaja en sus negociaciones.

¿Y qué decir acerca de las contribuciones que estas negociaciones aportaron a la formación del Imperio? El proyecto jesuita fue poco concluyente y representó un fracaso desde el punto de vista de la Corona; los jesuitas fueron expulsados en 1767, luego de casi un siglo de esfuerzos misioneros en el Orinoco Medio. Aun así, desestimar el impacto que las misiones tuvieron en las poblaciones locales sería un error. Epidemias devastadoras diezmaron la población de neófitos, llevando a la desaparición de la mayoría de los pueblos indígenas que participaron en la empresa misionera. Los colonos se apoderaron de las tierras vacantes e introdujeron la cría de ganado extensiva, característica del área en la actualidad. Los grupos indígenas restantes se retiraron hacia las selvas o los cursos de agua menores, donde continuaron produciendo excedentes agrícolas en forma de *casabe* o explotaron los productos de la selva como la sarrapia, maderas duras, resinas y pieles animales que continuaron intercambiando por los bienes de comercio ofrecidos por los comerciantes Criollos. Por lo tanto, es evidente que los jesuitas lograron uno de sus principales objetivos, el de asegurar un paso seguro a lo largo del Orinoco y abrir la ruta fluvial entre Bogotá y Trinidad, al mismo tiempo en que su presencia inició la imposición del idioma español, la religión católica y la incorporación de la población aborígen como súbditos de la Corona.

Agradecimientos

Una versión preliminar de este trabajo fue presentado como ponencia en el Simposio “La negociación cotidiana: indígenas, africanos y españoles, y la formación del imperio” organizado por Jovita Baber para el 52 ICA en Sevilla. Sin la colaboración activa de la Comunidad Mapoyo de Palomo y su generosa hospitalidad durante el trabajo de campo, esta investigación habría sido imposible. La prospección arqueológica fue dirigido por Franz Scaramelli and Kay Tarble, y recibió apoyo del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela (CDCH No. 04-162637-91 y PI 05-16-4941-2002) y del Convenio MARNR-BAUXIVEN. Agradezco las estimulantes conversaciones con Barb Voss, Enrique Alegría y Pedro Paulo Funari sobre el proceso de colonización en diferentes contextos de América. La Antropóloga Mirta Linero colaboró desinteresadamente en la traducción de este artículo.

Referencias bibliográficas

Alvarado, E. d. (1966) “Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los Padres Jesuitas con la expedición de la línea divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y orillas del Orinoco...” En *Documentos Jesuíticos Relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, edited by J. d. Rey Fajardo S.J. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Vol. 79. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Deagan, K. (2004) Reconsidering Taíno Social Dynamics after Spanish Conquest: Gender and Class in Culture Contact Studies. *American Antiquity* 69(4), 597-626.

Deagan, K. (1996) Colonial Transformation: Euro-American Cultural Genesis in the Early Spanish American Colonies. *Journal of Anthropological Research* 52,135-160.

Farnsworth, P. (1992) Missions, Indians, and Cultural Continuity. *Historical Archaeology* 26(1), 22-36.

Gil, M. (2003) *Efectos de la conquista y colonización europea en la industria lítica del Orinoco Medio: Análisis de los cambios del material lítico encontrado en yacimientos arqueológicos post-contacto, localizados entre los ríos Suapure y Parguaza, Estado Bolívar*, Trabajo Final de Grado para optar al título de Antropólogo, Universidad Central de Venezuela.

Gilij, F. S. (1987) *Ensayo de Historia Americana*. Traducido por A. Tovar. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela 71-73. 3 vols. Caracas, Italgráfica.

Gumilla, J. (1944) *El Orinoco Ilustrado*. 2 vols. Bogotá, Editorial ABC.

Howson, J. E. (1990) Social Relations and Material Culture: A Critique of the Archaeology of Plantation Slavery. *Historical Archaeology* 24(4), 78-91.

Lightfoot, K. (2004) Native Negotiations of Missionary Practices in Alta California. *Missionalia* 32(3), 380-393.

Lightfoot, K., martínez, A. & schiff, A. M. (1998) Daily Practice and Material Culture in Pluralistic Social Settings: An Archaeological Study of Culture Change and Persistence from Fort Ross, California. *American Antiquity* 63, 199-222.

Lubian, R. (1974) "Dictamen del Roque Lubián de la Compañía de Jesús en la junta de Guayana de 1743". EN J. del Rey Fajardo (Ed.) *Documentos Jesuíticos Relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela II*, p 340-351. Vol. 118. 2 vols. Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Mansutti-rodíguez, A. (2003) Enfermedades y despoblamiento: El Orinoco Medio entre los siglos XVI y XVII. En C. Alès & J. Chiappino (Eds.) *Caminos Cruzados: Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación*, p 69-100. Mérida, Venezuela, IRD Éditions, ULA GRIAL.

Mercado, d. (1966) "Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús". EN S. J. del Rey Fajardo, José (Ed.) *Documentos Jesuíticos Relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Vol. 79. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

Morey, N. (1975) *Ethnohistory of the Columbian and Venezuelan Llanos*. Ph.D. Dissertation, University of Utah.

Morey, N. & morey, R. (1973) Foragers and Farmers: Differential Consequences of Spanish Contact. *Ethnohistory* 20(3), 229-246.

Morey, R. V. (1979) A Joyful Harvest of Souls: Disease and the Destruction of the Llanos Indians. *Antropológica* 52, 77-108.

Poeck, G. (1974) "Misión del río Orinoco en el Nuevo Reyno 1684". EN J. Rey Fajardo (Ed.) *Documentos Jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, vol. 118. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Rey fajardo S.J., J. d. (1971) *Aportes Jesuíticos a la Filología Colonial Venezolana*. Ministerio de Publicaciones, Departamento de Publicaciones, Caracas.

Rey fajardo S.J., J. d. (1974) *Documentos Jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela II*. 118. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Rivière, p. (1983-84) Aspects of Carib political economy. *Antropológica* 59-62, 349-358.

- Romero, R. (2004) *Computar el Pasado: Aplicación Informática en la Interpretación del Espacio Habitado en Dos Sitios Post-contacto, en el Orinoco Medio, Estado Bolívar*. Trabajo Final de Grado, Universidad Central de Venezuela.
- Sanoja, M. (1998) Arqueología del Capitalismo. Santo Tomás y las misiones capuchinas catalanas de Guayana, Edo. Bolívar, Venezuela. *Boletín Museo Arqueológico de Quibor* 6 (Diciembre), 135-154.
- Scaramelli, F. (2005) *Material Culture, Colonialism, and Identity in the Middle Orinoco, Venezuela*. Ph. D. Dissertation, The University of Chicago.
- Scaramelli, F. & Scaramelli, K. (2005) The roles of material culture in the colonization of the Orinoco, Venezuela. *Journal of Social Archaeology* 5, 135-168.
- Scaramelli, F. & Tarble, K. (2005) Fundación y desarrollo de la frontera colonial en el Orinoco Medio (1400-1930). *Antropológica* 103, 87-118.
- Scaramelli, K. L. (2006) *Picking up the Pieces: Ceramic Production and Consumption on the Middle Orinoco Colonial Frontier*. Ph. D. Dissertation, University of Chicago.
- Silliman, S. W. (2005) Culture Contact or Colonialism? Challenges in the Archaeology of Native North America. *American Antiquity* 70(1), 55-74.
- Tarble, K. (1994) *Concepción y Uso del Espacio en la Época Precolombina Tardía en el Área del Barraguán, Estado Bolívar*, Trabajo de Ascenso, Universidad Central de Venezuela.
- Useche losada, M. (1987) *El Proceso Colonial en el Alto Orinoco-Río Negro (Siglos XVI a XVIII)*. Serie Arqueología 34. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá, Banco de la República.
- Vega, A. d. (1974) "Noticia del Principio y progresos del establecimiento de las misiones de Gentiles en el Río Orinoco, por la Compañía de Jesus..." En J. del Rey Fajardo (Ed.) *Documentos Jesuíticos Relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela II*, p 3-149. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. vol. 118, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Voss, B. (2005) From *Casta* to *California*: Social Identity and the Archaeology of Culture Contact. *American Anthropologist* 107(3), 461-474.
- Voss, B. (2008a) *The Archaeology of Ethnogenesis: Race and Sexuality in Colonial San Francisco*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- Voss, B. (2008b) Las Políticas Sexuales de Imperio en las Américas Españolas: Perspectivas Arqueológicas del San Francisco Colonial. *Cuadernos de Arqueología Mediterránea* 17, 31-52.
- Whitehead, N. L. (1988) *Lords of the Tiger Spirit: A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820*. Dordrecht, Foris Publications.
- Whitehead, N. L. (1990) Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, Guiana and the Antilles, 1491-1820. *Ethnohistory* 37(4), 359-385.

Estudio arqueológico de la interacción hispano aborigen en el Caribe Insular. Las Antillas Mayores

Roberto Valcárcel Rojas

Departamento Centro Oriental de Arqueología. Ministerio de Ciencias, Tecnología y Medio ambiente.

Holguín, Cuba.

rvalcarcel@holguin.inf.cu

La relación entre europeos e indígenas es un aspecto básico de la historia colonial del Caribe insular, entendido este como el conjunto de islas formado por Las Bahamas y las Antillas Mayores y Menores. Aun cuando el archipiélago caribeño se halla conectado cultural e históricamente con las áreas continentales inmediatas, a partir de la entrada europea se inicia un nuevo curso signado por la desarticulación de la presencia indígena y la emergencia de identidades diferenciadas, al menos en este aspecto.

La implantación europea parte de un proceso de conquista militar donde las sociedades locales son convertidas en fuerza de trabajo semiesclava o esclava. Además de sostener el proceso asentacional hispano y las diversas formas de economía, los indígenas aportan conocimientos y experiencias sobre el ambiente y sus recursos, que resultan claves para la adaptación europea y el control de los nuevos espacios. Aunque las enfermedades, la guerra, y la explotación laboral, generan un desastre demográfico y el consiguiente reemplazo del indio por el africano, indígenas, europeos y negros gestan una sociedad mestiza donde todos, a larga, son contenidos y cambiados.

Seguir estos acontecimientos en lo referido a indígenas y europeos, solo desde una base documental, es conformarse con una imagen deformada, generada desde la perspectiva de las elites letradas europeas, restringida a ciertos momentos y espacios. En estas circunstancias la Arqueología resulta una opción clave para conseguir una visión más completa en la cual, por supuesto, no se renuncia al dato histórico. Desde un esquema integrador es posible percibir las posiciones de los que nunca escribieron, indígenas y europeos analfabetos, y llegar tanto a áreas urbanas como a las aldeas nativas, o a los espacios domésticos donde la interacción entre diversos grupos étnicos se refleja de un modo más real (Deagan 1996, 136 y 150).

Conceptualmente ha existido cierta tendencia a enmarcar la relación entre europeos e indígenas en el llamado período del contacto o época del contacto indohispánico, iniciado con el arribo colombino en 1492 y cuyos límites finales se ajustan a la etapa del colapso político y demográfico nativo (Wilson 1990, 2; Ewen 1998, 17). Algunos autores fijan esta fecha para el Caribe insular en torno a la conclusión de la segunda década del siglo XVI (Deagan 1988, 188 y 189; Ewen 1998, 17), aunque para Cuba y La Española también se la ha ubicado a mediados de ese siglo (García Arévalo 1991, 363; Rives, Domínguez y Pérez 1991, 28). Puede discutirse el momento crítico del desastre indígena pero resulta claro que aunque su sociedad fue destruida este, como individuo y en ocasiones como grupo, sobrevivió más allá de estas fechas en áreas rurales y urbanas, y en diversos niveles de relación con los europeos (Pichardo 1945; Guitar 2002). Al menos esto parece especialmente pertinente para La Española y Cuba, e implica toda una situación de interacción posterior al periodo de contacto cuya investigación es imprescindible.

Metodológicamente obliga a valorar de modo crítico, como ha hecho Silliman (2005) para el caso de los Estados Unidos, la tendencia a circunscribir todos los contextos con evidencias de interacción, muchas veces sin una idea clara sobre su temporalidad, a una situación o momento de contacto, imponiendo con ello presunciones sobre un proceso que se asume como inicial, poco prolongado e inevitablemente detenido por la destrucción del indio. Esta percepción dificulta considerar la integralidad histórica de la interacción hispano indígena y su proyección e impacto en los desarrollos socioculturales e identitarios de las distintas islas.

El análisis de la interacción hispano indígena en cualquiera de sus momentos es parte del estudio arqueológico del periodo colonial en el Caribe, destacándose como un tema muy particular en tanto se despliega en contextos arqueológicos diversos donde pueden coexistir o no, e incluso mezclarse, situaciones de ausencia documental y perfil cultural típicamente precolombino, con procesos bien historiados y de carácter urbano. Aunque se percibe como una línea o temática de la Arqueología Histórica (Ewen 2001; La Rosa Corzo 2000), su abordaje excede el margen de la Arqueología Precolombina, Prehistórica o Precolonial o de la Arqueología Poscolombina, Histórica o Colonial, imponiendo estrategias donde ambas deben integrarse (Deagan 2004, 599).

Este texto ofrece un recuento de los trabajos de investigación arqueológica sobre la interacción hispano aborígen en las islas del Caribe y valora sus peculiaridades, desarrollo y principales resultados. No aporta un panorama exhaustivo sino una visión de aspectos y momentos importantes. Se centra en el caso de las Antillas Mayores (Jamaica, Cuba, Puerto Rico y La Española, integrada por República Dominicana y Haití), en tanto Las Bahamas y las Antillas Menores resultan espacios donde el estudio del tema prácticamente no se ha desarrollado, dada la escasez de espacios arqueológicos que lo reflejen (Deagan 1988, 200; Watters 2001, 92; Delpuech 2001, 31).

El contexto histórico de la interacción

La perspectiva etnohistórica muestra, a la llegada europea, un Caribe dividido entre sociedades diferenciadas y antagónicas: “indios” pacíficos y civilizables en las Antillas Mayores y Las Bahamas, y “caribes” guerreros y caníbales en las Antillas Menores. Un tercer poblador, sin agricultura y muy primitivo, se refiere para el extremo oeste de Cuba y zonas de La Española, aunque para algunos investigadores (Keegan 1992, González Herrera 2007) el dato arqueológico no sostiene esta presencia. A los primeros se les ha llamado *taínos*, denominación arbitraria que no parece ser un marcador étnico indígena o europeo (Hulme 1993, 204). Taínos y caribes no son conglomerados homogéneos ni tan diametralmente opuestos, y hay mucho de manipulación política para justificar la esclavización de los últimos en razón de su beligerancia y “salvajismo” (Sued Badillo 1995, 69). En ambos casos son sociedades sedentarias preestatales, con lenguas diferenciadas aunque de base aruaca, y con una economía basada en la agricultura, fuertemente complementada por acciones de apropiación en ambientes marinos y terrestres.

A partir de 1493 se inició el establecimiento poblacional europeo y la explotación económica de La Española. En Cuba, Jamaica y Puerto Rico esto comenzó a implementarse a fines de la primera década

del siglo XVI, periodo en torno al cual se inicia la transformación de Las Bahamas y las Antillas Menores en fuentes de mano de obra esclava. Este accionar y el impacto de la conquista y las enfermedades, generó un cambio demográfico dramático. En las Antillas Mayores, que a la llegada europea parecen haber tenido una alta densidad poblacional, se consignan para los años cuarenta del siglo XVI -según información documental- unos 500 habitantes en La Española, alrededor de 2000 en Cuba, unos 100 en Puerto Rico, y una cifra bajo e imprecisa en Jamaica (Mira Caballos 1997, 38, 42, 46-47). Por el recorrido de Ponce de León en su viaje a La Florida, sabemos del casi total despoblamiento de Las Bahamas hacia 1513 (Keegan 1992, 223).

El proceso de interacción vivió el ritmo de la evolución del proceso colonial. Se comenzaba con una etapa de colaboración que colapsaba y terminaba en enfrentamiento armado al iniciarse la imposición de los sistemas de control político y económico hispanos. Para dominar y explotar las islas se establecían villas situadas en puntos de interés económico y militar, desde los cuales se mantenía el contacto con los otros espacios colonizados o con las nuevas zonas de conquista. En las Antillas Mayores el manejo de la mano de obra se estructuró a partir de la encomienda, sistema basado en la entrega a los españoles de indios que trabajaban a su servicio durante cierto periodo de tiempo, aunque bajo el mando de sus caciques o jefes. Se suponía que debían recibir a cambio, tutelaje civilizatorio y adoctrinamiento cristiano. Implementada oficialmente en La Española en 1503 y posteriormente en otras islas, resultó un mecanismo de exterminio al articularse en formas de explotación laboral intensiva, desarraigando las poblaciones y desintegrando los ciclos de vida y las estructuras familiares y comunales.

Indígenas y europeos se relacionaron en ciudades y campos, en los espacios domésticos y laborales, intercambiando conocimientos y tecnologías. Esto se dio en un contexto que reconocía ciertos derechos a las elites locales, las cuales también maniobraron para mantener sus prerrogativas, y las usaba para imponer el nuevo ordenamiento político, laboral y religioso. Desde temprano se fomentó la unión entre españoles y mujeres indígenas. Al principio esto ocurrió en aldeas indias y de manera preferente con miembros de sus estratos dirigentes, generalizándose posteriormente para dar lugar a todo un estrato mestizo, el cual se integraría en lo fundamental a las clases humildes del mundo colonial.

Las Leyes Nuevas de 1542 iniciaron el proceso de eliminación de la encomienda y la liberación del indio, reconociendo el final de su protagonismo laboral en razón de la caída demográfica. En Cuba, donde el elemento indígena era mayor y aun resultaba importante en la fase final de la economía del oro, la encomienda se mantuvo hasta 1553. Tras la liberación, en esta Isla se crearon pueblos donde fueron concentrados gran parte de los sobrevivientes; algunos mantuvieron población india o que se autoreconocía como tal hasta el siglo XIX. Los pueblos y posiblemente aldeas en espacios aislados, fueron importantes áreas de identidad indígena que también circularía a través de los indios y mestizos insertados en el resto de la vida colonial.

Recuento del trabajo arqueológico.

El estudio arqueológico de la interacción hispano indígena en las Antillas Mayores se inicia en el marco de la investigación de las sociedades precolombinas. En sus comienzos se expresa en la

identificación de lugares donde quedaron huellas del contacto entre ambas culturas, sin ir más allá de conectar espacios indígenas con acontecimientos documentados históricamente. En este esquema, aun muy usado, el inventario de material indígena y europeo aporta elementos que suponen formas de contacto y la interacción en gran medida se asume -más que explicarse- desde lo referido por el documento. Un ejemplo temprano de este enfoque lo ofrece Irving Rouse quien en 1941, durante sus trabajos en Maniabón, Cuba, usa el hallazgo de objetos europeos y de objetos indígenas que copian elementos europeos, como marcador cronológico para establecer la antigüedad relativa de determinados estratos o partes de un sitio indígena. Relaciona los sitios según sus caracteres de ubicación y conformación sociopolítica, con acontecimientos históricos informados para la zona. Intenta reconstruir así la posición de supuestos cacicazgos y plantea el vínculo de ciertos lugares arqueológicos con sucesos de la conquista (Rouse 1942, 155 y 157).

Se trataba de un abordaje primario, donde el objeto europeo, o influenciado por estos, recibía una atención mínima y en el cual generalmente no se discutían las implicaciones socioculturales de su presencia en los restos de las aldeas indígenas. Solo en el caso de El Yayal, un sitio con fuerte copia de formas europeas y uso de materiales con esta proveniencia, valora una situación de aculturación (Rouse 1942, 119).

Pese a su alejamiento del problema el texto de Rouse estimuló la visualización de las evidencias arqueológicas asociadas al vínculo hispano indígena, así como intentos por darle una explicación social. En esta línea Oswaldo Morales Patiño y Roberto Pérez de Acevedo implementan en 1945 el uso arqueológico del término *transculturación*, definido por Fernando Ortiz (1983, 90) para sustituir y a la vez unificar los conceptos de aculturación (adquisición de una nueva cultura), deculturación (pérdida de cultura) y neoculturación (surgimiento de una nueva cultura); transculturación sería el proceso de desarrollo de expresiones culturales nuevas a partir de una situación de interrelación cultural donde se cambian influencias, perdiéndose y adquiriéndose elementos.

Estos autores emplean el término para caracterizar el sentido de la etapa durante la cual ambas sociedades contactan e intercambian elementos culturales. La llaman periodo de transculturación indohispánica (Morales Patiño y Pérez de Acevedo 1954, 6, 7, 18) y la sitúan en la primera mitad del siglo XVI. Trabajan la clasificación de las evidencias asociadas al fenómeno, ya esbozada por Rouse (1942, 152), e incorporan la consideración de elementos no arqueológicos de origen indígena captados por los europeos en ese periodo.

El uso arqueológico del concepto nacía con la limitante de que el mismo Ortiz, aunque admitía la existencia de un legado indígena en la cultura cubana, negaba para estos la posibilidad de transculturación dado lo rápido y radical de su destrucción (Ortiz 1983, 88). Morales Patiño y Pérez de Acevedo (1945, 6) hablan de una rápida transculturación, pero niegan la supervivencia del aborígen y su integración o mestizaje. Su perspectiva se establece desde un inventario elemental de objetos asociados a la interacción y con una pobre valoración de los contextos arqueológicos. Se trata de una conceptualización superficial donde el uso del término es esencialmente intuitivo y basado solo en sus aspectos de estructuración del nexo cultural y de visualización de su intensidad, ignorando y también negando, el perfil creativo y generador (etnogenésico) de la definición ortiziana. De cualquier manera es un intento importante en la búsqueda de esquemas de explicación teórica aprovechando los recursos del pensamiento sociológico

cubano, donde se visualizan de manera pionera las posibilidades del concepto en el análisis de la interacción hispano indígena. Además, como refiere Gabino de La Rosa (2000, 127), es el primer ejemplo en la Isla de la implementación del estudio arqueológico no a un sitio o tipo de evidencia particular, sino a un proceso histórico complejo.

En 1978 Lourdes Domínguez sistematizó las ideas existentes sobre la percepción arqueológica de la interacción, especialmente las de García Castañeda (1949), y propuso una metodología clasificatoria específica (Domínguez 1978, 37):

- sitios de contacto, si el material europeo tenía una presencia superficial, no era muy abundante ni estaba modificado. Indica una relación corta o indirecta.

- sitios de transculturación, si además de abundantes evidencias europeas, con huellas de reutilización o modificación, aparecían objetos indígenas que indicaran copia de caracteres europeos. Supone una relación larga y un intercambio cultural intenso.

Este enfoque es parte de un momento de incremento del trabajo arqueológico en la Isla, tanto en sitios indígenas como en espacios urbanos tempranos (Castellanos y Pino 1978; Domínguez 1980, 1984). Expresa una situación de mejoramiento de las capacidades de estudio arqueológico y de análisis de evidencias europeas, relacionada con una etapa de fortalecimiento institucional y teórico de la Arqueología cubana, ahora desde perspectivas marxistas. Se vincula también, al menos en un sentido metodológico, a la repercusión en el Caribe de estudios de cultura material europea implementados en los Estados Unidos, especialmente investigaciones de cerámica como las de John Goggin (1960, 1968) y Charles Fairbanks (1972).

Para esa época en la República Dominicana se publican los estudios de Manuel García Arévalo (1978), que mantiene el patrón catalogador del texto de Morales Patiño y Pérez de Acevedo y similar uso del término transculturación. Arévalo intenta establecer el uso de esas piezas y el sentido de la presencia de material hispano en espacios indígenas. Distingue elementos aparentemente obtenidos por intercambio e incorporados al mundo nativo (entierros en algunos casos) siguiendo concepciones estéticas y simbólicas que atribuían a estos un valor especial. Estudios puntuales como los de Bernardo Vega, enfatizan en este asunto para el caso de ciertos ídolos, ornamentos (Vega 1987 a), y piezas de metal (Vega 1987). Los investigadores dominicanos también se detienen en el tema de las cerámicas y su capacidad de expresar formas de interacción en espacios urbanos, asociadas al aprovechamiento del trabajo y la tecnología local. Valoran tanto casos de mezcla de rasgos europeos y aborígenes, piezas del pueblo español de Concepción de la Vega (Ortega y Fondeur 1978), como cerámicas utilitarias criollas o transculturales, originadas a partir de cambios en los recipientes aborígenes por el efecto de nuevas prácticas dietarias y por determinantes ideológicas y de manejo que anulan los patrones estéticos nativos (García Arévalo 1978 a).

Durante esos años y a lo largo de la década de los ochenta, se registra un fortalecimiento notable de la Arqueología dominicana y la integración de algunos de sus principales especialistas a la llamada Arqueología Social Latinoamericana y con ella, al pronunciamiento a favor de una disciplina que analice los comportamientos sociales y permita sostener el reconocimiento de la identidad nacional (Veloz Maggiolo 1999). Los logros básicos del momento se expresan en estudios de registros precolombinos; hay pocas investigaciones de sitios indígenas con material hispano, teniendo una proyección limitada y

poco explicativa, la investigación de contextos europeos. En lo que a estos refiere, se reporta la investigación de ingenios azucareros en Azua y Sanate (Ewen 2001, 16), y de centros poblacionales como La Isabela (Luna Calderón 1992), Concepción de la Vega (Ortega y Fondeur 1978) y Santo Domingo (Ortega 1982).

En La Isabela se localizan numerosas estructuras constructivas y un cementerio. Fernando Luna Calderón (1992) ubica y estudia, entre 1984 y 1985, un entierro indígena dispuesto en posición europea y entierros europeos acompañados de parafernalia nativa. Considera en este caso la inhumación de europeos por indios y una situación de aculturación en lo referido al indígena. A partir de 1987 los trabajos de campo en el sitio son dirigidos por José M. Cruxent, de la Universidad de Coro, Venezuela, incorporándose al proyecto en 1989, la Universidad de la Florida (Deagan y Cruxent 2002, 88 y 93).

A diferencia de Cuba, gran parte de la contribución dominicana esta en la manera de integrar los nuevos resultados del análisis de sitios indígenas a la comprensión global del proceso de interacción, más que en estudiar la interacción al interior de las comunidades locales. Al tenerse una imagen muy completa de la sociedad que recibe a los europeos, se hace posible evaluar mejor aspectos como su influencia en la selección europea de espacios, el impacto de las diferencias étnicas y de los nexos políticos de los cacicazgos en la recepción y relación con el español, y el manejo europeo de los sistemas de alianza indígena para consolidar sus posiciones (Guerrero y Veloz 1988; Guerrero 1999; Veloz 2002). Desde estas investigaciones se avanza en el reconocimiento de mecanismos de integración hispano indígena, claves en la definición de una identidad criolla (Veloz Maggiolo 2002).

En cuanto a Cuba se producen avances que expresan quizás, el más importante intento de los investigadores antillanos por concretar metódicas dirigidas a la percepción de los aspectos de la interacción y a la superación de los enfoques particularistas basados en los estudios de objetos. Se enfatiza en una evaluación más detallada e integral del cambio en la sociedad local y de las expresiones de su inserción en el mundo colonial como grupo e individuos. Se alerta (Rives, Domínguez y Pérez 1991, 28), ante una presencia indígena tardía, sobre la necesidad de un ajuste de las estrategias de investigación a fin de poder distinguir este aspecto en contextos de gran complejidad, dado su carácter mezclado y multiétnico. Se precisa además, la importancia de superar el manejo aislado de la evidencia y reconocer “asociaciones significativas”, contrastables documentalmente (Rives, Domínguez y Pérez 1991, 28-29).

A tono con esta posición, se mejora el registro estratigráfico y espacial de las variaciones en los sitios indígenas analizándose en detalle su asociación con objetos europeos. Se distinguen casos de disminución en el uso de artefactos utilitarios y modificación de estos (Rives et al 1987; Tomé y Rives 1987), reordenamientos económicos por cambios en la alimentación -disminución del consumo de especies locales y consumo de especies europeas- (Castellanos y Pino 1978, 18-19; Valcárcel Rojas 1997: 69-70), especialización en la elaboración de productos como el casabe (Rives et al 1987), y variaciones en los patrones cerámicos por copia de formas europeas (Domínguez 1984: 68; Valcárcel Rojas 1997: 70). El manejo integrador de estos datos, revisando patrones de distribución de sitios y materiales, ha ayudado a valorar mejor la diversidad de la interacción, proponiendo modelos de interpretación de comportamientos arqueológicos regionales en base a elementos del sistema de explotación económica español y a su forma de uso de los espacios. En este sentido se identifican (Valcárcel Rojas 1997) sitios

que pudieron ser estancias, atendiendo a evidencias de interacción intensa en locaciones próximas a las villas y pueblos españoles, y contextos con menos materiales que pudieran expresar incursiones o establecimientos poco importantes en espacios lejanos y aislados, dentro de intercambios aparentemente rápidos y poco intensos.

En los años ochenta y noventa se produce también la consolidación de la presencia académica norteamericana en La Española, siguiendo una tradición de estudios caribeños relacionada con el trabajo de Goggin y Fairbanks. A partir de una intensa labor de campo donde se involucran investigadores de Haití y República Dominicana, y básicamente bajo la dirección de Kathleen Deagan, la Universidad de la Florida desarrolla investigaciones en tres sitios claves: En Bas Saline (Deagan 2004) y Puerto Real (Deagan 1995), en Haití, y La Isabela (Deagan y Cruxent 2002), en República Dominicana. Se trata de estudios de larga duración y gran magnitud, con amplias excavaciones, recuperación masiva de evidencias, completa documentación de los trabajos y materiales, y perspectiva interdisciplinaria, que incluyen análisis arqueozoológicos y paleoetnobotánicos. A través de ellos se introducen los enfoques posprocesuales, fuertemente expresados en una perspectiva de género y clase, y en una evaluación multiescala con reconocimiento estadístico y espacial de patrones y procesos, superando de modo radical la tradicional búsqueda del cambio.

Comprender la emergencia, desarrollo y transformación de la sociedad colonial durante el siglo XVI, fue un aspecto básico de estos trabajos. Se enfatizó en valorar la interacción hispano indígena durante las primeras décadas de ese siglo, y en explorar las respuestas nativas ante el arribo europeo, y las respuestas africanas y europeas ante las demandas de ajuste colonial al mundo americano (Deagan y Cruxent 1993, 68). Resultó un esfuerzo revolucionario y un nuevo momento en la investigación del tema en el Caribe, aportando visiones cuidadosamente fundamentadas a partir de locaciones que ilustran tanto el efecto inmediato del contacto en una aldea posiblemente vinculada a la llegada de Colón (sitio En Bas Saline), con reajustes desde perspectivas jerárquicas y fuerte protagonismo productivo femenino para enfrentar necesidades de la comunidad (Deagan 2004), como etapas diversas de la interacción en el marco de pueblos hispanos. En este caso Puerto Real, vigente hasta 1578, refiere la adaptación europea y la entrada en su mundo de elementos indígenas, a partir del desempeño femenino en espacios domésticos hispanos. Muestra también la relación con el africano y su incipiente desplazamiento del indio; situación diferente a La Isabela, abandonada en 1497 y marcada, en la perspectiva de Deagan y Cruxent (1993, 83), por el apego a modelos europeos y sin pretensiones importantes de adopción de elementos americanos. Este largo recorrido temporal y contextual, ofrece una imagen inédita de los procesos de interacción social y étnica asociados a la emergencia de la sociedad criolla y a la conformación de una identidad iberoamericana (Deagan 1996, 147 y 151).

Pese a su gran importancia estos trabajos no consiguieron el impacto local que merecían; en parte porque la promoción de muchos de sus resultados coincidió con el decline de las arqueologías dominicana y cubana, a partir de los años noventa. De cualquier manera si tuvieron resonancia en los círculos arqueológicos norteamericanos y europeos, aportando referencias claves en términos conceptuales y metodológicos para la investigación desarrollada o apoyada por estos en el Caribe. Así ha resultado en lo que respecta a Jamaica con el análisis del fuerte de Sevilla la Nueva (fundado en 1510),

uno de los pocos lugares de esa Isla donde han podido estudiarse detalles de la interacción hispano indígena, pese a la existencia de varios asentamientos nativos con objetos europeos (Deagan 1988, 205).

El material de Sevilla la Nueva muestra cerámica tipo *colono ware* (alfarería local no europea) junto a cerámicas europeas e indígenas. Para Woodward (2006, 169) las cerámicas indígenas aparentemente fueron usadas en la preparación de comida para los españoles, relacionándose la presencia de burenes con la adopción de tradiciones subsistenciales nativas. Entiende la presencia de un único estilo de *colono ware*, como indicio de una acción de ordenamiento europeo de los alfareros indígenas; lo denomina *Nueva Sevilla ware* (Woodward 2006: 169) y describe como una alfarería sincrética, que mantiene tecnologías indígenas y en ocasiones su forma de decoración, aunque en muchos casos copia formas europeas.

El estudio de la fauna indica el consumo predominante de animales domésticos europeos, especialmente cerdo, y su manejo siguiendo formas de preparación típicas de estratos hispanos de clase alta. Por la ausencia de pescado se supone que este era el alimento común de españoles de bajo estatus e indígenas. El carácter aislado de esta colonia posiblemente determinó una adaptación más completa al ambiente local de individuos de clase alta, incluyendo la relación con mujeres indígenas (Woodward 2006, 172 - 173).

El tema de las cerámicas locales con influencia europea o producidas bajo su control, se reitera en Puerto Rico. En esta isla se han reportado escasos sitios indígenas con evidencias europeas (Anderson Córdova 2005, 350-351; Deagan 1988, 205), y la interacción se ha valorado poco en pueblos españoles del siglo XVI, como Caparra o la ciudad de San Juan (Deagan 1988, 216-217). En Ballajá, San Juan, se localizaron vasijas que pudieran representar la integración de tradiciones europeas e indígenas, aunque algunos especialistas las consideran cerámicas criollas quizás con rasgos negroides (Roura, Arrazcaeta y Hernández 2006, 20).

Estas cerámicas son un aspecto recurrente en el registro del vínculo entre españoles e indígenas y se asumen dentro del llamado *colono ware*, alfarería de producción local hecha a mano y de origen no europeo (indígena o africano), usada para fines domésticos en el Nuevo Mundo. Deagan (1987, 103-104) incluye en ellas la “cerámica indohispana” de Concepción de la Vega (Ortega y Fondeville 1978), la “cerámica transcultural” reportada en Cuba (Domínguez 1978) y cerámicas de Puerto Real llamadas “*Christophe Plain*”, generadas aparentemente por la interacción hispano africana (Smith 1995). En su diversidad estas cerámicas expresan diferentes situaciones de interacción, aunque responden esencialmente a manejos de integración de las tradiciones indígenas y en ocasiones africanas, a los esquemas de producción y consumo de la economía colonial, siempre desde una posición subordinada y marginal.

Para Cuba se ha indicado la necesidad de distinguir las cerámicas indígenas que copian formas hispanas, de aquellas encontradas en contextos diversos del siglo XVI al XIX. Estas últimas parecen ser un desarrollo desde formas nativas, sin elementos europeos, por lo cual se propone llamarlas “cerámicas de tradición aborígen” (Roura, Arrazcaeta y Hernández 2006, 20). García Arévalo también percibe estas distinciones en República Dominicana y las asume como expresión de distintos momentos y niveles del proceso de interacción: primero captación de formas nuevas, ideológicamente significativas, y después ajuste a necesidades de la convivencia en espacios de preponderancia hispana (García Arévalo 1991).

Discute el asunto a partir del modelo usado por George Foster (1960) para valorar la interacción en México, muy influyente en toda la perspectiva norteamericana sobre el tema en el Caribe. Este conceptualiza la existencia de una sociedad donante de rasgos y otra receptora, y de momentos particulares de entrada de tales rasgos, los cuales se distinguen por el nivel de control que sobre el proceso ejerce el grupo donante.

La identificación de las cerámicas de tradición aborigen en Cuba, las más frecuentes y sostenidas en el tiempo en sitios urbanos, establece la continuidad cultural indígena en el mundo colonial, así como espacios y mecanismos de inserción del indio, que refieren su permanencia como ente social. Esto es muy importante pues es un material típico de villas y pueblos. Tal situación da un nuevo perfil al análisis de la interacción en una Isla donde ese proceso se ha visto y se ve, generalmente en contextos indígenas y con efectos sobre este actor social y no sobre el europeo. Apoya además, la creciente visualización arqueológica de presencia indígena en ciudades como La Habana, donde esta se documenta del siglo XVI al XVIII, en la agricultura y la alfarería (Roura y Hernández 2007, 153).

La Habana ejemplifica el creciente desarrollo de la Arqueología Histórica en Cuba y una tendencia de apertura conceptual y rigor práctico, muy alentadora en lo referido a sus posibilidades de mejorar el estudio de la interacción en contextos urbanos. La información obtenida en esta ciudad da nuevos elementos en torno al tema de supervivencia indígena, ya admitida por muchos en términos conceptuales (Domínguez y Rives 1995) y cada vez más evidente en otros espacios antillanos. En este sentido son relevantes resultados de análisis de ADN que indican la fuerza del componente indígena en la población actual de Puerto Rico (Martínez Cruzado 2002).

La aplicación de recursos del análisis arqueométrico marca estudios recientes y grandes expectativas. Se destaca el desarrollo de investigaciones bioquímicas en la identificación de residuos de alimentos en la cerámica indígena y europea, a fin de establecer patrones subsistenciales desarrollados en La Isabela (VanderVeen 2007). También análisis en curso, de isótopos de carbón, oxígeno y estroncio, deben ayudar a conocer mejor el origen poblacional y detalles de la alimentación de individuos inhumados en el cementerio de esta ciudad (Devitt 2009). Una investigación desde la perspectiva arqueometalúrgica, usando microscopía electrónica y estudios radiográficos y de FRX (Martinón Torres et al 2007; Valcárcel Rojas et al 2007; Cooper et al 2008), ha identificado latón europeo y objetos indígenas de origen colombiano (*guanines*) en El Chorro de Maíta, Cuba. Esto cambia de modo radical la interpretación de ese sitio, donde la interacción se había visto como poco significativa, y ofrece información sobre procesos de entrada de prácticas europeas en el mundo funerario indígena.

El Chorro de Maíta es un sitio indígena con materiales europeos y con un cementerio del cual se han extraído restos de más de 120 individuos (Valcárcel Rojas y Rodríguez Arce 2005). En 17 esqueletos aparecieron tubos metálicos, inicialmente considerados de carácter nativo (Guarch Delmonte 1988, 176), aunque se ha comprobado que son *agujetas* de latón usadas en la ropa europea del siglo XVI, muchas veces empleadas como material de intercambio (Valcárcel Rojas et al 2007, 126). Su ubicación en ciertos individuos, muchos de ellos enterrados en posición extendida y en ocasiones sin deformación craneana, algo inusual entre indígenas aruacos, indica que tales situaciones son producto de la influencia española (Valcárcel Rojas et al 2007, 127). Estos aspectos atribuyen un carácter poscolombino a gran parte de las inhumaciones, por lo que al no ser el cementerio un patrón funerario común entre estas comunidades de

Cuba -solo se ha encontrado el de El Chorro de Maíta-, deba considerarse también la posibilidad de que el mismo, como espacio funerario, este determinado básicamente por ideas hispanas. Las posiciones extendidas, propias del ritual cristiano, y el abandono de prácticas identitarias como la deformación craneana, parecen ser evidencia del proceso de conversión religiosa promovido por los colonizadores.

La concentración en unos pocos esqueletos, varios de ellos femeninos, de objetos de gran valor para la sociedad local, como cuentas de piedra, coral, resina, perla y *guanines*, sugiere la existencia de estratos elitarios relacionados con el control de esos bienes (Valcárcel Rojas y Rodríguez Arce 2005). El reporte de latón en los casos más significativos, establece la vigencia de estas posiciones al momento de la interacción con los europeos y un potencial protagonismo de tales individuos, y quizás de algunas mujeres, en la situación de vínculo. El empleo de latón para fabricar uno de los adornos indígenas hallados, evidencia el papel activo de la población local en la selección y uso de elementos foráneos en tanto este metal se percibía como un material sagrado (Oliver 2000, 198; Valcárcel Rojas et al 2007, 120). Tal detalle, y el hecho de que algunos entierros poscolombinos mantengan posiciones indígenas, sugiere distintas situaciones y momentos de interacción caracterizados por diversos niveles de preponderancia de una u otra cultura. En este sentido refieren la complejidad de las situaciones de interacción y su carácter altamente dinámico, no resultando el cambio ni tan inmediato ni tan masivo, ni el indígena un receptor pasivo de influencias externas.

Es difícil explicar la presencia de material colombiano en el sitio, pues este pudo llegar a través de redes precolombinas de intercambio o a partir de su uso por los españoles como un elemento de trueque (Oliver 2000, 202; Valcárcel Rojas et al 2007, 129). No puede excluirse tampoco su nexa con población indígena esclava de origen colombiano, en tanto Cuba fue base de expediciones de caza de esclavos en Florida, Centro América y Colombia, mientras La Española y Puerto Rico se orientaban hacia el Caribe Oriental, Islas barloventeñas y Tierra Firme (Sued Badillo 2001, 189).

Entre los años 2006 y 2008 los especialistas cubanos que investigan el sitio, y arqueólogos de la Universidad de Alabama, EUA, realizaron nuevas prospecciones y excavaciones en las zonas no funerarias (Persons et al 2007; Valcárcel Rojas et al 2007a). Estas definen la amplitud de la presencia del material europeo y ofrecen, desde la colección de cerámica obtenida (incluye entre otros materiales, mayólica Santo Domingo Azul sobre Blanco y cerámica ordinaria México Pintado de Rojo), referencias cronológicas en torno al uso del lugar en la segunda mitad del siglo XVI. En estos momentos, en colaboración con investigadores de la Universidad de Leiden, Holanda, se estudia el origen poblacional de los individuos enterrados en el cementerio, a partir de análisis de isótopos de estroncio; también se valoran aspectos dentales y del uso de la deformación craneana, además de detalles tafonómicos. Potencialmente el lugar podría ofrecer datos muy valiosos sobre procesos de mezcla étnica y racial y el desarrollo del mestizaje.

Consideraciones finales

El estudio arqueológico de la interacción hispano indígena resulta un área secundaria, y en muchos sentidos una derivación de la investigación del mundo precolombino en las Antillas Mayores.

Tanto en Cuba como en la República Dominicana, países donde más se ha desarrollado, son muy pocos los sitios indígenas excavados con la intención expresa de valorar esta situación, resultando común que esta Arqueología se estructure a partir del análisis de materiales conseguidos de modo casual al investigar contextos nativos. En lo referido a espacios urbanos o pueblos españoles, el proceso es similar, pues además de ser contextos poco trabajados y donde el elemento indígena generalmente es poco visible, se da preeminencia a componentes en los cuales se refleja principalmente lo europeo, africano o criollo.

Esto se debe a la preponderancia de visiones que niegan la contribución indígena a la conformación etnocultural de la región. Al no apoyar su estudio, seccionan el proceso histórico, privilegiando un enfoque colonial de las diversas realidades e historias nacionales.

En tales circunstancias el esfuerzo arqueológico local ha crecido desde esquemas endebles, con limitadas posibilidades de enfrentar las dificultades metodológicas inherentes al estudio de contextos complejos, como son los relacionados con la interacción. A esto se une el adicional lastre de la ausencia de profesionalización y apoyo económico, y la falta de referencias prácticas y conceptuales -positivas o negativas- que en el caso de la investigación precolombina ofreció la Arqueología norteamericana, y cuyos avances en el campo de la interacción son importantes, tanto en su país como en el Caribe.

Pese a esto ha sido posible documentar el cambio cultural y la modificación de los esquemas productivos y laborales locales, ante los requerimientos generados por la relación con los españoles, e insistir en la supervivencia e integración del indígena. Falta mucho por ver, especialmente el lado español de la interacción y el impacto ambiental de esta. Se hace imprescindible también, generalizar la valoración de las diferencias de poder, estrategias de resistencia, roles de género, adaptación al ambiente, diversidad racial y alianza de clases, aspectos considerados de manera renovadora en algunos estudios promovidos por investigadores internacionales.

Aunque las arqueologías cubana y dominicana adoptaron tempranamente el concepto de transculturación, en la mayoría de los casos no han logrado superar su uso como herramienta de valoración y catalogación de situaciones de intercambio, aun cuando conceptualmente (Rives, Domínguez y Pérez 1991; Domínguez y Rives 1995) asumen su capacidad de expresar los procesos de integración y generación de componentes culturales nuevos (como el mestizo y el criollo). Esto se relaciona con la preeminencia de patrones interpretativos provenientes de la Arqueología Precolombina, diseñados para distinguir culturas pero no los mecanismos ni los resultados de la interacción, con las dificultades metodológicas para implementar la valoración de estos en sitios indígenas, y con el pobre desarrollo hasta la década de los noventa, de la Arqueología Histórica o de contextos urbanos.

La investigación norteamericana, que en sitios como Puerto Real ha captado los procesos de mestizaje y la formulación de componentes culturales nuevos, ha comenzado a reconocer la utilidad del concepto ortiziano (Cusick 1991; Deagan 1998) y lo propone, junto al de etnogénesis -el nacimiento de nuevas identidades culturales (Voss 2008, 1)-, como una alternativa al de aculturación y a la perspectiva de cambio unilineal que le es inherente (Deagan 1998, 30). A nuestro entender, etnogénesis no solo es un concepto alineable al de Ortiz, sino que resulta un aspecto contenido en la transculturación.

Pese a sus limitaciones, el estudio arqueológico de la interacción hispano indígena, desarrollado por investigadores locales, conserva una tradición de independencia y la potencial capacidad – evidenciada desde sus inicios – de unir con una visión propia los mejores elementos del pensamiento

sociológico, histórico y arqueológico regional. Esta peculiaridad y el impulso reciente desde expresiones modernas de las arqueologías histórica y precolonial, incorporando toda la experiencia del trabajo en contextos precolombinos, y los recursos técnicos y metodológicos aportados por la colaboración académica con instituciones internacionales, parecen ser las premisas de una inaplazable consolidación.

Agradecimientos

Gracias al interés de Juanita Saens Samper y Lucy Gómez Vergara se preparó la versión inicial de este texto que fue presentada durante el seminario Historia de la investigación antropológica e histórica del Caribe colombiano, organizado por el Banco de la República de Colombia en la ciudad de Cartagena. Los comentarios de Lisette Roura y el intercambio con Roger Arrazcaeta y Osvaldo Jiménez, han sido de gran utilidad en la preparación del artículo.

Referencias

Anderson Córdova, K. (2005) The aftermath of conquest. The indians of Puerto Rico during the early sixteenth century. En *Ancient Borinquen. Archaeology and ethnohistory of native Puerto Rico.*, editado por P. Siegel, pp. 335-352. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Castellanos, N. y M. Pino (1978) *Excavación arqueológica en El Porvenir, Banes*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Cooper, J., M. Martín Torres y R. Valcárcel Rojas (2008) American gold and European brass: metal objects and indigenous values in the cemetery of El Chorro de Maita, Cuba. En *Crossing the borders. New Methods and Techniques in the Study of Material Culture in the Caribbean*, editado por C. L. Hofman, M. L. P. Hoogland y A. Van Gijn, pp. 34 - 42. Alabama: University of Alabama Press.

Cusick, J. (1991) Culture change and pottery change in a taíno village. En *Proceedings of the thirteenth International Congress for Caribbean Archaeology*, editado por E. N. Ayubi y J. B. Havisser. Pp. 446 - 461. Curaçao: Reports of the Archaeological-Anthropological Institute of the Netherlands Antilles, no. 9.

Deagan, K. (2004) Reconsidering Taino Social Dynamics after Spanish Conquest: Gender and Class in Culture Contact Studies. *American Antiquity* 69(4):597-626.

_____ (1998) Transculturation and Spanish American Ethnogenesis: The Archaeological Legacy of the Quincentenary. En *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Interaction*. Editado por J. G. Cusik, pp. 23-43. Carbondale: Southern Illinois University.

_____ (1996) Colonial transformation: euro-american cultural genesis in the early spanish-american colonies. *Journal of Anthropological Research* 52(2):135 -160.

_____ (1988) The Archaeology of the Spanish Contact Period in the Caribbean. *Journal of World Prehistory* 2(2):187-233.

_____ (1987) *Artifacts of the spanish colonies of Florida and the Caribbean, 1500 - 1800*. 1: Ceramics, Glassware, and Beads. Washington D. C.: Smithsonian Institution Press.

Deagan, K. (editor) (1995) *The Archaeology of a sixteenth-century spanish town in Hispaniola. Puerto Real*. Gainesville: University Press of Florida.

Deagan, K. y J. M. Cruxent (2002) *Columbus's outpost among the Taínos. Spain and America at la Isabela, 1493-1498*. New Haven: Yale University Press.

_____ (1993) From contact to criollos: The Archaeology of spanish colonization in Hispaniola. En *The meeting of two Worlds. Europe and the Americas 1492 - 1650*, editado por W. Bray, pp. 67-104. Proceedings of the British Academy. vol. 81. Oxford University Press.

Delpuech, A. (2001) Historical Archaeology in the French West Indies. Recent research in Guadeloupe. En *Island lives. Historical archaeologies of the Caribbean*, editado por P. Farnsworth, pp. 21-59. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Devitt, T. (2009) Teeth of Columbus's crew flesh out tale of new world discovery. En *News*. Universidad Wisconsin-Madison [http](http://www.news.wisc.edu). Disponible en www.news.wisc.edu [Fecha del acceso: 10, 4, 2009].

Domínguez, L. (1984) *Arqueología colonial cubana. Dos estudios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (1980) Cerámica transcultural en el sitio colonial Casa de la Obrapia. En *Cuba arqueológica II*, pp. 15-26. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

_____ (1978) La transculturación en Cuba. Siglos XVI-XVII. En *Cuba arqueológica I*, pp. 33-50. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Domínguez, L. y A. Rives (1995) Supervivencia o transculturación en el siglo XVI antillano. En *Proceedings of the XV International Congress for Caribbean Archaeology*, editado por R. Alegría y M. Rodríguez, pp. 393-399. San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

Ewen, C. R. (2001) Historical Archaeology in the colonial spanish Caribbean. En *Island lives. Historical archaeologies of the Caribbean*, editado por P. Farnsworth, pp. 3-20. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

_____ (1998) Anhaica: Discovery of Hernando de Soto's 1539-1540 Winter camp. En *First Encounters. Spanish Explorations in the Caribbean and the United States, 1492 - 1570*, editado por J. T. a. S. M. Milanich, pp. 110- 134. Gainesville: University of Florida Press.

Fairbanks, C. (1972) The cultural significance of Spanish ceramics. En *Ceramics in America*, editado por I. Quimby, pp. 141-174. Charlottesville: University of Virginia Press.

Foster, G. M. (1960) *Culture and conquest: america's spanish heritage*. Viking Fund publications in Anthropology 27. New York: Wenner-Green Foundation for Anthropological Research.

García Arévalo, M. A. (1991) Influencias Hispánicas en la Alfarería Taína. En *Proceedings of the thirteenth International Congress for Caribbean Archaeology*, editado por E. N. Ayubi y J. B. Haviser. Pp. 363 - 383. Curaçao: Reports of the Archaeological-Anthropological Institute of the Netherlands Antilles, no. 9.

_____ (1978a) Influencias de la dieta Indo-Hispanica en la Cerámica Taina. En *Proceedings of the Seventh International Congress for the Study of Pre-Columbian Cultures of the Lesser Antilles*, pp. 263-277. Centre des Etudes Caraib, Université de Montreal.

_____ (1978) La Arqueología indohispana en Santo Domingo. En *Unidad y variedades. Ensayos en homenaje a José M. Cruxent*, pp. 77-127. Caracas: Centro de Estudios Avanzados.

García Castañeda, J. A. (1949) La Transculturación Indo-española en Holguín. *Revista de Arqueología y Etnología* 8-9:195-205.

Goggin, J. M. (1968) *Spanish Majolica in the New World. Types of the sixteenth to eighteenth centuries*. Yale University Publications in Anthropology. Number 72. New Haven: Yale University.

_____ (1960) The Spanish Olive Jar. An Introductory Study. En *Papers in Caribbean Anthropology*, editado por S. W. Mintz, pp. 40p. vol. 62, I. Rouse, editor general. 57-64 vols. Department of Anthropology. New Haven: Yale University.

González Herrera, U. (2007) Guanahatabeyes, Ciboneyes y Cronistas. Apuntes en torno a una definición desde las crónicas del siglo XV. (inédito). La Habana: Centro de Antropología.

Guerrero, J. (1999) El contacto temprano indo-hispánico en Santo Domingo: una lectura histórica y arqueológica. *El Caribe Arqueológico*. 3:102-108.

Guerrero, J. y M. Veloz (1988) *Los inicios de la colonización en América. La Arqueología como Historia*. San Pedro de Macorís: Universidad Central del Este.

Guitar, L. (2002) Documentando el mito de la extinción de la cultura Taína. *KACIKE: Revista de la historia y antropología de los indígenas del Caribe* [Revista electrónica], Edición Especial, Lynne

Guitar, redactora. Disponible en: <http://www.kacike.org/GuitarEspanol.pdf>. [Fecha del acceso: 12, 2, 2008].

Guarch Delmonte, J. M. (1988) Sitio arqueológico El Chorro de Maíta. *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 17:162-183.

Hulme, P. (1993) Making sense of the native Caribbean. *New West Indian Guide* 67(3-4):189-220.

Keegan, W. F. (1992) *The people who discovered Columbus. The prehistory of the Bahamas*. Gainesville: University Press of Florida.

La Rosa Corzo, G. (2000) Perspectivas de la Arqueología Histórica en Cuba en los umbrales del siglo XXI. *Revista bimestre cubana* 87(17).

Luna Calderón, F. (1992) La Isabela. Primer cementerio indohispano en el Nuevo Mundo. (inédito). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

Martínez Cruzado, J. C. (2002) El uso del ADN mitocondrial para descubrir las migraciones precolombinas al Caribe: Resultados para Puerto Rico y expectativas para la República Dominicana. *Revista de la historia y antropología de los indígenas del Caribe* [Revista electrónica], Edición Especial, Lynne Guitar, redactora. Disponible en: <http://www.kacike.org/GuitarEspanol.pdf>. [Fecha del acceso: 12, 2, 2008].

Martinón Torres, M., R. Valcárcel Rojas, J. Cooper and T. Rehren (2007) Metals, Microanalysis and Meaning: a study of metal objects excavated from the indigenous cemetery of El Chorro de Maíta, Cuba. *Journal of Archaeological Science* 34(2):194-204.

Mira Caballos, E. (1997) *El Indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud(1492-1542)*. Sevilla: Muñoz Moya Editor.

Morales Patiño, O. y R. Pérez de Acevedo (1945) El Período de Transculturación Indo-hispánica. In *Contribuciones del Grupo Guama*. Contribuciones. Antropología. no.4, 5 y 6 La Habana.

Oliver, J. (2000) Gold symbolism among Caribbean chiefsdom. Of feathers, *cibas*, and *guanín* power among Taíno elites. En *Pre Columbian gold. Technology, style and iconography*. , editado por C. McEwan, pp. 196-219. London: British Museum Press.

Ortega, E. (1982) *Arqueología colonial de Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Ortega Álvarez.

Ortega, E. y C. Fondeur (1978) *Estudio de la cerámica del período indohispano de la antigua Concepción de la Vega*. Santo Domingo: Fundación Ortega Álvarez.

Ortiz, F. (1983) *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Persons, A., Valcárcel Rojas, R., Knight, J., Pérez Iglesias, L. y J. Worth (2007) *Archaeological investigations at El Chorro de Maíta. Holguín province, Cuba. 2007 season*. (inédito). Tuscaloosa, Departamento de Antropología. Universidad de Alabama.

Pichardo, F. (1945) *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imprenta el siglo XX.

Rives, A., L. Domínguez y M. Pérez (1991) Los documentos históricos sobre las encomiendas y las experiencias indias de Cuba y las evidencias arqueológicas del proceso de contacto indohispánico. En *Estudios arqueológicos 1989*, pp. 26-35. La Habana: Editorial Academia.

Rives, A., L. Domínguez, J. Tomé, M. Pérez, J. Pose and Y. Zaldívar (1987) *Carta informativa no.84*. Departamento de Arqueología. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba.

Roura Alvarez, L., R. Arrazcaeta Delgado y C. A. Hernández Oliva (2006) La cerámica de tradición aborigen: ejemplos habaneros. *Gabinete de Arqueología*. 5:16-27.

Roura Alvarez, L. y I. Hernández Mora (2008) Aborígenes en San Cristóbal de La Habana. *El Caribe Arqueológico*. 10:151-158.

Rouse, I. (1942) *Archaeology of the Maniabón Hills, Cuba*. Yale University Publications in Anthropology. 26. New Haven: Yale University Press.

Silliman, S. W. (2005) Culture contact or colonialism? Challenges in the Archaeology of native north america. *American Antiquity* 70(1):55 - 74.

Smith, G. (1995) Indians and africans at Puerto Real: The ceramic evidence. En *The Archaeology of a sixteenth-century spanish town in Hispaniola. Puerto Real*. Editado por K. Deagan, pp. 335-376. Gainesville: University Press of Florida.

Sued Badillo, J. (2001) *El Dorado Borincano. La economía de la conquista, 1510 -1550*. San Juan: Ediciones Puerto.

_____ (1995) New approaches to the question of ethnicity in the early colonial Caribbean. En *Wolves from the sea: readings in the anthropology of the native Caribbean.*, editado por N. Whitehead, pp. 61-112. Leiden: KITLV Press.

Tomé, J. and A. Rives (1987) *Carta informativa no.83*. Departamento de Arqueología. Academia de Ciencias de Cuba.

Valcárcel Rojas, R. (1997) Introducción a la arqueología del contacto indo-hispánico en la Provincia de Holguín, Cuba. *El Caribe Arqueológico*. 2:64-77.

Valcárcel Rojas, R., M. Martinón Torres, J. Cooper y T. Rehren (2007) Oro, guanines y latón. Metales en contextos aborígenes de Cuba. *El Caribe Arqueológico* 10:116-131.

Valcárcel Rojas, R. y C. Rodríguez Arce (2005) El Chorro de Maíta: Social Inequality and Mortuary Space. En *Dialogues in Cuban Archaeology*. Editado por L. A. Curet, S. L. Dawdy and G. La Rosa, pp. 125-146. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Valcárcel, R.; Persons, A.; Knight, J. y L. Pérez (2007) *Trabajos arqueológicos en El Chorro de Maíta, 2007* (inédito). Holguín: Departamento Centro Oriental de Arqueología, Centro de Investigaciones y Servicios Ambientales y Tecnológicos (CISAT), Ministerio de Ciencias, Tecnología y Medio Ambiente de Cuba (CITMA).

VanderVeen, J. M. (2007) A New look at old food: Reconstructing subsistence patterns at La Isabela, Dominican Republic. En *Proceedings of the Twenty-first Congress of the International Association for Caribbean Archaeology*. Editado por B. Reid, H. Petitjean Roget y A. Curet. pp.41- 47. St. Augustine: University of the West Indies.

Vega, B. (1987a) Un cinturón y una careta de madera de Santo Domingo, del período de transculturación taíno-español. En *Santos, shamanes y zemíes*, pp. 17-30. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.

_____ (1987) Los metales y los aborígenes de La Española. En *Santos, shamanes y zemíes*, pp. 31-57. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.

Veloz Maggiolo, M. (2002) La Isabela: núcleo de la sociedad criolla. *El Caribe Arqueológico* 6:2-8.

_____ (1999) Arqueología, historia e identidad. *El Caribe Arqueológico*. 3:20-27.

Voss, B. L. (2008) *The Archaeology of Ethnogenesis. Race and Sexuality in Colonial San Francisco*. Berkely: University of California Press.

Watters, D. (2001) Historical Archaeology in the British Caribbean. En *Island lives. Historical archaeologies of the Caribbean*, editado por P. Farnsworth, pp. 82-99. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Wilson, S. (1990) *Hispaniola. Caribbean chiefdoms in the Age of Columbus*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Woodward, R. (2006) Taíno ceramics from post-contact Jamaica. In *The earliest inhabitants. The dynamics of the jamaican taíno.*, editado por by L. Atkinson, pp. 161-173. University of the West Indies Press.

De Casta a California: identidad social y arqueología de contacto

Barbara L. Voss

Departamento de Antropología, Universidad de Stanford, Stanford, CA

bvoss@stanford.edu

Los arqueólogos sienten atraídos por la identidad como foco de nuestra investigación porque es un punto de entrada potente a los contornos sociales de las culturas que estudiamos. Acá, uso el término *identidad social* para referirme a las muchas maneras en que los individuos y grupos de personas son taxonómicamente clasificados a través de relaciones de diferencia socialmente construidas. La identidad, por su parte, proporciona seguridad ontológica (sabemos quiénes somos) y es foco de tensión en conflictos sociales (“¡No me digas así!”). La identidad puede hacer referencia a las formas en que las personas se designan a sí mismas, a las maneras en que son nombradas por otros en su propia cultura y a las formas en que son llamadas por personas ajenas a su cultura. Las políticas de estas denominaciones apuntan a relaciones de autoridad y de coerción en el discurso cultural —el poder de nombrarse a sí mismo es, por ejemplo, muy diferente del poder de asignar un nombre a los demás.

Mi investigación se ubica dentro de lo que se ha llamado recientemente arqueología de contacto — un campo que es una redefinición y ampliación de los anteriores programas de investigación sobre aculturación y criollización (p. ej., Dawdy 2000, Foster 1960; Herskovits 1938; Redfield et al. 1936). La arqueología de contacto también se intersecta con investigaciones sobre transculturación y etnogénesis y, más recientemente, con enfoques poscoloniales (p. ej., Deagan 1996, 1998, Ewen 2000, Graham 1998, Jamieson 2005; Stoler 2001). La arqueología de contacto en los Estados Unidos se define específicamente por su enfoque en las dinámicas y los resultados de las interacciones entre las poblaciones indígenas y las no indígenas durante la colonización de América del Norte por parte de varias potencias europeas (Lightfoot 1995; Silliman 2005). La identidad es un tema especialmente importante para las investigaciones de las formas en que el cambio cultural se produjo durante la colonización. Los encuentros coloniales generaron condiciones bajo las cuales las identidades sociales tuvieron que ser rediseñadas y remodeladas en respuesta al contacto intercultural. El estudio de la identidad social revela la manera en que el poder se ejercita subrepticamente bajo la superficie de las interacciones sociales entre las sociedades coloniales e indígenas durante una era de rápido cambio cultural.

La arqueología de contacto y de la identidad generalmente se centran en la dicotomía colonizador-colonizado, como eje fundamental de la identificación. Los investigadores también han tendido a enfatizar los efectos del contacto europeo con las poblaciones indígenas. Sin embargo, la situación en la mayoría de los asentamientos coloniales era bastante más complicada. A partir del siglo XV, las potencias coloniales europeas trasladaron y reubicaron a los pueblos colonizados de una parte del globo a otra al servicio de los objetivos militares y económicos de su imperio. En consecuencia, en muchas partes de América del Norte la población colonizadora a menudo incluyó un gran número de no europeos, quienes habían sido desplazados a causa de proyectos coloniales.

Muchos arqueólogos han observado, por ejemplo, que las colonias neerlandesas y británicas a lo largo de la costa atlántica incluían tanto africanos esclavos como libres (Cantwell y Wall 2001; Deetz 1993; Edwards-Ingram 2001; Ferguson 1980, 1992; Franklin 2001; Paynter 2001; Rothschild 2003; Yentsch 1994), al igual que las colonias españolas en el Sudeste Norteamericano (Bense 2003; Deagan 1996; Deagan y MacMahon 1995; Loren 1999; Smith 1995). El contacto entre las culturas, en estos contextos, era multidimensional e incluía una considerable interacción entre los indígenas y las poblaciones africanas (Forbes 1993). Los establecimientos comerciales franceses y británicos de pieles en el extremo norte de Norteamérica eran similarmente ocupados no sólo por mercaderes y comerciantes europeos, sino también por africanos e indígenas de grupos tribales de fuera de la región (Hamilton 2000; Rubertone 2000; Scott 1991, 2001; White 1991). Las poblaciones coloniales españolas en México, el suroeste de EE.UU. y la costa de California incluían, asimismo, descendientes de indígenas mesoamericanos y de africanos (Jones 1979; Mason 1998; Mörner 1967; Rothschild 2003). Los asentamientos mercantiles rusos en el noroeste de California estaban poblados principalmente por indígenas de Alaska reubicados allí (Lightfoot 2005; Lightfoot et al. 1998). Para complicar más las cosas, en la mayoría de los contextos coloniales, las relaciones sexuales reproductivas entre indígenas y colonizadores dieron lugar a una descendencia cuyo estatus colonial era a menudo ambiguo. Dependiendo del contexto, estas descendencias de herencia mixta eran a veces incorporadas a las ya existentes identidades europea, africana o indígena; en otros contextos, eran distinguidas como nuevos grupos raciales, como “mestizos”, “castas”, “métis” y “criollos”. Es fundamental, entonces, que los investigadores que estudian el contacto en contextos coloniales no den por sentado que la línea divisoria entre colonizador y colonizado era evidente o estable.

El énfasis de la arqueología de contacto en la distinción colonizado-colonizador también ha enmascarado las diferencias de identidad social dentro de cada grupo. En ciertos contextos, la raza, el género, la nacionalidad, la religión, la clase, el estatus o la edad, pudo haber sido un eje más sobresaliente de la diferenciación social que la dicotomía colonizador-colonizado. Esto no es porque —como a veces se presupone— los ejes de diferenciación social se entrecruzan; sería un grave error sostener, por ejemplo, que colonizadores y colonizados tenían algo inherentemente en común en virtud de compartir un mismo género. Por el contrario, los términos vernáculos utilizados en la identificación social son a menudo sobredeterminados, producidos a través de múltiples vectores de diferenciación social. En la California colonial española, por ejemplo, el término *soldado* indicaba la ocupación y, simultáneamente, marcaba el género, la edad, la nacionalidad, el estatus colonial, el rango, la clase, la perspectiva económica futura y la capacidad física, en formas que no pueden separarse unas de otras. El desafío que enfrentamos quienes estudiamos la identidad en escenarios de contacto cultural es mantener un enfoque de investigación de la colonización y sus resultados culturales, acogiendo las complejidades de la identificación social en contextos coloniales.

En el presente artículo, trato esta cuestión a través de un estudio de la cambiante identidad social en una comunidad histórica: el Presidio de San Francisco, un puesto militar español colonial en California. Me centro principalmente en las relaciones entre prácticas materiales y cambios en las identidades sociales de los residentes coloniales de la comunidad. Desde finales de 1700 a principios de 1800, los miembros de la población colonial transformaron activamente categorías de identificación

raciales, étnicas y de género. El registro arqueológico proporciona un medio para examinar las formas en que las prácticas materiales desempeñaron un papel en estos cambios. Presto especial atención a la relación temporal entre cambios en las prácticas materiales y cambios en las identidades sociales.

El Presidio de San Francisco: un asentamiento pluralista

El Presidio de San Francisco fue fundado en 1776 y sirvió como puesto militar español al extremo norte de las Américas hasta que México se independizó de España en 1821 (véanse figuras 1 y 2). Continuó activamente guarnecido bajo dominio mexicano hasta 1846, cuando California pasó a ser parte de los Estados Unidos. Los presidios eran instalaciones militares específicamente establecidas con el propósito de salvaguardar y defender el derecho de España sobre territorios ocupados principalmente por pueblos indígenas. Estas fortificaciones defensivas de guarnición también servían de centros administrativos, tribunales de justicia, mercados y núcleos residenciales de aislados distritos fronterizos (Archer 1977; Moorhead 1975; Naylor y Polzer 1986; Weber 1992).

Las poblaciones coloniales e indígenas del Presidio de San Francisco estaban lejos de ser homogéneas¹³⁰. Su población colonial fundadora consistió en 197 personas —alrededor de 30 familias. La población colonial se mantuvo bastante constante a través de la ocupación del asentamiento, fluctuando entre 150 y 200 personas, aproximadamente. El Presidio de San Francisco fue también hogar de un número considerable de indígenas de California. Algunos eran empleados civiles de la compañía del presidio; otros eran cónyuges, concubinas, sirvientes, o niños adoptados que vivían en los hogares coloniales. Pero la mayoría eran hombres adultos trabajadores, tanto remunerados como forzados, quienes trabajaban en proyectos agrícolas y de construcción en el presidio por períodos que oscilaban entre unas pocas semanas y varios años. La población indígena del Presidio de San Francisco incluía indígenas de la tribu local Ohlone, así como personas de otras tribus de California central.

Tanto los documentos que aún se conservan como la evidencia arqueológica, indican que la división entre residentes coloniales e indígenas era de hecho el eje principal de diferencia social en el asentamiento, y que esta diferenciación era promulgada a través de regímenes de trabajo, campañas militares y procedimientos jurídicos. Aunque mi investigación en el sitio arqueológico del Presidio de San Francisco indaga las experiencias de la población tanto indígena como colonial que vivía y trabajaba allí, en este artículo me centro principalmente en las identidades sociales de los colonos militares.

Un examen minucioso de los orígenes, la raza, el género y la edad de la población colonial del Presidio de San Francisco, revela que la distinción “colonial”, aunque un aspecto fundamental de la identidad social, se vio complicada por la considerable diversidad dentro de la población. El ejército español prefería reclutar soldados casados y con familias para servicios de frontera. En consecuencia, los hogares coloniales del Presidio de San Francisco se componían principalmente de parejas casadas con hijos. En promedio, la población colonial consistía en aproximadamente un 25 por ciento de hombres adultos, un 20 por ciento de mujeres adultas y un 55 por ciento de hijos dependientes.

¹³⁰ Los datos demográficos presentados en esta sección fueron compilados de múltiples fuentes documentales y estudios históricos; estas fuentes son discutidas y citadas en detalle en Voss 2002, 131-191.

Los oficiales, los soldados rasos, y sus familias, eran reclutados de los actuales estados mexicanos de Sonora, Sinaloa y Baja California, y en menor grado, de Nayarit, Jalisco, Coahuila, Chihuahua y Durango (Mason 1998: 65). En tanto que sujetos a la corona española, todos los colonos de Alta California eran españoles de nacionalidad, pero casi ninguno, aún los oficiales de alto rango militar, podría decirse que fuera de origen o herencia europeos.

Los hombres, mujeres y niños coloniales que llegaron a llamar el Presidio de San Francisco su casa, eran cultural y racialmente diversos. En las Américas coloniales españolas, las identidades sociales eran clasificadas mediante el sistema de castas (también llamado régimen o sociedad de castas). El sistema de castas fue uno de los muchos proyectos de racialización llevados a cabo como parte de la conquista y colonización europea de los siglos XV a XIX (Bonilla-Silva 1996, 471). Como subraya Charles Orser, aquellos proyectos “buscan definir y compartimentar la comunidad humana sobre la base de características externas... El proceso de racialización no es nunca enteramente inofensivo o desvinculado de la clasificación social, porque una de las implicaciones del proceso es la construcción de desigualdad social” (2004, ix)¹³¹.

El sistema de castas surgió a principios de 1600, tras el primer siglo de la colonización española de las Américas (Cope 1994, 24). Se basaba en el concepto de *limpieza de sangre*, en el que personas de tres grupos geográficos – americano, ibérico y africano – eran consideradas como razas “puras”. La limpieza de sangre influyó en la organización jurídica de las colonias americanas de España, que fueron incorporadas en dos repúblicas concurrentes, la República de españoles y la República de indios. Los africanos esclavizados formaron un tercer estado jurídico (Mörner 1967, 45). Estos estados jurídicos racializaron las diferencias de poder entre colonizador y colonizado, y entre amo y esclavo. Sin embargo, estas claras divisiones se desdibujaron por el creciente número de personas clasificadas como castas – africanos libres y descendientes de españoles e indios, y de indios y africanos. Las codificaciones legales de las identidades de casta eran bastante detalladas, incluyendo a veces hasta 40 diferentes clasificaciones (Cope 1994, 24; Mörner 1967, 58-59). Estas complicadas matrices fomentaron nuevas distinciones entre castas de mayor o menor categoría (Cope 1994, 4; Loren 1999, 47). Aunque no cabe duda de que el sistema de castas era, como Magnus Mörner (1967, 55) lo denomina, una “pigmentocracia” en la cual una piel más clara correspondía con un rango superior, las identidades de casta también referían al linaje, la clase, la forma de ser y las prácticas materiales (Cope 1994; Jamieson 2005; Loren 1999, 2001). Atendiendo a la mezcla de herencia, el sistema de castas era sustancialmente diferente de las prácticas de racialización angloamericanas que implicaban una hipodescendencia, según la cual a las personas nacidas de padres de diferentes razas se les asignaba la raza del progenitor de menor estatus. Hasta cierto punto, la fina gradación del sistema de castas proporcionaba oportunidades de movilidad social y racial. Los historiadores han documentado literalmente centenares de casos de personas que cambiaron de casta durante su vida, a través de casos judiciales, matrimonios, patrocinio, migración, cambios en la apariencia

¹³¹ En el original: “seek to define and compartmentalize the human community on the basis of outward characteristics... The process of racialization is never entirely harmless or disengaged from social ranking, because one implication of the process is the construction of social inequality” (2004, ix).

personal y, en muchos casos, simplemente mediante declaración (Chance 1979; Cope 1994; Forbes 1966; Jamieson 2005; Mason 1998; Moorhead 1975).

En las regiones fronterizas del noroeste de Nueva España, casi toda la población colonial estaba compuesta de castas, indios cristianizados y africanos libres. La situación era la misma respecto de los fundadores del Presidio de San Francisco, ninguno de los cuales era oriundo de España (*peninsular*) ni tenía ascendencia española (*criollo*). En cambio, los residentes del Presidio de San Francisco consistían en cuatro grupos principales de castas. Con el término “indio” se aludía al indígena mesoamericano. “Mulatos” y “mestizos” eran personas de ascendencia mixta que eran vistos fundamentalmente como africanos o indios, respectivamente. La cuarta categoría, “español”, fue una designación que concedía a una persona de ascendencia mixta la mayoría de los privilegios legales reservados a los peninsulares y a los criollos, ofreciendo oportunidades de ascenso a personas con herencia indígena y africana (Chance 1979, 160; Mörner 1967, 45). En los presidios, los soldados solían ser reasignados a la casta española para facilitar el ascenso a rangos militares más altos (Moorhead 1975, 104). Además, muchos miembros de la sociedad militar colonial de frontera cambiaron de casta por declaración. No era poco común que las personas cambiaran de casta entre censos o que los hijos de padres de una casta fueran registrados con castas distintas entre sí en el bautismo (Forbes 1966, 235).

Los datos del censo de los primeros 25 años del Presidio de San Francisco demuestran tanto la composición pluralista de la población colonial, como la medida en que los colonos ejercían movilidad de castas (véase figura 3). En 1776, el 40 por ciento de los adultos residiendo en el Presidio de San Francisco fue listado como español; en 1790, aquellos identificados como españoles alcanzaban ya el 57 por ciento. Aunque la población colonial era estable, los individuos eran cada vez con mayor frecuencia descritos como españoles o mestizos a expensas de las identidades de mulato e indio (Forbes 1983, 178-183; Langellier y Rosen 1996, 191-193; Mason 1998, 100-104). Esto pone de relieve el hecho de que en el Presidio de San Francisco, como en otras partes de la frontera española colonial en América del Norte, el sistema de castas no se siguió con rigidez y que los registros coloniales no pueden ser utilizados para reconstruir con exactitud la herencia o raza de los individuos. Sin embargo, es evidente que, como grupo, los colonos del Presidio de San Francisco no eran “europeos” en ningún sentido convencional de la palabra, sino, en cambio, eran descendientes de indígenas mexicanos, africanos y, en menor grado, de ancestros europeos.

Hasta este punto, he hecho hincapié en la relación entre las identidades de casta y la raza. Pero las castas también hacían referencia a identidades sexuales y de género, especialmente al honor masculino. Los historiadores de la Nueva España colonial exploran las ideologías del honor masculino en prácticas europeas introducidas a las Américas durante los siglos XV y XVI (Gutiérrez 1993; Hurtado 1999; Stern 1995; Twinam 1999). En parte, el honor masculino se adquiría a través de conquistas sexuales fuera del núcleo familiar y de prevenir que las mujeres de la familia tuvieran relaciones sexuales deshonorosas (Gutiérrez 1993, 705). El sistema de castas era utilizado para delimitar las relaciones sexuales honrosas y las deshonorosas: los hermanos y padres de mujeres que tuvieran relaciones sexuales con hombres de una casta inferior resultaban especialmente deshonorados dado que sus nietos, sobrinas y sobrinos bajarían de estatus a la familia. Bajo ciertas circunstancias, la ley secular concedía a familiares varones el derecho de prohibir el matrimonio de una mujer con un hombre de casta inferior (Castañeda

1993, 729-730). Las intersecciones entre las ideologías de género y sexuales y el sistema de castas significó que el estatus de casta afectaba a hombres y mujeres de manera diferente. Tal vez no sea sorprendente que a finales de 1700, más hombres que mujeres coloniales de Alta California cambiaron su identidad de casta (Mason 1998, 54).

Aunque a finales de 1700 los miembros de la población del Presidio de San Francisco manipularon el sistema de castas, a comienzos de la década de 1800, los residentes del asentamiento colonial (junto con otros a lo largo de Alta California) adoptaron una identidad regional que reemplazó las designaciones de casta. Los esfuerzos gubernamentales para continuar siguiendo la pista de las castas de los colonos fueron inútiles. Un sacerdote a cargo de los registros del censo escribió que intentar llevar el recuento de dichas castas no tenía mayor sentido ya que los habitantes del distrito se consideraban todos a sí mismos españoles (Miranda 1988, 271). Los residentes de la colonia comenzaron a describirse a sí mismos como “gente de razón”, “hijos” e “hijas del país” y, cada vez más, como “californios” o “californianos” – siendo este último el apelativo que hoy en día generalmente prefieren los descendientes de la población colonial de Alta California. Esta transición – de una constelación pluralista de apodos raciales coloniales a una identidad regional unificada – es nada menos que una *etnogénesis*, la creación de una nueva etnicidad forjada a través de las experiencias de la colonización y los contactos entre culturas.

Al igual que el sistema de castas, las identidades Californio también hacían referencia al género y la sexualidad – y, cada vez más, a la propiedad de la tierra y al poder político. Douglas Monroy (1990, 1998) ha sostenido que la aparición de la identidad Californio a principios de 1800 marcó la transformación de las relaciones de género entre los hombres de la colonia, en la que algunos terratenientes militares se convirtieron en “señores” – “grandes hombres” que regían sobre su familia, sobre los hombres de la colonia que no poseían tierra y sobre los trabajadores indígenas. Las identidades Californio, por tanto, hacían uso de una masculinidad diferencial para marcar distancia social entre hombres de alto estatus y sus inferiores; el género pasó a ser una metáfora de las diferencias anteriormente marcadas por las castas.

Este examen detallado de los orígenes geográficos, de las castas y de la estructura de género y familiar de la población fundadora del Presidio de San Francisco cuestiona las formas convencionales en que lo “colonial” ha sido conceptualizado en la arqueología de contacto. En el Presidio de San Francisco, los colonizadores fueron ellos mismos producto de la colonización. Eran los descendientes de los indios mesoamericanos y los africanos que habían sido desplazados de sus tierras por la colonización y que posteriormente fueron movilizados como fuerza colonizadora en nombre de la corona española. Aunque los estudios de contacto han enfatizado abrumadoramente la investigación del contacto de los europeos con las poblaciones indígenas, la situación en el Presidio de San Francisco no fue, en realidad, atípica. Durante todo el siglo XV hasta la actualidad, las potencias coloniales europeas han desplazado y reubicado pueblos colonizados de una parte del globo a otra al servicio de los intereses militares y económicos de su imperio. El estudio del Presidio de San Francisco, por lo tanto, proporciona un modelo para una más matizada arqueología de la identidad social en contextos coloniales.

Los residentes de la colonia del Presidio de San Francisco activamente transformaron los términos y las categorías de identidad social en un corto período de tiempo – un lapso de cerca de 35 años (1776-1810). La investigación arqueológica ofrece una valiosa oportunidad para examinar cómo las prácticas materiales participaron en este momento de etnogénesis. En este análisis, me baso en dos cuerpos de evidencias tomados del sitio arqueológico del Presidio de San Francisco. Uno de ellos es un conjunto arqueológico de material cultural de la colonia, que fue excavado de un basural que data de las primeras décadas del asentamiento colonial (ca. 1780-1800). El otro consiste en evidencia documental y arqueológica de la historia arquitectónica del asentamiento desde su fundación en 1776 hasta la transición al gobierno de EE.UU. a finales de la década de 1840. El primero proporciona un examen detallado de las prácticas materiales rutinarias en el asentamiento durante los años previos al rechazo del sistema de castas y la consolidación de la identidad social Californio. El segundo, un conjunto de evidencias de tipo arquitectónico, ofrece una perspectiva comparativa que permite un examen de la continuidad y el cambio en las prácticas materiales de espacio y lugar durante todo el tiempo de ocupación del asentamiento.

Negociando la diversidad: prácticas materiales domésticas, década de 1780 a década de 1800

Durante las excavaciones de 1999 se descubrió un depósito de basura doméstico colonial. Fue llamado “el basural del edificio 13” porque está ubicado al lado de (y un poco debajo de) un edificio moderno que existe en la actualidad. Éste se compone de un foso ancho y poco profundo lleno de residuos domésticos coloniales que datan de circa 1780-1800¹³². El basural fue sellado con una gruesa capa de arcilla durante un período de expansión arquitectónica y se construyeron encima edificios de adobe. Protegido por este piso de arcilla, el basural se mantuvo intacto hasta su descubrimiento, lo que ha permitido determinar de manera exacta la fecha de que data. Este bien conservado contexto arqueológico abre una importante ventana a las prácticas cotidianas y estrategias materiales de la primera generación de familias coloniales que se asentaron en el Presidio de San Francisco.

Los métodos utilizados en la excavación y análisis del basural están explicados detalladamente en otro lugar (Ramsay y Voss 2002; Voss 2002, 349-422, 2003; Voss et al. 2000); en pocas palabras, la excavación muestra cuatro metros cúbicos del depósito, recuperando más de 37.500 especímenes arqueológicos. A continuación, expongo algunas de las conclusiones de estos análisis, con especial atención a la conexión entre las prácticas materiales evidenciadas en el registro arqueológico y las transformaciones de las identidades sociales que se estaban produciendo durante las primeras décadas de este asentamiento. Muchos arqueólogos estudian las identidades históricas mediante métodos que reconstruyen las elecciones de los consumidores a la hora de comprar productos de producción masiva (Spencer-Wood 1987). Sin embargo, el Presidio de San Francisco recibía la mayor parte de sus suministros a través de cargamentos anuales enviados por el gobierno, limitando drásticamente las opciones de objetos materiales que los colonos utilizaban. Además, en la actualidad carecemos de

¹³² El basural no contiene artefactos que se asemejen a la cultura material tradicional indígena californiana, lo que sugiere que la segregación de las poblaciones coloniales e indígenas en el Presidio de San Francisco podría haberse extendido a las prácticas de eliminación de desechos.

evidencia textual suficiente para comprender cómo se distribuían estas mercancías. Sin una documentación más amplia de la estructura económica interna del asentamiento, una consideración significativa sobre la elección del consumidor no resulta factible. En este estudio, me dirijo, en cambio, a los componentes del conjunto arqueológico que aportan evidencia sobre la producción local o la transformación de objetos materiales.

Como podría esperarse de un basural doméstico, la mayor parte del conjunto proporciona evidencia de las costumbres y conductas alimenticias coloniales. Los tipos de material recuperados del basural son en su mayoría huesos de animales y restos botánicos. Adicionalmente, 7.467 fragmentos de cerámica representan 251 número mínimo de vasijas (NMV) que se utilizaban para almacenar, preparar y servir alimentos (Voss 2002, 657-733). Uno de los aspectos más sorprendentes del conjunto cerámico relacionado con la dieta, es la relativa escasez de *comales* (planchas de cerámica; cuatro NMV) y la prominencia de ollas (73 NMV), muchas de cuales eran de producción local. Los comales se usan para cocinar tortillas, así como para calentar otros tipos de alimentos secos, y su poca frecuencia en el conjunto arqueológico está en contradicción con los reportes históricos que hacen hincapié en el papel de las tortillas en la dieta española colonial (Langellier y Rosen 1996, 18). La prominencia de ollas en el basural indica, en cambio, que la dieta del Presidio de San Francisco radicaba casi en su totalidad de comidas de consistencia líquida tales como atoles, sopas, guisados, frijoles y verduras cocidas en leche. Las formas de las vasijas de mesa de cerámica también apoyan esta interpretación: la vajilla de 88 NMV consiste casi enteramente de tazones, tazas, platos de sopa y chocoteros, que son vasijas para bebidas en forma de vasos con una base esférica, una abertura estrecha y un cuello de paredes alto y recto.

El predominio de comidas de consistencia líquida en el Presidio de San Francisco pudo haber tenido cierta importancia cultural. En su investigación sobre las prácticas de alimentación en el México prehispánico, Elizabeth Brumfiel (1991, 240) señaló que los alimentos líquidos tenían tradicionalmente connotaciones simbólicas positivas entre los pueblos indígenas de México. Los estudios arqueológicos de las comunidades de la diáspora africana de los siglos XVIII y XIX en Norteamérica, también han señalado que los alimentos guisados y hervidos a fuego lento se asociaban, efectivamente, a la identidad africana (Ferguson 1980, 1991, 1992, Franklin 2001). El alto valor de los alimentos guisados y hervidos en las tradiciones alimenticias tanto de indígenas mexicanos como de africanos de la diáspora, pudo haber proporcionado una base culinaria común, que apoyara el desarrollo de hábitos alimenticios coloniales compartidos en el multiétnico asentamiento – una “cocina fusión” del siglo XVIII, si se quiere.

Lo que llama más la atención es que la diversidad racial de la población colonial no se refleja, de hecho, en el conjunto del basural. El tamaño de los recipientes de cocina (12-32 cm. de diámetro; entre uno y cuatro L de volumen) sugiere que la comida se cocinaba y consumía en cada hogar, pero todos los hogares parecen haber preparado y servido los alimentos de manera muy similar usando ingredientes similares. Evidencia zooarqueológica indica que el componente de carne de la dieta consistía casi exclusivamente de carne de res (Valente 2002); los restos botánicos que se conservan consisten mayoritariamente en granos cultivados y legumbres, especialmente trigo, maíz, alforfón, y guisantes y frijoles (Popper 2002). Este patrón es consistente en todas las zonas del basural de donde se tomaron muestras. Los residentes de la colonia del Presidio de San Francisco parecen haber preparado y

consumido alimentos en formas que minimizaban, en lugar de resaltar, las diferencias de casta entre los colonos.

La desaparición de la diferencia cultural dentro de la población colonial se extiende a otras de las prácticas materiales evidenciadas en el basural. Sesenta y tres NMV (25 por ciento) recuperadas del basural eran piezas de barro cocido producidas localmente; incluyendo piezas hechas a mano y otras fabricadas con torno que muestran una amplia gama de conocimientos técnicos (véase la figura 4). Lo que llama más la atención de estas vasijas de producción local es la completa falta de decoración. Todas son uniformemente escuetas. Ninguna de ellas evidencia las marcas, acordonados, incisiones, pigmentos u otros elementos decorativos que comúnmente se veían en las vasijas producidas localmente en contextos coloniales. Esta sencillez en la apariencia de la cerámica de producción local se refleja también en los objetos personales recuperados en el basural. Hay pocos artículos perdurables relacionados al vestido y éstos, también, son de apariencia escueta. Se encuentran 24 cuentas de vidrio, todas pintadas de forma monocromática y que parecen negras o gris oscuro bajo el reflejo de la luz; y cinco botones y fragmentos de botón, todos sencillos, redondos, planos y de cobre aleado (Voss 2002, 494). Es posible que los colonos hayan elaborado sus objetos de apariencia personal utilizando tela, cuero u otros materiales orgánicos que no habrían sobrevivido arqueológicamente, pero la evidencia disponible sí parece indicar que los residentes de la colonia no se adornaban en modos que habrían llamado la atención sobre diferencias individuales. En suma, toda la evidencia disponible en el basural del edificio 13 sugiere que durante las primeras décadas de la colonización, los colonos militares del Presidio de San Francisco llevaron a cabo estrategias materiales que minimizaban la presencia de diferencias culturales dentro de la población.

Si los primeros colonos del Presidio de San Francisco se esforzaron por minimizar las diferencias culturales entre ellos, la evidencia arqueológica del basural del edificio 13 muestra que, al mismo tiempo, éstos también evitaban prácticas materiales asociadas a los indígenas californianos. Las vasijas de cerámica y metal, tanto importadas como de producción local, replican las formas dominantes de vasijas en uso en todo el centro de Nueva España. Los alimentos silvestres (caza, pesca y plantas) desempeñaban un papel mínimo en la dieta colonial. En particular, los alimentos silvestres más estrechamente asociados con los indígenas californianos según documentos coloniales – venado, mariscos, semillas de pasto silvestre y bellotas –, están casi totalmente ausentes del conjunto del basural. Asimismo, el único artefacto trabajado en piedra que se recuperó del conjunto es un fragmento de una mano de basalto vesicular, característico de los producidos masivamente en México para moler grano. Fue realmente sorprendente no haber encontrado evidencia alguna de que la población colonial tuviera comercio de productos alimenticios y herramientas trabajadas en piedra con los pueblos locales de los indígenas californianos. Dada la escasez de material documentado en el registro histórico durante los primeros años del asentamiento, este hallazgo podría incluso interpretarse como un rechazo deliberado por parte de los colonos a incorporar prácticas tradicionales de los indígenas californianos en su estilo de vida.

Parece, pues, que los hogares coloniales del Presidio de San Francisco persiguieron, deliberadamente o no, una estrategia material doble en relación con las identidades sociales. En primer lugar, los colonos minimizaron las diferencias raciales y culturales entre sí a través de prácticas comunes

vinculadas a la cultura material, el vestido y las costumbres alimenticias. En segundo lugar, evitaron los alimentos y la cultura material utilizada por los indígenas californianos. Dado que la mayoría de los colonos eran descendientes al menos en parte de indios mesoamericanos colonizados, parece posible que los colonos militares materializaban a través de estas prácticas lo que no podía lograrse únicamente a través del fenotipo biológico: una diferencia física entre colonizadores y colonizados. Estas prácticas fueron recursos usados durante la manipulación individual del sistema de castas en la década de 1780 y 1790 y estableció una base material para el surgimiento de una identidad Californio compartida a principios de 1800.

Arquitectura colonial: de estrategias domésticas a estrategias comunitarias

Muchos investigadores que estudian la colonización de las Américas han identificado que las prácticas arquitectónicas son una importante expresión de la identidad cultural en asentamientos pluralistas de frontera (Deagan 1983; Lightfoot et al. 1998; Loren 1999), y la evidencia muestra que este es también el caso del Presidio de San Francisco. Como en la mayoría de los presidios, el núcleo de la vida colonial en el Presidio de San Francisco era su cuadrángulo, que estaba integrado por una constelación de estructuras alineadas a lo largo de los costados de la plaza rectangular. Estas estructuras alojaban a la gran mayoría de la población colonial y también contenían el cuartel general del asentamiento, la iglesia, los almacenes, los talleres y la prisión.

La arquitectura del Presidio de San Francisco ha sido un tema central tanto de estudios históricos como de trabajos de campo arqueológicos. Hasta la fecha, no menos de 16 temporadas de investigaciones de campo se han realizado allí desde que los restos arqueológicos del cuadrángulo fueron descubiertos en 1993 (Voss 2002, 209-217). Aunque todavía hay muchas preguntas sin respuesta, en este punto la evidencia arqueológica, pictórica y documental proporciona datos suficientes para comenzar a trazar algunas de las tendencias dominantes en la historia arquitectónica del Presidio de San Francisco.

Lo primero que se hizo evidente a través de la investigación arqueológica es que no hubo un cuadrángulo sino varios (por lo menos tres), y que cada uno replicaba al otro. El primer cuadrángulo, construido cuando la fundación del asentamiento en 1776, nunca fue terminado; fue en gran parte destruido por tormentas e incendios en 1780 (Langellier y Rosen 1996, 31-42). Ninguna evidencia arqueológica de este primer cuadrángulo se ha descubierto todavía. El segundo cuadrángulo parece haber sido construido gradualmente durante 1780-1800; su diseño se conoce principalmente a través de un plano elaborado por el comandante interino Hermenegildo Sal (véase figura 5). Investigaciones arqueológicas han identificado partes del ala norte y la zona de la iglesia en el ala sur (Simpson-Smith y Edwards 2000; URS Greiner Woodward Clyde 1999). Este segundo cuadrángulo parece haberse deteriorado a comienzos de 1800. Evidencias documentales y arqueológicas indican que en 1815, la mayor parte del segundo cuadrángulo fue arrasada y un tercer cuadrángulo se construyó en su lugar (Blind et al. 2004; Ramsay y Voss 2002; Voss y Bente 1996; Voss et al. 2000).

Con cada iteración, se alteraba notablemente el cuadrángulo, pero hubo también continuidades. En particular, la configuración general del edificio – una sola hilera de estructuras alienadas a los costados del rectángulo de la plaza central –, parece haber sido una constante en toda la

historia del Presidio de San Francisco. Esta forma era prescrita por los reglamentos militares (Brinkerhoff y Faulk 1965). Pero el Presidio de San Francisco se desvió de estos reglamentos de otras maneras también, principalmente por la falta de una arquitectura defensiva. Aunque la reglamentación prescribía la construcción de dos baluartes en las esquinas opuestas del cuadrángulo, no hay evidencia de que éstos hubieran sido construidos. Además, el cuadrángulo estuvo muy poco tiempo, tal vez nunca, protegido por una muralla de defensa¹³³. Como se desprende de los datos disponibles, los residentes del Presidio de San Francisco eran selectivos en el cumplimiento de los reglamentos militares. La historia arquitectónica del asentamiento puede verse como un producto de las decisiones locales tomadas dentro del contexto de las expectativas de una colonia militar.

En otros aspectos, el cuadrángulo cambió significativamente con el tiempo, especialmente en relación con los materiales de construcción, la organización de la producción arquitectónica, el área total del edificio y el grado en que éste estaba cerrado. A continuación discutiré cada uno de estos puntos, para considerarlos luego en su conjunto como aspectos integrados a un cambio fundamental en las prácticas arquitectónicas de la comunidad.

Toda la evidencia disponible sugiere que, inicialmente, los edificios que componían el cuadrángulo del presidio fueron construidos con una gran variedad de materiales y de técnicas, todos ellos endémicos de las provincias del noroeste de México, de donde los colonos del presidio habían sido reclutados. Estas técnicas incluían adobe, tierra apisonada, jacal, empalizada, piedra y zacate. En la década de 1790, se comenzó a utilizar el adobe con mayor frecuencia que otros materiales. La expansión del cuadrángulo de 1815 marcó un rechazo completo de otras técnicas de construcción: el tercer cuadrángulo parece haber sido enteramente construido de adobe. Este cambio hacia la construcción con adobe no puede interpretarse como una respuesta adaptativa al medio ambiente de San Francisco. La importación de estilos y técnicas arquitectónicas de ladrillos de barro a la neblinosa costa de California sólo puede entenderse como un disparate colonial; el mismo Hermenegildo Sal escribió en 1792 que las paredes de adobe se desmoronaban a causa de la humedad del clima (1792b).

Así como el adobe cambió, pasando de ser uno de los muchos materiales de construcción a ser el único empleado, también cambiaron las relaciones sociales y la escala de producción arquitectónica. Los edificios administrativos y la iglesia habían sido siempre responsabilidad del mando militar, pero inicialmente los propios colonos eran responsables de construir sus propias residencias (Langellier y Rosen 1996, 33). Construyeron sus casas no sólo de diversos materiales, sino también en dimensiones distintas – el plano de Sal de 1792, por ejemplo, muestra residencias de varios tamaños y con diferente número de habitaciones (véase figura 5). A partir de la década de 1790, algunas – pero no todas – construcciones de viviendas y reparaciones comenzaron a ser dirigidas por oficiales militares que supervisaban a los trabajadores indígenas y coloniales (Langellier y Rosen 1996, 73, 89, 95, 107-8). La transición a una producción de arquitectura residencial centralizada militarmente se completó con la

¹³³ Los diseños arquitectónicos para el cuadrángulo del Presidio de San Francisco sí muestran los baluartes y murallas defensivas (Borica 1795, Córdoba 1796; Moraga 1776), pero los dibujos de cómo estaba de hecho construido que hicieron tanto comandantes del asentamiento (Sal 1792a; Vischer 1878) como visitantes extranjeros (Choris 1816) no muestran estas características. Además, ninguna evidencia arqueológica de estos atributos militares se ha encontrado hasta la fecha.

construcción en 1815 del tercer cuadrángulo. Las alas residenciales del cuadrángulo fueron construidas como una sola pieza, erigiendo primero dos paredes largas paralelas a lo largo del perímetro de la plaza, y luego subdividiendo el espacio cerrado con paredes divisorias separadas entre sí por la misma distancia. Los productos arquitectónicos resultantes fueron hileras uniformes de apartamentos de una habitación, de idénticos tamaño y forma; cada uno medía aproximadamente seis por doce varas (Ramsay y Voss 2002)¹³⁴. Así, el cambio en la producción de la arquitectura residencial de doméstica a militar, no sólo transfirió la autoridad sobre las decisiones arquitectónicas del grupo familiar a los oficiales del asentamiento, sino que también produjo un entorno en el que la mayoría de los residentes del presidio vivían en habitaciones idénticas.

Con cada una de sus reconstrucciones, el área del cuadrángulo aumentó, alcanzando al fin una superficie casi cuatro veces mayor que la del original de 1776. El primer cuadrángulo medía 92 por 92 varas; el segundo, 116 por 120 varas; y, el tercero, 172 por 192 varas. Los arqueólogos suelen entender los aumentos en el tamaño de un sitio como reflejo del aumento de la población o como un cambio de función del sitio, pero ninguno de éstos fue un factor en el Presidio de San Francisco. En mi opinión, es necesario destacar que los incrementos en el área del cuadrángulo en gran medida conllevaron una expansión de la plaza (véase figura 6). La expansión de la plaza pudo haber sido puramente funcional, ofreciendo más espacio para los ejercicios de entrenamiento o la producción artesanal. Pero también vale la pena considerar el papel que tienen las plazas en la facilitación de las interacciones sociales en la vida de una comunidad. Tanto el incremento de número de plazas como la ampliación de las mismas, a menudo se interpreta como un cambio en la organización social de lo ritual de una comunidad o como un aumento en la importancia de la visibilidad social (Kidder 2004; Perry y Joyce 2001).

La tendencia final en la producción arquitectónica del Presidio de San Francisco tiene que ver con qué tan cerrado estaba el cuadrángulo. Los reglamentos militares especificaban que cada cuadrángulo de un presidio debía estar encerrado dentro de una muralla de adobe. Ciertamente, la intención de los oficiales militares del presidio era que el cuadrángulo estuviera cerrado. Sin embargo, las fuentes documentales y arqueológicas no proporcionan evidencia de un muro defensivo independiente y, en la práctica, el cuadrángulo probablemente sólo estuvo cerrado durante breves períodos (1777-79, 1792-ca.1800, 1815-23). Al primer cuadrángulo lo rodeaba una empalizada, descrita como “pequeñas cercas de palos” (Bancroft 1963, 333). El segundo no tuvo un muro protector independiente y, durante la mayor parte de su historia, estuvo completamente abierto en el lado este (véanse figuras 5 y 6). Sin embargo, a lo largo de los costados norte, oeste y sur del cuadrángulo, pequeños segmentos de pared se juntaban con los muros externos de las estructuras individuales para llenar agujeros de las fachadas exteriores (Sal 1792a, Sal 1792b; Simpson-Smith y Edwards 2000). El tercer cuadrángulo eliminó las brechas entre estructuras porque cada ala se construyó toda de una pieza. En esta última construcción también se cerró el lado este del cuadrángulo, presentando un exterior uniforme ininterrumpido en los cuatro lados del cuadrángulo (véase figura 7).

¹³⁴ Una *vara* es una medida de longitud española colonial; en la Alta California, suele ser equivalente a cerca de 33 pulgadas.

En su conjunto, estas cuatro tendencias arquitectónicas señalan un cambio fundamental en las prácticas de la arquitectura colonial de la comunidad del Presidio de San Francisco. La producción arquitectónica, antes un asunto doméstico, se reglamentó y centralizó. El entorno físico fue cada vez más homogéneo – en los materiales utilizados, en el estilo arquitectónico, e incluso en el tamaño y la forma de las viviendas. Para 1815, todas las familias, independientemente del origen, la etnia o la herencia, vivían en apartamentos idénticos, indistintos el uno del otro en la apariencia. Lo cerrado del cuadrángulo principal y la estandarización de sus fachadas exteriores, significó que el conjunto del presidio presentó un rostro unificado tanto a los visitantes extranjeros como a los indígenas californianos. El paso de una construcción a manos de los residentes a una dirigida militarmente, también consolidó materialmente la creciente importancia de las masculinidades diferenciales en la vida social Californio, ya que estos proyectos de construcción centralizados crearon situaciones en las cuales colonos de rangos militares superiores supervisaban y controlaban el trabajo de los soldados de menor rango y de los trabajadores indígenas californianos.

Por último, el papel destacado del adobe en el abandono de la producción arquitectónica por parte de los residentes es especialmente significativa. La mayoría de los estilos de construcción inicialmente utilizados por los colonos tenían estrecha correlación con las prácticas locales de arquitectura de los indígenas californianos. El adobe en sí era claramente colonial, y la adopción en masa del adobe como material de construcción predilecto en el Presidio de San Francisco pudo haber sido una manera en que la población colonial se diferenció de las poblaciones indígenas locales.

Materialidad y discurso, individuo y comunidad

El registro arqueológico y documental del Presidio de San Francisco demuestra el paso gradual de la definición de las identidades sociales de estrategias individuales a negociaciones basadas en la comunidad. El ritmo temporal de los cambios en las prácticas materiales ofrece una interesante perspectiva sobre este fenómeno. La evidencia disponible indica que desde su fundación hasta la década de 1810, la apariencia externa del Presidio de San Francisco reflejó la diversidad de su población colonial. Pero en las prácticas cotidianas de producción de cerámica, de vestido, y de preparación y consumo de alimentos, los hogares del Presidio de San Francisco enfatizaron sus similitudes y restaron importancia a las distinciones étnicas que había entre ellos. Estas prácticas proporcionaron una base material para el rechazo del sistema de castas y para la formación de las identidades Californio que subrayaban condiciones coloniales compartidas por encima de categorizaciones individuales de casta.

Las prácticas arquitectónicas, por otra parte, se quedaron atrás de estos cambios en las identidades sociales. No fue sino hasta mediados de la década de 1810 que los residentes del Presidio de San Francisco consolidaron una identidad Californio compartida a través de una completa transformación de su entorno físico. Las decisiones sobre la arquitectura pasaron del ámbito familiar al comando militar gracias a las relaciones sociales de esta nueva producción arquitectónica centralizada. La producción arquitectónica en el Presidio de San Francisco se convirtió poco a poco en el escenario en el cual se representaban las diferencias sociales entre los hombres. El cuadrángulo resultante mostró una fachada

homogénea que reforzaba la nueva uniformidad de la población colonial y materialmente exageraba la distinción entre las poblaciones coloniales y las indígenas.

El Presidio de San Francisco desde una perspectiva comparada

En sus recientes monografías, Nan Rothschild (2003) y Kent Lightfoot (2005) demostraron que el análisis comparativo de los contextos coloniales puede brindar importantes revelaciones: “Este tipo de comparación”, señala Rothschild, “es iluminador, ya que pone de relieve aspectos de cada situación que de otra manera podrían pasarse por alto y muestra la enorme variación que puede existir en situaciones aparentemente similares” (1-2)¹³⁵. La investigación presentada aquí sobre identidades coloniales y prácticas materiales en el Presidio de San Francisco, adquiere mayor significado al ser comparada con los resultados de la investigación arqueológica en otros sitios coloniales en América del Norte.

La estrategia doble utilizada por los colonos del Presidio de San Francisco para consolidar su identidad colonial contrasta radicalmente con las prácticas de poblaciones coloniales en otros lugares. Por ejemplo, en sus investigaciones sobre los hogares de San Agustín, en la provincia colonial española de La Florida, Deagan encontró que las residencias coloniales combinaban prácticas materiales españolas e indígenas en formas estructuradas por el género y la raza. La cultura material “española” persistió en lo que Deagan identifica como actividades masculinas socialmente visibles, como la arquitectura, la cerámica de vajillas y el vestido; mientras que lo que ella califica de actividades domésticas de las mujeres, tales como la preparación de los alimentos, muestran una considerable influencia cultural indígena. Este patrón de las prácticas materiales masculinas-públicas-europeas y femeninas-domésticas-indígenas en asentamientos coloniales, ha sido ampliamente generalizado como el “patrón de Agustín” y hay quienes sostienen que fue una estrategia colonial omnipresente alrededor de toda la región del Caribe (Deagan 1983, 1996, 2003, Ewen 2000; McEwan 1991a, 1991b). Investigadores en escenarios tan diversos como el del Nuevo México español colonial (Rothschild 2003), la California rusa (Lightfoot et al. 1998; Martínez 1998) y el Fuerte británico de Michilimackinac (Scott 2001), también han encontrado que todos los hogares de la colonia, salvo los de la más alta élite, incorporaron cultura material indígena, productos alimenticios, métodos de preparación de alimentos y otros elementos en las rutinas diarias de la vida colonial.

Quizás una de las pocas comunidades coloniales que se asemeja a la del Presidio de San Francisco en su absoluta evasión de prácticas materiales indígenas, es la de los asentamientos holandeses en el valle del río Hudson en la actual Nueva York. Allí, Rothschild ha encontrado que los colonos holandeses adoptaron poca cultura material indígena más allá de las “*notas*” o bolsas de piel de venado (Rothschild 2003, 192-194). De manera significativa, Rothschild atribuye la ausencia casi total de la cultura material indígena en los hogares coloniales holandeses a las bajas tasas de matrimonio y concubinato entre hombres holandeses y mujeres Mohawk; también a que los colonos holandeses rara vez emplearon mujeres u hombres indígenas como trabajadores domésticos (Rothschild 2003, 228-229). Sin

¹³⁵ En el original: “Such a comparison is enlightening as it brings out aspects of each situation that may be otherwise overlooked and shows the tremendous variation that may exist in what appear as similar situations” (Rothschild 1-2).

embargo, en ese sentido el caso colonial holandés no puede tomarse como paralelo al del Presidio de San Francisco. En la California española colonial, los matrimonios y relaciones sexuales entre colonos e indígenas no eran infrecuentes, y la participación de las mujeres indígenas como trabajadoras domésticas en las residencias de la colonia está bastante documentada.

El segundo aspecto en que el Presidio de San Francisco se diferencia de otros asentamientos coloniales es en la sorprendente homogeneidad de las prácticas materiales en el asentamiento, una homogeneidad que va de las prácticas domésticas cotidianas hasta la arquitectura misma del asentamiento. En contraste, en su investigación del Presidio de Los Adaes (en la antigua provincia de Texas), Diana Loren encontró que allí los hogares coloniales incorporaban activamente material cultural, arquitectura y costumbres alimenticias distintivamente españoles, franceses y autóctonos de América, en sus rutinas diarias. Loren sustenta que la deliberada mezcla de prácticas culturalmente distintas dio a los individuos una gran flexibilidad en sus identidades sociales, permitiéndoles sostener con facilidad interacciones sociales con franceses, españoles, africanos, indígenas y gentes de raza mezclada (1999, 286-288). El asentamiento ruso de la Colonia Ross también evidenció diferencias considerables en las prácticas materiales de los colonos; allí, rusos, criollos e indígenas de Alaska mantuvieron prácticas materiales étnicamente distintas en arquitectura, costumbres alimenticias y cultura material (Lightfoot 2005; Lightfoot et al. 1998).

¿El caso del Presidio de San Francisco es, acaso, anómalo en la arqueología de contacto y la identidad colonial? Sugiero que no lo es. Al contrario, pienso que el contraste entre las estrategias empleadas por los residentes coloniales del Presidio de San Francisco y las de otros asentamientos coloniales, sirve para destacar que muchas prácticas y procesos distintos participaron en la definición de las identidades sociales en situaciones coloniales. En particular, el estudio del Presidio de San Francisco sugiere que la composición étnica y racial de la población colonial puede ser un elemento clave en la configuración de las dinámicas y los resultados del contacto.

Reflexiones finales

La investigación arqueológica sobre la colonización es un proyecto crítico en curso que traza las genealogías de las actuales políticas y prácticas raciales, étnicas, de género y sexuales. Es un proyecto que contrarresta la “amnesia histórica” (siguiendo a Lorde 1984, 117) reflejada en todas las instancias en que las categorías raciales, los roles de género y las normas sexuales se presentan como neutrales, naturales o evidentes. Este examen de las identidades sociales de los colonos militares del Presidio de San Francisco demuestra que las categorías taxonómicas de identidad en la California colonial española fueron históricamente creadas a través de las prácticas de la colonización. De las costumbres alimenticias a la producción de cerámica y la arquitectura, los hábitos materiales de la vida cotidiana acondicionaron y transformaron las maneras en que los colonos percibieron tanto sus propias identidades como las de los indígenas californianos.

Muchos estudios de investigaciones arqueológicas de contacto se han centrado implícitamente en evidencias de la cooperación y el flujo cultural entre colonizadores y colonizados. Hubo sin duda casos en la América del Norte colonial en que los indígenas coexistieron con las

poblaciones inmigrantes en condiciones más o menos iguales (véase, por ejemplo, White 1991, un estudio sobre la región de los Grandes Lagos en 1700). Sin embargo, el caso del Presidio de San Francisco fue muy distinto. El rechazo de los colonos del presidio hacia el sistema de castas – una doctrina colonial de desigualdad racial – puede entenderse como un acto de resistencia de estos pueblos colonizados y llevados a otras tierras que se negaron a ser definidos por su ascendencia o el color de su piel. No obstante, la etnicidad Californio que reemplazó al sistema de castas fue creada y sostenida a través de prácticas de homogeneidad cultural, de distinciones jerárquicas respecto de los pueblos indígenas de California y mediante un mayor énfasis en la masculinidad como marcador de distinción social. El estudio de caso del Presidio de San Francisco es importante porque describe un proceso, tanto intencional como accidental, mediante el cual se logró el avance de un sector marginado de la sociedad a través del ejercicio de poder sobre otros. Quizás lo más importante es que este caso demuestra que el poder militar colonial en Alta California se promulgaba no sólo a través de actos públicos de agresión militar, sino también a través de las mundanas rutinas de la vida diaria.

Agradecimientos. Mi investigación en el sitio del Presidio de San Francisco en los últimos doce años ha sido conducida a través de la afiliación o asociación con el Cuerpo de Ingenieros de la Armada de los Estados Unidos (U.S. Army Corps of Engineers); el Servicio de Parques Nacionales (National Park Service); el Presidio Trust; Woodward-Clyde Consultants (ahora URS); Cabrillo College; La Universidad Estatal de San Francisco; la Universidad de California en Berkeley y, desde 2001, la Universidad de Stanford. Estoy agradecida por el apoyo en el material proporcionado por estas organizaciones y por las contribuciones de las investigaciones de los muchos arqueólogos, estudiantes y voluntarios que han participado en estos estudios.

Este artículo fue originalmente publicado en 2005 en *American Anthropologist* (103[3]:461-474). Doy las gracias a Meg Conkey, Margaret Copeley, Charles Ewen, Kent Lightfoot, Charles E. Orser Jr., al revisor anónimo de la AA por sus muy útiles comentarios a versiones anteriores de este artículo, a los editores por permitir que el artículo fuera reimpresso aquí y a Marcela Junguito por traducir el texto de Inglés a Español.

Referencias citadas

Archer, C. I. (1977) *The Army in Bourbon Mexico. 1760-1810*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bancroft, H. H. (1963[1886]) *History of California*, vol. 1: 1542-1800. Santa Barbara: Wallace Heberd.

Bense, J. A. (2003) *Presidio Santa Maria de Galve: A Struggle for Survival in Colonial Spanish Pensacola*. Gainesville: University Press of Florida.

Blind, E. B; B. L. Voss; S. K. Osborn, and Leo R. Barker (2004) "El Presidio de San Francisco: At the Edge of Empire". *Historical Archaeology* 38(3): 135-149.

Bonilla-Silva, E. (1996) Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. *American Sociological Review* 62:465-480.

Borica, D. (1795) Plan del Presidio que se propone para alojar la Compañía de Cavallería del Puerto de San Francisco in la nueva California. Archivo General de la Nación, Mexico, Provincias Internas, Tomo 216:217. Bancroft Library, University of California, Berkeley.

Brinkerhoff, S. B.; Odie B. Faulk (1965) *Lancers for the King: A Study of the Frontier Military System of Northern New Spain, with a Translation of the Royal Regulations of 1772*. Phoenix: Arizona Historical Foundation.

Brumfiel, E. M. (1991) Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico. *En Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Joan M. Gero and Margaret W. Conkey, eds. Pp. 224-254. Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Cantwell, A. M.; D. d. Wall (2001) *Unearthing Gotham: The Archaeology of New York City*. New Haven: Yale University Press.

Castañeda, A. I. (1993) Marriage: The Spanish Borderlands. *En Encyclopedia of the North American Colonies*, vol 2. J. E. Cook, ed. Pp. 727-738. New York: Maxwell Macmillan International.

Chance, J. K. (1979) On the Mexican Mestizo. *Latin America Research Review* 14(3):153-168.

Choris, L. (1816) Presidio de San Francisco. Painting, BANC PIC 1963.002.1314-FR, Bancroft Library, University of California, Berkeley.

Cope, R. D. (1994) *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.

Cordova, A. (1796) Plan que manifiest el nuevo proyecto del Presidio de San Francisco para alojar las tropas de su Guarnicion. Archivo General de la Nación, Mexico, Provincias Internas, Tomo 216:245. Bancroft Library, University of California, Berkeley.

Dawdy, S. L. (2000) Preface. *Historical Archaeology* 34(3):1-4.

Deagan, K. (2003) Colonial Origins and Colonial Transformations in Spanish America. *Historical Archaeology* 27(4):3-13.

_____ (1998) "Transculturation and Spanish American Ethnogenesis: The Archaeological Legacy of the Quincentenary". *En Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*. J. G. Cusick, ed. Pp. 126-145. Carbondale: Southern Illinois University.

_____ (1996) Colonial Transformation: Euro-American Cultural Genesis in the Early Spanish-American Colonies. *Journal of Anthropological Research* 52:135-160.

_____ (1983) "The Mestizo Minority: Archaeological Patterns of Inter-marriage". *En Spanish St. Augustine: The Archaeology of a Colonial Creole Community*. Kathleen Deagan, ed. Pp. 99-124. New York: Academic Press.

Deagan, K. ; D. MacMahon (1995) *Fort Mose: Colonial America's Black Fortress of Freedom*. Gainesville: University Press of Florida/Florida Museum of Natural History.

Deetz, J. F. (1993) *Flowerdew Hundred: The Archaeology of a Virginia Plantation 1619-1864*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Edwards-Ingram, Y. (2001) African American Medicine and the Social Relations of Slavery. *En Race and the Archaeology of Identity*. Charles E. Orser, Jr., ed. Pp. 34-53. Salt Lake City: University of Utah Press.

Ewen, C. R. (2000) From Colonist to Creole: Archaeological Patterns of Spanish Colonization in the New World. *Historical Archaeology* 34(3):36-45.

Ferguson, L. (1992) *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America, 1650-1800*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

_____ (1991) Struggling with Pots in Colonial South Carolina. *En The Archaeology of Inequality*. Randall H. McGuire and Robert Paynter, eds. Pp. 28-39. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1980) Looking for the "Afro" in Colono-Indian Pottery. *En Archaeological Perspectives on Ethnicity in America: Afro American and Asian American Culture History*. Robert L. Schuyler, ed. Pp. 14-28. Farmingdale, NY: Baywood.

Forbes, J. D. (1993) *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

_____ (1983) Hispano-Mexican Pioneers of the San Francisco Bay Region: An Analysis of Racial Origins. *Aztlan* 14: 175-189.

_____ (1966) Black Pioneers: The Spanish-Speaking Afroamericans of the Southwest. *Phylon* 27: 233-246.

Foster, G. M. (1960) *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Chicago: Quadrangle Books.

Franklin, M. (2001) The Archaeological Dimensions of Soul Food: Interpreting Race, Culture, and Afro-Virginian Identity. *En Race and the Archaeology of Identity*. Charles E. Orser Jr., ed. Pp. 88-107. Salt Lake City: University of Utah Press.

Graham, E. (1998) Mission Archaeology. *Annual Review of Anthropology* 27:25-62.

Gutierrez, R. A. (1993) Sexual Mores and Behavior: The Spanish Borderlands. *En Encyclopedia of the North American Colonies*, vol 2. Jacob Ernest Cook, ed. Pp. 700-710. New York: Maxwell Macmillan International.

Hamilton, S. (2000) Dynamics of Social Complexity in Early Nineteenth-Century British Fur-Trade Posts. *International Journal of Historical Archaeology* 4(3):217-273.

Herskovits, M. J. (1938) *Acculturation: The Study of Culture Contact*. New York: J. J. Augustin.

Hurtado, A. L. (1999) *Intimate Frontiers: Sex, Gender and Culture in Old California*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Jamieson, R. W. (2005) *Caste in Cuenca: Colonial Identity in the Seventeenth Century Andes*. E. C. Casella and C. Fowler, eds. Pp. 211-232. New York: Kluwer Academic/Plenum.

Jones, O. L. Jr. (1979) *Los Paisanos: Spanish Settlers on the Northern Frontier of New Spain*. Norman: University of Oklahoma Press.

Kidder, T. R. (2004) Plazas as Architecture: An Example from the Raffman Site, Northeast Louisiana. *American Antiquity* 69(3):514-532.

Langellier, J. P. ; D. B. Rosen (1996) *El Presidio de San Francisco*, A History Under Spain and Mexico, 1776-1846. Spokane: Arthur H. Clark.

Lightfoot, K. G. (2005) *Indians, Missionaries, and Merchants: The Legacy of Colonial Encounters on the California Frontiers*. Berkeley: University of California Press.

_____ (1995) Culture Contact Studies: Redefining the Relationship between Prehistoric and Historical Archaeology. *American Antiquity* 60(2):119-217.

Lightfoot, K. G. ; A. Martinez; A. M. Schiff (1998) Daily Practice and Material Culture in Pluralistic Social Settings: An Archaeological Study of Culture Change and Persistence from Fort Ross, California. *American Antiquity* 63(2):199-222.

Lorde, A. (1984) Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference. *En Sister Outsider: Essays and Speeches*. Pp. 114-123. Trumansburg NY: Crossing Press.

Loren, D. (2001) Social Skins: Orthodoxies and Practices of Dressing in the Early Colonial Lower Mississippi Valley. *Journal of Social Archaeology* 1(2):172-189.

_____ (1999) Creating Social Distinction: Articulating Colonial Policies and Practices along the 18th Century Louisiana/Texas Frontier. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, State University of New York at Binghamton.

Martinez, A. (1998) An Archaeological Study of Change and Continuity in the Material Remains, Practices, and Cultural Identities of Native Californian Women in a Nineteenth Century Pluralistic Context. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.

Mason, W. M. (1998) *The Census of 1790: A Demographic History of Colonial California*. Menlo Park: Ballena Press.

McEwan, B. G. (1991b) San Luis de Talimali: The Archaeology of Spanish-Indian Relations at a Florida Mission. *Historical Archaeology* 25:36-60.

_____ (1991a) The Archaeology of Women in the Spanish New World. *Historical Archaeology* 25(4):33-41.

Miranda, G. E. (1988) Racial and Cultural Dimensions of *Gente de Razón* Status in Spanish and Mexican California. *Southern California Quarterly* 70(3):248-263.

Monroy, D. (1998) The Creation and Recreation of Californio Society. *En Contested Eden: California before the Gold Rush*. Ramon A. Gutierrez and Richard J. Orsi, eds. Pp. 173-195. Berkeley: University of California Press.

_____ (1990) *Thrown Among Strangers: The Making of Mexican Cultural in Frontier California*. Berkeley: University of California Press.

Moorhead, M. L. (1975) *The Presidio: Bastion of the Spanish Borderlands*. Norman: University of Oklahoma Press.

Moraga, J. J. (attributed) (1776) Plano del nuevo Presidio de Sn. Francisco. Archived material, Spanish Colonial Research Center, National Park Service and the University of New Mexico, Santa Fe.

Mörner, M. (1986) *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain: A Documentary History, 1570-1700*, vol. 1. Tucson: University of Arizona Press.

_____ (1967) *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown.

Naylor, Thomas H., and Charles W. Polzer

Orser Jr, C. E. (2004) *Race and Practice in Archaeological Interpretation*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia.

Paynter, R. (2001) The Cult of Whiteness in Western New England. *En Race and the Archaeology of Identity*. Charles E. Orser, Jr., ed. Pp. 125-142. Salt Lake City: University of Utah Press.

Perry, E. M.; R. A. Joyce (2001) Providing a Past for "Bodies that Matter": Judith Butler's Impact on the Archaeology of Gender. *International Journal of Sexuality and Gender Studies* 6(1/2):63-76.

Popper, V. (2002) Appendix H, Macrobotanical Analysis of Soil Samples from El Presidio de San Francisco, San Francisco County, California. *En* Final Report, Funston Avenue Archaeological Research Project, Presidio of San Francisco, 2000. Amy Ramsay and Barbara L. Voss, eds. Berkeley: University of California, Berkeley, Archaeological Research Facility.

Ramsay, A.; B. L. Voss (2002) Final Report, Funston Avenue Archaeological Research Project, Presidio of San Francisco, 2000. Berkeley: University of California, Berkeley, Archaeological Research Facility.

Redfield, R., R. Linton; M. Herskovits (1936) Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist* 38(1):149-152.

Rothschild, N. A. (2003) *Colonial Encounters in a Native American Landscape: The Spanish and Dutch in North America*. Washington, D.C.: Smithsonian Books.

Rubertone, P. E.(2000) The Historical Archaeology of Native Americans. *Annual Review of Anthropology* 29:435-446.

Sal, H. (1976) *A Collection of Historical Source Materials*. Pp. 47-49. San Francisco: National Park Service, Western Regional Office.

_____ (1792b) Hermenegildo Sal to Romero - Information about the Presidio of San Francisco. Dolores Sarre, trans. *En The Presidio of San Francisco 1776*

_____ (1792a) Escala que demuestra las habitaciones que tiene el Presidio de San Francisco. California Archives 6, Provincial State Papers, Tomo 11:234. Bancroft Library, University of California, Berkeley.

Scott, E. M. (2001) "An Indolent Slothfull Set of Vagabonds": Ethnicity and Race in a Colonial Fur Trading Community. *En Race and the Archaeology of Identity*. Charles E. Orser Jr., ed. Pp. 14-33. Salt Lake City: University of Utah Press.

_____ (1991) A Feminist Approach to Historical Archaeology: Eighteenth-Century Fur Trade Society at Michilimackinac. *Historical Archaeology* 25(4):42-53.

Silliman, S. W. (2005) Culture Contact or Colonialism? Challenges in the Archaeology of Native North America. *American Antiquity* 70(1):55-74.

Simpson-Smith, C.; R. Edwards (2000) *San Francisco Spanish Colonial Presidio*: Field and Laboratory Report for 1996, 1997, 1998, and 1999, with Stratigraphic Discussion. Aptos CA: Cabrillo College Archaeological Technology Program.

Smith, G. C. (1995) Indians and Africans at Puerto Real: The Ceramic Evidence. *En Puerto Real: The Archaeology of a Sixteenth-Century Spanish Town in Hispaniola*. Kathleen Deagan, ed. Pp. 335-374. Gainesville: University Press of Florida.

Spencer-Wood, S.M. (1987) *Consumer Choice in Historical Archaeology*. New York: Plenum.

Stern, S. J. (1995) *The Secret History of Gender: Women, Men, & Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Stoler, A. L. (2001) Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies. *The Journal of American History* 88(3).

Twinam, A. (1999) *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford: Stanford University Press.

URS Greiner Woodward Clyde (1999) *Archaeological Ground Truthing of a Ground Penetration Radar Study at the Presidio de San Francisco*. Oakland: Sacramento District U.S. Army Corps of Engineers and the National Park Service.

Valente, N. (2002) Appendix F, The Vertebrate Assemblage from the Funston Avenue Project, Presidio of San Francisco, PSF FAARP 2000. *En Final Report, Funston Avenue Archaeological Research Project, Presidio of San Francisco, 2000*. Amy Ramsay and Barbara L. Voss, eds. Berkeley: University of California, Berkeley, Archaeological Research Facility.

Vischer, E. (1878) *Military Mementos. Presidios, Fortifications under Spain, 1920*. Edward Vischer Papers (BANC MSS 77/37 c). Bancroft Library, University of California, Berkeley.

Voss, B. L. (2003) Culture Contact and Colonial Practices: Archaeological Traces of Daily Life in Early San Francisco. *Boletín: The Journal of the California Mission Studies Association* 20(1):63-77.

_____ (2002) *The Archaeology of El Presidio de San Francisco: Culture Contact, Gender, and Ethnicity in a Spanish-colonial Military Community*. Ph.D. dissertation, University of California.

Voss, B. L.; V. G. Benté (1996) *Archaeological Discovery and Investigation of the Historic Presidio de San Francisco*. Oakland: Woodward-Clyde Consultants.

Voss, B. L.; A. R.; A. Naruta (2000) *Final Report, Funston Avenue Archaeological Research Project, Presidio of San Francisco, 1999*. Berkeley: University of California, Berkeley, Archaeological Research Facility.

Weber, D. J. (1992) *The Spanish Frontier in North America*. New Haven: Yale University Press.

White, R. (1991) *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yentsch, A. E. (1994) *A Chesapeake Family and Their Slaves*. Cambridge: Cambridge University Press.

El Largo Viaje: La emigración de un grupo cimarrón hacia el Río Caura, Venezuela

Alberta Zucchi

Departamento de Antropología (I.V.I.C.) - Venezuela

azucchi@ivic.ve

Introducción

El término “gran cimarronaje” ha sido definido como la huida permanente de un grupo de esclavos negros de sus opresores europeos (Bilby 1996; Moscoso 1995; Price 1973; Thornton 1992). El gran cimarronaje involucraba esclavos negros fugitivos o “cimarrones”, quienes se unían para buscar refugio en otros asentamientos indígenas o negros o para establecer, cuando era posible, sus propias comunidades que generalmente estaban ubicadas en áreas alejadas, inhóspitas o casi inaccesibles (Price 1973, 5; Pérez 2000, 612).

Las sociedades americanas de cimarrones estaban compuestas por individuos que habían sido desarraigados de diversas sociedades africanas y que, a pesar de sus diferencias culturales, conformaron núcleos sociales no solo para resistir el sistema esclavista colonial, sino para garantizar su supervivencia en nuevos territorios en los que, gradualmente, construyeron nuevas identidades culturales y nuevos ordenes sociales a partir de múltiples pasados (Bilby 1996, 120). Si bien durante el período colonial las comunidades cimarronas estaban dispersas en todas las áreas esclavistas del hemisferio occidental, solo unas cuantas han sobrevivido hasta el presente (Bilby 1996, 120), ya que su supervivencia dependió en gran parte, tanto de sus respuestas ante los nuevos ambientes culturales y ecológicos (Price 1973, 13), como de las diferencias entre los colonizadores ibéricos y no ibéricos (Whitehead 1996, 20).

Este trabajo sintetiza la información oral y escrita disponible sobre el largo viaje que uno de estos grupos cimarrones hizo desde las Guayanas hacia el bajo río Caura, en el sur de Venezuela. El trabajo también relaciona esta información con los datos arqueológicos que se han obtenido tanto en el Orinoco Medio como en el Medio Caura, en donde se produjeron importantes episodios de esta emigración, así como su asentamiento definitivo en el pueblo de Aripao.

El origen del grupo cimarrón y su largo viaje

Aripao, la pequeña comunidad en donde viven actualmente los descendientes del grupo cimarrón está ubicada en la margen derecha del Bajo Caura (Fig. 1). Los Aripaños actuales mencionan tres eventos cruciales en su pasado: a) la larga emigración emprendida por sus ancestros fue un viaje que comenzó en las Guayanas y terminó en el Caura, b) la **Pantera Negra** y su gente fueron los ancestros de la gente de Aripao (Pérez 2000, 228), y , c) los ancestros se mudaron por lo menos cinco veces en la

región del Caura “desde San Luis de Guaraguaraico a Corocito, después a Pueblo Viejo de Puerto Cabello (pueblo viejo), luego a la Mata de Pueblo Viejo , y finalmente a Aripao” (Pérez 2000, 225-229).

Las investigaciones recientes han sugerido que los ancestros de los Aripaños escaparon de las plantaciones de la Guayana Holandesa (Surinam o Demerara) hacia el Caura atravesando la Guayana Brasileña (Pérez 2000, 612). No obstante, sus descendientes actuales ofrecen dos diferentes versiones sobre este viaje; la primera de ellas sostiene que escaparon del poder colonial español, mientras que la segunda señala que su huída fue de la Guayana holandesa (Pérez 2000, 615).

Según las fuentes históricas (Acosta Saignes 1954, Chaffanjon 1986; Duchet 1975, Humboldt 1991, López Borreguero 1875, Ramos Péres 1946, Whitehead 1988, Wickam and Crevaux 1988), durante el siglo XVIII en las tierras altas de Guayana se encontraban esclavos negros que habían huido de los holandeses y también que la corte holandesa hacía reclamos exigiendo a los españoles la devolución de cualquier esclavo fugitivo negro que se encontrara en sus territorios (González del Campo 1984). Otras fuentes, en cambio, indican que la gente de Aripao es descendiente de esclavos que huyeron de las plantaciones holandesas de Demerara (Fernández 1995, Wickam and Crevaux 1988), o Surinam (López Borreguero 1875). Si bien estos autores no proporcionan fechas para este gran cimarronaje, se ha estimado que pudo haberse producido hacia mediados del siglo XVIII (Pérez 2000, 615), ya que entre finales del siglo XVII y durante el XVIII, los holandeses perdieron muchos esclavos negros por este motivo (Acosta Sainges 1954, Duchet 1975, Mandle 1973, Menezes 1979, Price 1973, Camos Pérez 1946, Whitehead 1988).

Si bien existe poca evidencia sobre la ruta de escape, según López Borreguero (1875, 305), para llegar al Caura los ancestros de los Aripaños cruzaron el Esequibo así como las montañas, sabanas y ríos de la Guayana Brasileña. Algunas narraciones corroboran esta información indicando que mientras huían de sus captores, los ancestros cruzaron el Esequibo y el Ventuari así como otros ríos, y al llegar al Caura, bajaron por este río y establecieron varios asentamientos (Pérez 200, 619). Sin embargo, otro de los informantes señala que “la ruta fue por el Brasil, atravesando las cabeceras de los ríos de la Sierra Parima, entrando luego por el río Ventuari y canales, hasta el Salto Pará” (Pérez 2000, 619). Basándose en estas informaciones orales y escritas Pérez propuso que la ruta más probable seguida por esta gente debió ser por el Esequibo-Rupununi-Tacutu-Uraricoera-Ventuari-Erebato- Caura (Fig. 1) – Nós não temos as imagens e não conseguimos resposta da autora. E agora?*

La mítica figura de la Pantera Negra

Las informaciones orales y escritas hacen referencia a la **Pantera Negra** como una importante figura del pasado de los Aripaños. Apparentemente este personaje era una mujer mulata llamada Aurelia, hija de una mujer blanca de clase alta y de un capataz negro esclavo. Al descubrir su embrazo y temiendo un cruel castigo, ambos decidieron huir en compañía de otros esclavos de la plantación de los padres de ella. El viaje culminó en el río Caura en donde ella nació.

“Luego de la muerte de sus padres, la Pantera Negra se convirtió en la jefa de la colonia de negros fundada por sus progenitores y debida a su ambición por conquistar el Caura, ordena a su gente luchar en contra de los Españoles

y los Caribes. Su belleza y su personalidad guerrera eran particularmente temidas por los hombres. Ya que como mujer hermosa, utilizaba sus atributos para seducir y encantar a los hombres para sus fines, mientras que como guerrera, podía matar sin piedad a cualquiera que se le opusiera. Solamente tenía un aliado negro: suprimo que también era su amante. A pesar de lo anterior era considerada una solitaria ya que tenía su casa fuera de la colonia. Sin embargo un día su vida terminó al ser asesinada por su primo negro, o por Panchito, un indígena Caribe que también había sido atraído por ella, ya que ella había traicionado su lealtad” (Pérez 1997, 227-229).

Según las fuentes escritas esta figura legendaria gobernó una colonia de negros africanos que habían escapado de una plantación de caña ubicada en la Guayana holandesa (Surinam o Demerara). Eventualmente este grupo de negros fugitivos llegó a la región del Caura en donde fundaron el sitio denominado San Luis de Guaraguaraico (López Borreguero 1875, Pérez 1997, 229). Si bien se desconoce el lugar de nacimiento de la Pantera Negra, ella creció, vivió y gobernó en San Luis de Guaraguaraico, mientras que Panchito vivía en un lugar llamado Santa María.

Según los actuales Aripaeños, la Pantera Negra conocía todos lugares del Caura, y Pérez (1997, 232) ha señalado que “estos caminos y logares representan sitios reales del paisaje en donde sus ancestros vivieron, viajaron y visitaron”. La misma autora añade que “como una figura femenina ancestral, la Pantera Negra permea el paisaje histórico de los Aripaeños con elementos míticos (casi mágicos) que se agrupan en eventos históricos que sirven como marcadores importantes de su herencia e identidad” (Pérez 1997, 227). Ella también ha indicado que el conocimiento social de los Aripaeños sobre su continuidad histórica se expresa a través de lo que la autora ha denominado como **paisaje histórico** (Pérez 1995; 2000, 623), que es una entidad que contiene elementos míticos e históricos de la naturaleza (como árboles, rápidos, rocas, montañas), y dentro de la naturaleza (construcciones y cultura material), que contienen eventos del pasado.

La evidencia arqueológica

En su trabajo Pérez (2000: 621) ha establecido cuatro hechos importantes que tienen relación con el largo viaje de cimarrones y su asentamiento en el Caura:

1) Antes del siglo XVIII los Kariña controlaban el río Caura.

Las investigaciones que se han llevado a cabo durante los últimos veinte años en el área del Orinoco han propuesto la existencia de un complejo sistema de relaciones que funcionaba en un contexto de multiplicidad étnica y lingüística (Arvelo-Jiménez and Biord Castillo 1994, 55-78; Zucchi y Gasson Ms.). Al momento del contacto el Orinoco Medio era el área con mayor diversidad lingüística (30 lenguas de las 41 registradas) que representaba el 73% del total, mientras que el Bajo Orinoco solo tenía un 20% y el Alto Orinoco un 7%. Lo anterior sugiere que esta región era un área de confluencia poblacional (Biord 1985, 90).

Durante el siglo XVIII, el 81% de las 41 lenguas registradas para el Orinoco, pertenecían solamente a tres familias lingüísticas (el 49% a la Caribe, el 22% a la Arawaca y el 10% a la Sáliva). El 43% de las lenguas del Orinoco Medio y el 75% de las del Bajo Orinoco pertenecían a la familia Caribe. Basándose en la posibilidad de comunicación entre las diferentes lenguas de la misma familia, Biord (1985, 93) propuso la existencia de dos redes relacionadas de lenguas, una red Arawaka para el Alto Orinoco y una red Caribe para el Orinoco Medio y Bajo. En la cuenca del Orinoco el sistema de interrelaciones estaba basado en redes políticas que permitían equilibrar diferentes lenguas favoreciendo el multilingüismo. En esta zona el surgimiento de individuos bilingües fue facilitado por los matrimonios intertribales, ya que frecuentemente fueron estos individuos los que facilitaron la comunicación entre grupos con lenguas diferentes.

Durante el siglo XVIII, la existencia de una red Caribe que abarcaba el Orinoco Medio y Bajo, parece estar apoyada por los datos arqueológicos. De acuerdo con la evidencia arqueológica del Orinoco Medio, las dos últimas ocupaciones de esta área fueron los portadores de la cerámica Arauquinoide y Valloide (Tarble 1985, 45- 82; Tarble y Zucchi 1984, 434-445; Zucchi 1985, 23-44; Zucchi y Tarble 1982, 183-199). Los Arauquinoideos entraron al Orinoco probablemente desde las tierras altas de Guayana entre 400-500 D.C., y entre los 1000 y 1400 D.C. ya habían ocupado el tramo medio y bajo de este río, sus principales tributarios de la margen derecha, así como la mayor parte de los llanos centrales y orientales de Venezuela.

Por otra parte, entre los 1200 y 1400 D.C., probablemente desde las cabeceras de los ríos Parguaza, Chaviripa, Cuchivero y Caura, la gente Valloide comenzó un movimiento hacia el norte, es decir hacia el Orinoco Medio. La cerámica de las series Valloide y Arauquinoide siempre aparece asociada en mayor o menor grado, un hecho que también se pudo observar en los 32 yacimientos arqueológicos que han sido recientemente localizados y sondeados a lo largo de las riberas del Medio Caura.

Estas dos series cerámicas han sido relacionadas con ocupaciones Caribes, aunque con grupos diferentes. En efecto, los estilos Arauquinoideos del Orinoco Medio (Arauquin, Camoruco y Matraquero), la cerámica tardía con desengrasante de espícula encontrada en los sitios Agüerito y La Gruta (Roosevelt 1980; Vargas Arenas 1981; Zucchi, Tarble y Vaz 1984, 155-180), y así como la relacionada cerámica Valencioide de Venezuela Central, de la costa y de algunas islas (Rouse y Cruxent 1963, 95-101) parecen estar relacionadas con gente perteneciente al subgrupo lingüístico Caribe Costero (ej: los Kari'ña), mientras que los estilos Arauquinoideos del Bajo Orinoco (ej.: Guarguapo, Macapaima) estarían relacionados al subgrupo Galibí (Tarble 1985, 74).

A su vez, la serie Valloide ha sido vinculada con la expansión de gente del subgrupo lingüístico Caribe de la Guayana Occidental (ej.: Pareca, Wanai) (Tarble y Zucchi 1984, 434-445). Los Pareca ocupaban la cuenca del río Guaniamo y las montañas de Chaviripa y La Cerbatana. Según Villalón (1993, 26-27) algunos sobrevivientes de este grupo fueron absorbidos o integrados a los e'ñapa (Panare), otro grupo Caribe. Según la misma autora los e'ñapa sitúan su territorio ancestral en la cuenca del Alto río Cuchivero, mientras que los Tamanaco y sus vecinos vivían en los sector llanero comprendido entre el río Cuchivero y la Urbana, situado al sur del Orinoco.

Basándonos en esta información es posible concluir que si bien durante el siglo XVIII el río Caura estaba dominado por Caribes, éstos pertenecían a dos subgrupos lingüísticos diferentes (**Fig. 2**). El Alto y el Medio Caura estaba dominado por gente cuyas lenguas pertenecían al subgrupo lingüístico Caribe de la Guayana Occidental, tales como los Pareca y Wanai, quienes eran portadores de la cerámica Valloide. En cambio la parte baja del río probablemente estaba dominada por los Kariña portadores de la alfarería Arauquinoide, cuyas lenguas pertenecen al subgrupo Caribe Costero. La evidencia arqueológica indica contactos estrechos entre ambos grupos, ya que como ya se indicó, en la mayoría de los sitios la cerámica de estas dos series se encuentra en asociación (Zucchi y Tarble 1984, 439-440).

Los datos arqueológicos preliminares que se han obtenido en el Bajo Caura permiten sugerir que, a su arribo al río Caura, los ancestros de los Aripaños debieron establecer relaciones estrechas fundamentalmente con grupos pertenecientes al subgrupo lingüístico Caribe de la Guayana occidental quienes controlaban el Alto y Medio Caura, mientras que posteriormente, al desplazarse hacia el sector bajo del río, deben haberse relacionado fundamentalmente con los Kariña, quienes controlaban tanto este sector del río como el Orinoco Medio.

2) La probable ruta tomada por los ancestros de los Aripaños fue el Esequibo-Rupununi, Tacutu-Uraricoera, Ventuari, Erebató-Caura.

Si bien aún existe escasa información sobre la ruta seguida por los ancestros de los Aripaños para llegar desde las Guayanas hasta el río Caura, Pérez (2000, 619) ha sugerido que el Esequibo, Rupununi- Tacutu-Uraricoera- Ventuari-Erebató-Caura (**Fig. 1**) haya sido la ruta más probable ya que: a) existían esclavos negros que habían huido de los Holandeses que se escondían en la extensa área ubicada entre el Rupununi y el Alto Rio Branco (Ramos Pérez 1946), y también porque, b) los cimarrones generalmente buscaban áreas de difícil acceso o menos transitadas por potenciales enemigos.

Se ha establecido que la dirección de una migración está condicionada por: a) el conocimiento geográfico de los emigrantes, b) la ubicación del área receptora, y también por, c) los contactos y/o relaciones que los emigrantes son capaces de establecer con la población de las áreas intermedias y de destino (Vidal 1989, 29). Por otra parte, diversos son los factores que intervienen en el proceso de adaptación migratoria: a) las condiciones económicas, sociales y políticas prevalecientes tanto en el lugar de origen como en el de destino, así como también las relaciones sociales que conectan ambas áreas; b) la participación de los emigrantes en circuitos de interacción o interdependencia; c) los viajes ocasionales hacia potenciales áreas de destino anteriores a la emigración, que permitan tanto la obtención de información sobre el área, como el establecimiento de contactos preliminares con las poblaciones locales; d) las características de la estructura social, económica, política y religiosa de los emigrantes y de los grupos que habitan el área de destino, y finalmente, e) que el grupo emigrante tenga la posibilidad de reproducirse física, social, económica y culturalmente.

El proceso de adaptación de un grupo emigrante también involucra diversos reajustes sociales, económicos y políticos, así como también el establecimiento en el área receptora, de procesos formales entre los emigrantes y la población local. Estos procesos que son los que dan forma a la inserción de los emigrantes, estimulando y fortaleciendo sus relaciones con la población local, incluyen: a) la negociación

de permisos que permitan que el grupo de emigrantes se asiente en una determinada área, b) la selección del sitio de asentamiento, c) la celebración de fiestas y/o ceremonias durante las cuales se establecen nuevas alianzas, tratados de no agresión y otros acuerdos y, finalmente, d) el tipo de retribución que los emigrantes harán a cambio de la ayuda recibida de la población local (Vidal 1989).

Por lo que respecta a la dirección de la emigración del grupo cimarrón, es posible suponer que el capataz negro y su mujer blanca hayan podido tener conocimiento de la conexión Esequibo- Uraricoera- Branco, como también sobre los grupos que vivían a lo largo de estos ríos, ya que esta ruta era ampliamente conocida y utilizada tanto por los grupos indígenas como por los europeos (Holandeses y Portugueses). Tampoco hay que descartar la posibilidad de que el capataz haya acompañado a su amo en uno o varios de sus viajes comerciales, o que recibiera información de otros esclavos que lo habían hecho. Si este fue el caso, estos viajes le habrían aportado información invaluable tanto sobre las características físicas del área como sobre los grupos que la ocupaban.

Es posible asumir que la penetración del grupo cimarrón fugitivo a la zona Ventuari-Erebato-Caura, pueda haber sido influenciada por la necesidad de abandonar la ruta Esequibo-Uraricoera-Branco, que era utilizada por muchos grupos, incluyendo aquellos de los cuales habían escapado. Una segunda razón puede haber sido los contactos que estos negros fugitivos hubieran establecido con los grupos locales que habitaban esta sub-área.

3) Una vez en el Caura los ancestros de los Aripaños establecieron por lo menos cinco asentamientos: San Luis de Guaraguarico, Corocito, Pueblo Viejo de Puerto Cabello, Pueblo Viejo de Aripao y finalmente, Aripao (Pérez 1997).

En base a esta información oral, Pérez (1997, 227) estableció que el paisaje histórico de los Aripaños abarcaba un amplio sector que se extendía desde los alrededores de Aripao (ej.: Mata de Pueblo Viejo y Mata del Cementerio), hasta lugares alejados como San Luis de Guaraguarico y Santa María. La misma autora también consideró que los sitios de San Luis de Guaraguarico, Santa María, Corocito y Pueblo Viejo de Puerto Cabello correspondían al “pasado lejano” o época de esclavitud o de cimarronaje de los ancestros, mientras que los sitios Mata de Pueblo Viejo y Mata del Cementerio pertenecían al “pasado reciente” o época de emancipación. Por último la autora dividió la extensa área en donde ocurrieron importantes eventos de la historia de este grupo negro, en tres paisajes (**Fig. 2**)

La región San Luis de Guaraguarico representa el *Paisaje 1*, o el área que fue conquistada y defendida por la Pantera Negra y en donde el grupo de negros cimarrones estableció sul primer asentamiento. En cambio el *Paisaje 2* abarca los sitios Corocito y Pueblo Viejo de Puerto Cabello y representa “the territory *symbolically* conquered and defended by Pantera Negra throughout her life”. Según la misma autora la historia oral de los Aripaños “conjoin the life of the Pantera Negra and that of their ancestors”. Según relatan los informantes este personaje conocía todos los lugares del Caura y tomó la picas o caminos del Paso de Cochinos, Pica Llanera y el Paso de Maripa para llegar a Barrancas (su choza), al Castillo de Piedras (el pozo en donde se bañaba), a Corocito (su colonia), a Las Marías (un pueblo en donde estaba una estación sarrapiera) y al Pueblo Viejo de Puerto Cabello (posterior asentamiento de los Aripaños) (Pérez 1997, 229-232). Finalmente, el *Paisaje 3* abarca los sitios

Pueblo Viejo de Aripao, la Mata del Cementerio y el propio pueblo de Aripao y representa el territorio del que se apropiaron y defendieron los antiguos Aripaños como hombres libres (Pérez 1997, 233).

A través de las prospecciones arqueológicas del Medio Caura, llevadas a cabo durante los años 2001 y 2002, se localizaron y sondearon 32 yacimientos. La mayoría de ellos se encuentra sobre sectores elevados de las riberas del Bajo Caura, situadas al norte del Salto Pará, y algunos de ellos son bastante extensos. Cuatro de estos yacimientos arqueológicos: San Luis, Corocito, Las Marías y Puerto Viejo de Puerto Cabello, tienen los mismos nombres de los antiguos asentamientos correspondientes a los paisajes históricos 1 y 2 de los Aripaños (**Fig. 2**). Exceptuando el yacimiento Las Marías, que está ubicado en la margen izquierda del río, los otros tres están situados en su margen derecha.

En su libro López Borreguero (1886) mencionó el sitio San Luis de Guaraguaraico sin precisar su ubicación. Por su parte, Humboldt (1985) lo ubicó en el Bajo Caura, cerca de Maripa y Aripao, mientras que en la Tabla del Capítulo Guardianal de 1807, “Guaraguarayco de Negros” aparece como una parroquia de Aripao (Gómez Canedo 1976 (II), 247). Según los documentos coloniales franciscanos, en 1771 el Comandante Centurión fundó en la desembocadura del río Erebadó un puesto militar (fortín) denominado San Luis de Erebató con 200 indígenas Paudacotas. No obstante, para 1775 solo permanecían en el asentamiento 161 habitantes, algunos de los cuales eran negros “fugitivos del Esequibo”, algunos libres y otros esclavos del Rey.

Este puesto militar contaba con algunas chozas y “unas cuantas labranzas”, así como con un fortín de madera con cinco pedreros y tres trabucos. También existía una casa para el comandante de la guarnición que estaba compuesta por un sargento y dos soldados, así como una casa para el misionero que también servía como iglesia. Centurión proporcionó un ornamento y una campana que había pertenecido a los jesuitas (Gómez Canedo 1967 (II), 159).

Basándose en la información anterior y probablemente también en el hecho de que para ese momento a lo largo del río Caura no se conocía ningún otro sitio llamado San Luis, Pérez (1997) ubicó a San Luis de Guaraguaraico y el *Paisaje 1*, en el Alto Caura, es decir, al sur del Raudal de Pará (**Fig.2**). Nosotros en cambio nos inclinamos a creer que el sitio arqueológico denominado San Luis ubicado en el Bajo Caura, pueda haber sido en efecto, el asentamiento San Luis de Guaraguaraico que mencionan tanto la historia oral como los documentos y fuentes históricas. Basamos esta conclusión tanto en la información proporcionada por Humboldt (1985 (4), 469) quien indicó que los asentamientos de San Pedro de Aripao, Urbani y Guaraguaraico (una colonia de de esclavos negros libres o fugitivos de las colonias del Esequibo) estaban ubicados cerca de la desembocadura del Caura y separados uno de otro solamente por algunas millas (**Fig. 3**).

Lo anterior recibe confirmación adicional en el documento franciscano de 1807 el cual indica que, “Huaraguarayco de negros” era una parroquia de Aripao. Una ubicación que también exhiben los sitios arqueológicos Corocito, Las Marías y Pueblo viejo de Puerto Cabello, los otros antiguos asentamientos de los Aripaños, todos los cuales se encuentran en el Bajo Caura, cerca de su desembocadura en el Orinoco. La segunda razón para considerar que el antiguo San Luis de Guaraguaraico sea el sitio arqueológico llamado San Luis, es que en la novela de López Borreguero, el Raudal de Pará, el importante hito geográfico que divide el Alto y el Medio Caura, nunca se menciona. La tercera razón para no aceptar la ubicación de San Luis de Guaraguaraico en el Alto Caura, es que dado

que este sitio era el centro del área conquistada y defendida por la Pantera Negra, es poco probable que un grupo de esclavos fugitivos lo hubieran fundado precisamente en un área en donde se encontraba un fortín militar español que controlaba el tráfico por el Venturari-Erebato-Caura, la importante ruta que conectaba el Medio y Alto Orinoco.

El material arqueológico encontrado en estos sitios pertenece a las dos series cerámicas más recientes (Araquinoide y Valloide) definidas para el Orinoco Medio, que como ya se indicó, han sido relacionadas con ocupaciones Caribes. Por el momento en estos yacimientos no se ha encontrado ningún otro material que pudiera ser relacionado con la ocupación del grupo negro, no obstante es necesario recordar que hasta ahora solo se ha excavado un pozo de 2X2mts., en cada uno de los sitios. Por ello no hay que descartar la posibilidad de que excavaciones más extensas puedan proporcionar evidencias de esta ocupación.

Los dos últimos sitios de asentamiento que se mencionan en las historias orales de los Aripaños son Pueblo Viejo de Aripao y la Mata del Cementerio, los cuales también fueron examinados arqueológicamente pero no revelaron la presencia de ningún resto cultural. Sin embargo, ya que la tradición oral de los Aripaños indica que la Mata de Pueblo Viejo fue ocupada por sus ancestros, la ausencia de material arqueológico podría indicar que esta área, cubierta por vegetación selvática y ubicada en medio de sabanas arenosas muy pobres, pudiera haber sido el área en donde los ancestros establecieron sus conucos iniciales, antes de moverse desde su anterior asentamiento (Pueblo Viejo de Puerto Cabello) para establecerse en Aripao. La inspección de la Mata del Cementerio, en cambio, reveló la presencia de diversos montículos alargados que podían haber sido tumbas. Si bien la excavación de uno de estos montículos no reveló la presencia de restos humanos o culturales, será necesario llevar a cabo una inspección más detallada de toda el área.

Conclusiones

La combinación de evidencias lingüísticas, etnográficas, arqueológicas, históricas y de tradición oral, han permitido ofrecer nuevas hipótesis sobre la emigración de este grupo negro desde las Guayanas hasta el río Caura de Venezuela.

A pesar de que el documento franciscano mencione que en 1773 habían negros fugitivos del Esequibo en el asentamiento de San Luis de Erebato, actualmente no existe ninguna evidencia que indique que se trataba de los ancestros de los Aripaños. A pesar de esto, sin embargo, el documento proporciona la fecha más temprana sobre la presencia de negros fugitivos en el río Caura.

En el caso de que los negros fugitivos que se mencionaron en el asentamiento militar de San Luis de Erebato, hubieran sido los ancestros de los Aripaños, sería posible asumir que su permanencia en el Alto y Medio Caura haya sido corta, seguida casi inmediatamente por una emigración hacia el sector bajo de este río, en donde establecieron cuatro asentamientos: San Luis de Guaraguarico, Las Marías, Corocito y Pueblo Viejo de Puerto Cabello. Nos inclinamos a creer que esta nueva área, ubicada a una considerable distancia el puesto militar de San Luis de Erebato, y separada de él por el impresionante Salto Pará, fue de hecho, el área supuestamente controlada y defendida por la Pantera Negra.

También es necesario recordar que en 1781 comenzó un largo debate sobre el asilo que las autoridades de Guayana habían concedido a los fugitivos negros del Esequibo. El administrador Avalos era de la opinión de que a pesar del “derecho de gentes” que estipulaba que los fugitivos de otras regiones debían recibir protección, era necesario hacer una consulta al rey. Luego de diez años de comunicaciones y numerosas llegadas de esclavos a Venezuela, en 1791 España y Holanda firmaron un acuerdo sobre la materia. El mismo establecía la restitución recíproca de fugitivos blancos y negros, especialmente de aquellas áreas en donde las quejas sobre deserciones habían sido más frecuentes: Puerto Rico, San Eustaquio, Curazao, Esequibo, Demerara y Surinam, así como de los asentamientos españoles del Orinoco (Acosta Saignes 1984, 321-322).

La evidencia arqueológica obtenida hasta el momento indica que estos cuatro sitios eran asentamientos de grupos caribes lingüísticamente pertenecientes a al Caribe de la Guaya Occidental y el Caribe costero, quienes durante el siglo XVIII controlaban el Alto, Medio y Bajo Caura (**Fig. 3**). Si bien aún no se poseen fechas absolutas para la secuencia ocupacional de cada uno de estos sitios, se encontró a los 20cm. de profundidad en el sitio Corocito un pequeño fragmento de cerámica Gaudi Dutch, que pertenece al período 1800-1840 (Deagan 1997). La presencia de este fragmento de cerámica holandesa en el segundo nivel de Corocito, así como las fechas proporcionadas por los documentos históricos permiten establecer una cronología tentativa para la penetración y asentamiento de los ancestros de los Aripaños a lo largo del río Caura.

Tomando en consideración que en 1773 se reportó la presencia de esclavos negros fugitivos en la población de San Luis de Erebató, es posible asumir tentativamente que la penetración de los ancestros de los Aripaños en el Alto Caura pueda haber ocurrido entre 1750 y 1770. Por otra parte, es necesario tomar en cuenta que en 1781 comenzó el largo debate entre España y Holanda sobre los esclavos fugitivos a quienes las autoridades españolas les habían dado refugio en Guayana.

Este debate concluyó en 1791, cuando ambos países acordaron la devolución de todos los esclavos fugitivos blancos y negros. Debido a lo anterior no es aventurado pensar que durante este lapso de diez años (1781-1791), otros negros fugitivos se asentaron en el Alto Caura, tanto en el asentamiento de San Luis de Erebató, como en sus inmediaciones. No obstante, hacia el final del lapso y temiendo una posible restitución a las colonias holandesas, algunos de estos negros movieran hacia el Bajo Caura entre sus aliados caribes que luchaban en contra de las autoridades españolas. Por ello no es aventurado asumir que el asentamiento inicial de los ancestros de los Aripaños en el Bajo Caura pueda haber ocurrido entre 1780 y 1800.

La presencia de un tiesto holandés en el segundo nivel del sitio Corocito fecha precisamente el final de este período. Esta ubicación cronológica también está apoyada por la información contenida en el documento franciscano según el cual para 1807 “Guaraguarayco de negros”, el primeros de los asentamientos de este grupo de negros en el Bajo Caura, ya se había convertido en una parroquia del asentamiento español de Aripao. En consecuencia es posible concluir que los ancestros de los Aripaños debieron trasladarse a la Mata de Pueblo Viejo y luego a Aripao después de la primera década del siglo XIX.

El asentamiento de un grupo de negros fugitivos cerca o entre comunidades amerindias, indica que éstos habían podido establecer relaciones cercanas con su gente. Es necesario recordar que durante la

época colonial las relaciones estrechas entre indígenas Caribes y Arahuaos y negros eran frecuentes, ya que estos grupos indígenas no solo escondían a los esclavos fugitivos de los españoles, sino que incluso los incorporaban a sus comunidades mediante alianzas matrimoniales.

Agradecimientos

Agradezco al Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas el financiamiento de mi trabajo de campo en la zona del río Caura. A Berta Perez la utilización de sus datos y mapas sobre la comunidad de Aripao, y a ella y al personal y estudiantes de su laboratorio las discusiones sobre este tema. A Yheicar Bernal el trabajo de computación **para la versión final de las ilustraciones.**

Bibliografía

- Acosta Saignes, M. (1984) *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Valencia: Vadell Hnos.
- _____. (1954) *Estudios de etnología antigua de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Arvelo-Jimenez, N.; H. Biord Castillo (1994) "The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of the Orinoco Regional Interdependence". *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Anna C. Roosevelt, ed. Pp. 55-78. Tucson: University of Arizona Press.
- Bilby, K. (1996) "Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica". *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Jonathan D. Hill, ed. Pp. 119-41. Iowa City: University of Iowa Press.
- Biord, H. (1985) "El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco". *Antropológica* 63-64: 83-102.
- Chaffanjon, J. (1986) *El Orinoco y el Caura: Relación de viajes realizados entre 1886-87*. Caracas: Fundación Cultural Orinoco.
- Cruxent, J. M.; Irving Rouse (1963) *Venezuelan Archaeology*. New Haven and London: Yale University Press.
- Deagan, K. (1997) *Identificación y fechado de cerámicas coloniales*. Curso Taller 24-28 de Noviembre. Caracas: Instituto de Patrimonio Cultural.
- Duchet, M. (1975) *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. México City: Siglo Veintiuno.
- Durbin, M. (1977) "A Survey of the Carib Language Family". *Carib-speaking Indians, Culture, Society and Language*. Ellen Basso, ed. Anthropological Papers of the University of Arizona, No. 28. Tucson: University of Arizona.
- Fernández, A. (1995) *Historia y Crónicas de los pueblos del Estado Bolívar*. Barquisimeto, Venezuela: PUBLIMECO.
- Gomez Canedo, L. (1967) *Las Misiones de Píritu. Documentos para su historia*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 84. Tomos I y II. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Caracas.

- González del Campo, M. I. (1984) *Guayana y el Gobernador Centurión (1766-1776)*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas: Italgráfica.
- Humboldt, A. von (1991 (1941)) *Viaje a las regiones equinocciales*. Caracas: Montalban.
- López Borreguero, R. (1875) *Los indios caribes*. Madrid: T. Fortanet.
- Mandle, J. R. (1973) *The Plantation Economy: Population and Economic Change in Guyana. 1838-1960*. Philadelphia: Temple University Press.
- Menezes, M. N. (1979) *The Amerindians in Guyana, 1803-73*. London: Frank Cass.
- Moscoso, F. (1995) "Formas de resistencia de los esclavos de Puerto Rico", siglos XVI-XVIII. *América Negra* 10: 31-48.
- Perez, B. (2000) The Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela. *Ethnohistory* 47 (3-4): 611-634.
- _____ (1998) Pantera Negra: A Messianic Figure of Historical Resistance and Cultural Survival among Maroon Descendants in Southern Venezuela. In **Blackness in Latin America and the Caribbean**, vol. 1. Norman E. Whitten Jr. and Arlene Torres, eds. Pp. 223-43, chap. 9. Manuscript.
- _____ (1997) Pantera Negra: An Aceptal Figure of the Aripaños, Maroon Descendants in Southern Venezuela. **History and Anthropology** 10 (2-3): 219-240.
- _____ (1995) Versions and images of historical landscape in Aripao, a Maroon Descendant community in Southern Venezuela. *América Negra* 10: 129-148.
- Price, R. (1973) *Maroon Societies*. New York: Anchor.
- Ramos Perez, D. (1946) *El tratado de límites de 1750 y la expedición de Iturriaga al Orinoco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Roosevelt, A. C. (1980) *Parmana*. New York, London, Toronto, Sydney, San Francisco: Academic Press
- Tarble, K. (1985) Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica. *Antropológica* 63-64: 45-81.
- Tarble, K.; Alberta Zucchi (1984) Nuevos datos sobre la arqueología tardía del Orinoco: la Serie Valloide. *Acta Científica Venezolana* 35: 434-445.
- Thornton, J. (1992) *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. New York: Cambridge University Press.
- Vargas Arenas, I. (1986) *El Orinoco en dos direcciones*. Caracas: Fundación Cultural Orinoco.
- _____ (1981) *Investigaciones arqueológicas en Parmana*. Estudio Monografías y Ensayos 20. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia: Caracas.
- Whickam, Henry and Jules Crevaux
- Whitehead, N. L. (1996) Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499- 1681. *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492- 1992*. Jonathan D. Hill, ed. Pp. 20-35. Iowa City: University of Iowa Press.
- _____ (1988) *Lords of the Tiger Spirit: a history of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana*. Dordrecht, Netherlands: Foris.
- Villalón, M. E. (1992) Forma, Significado y Política de la Narrativa heredada E'ñapa. Un Análisis etno poético. Tesis de Grado para optar al título Philosophus Scientiarum en Biología Mención Antropología. Caracas: IVIC-CEA.

Zucchi, A. (1985) Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua Caribe. *Antropológica* 63-64: 23-44.

Zucchi, A.; Kay Tarble (1982) Evolución y antigüedad de la alfarería con esponjilla en Agüerito, un yacimiento del Orinoco Medio. *Indiana* 7: 183-199.

Zucchi, A., Kay Tarble and Jesús E. Vaz (1984) The Ceramic Sequence and New TL and C-14 Dates for the Agüerito Site of the Middle Orinoco. *Journal of Field Archaeology* 11: 155-180.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Probable ruta seguida por los ancestros de los Aripaños y rutas comerciales indígenas (Pérez 2000: 618).

Figura 2. Paisaje histórico de los Aripaños (Pérez [¿](#))

Figura 3. Ubicación de los sitios arqueológicos y territorios Caribes. [\(créditos?\)](#)