

SOBRE EL ORIGEN INDIANO DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL

CLAUDIO ESTEVA FABREGAT
Universidad de Barcelona

Los que Escribieron Etnográficamente Sobre Indios

Lo que aquí nos importa considerar es el hasta qué punto podemos atribuir el nacimiento de la Antropología Cultural moderna a la asociación entre las necesidades de conocimiento que se tenían sobre los modos de vivir indios, y el propósito primero y declarado por las autoridades españolas de evangelizar a los indios, por una parte, mientras, por otra, se intentaba y se conseguía someterlos a la Corona de los reyes de España. Si la idea de conquistar seguía a la idea de evangelizar, o si tenía que ser a la inversa, o simultáneamente como de hecho ocurría, es obvio que en cada caso la información etnográfica era indispensable para cada parte, la civil, la militar y la religiosa. El conocimiento del Otro o Alter se propuso desde el comienzo de las entradas y conquistas militares¹, pero se incrementó grandemente a medida que se planteaba la evangelización de los indios. De hecho, algunos conquistadores escribían y daban cuenta al rey de España sobre sus campañas, y éstas incluían, desde luego, observaciones de campo sobre los grupos indígenas conquistados. Como se sabe, lo hacían en forma de “Relaciones”.

1 Por ejemplo, las descripciones de Hernán Cortés y de Bernal Díaz del Castillo incidían grandemente en experiencias personales, y en éstas los indígenas más que ser presentados en forma de costumbres organizadas, se percibían como sujetos de respuestas a la misma conquista (Esteva 1984a).

Al mismo tiempo, los religiosos escribían sobre las culturas indias a medida que se adentraban en sus comunidades y pueblos. Poco después, lo hacían también los funcionarios de la Corona encargados de obtener aquella información que luego permitiera disponer de los recursos y de los tributos que los indios debían entregar a las diferentes autoridades que les eran señalados por éstas. En estos términos, el conocimiento sobre costumbres indias se convertía en indispensable para realizar la conquista espiritual y política sobre los indios. Las diferentes Ordenes religiosas fueron las que más contribuyeron a esta clase de conocimiento. Para conseguirlo, disponían de formularios en los que se daban instrucciones sobre como debía procederse a registrar la información. Estas instrucciones eran semejantes a las guías que modernamente usan los etnógrafos para clasificar sus materiales de campo.

Cuando uno se detiene a revisar los materiales escritos por las diferentes identidades españolas mencionadas, o sea las de conquistadores, eclesiásticos y civiles, una de las primeras impresiones consiste, asimismo, en destacar las diferentes condiciones y argumentos empleados en el discurso de cada descripción. Es obvio, así, que las distintas funciones desempeñadas por cada uno de estos grupos de identidad marcan también diferencias en cuanto a lenguajes y estilos de sus experiencias. En algunos casos ya nos hemos ocupado de algunos de los aspectos que nos han parecido más destacados en estas actuaciones de percepción por los españoles del mundo indio, y en todas ellas hemos advertido que la preocupación por el modo de vivir del Otro, el indio, se convertía fácilmente en una dimensión etnográfica (Esteva 1992, 1993a, 1993b y 1993c). Ciertamente, debemos distinguir entre quienes actuaban como trabajadores de campo, los misioneros en este caso, y los visitantes actuando como funcionarios de la Corona para el objetivo de saber acerca de, más que de como vivían, qué tenían los diferentes grupos indígenas americanos y de como se cumplían las Ordenanzas con que la Corona regulaba sus comportamientos. En este contexto, los misioneros ejercieron una actividad de campo y de convivencia con los indios más estable y duradera que la de los visitantes. El enfoque de los primeros era más etnográfico, y en la experiencia de vivir con los indígenas en sus poblaciones adquirían una consciencia de primera mano de sus formas culturales. Esta convivencia permitía a los misioneros obtener información prolongada a la manera de los antropólogos, esto es, conforme al principio de

que la observación participante y, en cierto modo, la transformación del objeto en sujeto constituye uno de los requisitos del método etnográfico de campo.

Los funcionarios que realizaban las visitas y que inquirían acerca de noticias relacionadas con el estado específico de las poblaciones indígenas se proponían informaciones diferentes, de ámbito más político y económico que propiamente etnográfico. Sin embargo, los datos que finalmente resultaban de sus informes adquirirían también un valor etnográfico, porque correspondían a descripciones relacionadas con la organización económica y social, con la ecología y el gobierno político de las sociedades indígenas, así como con su origen e historia. Toda esta información concernía a conocimientos sobre el modo de vivir de los indios y proporcionaba datos de valor etnográfico estricto que, después, han servido para reconstruir el pasado colonial y prehispánico de los pueblos indígenas americanos. En realidad, podemos reconocer en las informaciones de estos funcionarios una cualidad sistemática, la propia del cuestionario, y taxonómica en el sentido clasificatorio que solemos reclamar de la Antropología Cultural. En todo caso, la Etnohistoria ha encontrado en estas descripciones el tipo de materiales que corresponden utilizar a cualquier clase de reconstrucción cultural o etnográfica del pasado.

En realidad, los hechos históricos de las poblaciones indígenas americanas se trataban como episodios genealógicos, básicamente representativos de sus orígenes, de manera que en las descripciones aparecían los mitos y leyendas que daban fe de su existencia más o menos remota y que, por lo mismo, no reconocían fechas. De hecho, reconocían periodos y grandes sucesos, a menudo catástrofes, como en el caso de la Leyenda de los Soles dentro de la tradición nahua, imposible de fechar empleando nuestro sistema de contar el tiempo, pero sí definible en términos geológicos. El sistema de fechas lo encontraríamos representado en la Tira de la Peregrinación, también de cuenta náhuatl, y en este caso por anualidades. Desde luego, los españoles, en especial los misioneros, hicieron Etnohistoria porque los indígenas también tenían memoria histórica y sus eruditos, generalmente sus propios historiadores, la contaban a los frailes.

Es evidente, en este sentido, que la etnohistoria de los pueblos indígenas se transmitía a los frailes oralmente, puesto que éstos no habían tenido ocasión de vivir personalmente la historia de los indígenas. Y así, tanto los grupos ágrafos

como los grupos civilizados, ofrecieron versiones orales de su pasado. Los misioneros las escribieron y las interpretaron, y así la etnohistoria que nos transmitieron era la de las culturas autóctonas, siendo en este ejemplo equivalente a la presencia del pasado en el presente (Rigoli 1955: 11). En los términos de Rigoli (15-18), se trataría de un enfoque epistemológico donde los relatos no formalizados se convertían en etnofuentes, entendibles, asimismo, como representaciones de cultura folk o tradicional no formalizada, y para el caso, identificada con una tecnología preindustrial y culturalmente étnica. En lo fundamental, este enfoque hay que entenderlo dentro de situaciones específicas, las que estaban gobernadas por la relación interpersonal que mediaba entre el indio y el misionero, de manera que podemos entenderlas como proyectando dimensiones éticas del indio hacia el misionero, y de éste hacia el indio.

Como tales, estos relatos estaban condicionados por las respectivas aprensiones que se producían entre el informante oral nativo y el referente condicionante, el misionero, de manera que, en esta primera relación, el material del relato era secundario respecto del material que observaba el misionero. La combinación posterior que resultaba de la unión del relato étnico con la transformación de éste en función de las observaciones personales del fraile, se convertía en una etnohistoria. Mientras ésta guardaba relación estricta con los intereses del misionero, equivalente a un antropólogo contemporáneo o de nuestro tiempo, es indudable que aportaba una epistemología, o sea procedía de un enfoque relacionado con el interés por cierta clase de información, y se identificaba, asimismo, con una técnica de observación y con un método de representación organizada o clasificada de los materiales de campo.

Igualmente, ejemplos de descripciones venidas del mundo funcionario, pueden serlo, alternativamente, las "Relaciones" hechas por Juan Bautista Pomar (1582) y por el Oidor Alonso de Zurita (1585) en la Nueva España, y las "Visitas" de Ortiz de Zúñiga (1967 y Garci Diez de San Miguel (1567) en el Virreinato del Perú. En cada una de estas regiones el concepto de "Visita" correspondía a funcionarios que la Administración desplazaba expresamente a una región para informar sobre el estado de la misma en términos, sobre todo, políticos y económicos. Pero, en nuestro caso, incluían colecciones de datos que permitían entender sobre topografía, relaciones políticas, tribales, demografía, filiación lingüística, organización social, recursos naturales, tradiciones religio-

sas, y grados relativos de coherencia que podía existir entre sistemas legales españoles y costumbres indígenas. Cabalmente, y de ahí la importancia estratégica de estas informaciones, la implantación de colonos españoles y la adaptación de instituciones de este origen en Indias, así como las relaciones pacíficas con los indios y su aculturación programada, dependían de la precisión y conocimiento específicos que se obtenían de estas noticias etnográficas.

A diferencia de los misioneros, las visitas de los funcionarios se efectuaban por medio de estancias cortas, y no se proponían, como meta inmediata, evangelizar ni aculturar a los indígenas; más bien se limitaban a utilizar cuestionarios de carácter oficial, y las preguntas se dirigían a establecer conocimiento sobre la fuerza de trabajo y sobre los recursos del medio, así como sobre producciones económicas, costumbres, fiestas, formas religiosas y normas consuetudinarias. Los informantes principales, en tales casos, solían ser los caciques indígenas, y contribuían también los españoles de la región familiarizados con los datos que se requerían. Su valor etnográfico era, por lo tanto, comparativamente menor que el que nos proporcionaban los misioneros.

Estas diferencias serían importantes, en un sentido: en el de que mientras el trabajo de campo de los etnógrafos, con sus relaciones de sujeto a sujeto, y sus largas residencias entre los nativos de una región, cabe significarlo como equiparable con el de los misioneros, el representado por la aplicación de las técnicas de visita empleadas por los funcionarios, con sus cortas presencias entre los indios y sus relaciones de sujeto a objeto, podemos asimilarlo como propiamente sociológico. Asimismo, los misioneros actuaban como etnólogos cuando aprendían a usar las lenguas indígenas y elaboraban gramáticas, y comparaban, asimismo, diferentes etnografías, cuando mencionaban, por ejemplo, costumbres más o menos semejantes en otros lugares del mundo. Eran frecuentes, así, las comparaciones con el mundo clásico, y hasta con partes antiguas del mundo asiático. Por ende, durante la primera época, los visitantes no solían dominar las lenguas indígenas de los grupos que visitaban y se limitaban a informar estrictamente sobre aquellos datos que les habían encargado obtener en pueblos indígenas que ya disponían de informantes, incluso, españoles. Este trabajo suponía que la información se obtenía de los mismos caciques locales, y no era el resultado de una convivencia con todos los indígenas. La implantación del tributo, la

estadística de los tributarios reales y potenciales, las producciones de cada región, y la inspección de como eran aplicadas las Instrucciones que se daban a los pueblos indios por parte de la administración española, eran parte de esta verificación conseguida en estancias de tiempo corto, que los Oidores y Visitadores convertían a menudo en “Relaciones” de ámbito regional que luego serían muy frecuentadas por los etnohistoriadores.

Los planteamientos etnográficos o de campo resultaban ser también descripciones geográficas en las que se destacaban el carácter de los elementos de la naturaleza en regiones específicas y en versiones de fauna, flora y climatología, y hasta observaciones sobre capacidades adaptativas de los hombres que las habitaban. El orden natural aparecería relacionado con los seres vivos en relaciones de carácter trófico. Sahagún, por ejemplo, habría dedicado el Libro Undécimo de su obra a tratar sobre las propiedades de los animales, de las plantas, de los metales y de las piedras preciosas, y en uno de los capítulos destinados a describir las enfermedades humanas se ocupaba de éstas en función de su fisiología y caracteres genéricos. De hecho, este tipo de etnografía entraba en la categoría científica de los naturalistas, y en muchos puntos de su enfoque precedieron al holismo de Franz Boas, que fuera fundador de la que podemos considerar primera Antropología académica en los U.S.A.

Muchas de estas formas de observar a los indios y sus ambientes tendrían, por eso, un tinte naturalista. En este caso, es evidente que observaban y pensaban en términos de un enfoque naturalista, a la manera de los botánicos y de los zoólogos en su versión de observadores de nichos ecológicos y de costumbres animales. De hecho, también este enfoque acabó convirtiéndose, en muchos casos, en historia natural de las sociedades indias, como fuera el caso de José de Acosta cuando intitulaba su obra, *Historia Natural y Moral de las Indias*, y cuando, asimismo, se ocupaba también de orígenes probables de las gentes americanas y acudía, para ello, a los apoyos de los autores clásicos, apoyos, por otra parte, vinculados a ideas de poblamiento que incluían a los indios americanos realizando migraciones étnicas desde tiempos y espacios situados en el Viejo Mundo y que, en muchos casos, se representaban como premoniciones relativas a su existencia. En lo fundamental, e igual que hicieran Sahagún y Torquemada, Acosta se refería en sus libros I al IV, a fauna, flora, climatología y fisiografía de los espacios americanos, y completaba estas descripciones con otras relacionadas con la cultura de las sociedades indígenas (Acosta 1962: 19-139).

Para el caso, pensar y observar lo indio en estado de naturaleza permitía suscribir, a menudo, la idea de que como hombre natural el indio era también un prototipo de la naturalidad sociocultural y moral. En sí formaba parte de una forma de ingenuidad que permitía adjudicarle un trato de ser infantil preparado, sin embargo, y por este hecho, para recibir el bautismo y entrar en el Evangelio con una mejor predisposición y con una más prístina pureza perceptiva que podían hacerlo los mismos cristianos de la época. Para estos misioneros, el paganismo de los indígenas no empañaba el hecho de que, en lo religioso, representaban una espiritualidad muy intensiva que podía transformarse fácilmente en espiritualidad católica. Muchas de las particularidades del ritual y creencias indígenas se acercaban a los ceremoniales y liturgias que se acostumbraban entre los cristianos.

Este enfoque que llamamos naturalista y que es, en todo caso, el propio del trabajo de campo de los antropólogos, los misioneros lo realizaban por medio de largas residencias en los pueblos indígenas, y sus informes han llegado a nosotros en forma de exposiciones etnográficas. En muchas de éstas, no advertimos diferencias fundamentales con la tradición de trabajo que distingue a los etnólogos en el seno de las ciencias antropológicas. El carácter esencial de estas informaciones tiene mucho que ver con primeras impresiones de contraste cultural, pero el esquema naturalista que presidía los enfoques y descripciones de muchos de los misioneros, constituyen buenas razones para considerarlos como antecedentes de una primera escuela española de etnógrafos, seguida por otra de intereses etnológicos en cuanto que sus comparaciones etnográficas representaban ser teorías e interpretaciones relacionadas con orígenes, difusiones y migraciones de pueblos antiguos que transmitieron sus culturas a diferentes puntos del mundo. En realidad, su preocupación por describir y explicar costumbres extrañas con vistas a corregirlas, tanto implicaba por su parte un interés por interpretar el sentido de las diferencias culturales, como significaba un interés profundo por corregir el carácter de los comportamientos indígenas que se pensaban erróneos por no ajustarse a la moral de los cristianos. De hecho, en este punto asumían la idea de que el conocimiento etnográfico era la condición previa para actuar objetivamente en el propósito de convertir a los indígenas a la universalidad del catolicismo. En este caso, precedieron a los antropólogos aplicados contemporáneos.

El enfoque, claramente naturalista a que nos referimos, permitiría explicitar también el hecho de que los misioneros realizaban sus observaciones de campo influidos, tanto por intereses de conocimiento aplicado, como acudían también a éste sugestionados por el objetivo de pensar métodos eficientes de evangelización profunda de los indios. Ésta era la ciencia antropológica de aquel tiempo, pues si en el presente la globalización política, económica e ideológica constituye el núcleo de la expansión del Occidente por el mundo que antes le era extraño y opuesto, en aquel entonces las ideas de progreso material pasaban, primero, por el tamiz de la evangelización. Estar en gracia con Dios era equivalente a estar evangelizado, y el progreso espiritual para los misioneros era la condición para el disfrute moral cristiano del bien material.

Con toda evidencia, el naturalismo etnográfico adquirió muy pronto un carácter germinal: se convirtió rápidamente en un factor de conocimiento útil, no sólo porque actuaba directamente sobre la descripción del medio social de los indígenas, sino también porque al hacerlo así estos últimos eran percibidos como una humanidad en la naturaleza común. En gran manera, muchas de estas observaciones tenían un carácter holístico y demostraban poseer un profundo sentido antropocéntrico. Esto es, muy fácilmente los datos etnográficos se transformaban en una teoría del hombre natural que ascendía a la cultura por la vivencia espiritual y por la comunión permanente con Dios.

Los que actuaban conforme a este enfoque naturalista eran, desde luego, diferentes respecto de quienes se limitaban a suscribir la condenación de costumbres indígenas calificadas como horrendas, tales la homosexualidad, la antropofagia y el paganismo representado como una posesión del indio por el diablo. Sahagún, por ejemplo, conducido por enfoques descriptivos a la vez émicos o basados en la información indígena y éticos, parecía escapar a las ideas de condenación del modo indio. En este sentido, era más etnógrafo que ideólogo, todo lo contrario de lo que ocurría en la mente de otros frailes y eclesiásticos misioneros, como el obispo Fray Diego de Landa (especialmente 1978: 29-33) en Guatemala quien, definido por un fanático celo religioso, denunciaba y perseguía las prácticas espirituales de los indígenas acusándolas de vicios propios de una degradación moral que convenía extirpar de raíz. De lo que se trataba era de evitar su reproducción, pues de no ser así se prolongaba un impedimento moral e ideológico que hacía difícil transformar las funciones

religiosas del indio en el propósito de convertirlo al evangelio cristiano. Mientras condenaba a los conquistadores, al mismo tiempo Fray Diego de Landa destruía imágenes religiosas nativas, y encerraba en las cárceles a indios a los que acusaba de ser apóstatas que ofendían a Cristo y a los Santos, en definitiva a Dios.

Cuando consideramos estas diferentes representaciones etnográficas hechas por los frailes misioneros, nos damos cuenta de que el carácter de cada descripción difiere también dependiendo de cuan holística y naturalista es la versión de los hechos observados. Así, cuanto más se ajusta a este holismo naturalista, mayor es la objetividad descriptiva que se observa en esta clase de etnografía. Y cuanto mayor es el número de informantes utilizados por el misionero, también resulta ser más objetiva la dimensión descriptiva. En gran manera, las permanencias de campo prolongadas permitían obtener una familiaridad más profunda y comprensiva del misionero con las costumbres indígenas.

En este sentido, y a partir del mantenimiento de residencias prolongadas entre los indios, era más frecuente la empatía que se conseguía en las relaciones con éstos, y por este medio se producía una identificación también más profunda entre el fraile y los sujetos de sus observaciones. Las estancias breves en los pueblos indios eran, en este extremo, enemigas de la objetividad porque alejaban al observador de la amistad que podía generar una convivencia cotidiana. Por esta razón, no es difícil pensar que el naturalismo etnográfico y holístico conducía, dentro de una cierta inercia, a humanizar la relación entre el misionero y el indio. Así, su versión de las costumbres indias acababa siendo una versión a cuyo primer carácter naturalista se le añadía también una identificación, diríamos, nativa del observador con las representaciones, a veces, minuciosas que resultaban de su tiempo largo de residencia entre los indios de una comunidad o de una región. Por ende, la imagen que se obtenía del indio americano era, lo mismo que en la Etnografía, esencialmente cualitativa, y en este punto Sahagún habría sido el más completo expositor de este modo de representar el mundo indígena náhuatl o del centro de México.

En este carácter holístico, inherente a una larga permanencia entre los sujetos de estos estudios, se puede advertir fácilmente una diferencia con los de corta permanencia. Los primeros se distinguen por su más profunda enhebración en los entresijos de la sociedad y de la cultura nativas. Y de este contacto prolongado con sus gentes resulta, asimismo, una proyección más, digamos, empática a la vez que

simpática relativa a la descripción etnográfica. Conforme a eso, la neutralidad aparente de los datos adquiere en este punto el sentido de una experiencia vivida por el observador, en este caso con las gentes que la representan.

Las estancias cortas acababan convirtiendo los datos de campo en una versión más directamente emocional y doctrinaria que lo eran los datos resultantes de estancias prolongadas. Según eso, la violencia doctrinal presente en algunas actitudes de los frailes comenzaba siendo el efecto de una primera ignorancia basada en un contacto social prejuiciado por un profundo sentido etnocéntrico. Pero en el curso del tiempo, esta violencia ideológica, y hasta en casos física, disminuía cuando se incrementaba la relación del fraile con los indígenas. Sahagún estaría entre los autores de larga permanencia y de conocimiento etnográfico intensivo. En cierto modo, las descripciones de Sahagún responden a criterios éticos rígidos, pero dispensando indulgencia a los modos indígenas de vivir. En cambio, cuando se trataba de conocimiento de segunda mano, algo que sucedía a menudo, especialmente cuando se obtenía de informantes ocasionales en la ocasión de viajes e itinerarios rápidos, realizados en regiones más grandes y con observación personal extensiva, como sería el caso con el itinerante Las Casas, entonces, la etnografía era más débil y la ideología era expresivamente más fuerte.

Dentro de esta primera perspectiva, los indios se convirtieron muy pronto en sujetos de comunicación y de información etnográfica. Esto fue más fácil en la medida que los frailes vivían participativamente la información, en cuanto ésta era parte de su propia experiencia social. Mientras tanto, las conquistas producían su propio material: el de las “Cartas” y “Relaciones” que escribían los conquistadores, algo así como un autoseguimiento o autobiografía de sus méritos personales ante el Rey. En este sentido, los conquistadores siempre fueron etnográficamente más parcos que los cronistas. Esto ocurría así porque en realidad relataban vivencias proyectivas o personales tenidas con los indios, más que vivencias desde los indios. Prácticamente, en estas “Relaciones” los indios no hablaban.

De este modo, el pensamiento indígena poco aparecería en las “Relaciones” de conquista, como en las descripciones de los cronistas. La perspectiva consistía en enjuiciar la vida y costumbres de los indios. Incluso, cuando esto se hacía, las cualidades y valores existenciales de los indígenas se transmitían en forma de experiencias opacas, unas donde el conocimiento sobre los indios era más un pensar en torno a éstos que un pensar e informar dichos indios sobre su propio pensamiento

y modos de racionalizar su existencia. Lo substancial de las “Relaciones” y de las “Crónicas” era, respectivamente, el modo egocéntrico coexistiendo con el modo etnocéntrico.

Las cualidades relatoras de los conquistadores y de los cronistas siguieron siendo siempre un argumento más que didáctico o etnográfico, uno de experiencias de causalidad de hechos determinados desde aquellos mismos. En sí los indios no eran informantes de su propia cultura; más bien eran informantes de sus reacciones ante el impacto de la otra cultura. En este sentido, más que etnografías sobre los indígenas, lo que aparecían en las Relaciones y en las Crónicas eran historias que tenían como referentes las respectivas cadenas de reacciones y adaptaciones tácticas de unos y otros entre sí en sus confrontaciones con enemigos propios y ajenos.

Partimos del supuesto, por otra parte, de que en estas primeras fases de las relaciones directas de los conquistadores españoles con el indio, aquí entendido como el Otro en términos de singularidad, éste fue percibido como sujeto de dominación triple, política, social y económica, y por lo tanto fue considerado un medio y recurso, a la vez, de enriquecimiento por parte de quienes, las huestes de conquista, lo sometían a tributo personal en beneficio de aquellos que lo conquistaban. La Corona, o el rey de España, pensaba en términos de ampliación territorial, de mayor poder político y de riquezas que le permitieran sostener un imperio cada vez más fuerte en capacidad competitiva, sobre todo entre los que rivalizaban en los mismos fines en Europa. De hecho, pues, también la Corona se convertía en beneficiaria absoluta de la subyugación de las identidades y recursos del indio americano, y con ella la Iglesia eclesiástica ejecutando el papel de sostén moral de dicha dominación.

En estas condiciones, el conocimiento de las sociedades y culturas indígenas no era sólo una cuestión de ilustración de la España y Europa de aquel tiempo; era también un asunto de información por cuyo medio se establecían desde el Consejo de Indias las políticas de dominación adecuadas para cada situación y para cada grupo en particular. Merced a la etnografía se podía saber que el Otro no era universal en sus modos de vida, y podía advertirse que si la diversidad cultural constituía un factor de diferenciación, la aplicación de leyes y normas a los pueblos indios por parte de la administración española debía estar fundada en el reconocimiento de que cada uno de ellos era una singularidad por sí mismo. De este modo, si al comienzo el Otro era tratado como un universal, en el

transcurso de las informaciones que iban llegando al Consejo de Indias, se iba convirtiendo en un relativo, en sujeto definido por la diversidad. La Etnografía de los misioneros tuvo un papel fundamental en esta percepción, y significó el cambio de mentalidad necesario a la idea de realizar el tratamiento político de los indios conforme a reconocimientos de diferenciación cultural. Así, la idea primera de visto un indio, vistos todos, fue rectificada, y en este punto la contribución de los misioneros fue decisiva, no sólo porque la Etnografía facilitaba la aplicación de formas objetivas de evangelización, sino porque incrementaba la capacidad de establecer conocimiento comparado sobre las sociedades humanas y sus culturas. De hecho, por medio de la Etnografía comenzaba a fundarse una Antropología Cultural.

Fue también a partir del momento en que las diferentes Misiones actuaban como Academias críticas del conocimiento, cuando se configuraron sistemas de preguntas que debían verificarse empíricamente. Y fue entonces cuando estas preguntas acabaron convirtiéndose en problemas y fueron cuestiones del mismo conocimiento: el de las concatenaciones explicativas de las historias y de los comportamientos indígenas. Este periodo se inició con la formación de los Colegios donde se instruían y educaban los hijos de los señores y de los caciques locales indios (Esteva 1993b), convertidos, asimismo, en instrumentos de colonización cultural o de hispanización de las sociedades indígenas.

Conforme se iban acumulando los problemas de método y enfoque de las relaciones destinadas a la evangelización de los indios, así también crecían las cuestiones relativas a la ética del hacer misionero, y en paralelo con las revisiones y crítica del sistema de aculturación forzada de los indios, surgían, asimismo, iniciativas para nuevas estrategias de acción y defensa del indio por parte de las Misiones. En gran manera, estas experiencias misioneras tenían un doble efecto, en un caso permitían mejorar las políticas de aculturación, y por otro alertaban a las autoridades del Consejo de Indias sobre comportamientos indebidos de los españoles, civiles y militares. De modo indudable, el desarrollo de los principios que más tarde alcanzarían a ser elementos de significación de la Antropología colonial aplicada a los pueblos indígenas de América, tendría su origen en estas experiencias de trato formuladas en informes etnográficos, y sobre todo en “Memoriales” dirigidos a las autoridades de los Colegios de Misiones y al Rey de España.

Mientras tanto, es obvio que la necesidad de describir los recursos del medio en que vivían los indios, y el modo como éstos resolvían o satisfacían sus necesidades, llevaba consigo el esfuerzo de conocer las cualidades de sus alimentos, de su flora y fauna, en suma, de su ecología. Las preguntas y menciones propias del naturalismo, esto es, las descripciones sobre plantas y animales, sobre climas, paisajes y recursos de las Indias entraron también a ser cuestiones que ocupaban a las mentes ilustradas de esta época, y así estos conocimientos se convirtieron muy pronto en una demanda de la administración pública, del Estado en suma, en la medida que éste adquiría la idea de que el saber etnográfico era una fuente de conocimiento indispensable para la realización de los intereses políticos y económicos del Imperio español. Paralelamente con este interés del Estado por el conocimiento de los recursos naturales que se daban en América, el enfoque etnográfico se enriquecía, y en poco tiempo se acumularon grandes cantidades de informes susceptibles de servir tanto a las políticas de dominación colonial, como al desarrollo de teorías relacionadas con la evolución, la difusión y las adaptaciones de la cultura en el espacio y en el tiempo.

Ciertamente, ésta fue también ocasión de que aparecieran las etnohistorias de los pueblos americanos, con sus respectivas costumbres y diferencias culturales. De este modo, los enfoques etnográficos comenzaron a ser también relevantes cuando los “Colegios” y sus respectivas Academias críticas se ocuparon de explicar las diferencias, tanto como se ocuparon de registrarlas como formas específicas de su historia cultural. Al llegar a este punto, ya no se habla de una indianidad única, sino de pueblos y naciones indias. El resultado consistió en desarrollar enfoques, alternativamente holísticos y fragmentados, los primeros basados en largas permanencias de campo, otros determinados por el encargo de estudiar cuestiones concretas, de interés específico para las autoridades políticas o eclesiásticas, según los casos. Lo importante en estas experiencias es el hecho de haberen diferenciado culturalmente a los mismos indios, de manera que desde ahora el conocimiento aparecería centrado en la idea de que las políticas de evangelización debían pasar por el reconocimiento de que los grupos indígenas formaban una diversidad adaptativa que requería controles específicos en función de ecologías y culturas diferenciadas. En este extremo, y según eran también diferentes las naciones indias, ahora se iniciaban políticas de evangelización específicas que resultaban del aprecio cultural diferenciado que hacían los frailes. La Etnografía jugó en este punto un papel principalísimo en las políticas aplicadas.

Advertimos, por lo tanto, que el itinerario y enfoque seguidos por los misioneros en sus descripciones sobre costumbres indígenas podemos significarlos como equivalentes a los de la Antropología Cultural, en especial a los que se consideran propios de la Etnografía y de la Lingüística. Aquí es donde nosotros entendemos se habría establecido el origen de la Antropología Cultural de la época moderna. Las Ordenes religiosas habrían sido el antecedente más sólido de una concepción antropológica del estudio de las culturas indias. Ocupados en emitir informes sobre costumbres indias a sus autoridades, produjeron caudales importantes de conocimiento etnográfico, los que más tarde se han convertido en fuentes decisivas para el estudio de la Etnohistoria americana². El “Archivo de Indias” representa la acumulación de materiales culturales más importante que se haya reunido hasta el presente sobre los pueblos indígenas de América, no sólo en cuanto a sus culturas, sino también en relación con sus problemas con los españoles.

Nos llama la atención el hecho de la importancia concedida por estos eclesiásticos, en especial por los adscritos a disciplinas misioneras, a la explicación de las diferencias culturales que se observaban entre indios y españoles. Y es particularmente notorio que aparte de significar estas diferentes humanidades locales en función de explicaciones escolásticas al uso de aquel tiempo, también destacaban el papel de una historia universal que ahora se reencontraba en este antes mundo olvidado representado por los indios americanos. La escolástica que empleaban sería equivalente al concepto de escuelas que han regido, y rigen en muchos casos, los métodos de análisis empleados por los antropólogos contemporáneos.

En este discurso conceptual, la exégesis cristiana reconocía a los indígenas americanos dentro de la fórmula de gentes reencontradas por una historia universal que ahora podía recuperarse de su fragmentación anterior al mismo descubrimiento colombino. En este punto, el mundo indígena se integraba en una corriente histórica ahora universal, interrumpida en ocasión de las separaciones continentales de los grupos tribales originales que se dispersaron por el mundo a partir de un origen común, y de las interrupciones que, por lo tanto, se habían producido en la comunicación con los otros segmentos. Con el descubrimiento del mundo indiano se restablecía la unidad histórica de nuestra especie, y en esta verificación los indios aportaban su dimensión hermenéutica. Los

2 Acerca de las cualidades heurísticas de los materiales culturales producidos por misioneros y civiles, ver Esteva 1995.

frailes la reivindicaron entroncándola en el proceso bíblico. Se trataría de una reivindicación por cuyo medio se completaba el discurso bíblico. De hecho, muchas de estas incógnitas alcanzaban una cierta resolución cuando las disquisiciones relativas a los itinerarios seguidos por las tribus perdidas en el éxodo bíblico ahora se recuperaban en el Nuevo Mundo y pasaban, por ende, a ser parte del inmenso patrimonio hermenéutico del Otro hasta entonces pendiente de aceptación y de reintegración al discurso histórico común suspendido.

El reconocimiento de la existencia de este vaso hermenéutico común fue compensatorio en muchos sentidos, pero uno de ellos apareció como determinante en las reflexiones de esta que designamos primera Antropología surgida de la relación con los pueblos del Nuevo Mundo. Sería aquel donde el discurso histórico comenzaba a ser el propio de una humanidad unificada. No había ya duda de que cada proceso de los pueblos en particular pasaba a ser un segmento causal de carácter paralelo, o de difusión, según los casos, que se producía o extendía dentro de la historia del Otro. En este extremo, la pluralidad cultural del planeta se convirtió en un sistema de concomitancias que hacían factible tanto el referirse a una historia universal, como permitían, asimismo, el plantearse esta última como formada por episodios de una diversidad que podía ser interpretada también desde la Antropología Cultural.

En realidad, si esta última cabe considerarla como la teoría de las sumas etnográficas o de los diversos culturales, de los contrarios y de sus corrientes internas en el inmenso lago del mar humano que los une, también la constancia empírica de su realidad visual o verificada permitía ir más allá de la historia, pues se entendía ésta como una construcción cultural de ámbito adaptativo local donde cada razón étnica era también la razón del Otro, una concatenación que discurría, inevitablemente, por la idea de que el mundo de nuestra especie era un sistema de adaptaciones sucesivamente producidas a partir de una primera identidad original.

Aquí debemos entender que si la Antropología Cultural tiene como objetivo la teoría del estudio comparado de la cultura, y si el enfoque que hace reconocimiento de esta diversidad conduce a la fundamentación de una teoría del hombre, en el caso de los españoles esta clase de conocimiento se convirtió en una función informativa importante durante largo tiempo. En principio, esto ocurriría a partir de las primeras Relaciones sobre los modos de vivir de los indios que se descubrían en América. Después del segundo viaje de Colón, y ya en lo que sería una primera manifestación

etnográfica, Fray Ramón Pané se habría significado, en un contexto de noticias sobre el mundo isleño, en el relator pionero de costumbres indígenas de las Antillas. Esto viene a reforzar la idea de que los españoles fueron en Europa los primeros que actuaron como etnógrafos en las Indias, y desde la perspectiva de un conocimiento antropológico de campo, fueron también los que escribieron y observaron costumbres indígenas antes que lo hicieran otros desde el llamado Nuevo Mundo.

A lo largo de estas reflexiones se puede observar que el destino del Otro, el del indio, fue participado por el de los frailes, por lo menos a través de procesos de identificación en el seno de las culturas de aquél. Estos procesos fueron ejercicios equivalentes a una alquimia de congraciamiento testimonial con las existencias de los indios. En gran manera, muchas de estas etnografías tuvieron un carácter fusionante porque convirtieron el Yo de los unos en el Yo de los otros, digamos, algo así como una inherencia en las cualidades intercambiables de los que primero aparecían como contrarios dialécticos.

Las Islas y el Continente americanos ahora completaban el mapa universal en el que se movían los hombres. Y desde la óptica del Renacimiento y de la todavía persistente lectura clásica de la historia, ahora también el problema consistía en descubrir el porqué de las degradaciones que se pensaba habían sufrido las ideas religiosas tal como se expresaban en el hombre americano a la vista de los españoles.

El debate comenzaba a ser universal porque el Otro, nuestro indio, ahora debía ser explicado en sus propios términos, o a través de las descripciones etnográficas. Por eso, si las religiones indígenas eran, para frailes y eclesiásticos españoles, ejemplos de degradación espiritual de la gran religión bíblica o de la que se anunciaba desde un primer origen, ¿qué hacer para recuperarlas dentro de la gran verdad del evangelio cristiano? En este contexto, el muestreo etnográfico se demostró como la gran fuente de conocimiento para entender al indio visto como problema en esta fase del discurso histórico seguido por una rama perdida de la cultura bíblica. Pero también fue sugerido y hasta planteado como un tema de alarma para entender que el discurso ético de los españoles y de los europeos³ era pragmáticamente débil porque era contradictorio en sus alcances en el Otro, y porque, además, se desbordaba a sí mismo en los excesos e imprudencias que acompañaban a las conquistas.

3 Una discusión sobre planteamientos éticos en el contexto de la conquista española, la he considerado en otro lugar. Cf. Esteva 1984b.

En todos sentidos, en los primeros encuentros las sorpresas fueron mutuas (Esteva 1993c), y en sus diferentes ópticas de percepción, las de indios y españoles, el Otro fue también pensado como una particularidad cuya hermenéutica distinta fundaba también la oportunidad de entrar en la explicación del Otro como sujeto de conocimiento. Y de hecho, aunque las primeras Cartas y Relaciones no dijeron la última palabra sobre el indio, sin embargo, sí comenzaron a preparar el camino para que frailes, cronistas, viajeros, conquistadores y funcionarios iniciaran las preguntas sobre de dónde venían los indios, el porqué de sus costumbres tan diferentes a las españolas y, sobre todo, hasta qué punto sus formas de vivir el mundo trascendente pertenecían más a una influencia del diablo que a una diferente manifestación de la divinidad. Lo cierto es que no por parecer más simple el mundo indígena era menos complicado que el de los españoles y de los cristianos. La misma diferencia cultural era de por sí motivo de reflexión permanente y de teorías primordiales sobre la diáspora de las tribus de Israel.

Y más aún: no por ser los cristianos superiores en la aplicación de estrategias y de logísticas relacionadas con su eficacia expansiva, eran por ello más morales en sus estrategias últimas. Si acaso la estrategia cristiana era loable, las tácticas introductorias podían lesionar, y de hecho lo hicieron, el valor moral de dichas estrategia. En estos términos, los primeros valores etnográficos surgieron asociados, primero, con la idea de comparar la cultura del Otro con la propia de los cristianos, pero muy pronto pasaron a estar vinculados con el conocimiento del Otro para una sustitución progresiva de su cultura por la de los españoles. El discurso cognitivo de los frailes fue, aparte de ser un seguimiento destinado a implantar el evangelio cristiano entre los indios, un discurso etnográfico donde estaban presentes las categorías propias que se dan en los análisis de la Antropología Cultural.

Fundamentos del Enfoque Etnográfico Indiano

Es evidente que conforme los misioneros incrementaban la variedad de sus contactos con los indígenas, y a medida que prolongaban sus permanencias personales en sus pueblos, también mejoraban en lo referente a precisión y comprensión sobre costumbres y cualidades de los indígenas y de sus culturas. En este sentido, los informes de campo adquirían profundidad, y los eclesiásticos en general, tanto como los funcionarios civiles en particular, describían mejor y entendían más correctamente que antes los modos de ser indígenas. En este contexto, además de escribir sobre los indios, explicaban el porqué de sus costumbres, con lo cual intentaban comprenderlas matizando la misma dialéctica de sus reacciones. Así una primera fenomenología y, por ende, una primera consciencia de lo que era el indio desde el sujeto cristiano, comenzó a ser sustituida por una explicación mutua del discurso cultural. Sahagún, con sus informantes indígenas, puede ser considerado el prototipo de este enfoque antropológico.

Un aspecto importante de esta mejor comprensión del mundo indígena consistió en rectificar una primera impresión, generalizada en la Europa de entonces, y que se originaba en los primeros informes de los españoles, que consistía en perfilar una imagen a la vez uniforme y monstruosa del indio, de manera que mientras los indios parecían ser un solo común de identidad, al mismo tiempo, en la fantasía europea eran percibidos como pertenecientes a los mundos deformes de las metamorfosis de la fealdad y del pecado. Y sobre el indio podía pensarse en algo así como en una especie de homotipo carente de dignidad que se reproducía por doquiera sin que sus matices adaptativos hicieran entender que las culturas indias, más que vivir conforme a naturaleza, vivían en función plenamente humana y homologable con la europea en muchas de sus expresiones conceptuales. En este extremo, en la mentalidad europea de esta primera época, sobre todo entre las del mundo nórdico, la imaginación se había desbordado y acerca del indio se bordaban las más extrañas composiciones de monstruosidad. Un enorme inconsciente general europeo parecía fascinado por la idea de reclamar de los indios una cancelación de sus pecados por medio de su entrada en la cristiandad. Este apriorismo lo compartían muchos de los que descubrían y conquistaban, y penetraba en la mentalidad dialéctica del fanatismo religioso de este tiempo. Muchas de estas primeras apreciaciones tenían un

indudable carácter moral⁴ y combinaban la experiencia personal que hacían con los indios en materia de evangelización, con percepciones etnográficas de alto valor descriptivo. Otros, en cambio, proporcionaban en sus escritos relaciones superficiales sobre los indios que eran más el resultado de observaciones fugaces que el efecto de permanencias largas suficientes para destruir los estereotipos fáciles que se acostumbraban cuando se intentaba descubrir la cultura profunda de los grupos indígenas. De hecho, quienes actuaban de un modo todavía itinerante no solían captar el complejo interior de las culturas en sus diferencias étnicas. Y mucho menos hablaban de adaptaciones culturales específicas.

En el entretanto, muchos frailes y eclesiásticos se comportaban como intelectuales críticos de lo que observaban, y algunos realizaban tipos de análisis que después han sido muy familiares entre los antropólogos. Los eclesiásticos centraban más sus observaciones en las formas culturales de los indios que en las batallas que éstos y los españoles se daban entre sí. Ciertamente, la gran riqueza cultural indiana se reflejaba, cada vez más, en la prevalencia de los enfoques etnográficos sobre los informes superficiales de la primera época, y en este sentido se impuso la idea de la diversidad cultural sobre la idea del homotipo indígena. Poco a poco, el enfoque etnográfico de los frailes fue imponiéndose sobre las fantasías desbordadas de que hacía uso el inconsciente europeo.

Los misioneros introdujeron mayor precisión en las observaciones que se hacían sobre los indígenas. A medida que residían en las poblaciones de éstos y describían sus costumbres, aumentaban tanto su precisión articuladora, como aumentaban el volumen e idea de la diversidad cultural amerindia. Y en lo fundamental, disolvían las primeras nieblas de las fantasías sobre monstruosidades y ponían orden en las ideas sobre el indio y sus costumbres. En cierto modo, las Órdenes misioneras impusieron la Etnografía en sus trámites informativos y condujeron la descripción etnográfica hacia la idea de que los indios podían ser clasificados en sus diferencias culturales y geográficas. Lo que mayormente contribuyó a esta conclusión fueron los reconocimientos relativos a las diferencias climáticas, y las de flora y fauna. El carácter diferenciador de la naturaleza regional se convirtió en eje explicativo del porqué de las diferencias culturales.

4 Este sería el caso, por ejemplo, del franciscano Motolinía en la Nueva España cuando alternaba su versión moral sobre los indios con descripciones acerca de cómo eran y vivían (Esteva 1985, 1993d).

En tal extremo, la diferencia de los misioneros respecto de los cronistas, por ejemplo, consistía en que los primeros describían formas de vida indígenas en función de residir entre ellos y de conocerlos personalmente, con lo cual actuaban de una manera etnográfica. Y era indudable que, en este sentido, y por asociación de su experiencia social con los indígenas, los informes y descripciones resultantes eran materiales culturales más indígenas que españoles. Al contrario, los cronistas enfatizaron desde el comienzo las descripciones que realizaban en primer plano los hechos y hazañas militares y políticas de los españoles, y a seguido podía impresionarles sobremanera conjuntos relevantes de la naturaleza indiana y, especialmente, de la monumentalidad de su arquitectura urbana, la de Tenochtitlan, por ejemplo. Asimismo, los cronistas, aunque disponían de cuantiosos y diversos documentos y versiones de testigos y actores de las conquistas, su visión de los indígenas solía ser de segunda mano. En general, y en primer lugar, destacaban las variadas incidencias y sucesos por los que discurrían los hechos de los españoles en sus relaciones de conquista o de alianza con los indios.

Por el contrario, más que los cronistas, los misioneros adoptaron las informaciones de los indígenas en mayor proporción que las de los militares y funcionarios españoles, y a menudo actuaron conforme a la idea de que entrar en el conocimiento del mundo indígena visto desde dentro de éste, o sea mediante una residencia prolongada y a menudo empática, era una condición para entenderlo mejor y para evangelizarlo más profundamente. Muy pronto los frailes adoptaron la resolución de aprender las lenguas indígenas⁵ para comunicarse con las respectivas poblaciones en las que actuaban, y muy pronto también recogieron vocabularios y redactaron gramáticas de estos idiomas para elaborar catecismos y penetrar en la razón lingüística y en la voluntad de los indígenas con los que empezaban a convivir.

Estas relaciones nunca se dieron de modo tan completo entre los cronistas. En gran manera, éstos recibían materiales de todo tipo sustentados en informes oficiales y en opiniones y memorias personales confiadas, habitualmente, por los españoles que regresaban de Indias o que permaneciendo en éstas producían relatos de tipo diferente a los que elaboraban los eclesiásticos y, en concreto, los misioneros, más familiarizados si cabe que aquéllos con el mundo y las culturas de los indígenas. En

5 He discutido esta cuestión del aprendizaje de lenguas indígenas para misionar mejor, en Esteva 1993b.

la mayoría de los casos, los cronistas de Indias sabían más de las culturas indias por gentes españolas que hablaban en forma impresionada de sucesos que por informantes directamente indígenas.

Las noticias que llegaron a España y, por ende, a Europa sobre como eran los indios tanto completaron la imagen geográfica y dieron impulso a nuevos conocimientos como, asimismo, desarrollaron nuevas ideas y prendieron fuego a otras filosofías. El mundo intelectual se enriqueció, y las ciencias humanas cobraron dimensiones más críticas que lo habían sido hasta entonces. En cierto modo, la historia del hombre entendida como el efecto de una dirección lineal de sucesiones de dominio de unas naciones sobre otras, continuó siendo parte importante del material de significación y de su hermenéutica, pero el descubrimiento indiano introdujo en las versiones historiográficas una novedad estratégica: la de los materiales etnográficos que daban sentido a las diferencias de comportamiento y que constituían a las costumbres y a los valores culturales en fuerzas dialécticas de los triunfos y de las derrotas de los pueblos puestos en relaciones de confrontación. En este punto, la Etnohistoria obtuvo un lugar importante en la historiografía indiana y se convirtió muy pronto en parte de la logística y argumento que podía explicar las formas del proceso de conquista, y tanto daba sentido causal a los desenlaces de las confrontaciones que se daban entre pueblos o grupos rivales, como también establecía el valor definitivo de las funciones culturales entendidas como la razón dirigente de los comportamientos humanos.

Estas primeras experiencias modificaron el sentido de las percepciones tenidas hasta entonces por los europeos, y se constituyeron en una especie de revulsivo conceptual cuando los intelectuales de esta época se vieron obligados a reflexionar sobre la legitimidad de sus actos de conquista, por una parte, y sobre hasta qué punto el conocimiento del Otro no conducía inevitablemente a la transformación de las propias filosofías. Indudablemente, Europa se vio sacudida por la impresión profunda que le habían causado los hombres y las mujeres de la indianidad. Pero, especialmente, la más grande sorpresa se refería a las costumbres, de manera que los españoles de estos primeros tiempos del descubrimiento vieron desbordadas sus previsiones y descubrieron, también, que nada sabían de las gentes indias y que debían saber todo lo posible de ellas si querían verdaderamente convertirlas en protagonistas de otra historia, una que ahora se pretendía vincular con los hombres del Viejo Mundo.

Esta primera percepción del Otro tuvo un carácter definitivo, por lo menos en el sentido de que la parte culta española, los frailes de élite, los funcionarios de la Corona y los cronistas, se veía obligada a conocer las costumbres indias si realmente se proponía incorporar al indio en el proceso de percepción del Evangelio. Para esta finalidad, quienes mayormente se encontraron precisados a obtener información sobre los sistemas conceptuales que daban argumento a los modos de vivir indígenas, eran los religiosos, y en este particular fueron los misioneros a cargo de la conversión del indio los que tuvieron que esforzarse en conocer sus culturas y en dominar sus lenguajes. A los conquistadores y colonizadores les bastaba con transmitir sus mensajes a través de intérpretes o de capataces indios bilingüizados.

En otro ámbito, el de los conquistadores, la información era distinta: se limitaba a ser una descripción de los hechos en los que estaban involucrados y procuraban ocuparse de las incidencias que resultaban de sus avances y encuentros con los guerreros indígenas. Las “Relaciones” e “Historias” de estas conquistas fueron hechas tanto por conquistadores como por cronistas, pero el contexto que describían no era propiamente etnográfico, aunque sí contenía elementos de carácter útil para una representación de valor etnográfico. De hecho, los materiales políticos y las observaciones económicas, así como opiniones personales sobre los indígenas, constituyen referencias sobre formas de vida que podemos integrar dentro del contexto de las informaciones que permiten construir un argumento de Antropología Cultural.

Entre otros, pueden ser buenos ejemplares cronistas de gran talla intelectual como G. Fernández de Oviedo (1959) y Francisco López de Gómara (1946, 1987). El primero aparecía ya muy temprano, en 1513, en Castilla del Oro como veedor de las fundiciones del Darién, y luego, ya en las Antillas Mayores, redactaría una *Historia Natural de las Indias* o *Sumario*, publicada en Toledo en 1526. En su mayor parte, se trataba de historias que alternaban el conocimiento directo o derivado de observaciones personales hechas en lugares donde vivían juntos indios y españoles, con el conocimiento transmitido por otros españoles que venían de conquistas y que contaban las experiencias tenidas en sus encuentros con los indígenas.

Fernández de Oviedo produciría datos muy importantes en materia de Botánica y de Zoología, y aplicaba a estas descripciones enfoques mayormente adoptados de los que habían sido planteados por los maestros latinos del naturalismo, especialmente por Plinio. En cierto modo, Fernández de Oviedo adoptó una posición

naturalista, pero ésta la mezcló con noticias a la vez históricas y etnográficas. Los criterios dominantes fueron descriptivos y las noticias versaban sobre sucesos relacionados con el mundo de los conquistadores.

Asimismo, cuando nos detenemos a revisar los materiales producidos por López de Gómara, un sacerdote ocupado en la narración de la conquista de México por Hernán Cortés, personaje éste convertido en informante principal de su experiencia mexicana, es indudable que su enfoque sería más histórico que etnológico, y en aquél sus fuentes eran españolas. Los indígenas no desempeñaban un papel hermenéutico importante. Según eso, aunque introdujo noticias de carácter etnográfico, sin embargo, éstas eran de origen secundario y no correspondían a una experiencia directa de estas formas culturales. Mayormente, pues, lo que aparece en sus descripciones son sucesos de conquista y problemáticas esencialmente políticas. Si pensamos en sus fuentes, descubrimos que éstas son, en lo fundamental, españolas, aunque en este origen algunas pudieron ser de primera mano porque incluían observaciones personales.

En este último extremo, parecería indiscutible que las narraciones hechas por conquistadores como Hernán Cortés (1933) y Bernal Díaz del Castillo (1982) en México, y por Alonso de Góngora Marmolejo (1960) y Pedro Mariño de Lobera (1960) en Chile, tendrían el valor de ser noticias y experiencias de primera mano, y aunque estos cuatro protagonistas no pensaban en escribir sobre costumbres indígenas, sin embargo, y a diferencia de los cronistas profesionales de la época, sus aportaciones y enfoques tendrían el carácter de informes de campo donde las menciones sobre los indígenas deben ser consideradas como observaciones muy valiosas para un etnólogo interesado en construir una versión sobre sistemas políticos y estrategias de guerra y poder en las culturas indias de aquel momento.

Más tarde, y ya en una fundamentación más oficial, las Relaciones y Visitas hechas por funcionarios de la Corona destacarían otra dimensión informativa, de hecho, y estrictamente, fundada en el empleo de cuestionarios relacionados con el estado de los intereses de la Corona en el interior de las poblaciones indígenas. Estas serían versiones semejantes a las que resultan de una encuesta sociológica de campo en nuestros días.

Es indudable, en tal extremo, que mientras entre los misioneros las costumbres indias se vivían de un modo prácticamente holístico, y por ende renunciando

a vivir conforme a los recursos sociales de su propia cultura, al mismo tiempo, asumían el modo indio y sus recursos ambientales. Por el contrario, los cronistas hablaban de estas costumbres sin haberlas vivido, y las mencionaban a título de noticias manifestadas por particulares que, a veces, las teñían de colores impresionistas. En realidad, los cronistas redactaban la historia de los españoles en las Indias, mientras que los misioneros redactaban las historias de su experiencia personal con los indios y sus costumbres. El Otro indio aparecía un algo opaco en las versiones de los cronistas, y, en cambio, surgía articulado en las versiones de los misioneros. En el quehacer de los frailes, y hasta de los eclesiásticos que actuaban en forma de Academia intelectual o crítica del sistema civil, las experiencias indias destacaban sobre las experiencias españolas.

Las visiones que escribieron los misioneros fueron, en tal caso, menos españolas que las de los cronistas. En gran manera, sus descripciones, por ser etnográficas, pretendían conseguir una unidad de primera mano que permitiera actuar específicamente más que sobre los españoles, sobre los hombres y mujeres de las culturas indias. La concepción prevaeciente en este enfoque misionero implicaba entrar en los discursos mentales activos de la vida cotidiana indígena. De esto resultaba una visión que les acercaba al nivel émico o representativo de los indígenas. Estos describían sus costumbres a los misioneros por medio de informantes nativos que contaban a los frailes y a los eclesiásticos lo que hacían y pensaban cuando vivían conforme a su cultura. Y, desde luego, en los métodos de conocimiento utilizados por los misioneros siempre aparecía una memoria histórica de la tribu o del grupo étnico.

Esta comunicación informativa, una en la que ciertos indios de autoridad erudita entre sus gentes se convertían en informantes de sus culturas y modos de existencia, actuaba como medio de corrección de opiniones superficiales extranjeras, de manera que las versiones eclesiásticas y misioneras escritas según estas técnicas de transmisión adquirían un valor de relación etnográfica introétnica más explicativo y comprensivo que el provisto por los cronistas. La visión etnocéntrica disminuía mucho por este método y, desde luego, permitía realzar lo propiamente indígena en comparación con lo específicamente español. Así, el enfoque eclesiástico, dirigido a obtener conocimiento de lo indio para su evangelización, se apartaba del enfoque civil y militar, esencialmente ocupado en obtener conocimiento estratégico

sobre los indios tanto como sobre los comportamientos políticos de los españoles. El desarrollo expansivo de éstos era lo importante, y éste era, por lo tanto, el planteamiento prioritario. En realidad, el mundo eclesiástico actuaba como un Colegio académico en el que sus miembros efectuaban un discurso crítico interno de gran amplitud intelectual, semejante al que suelen ejercer nuestras Academias actuales.

Los filtros por los que pasaba la información misionera no eran sólo la expresión del ejercicio de controles dogmáticos y de autoridad de los padres de la Iglesia sobre sus intelectuales; eran también documentos de crítica metodológica y de contrastación de experiencias de campo. De hecho, manifestaban una actuación profesional más etnográfica que lo hacían los cronistas. Por añadidura, el desarrollo de sus informaciones de campo fue cada vez mayor en la dirección de producir mejores monografías, más abundantes en datos culturales y empíricos predominando sobre disquisiciones de carácter elucubrativo. Si nos fijamos bien en los contenidos y en su distribución descriptiva, a medida que avanzaban en sus actuaciones dentro de las poblaciones indígenas, las monografías destacaban por el predominio de criterios taxonómicos apropiados a una reducción de carácter, diríamos, profesional de su experiencia de campo. La técnica del formulario de preguntas y la residencia personal entre los indios favorecían el desarrollo de un conocimiento intensivo y de orden clasificatorio de los datos de campo. En cierto modo, de lo que se trataba era de uniformizar las temáticas, aunque no necesariamente las descripciones, pues éstas eran muy personales y resultaban ser diversas.

Así, podemos destacar que un primer etnólogo en América lo fue el gerónimo catalán Fray Ramón Pané, cuando cuatro años después de haber llegado, el 2 de Enero de 1494, a las Islas en el segundo viaje de Colón, entregó en 1498, para su publicación, un primer borrador manuscrito en el que describía sus observaciones sobre costumbres de los indios antillanos. Este estudio, que fuera publicado en 1571 con el nombre de *Relación sobre las Antigüidades de los Indios*, y editado en una traducción hecha al italiano, puede tenerse como la primera, aunque brevísima, etnografía hecha jamás por un europeo en las Indias y sobre los indios.

Pané sería considerado el primer misionólogo y también primer etnólogo de América, y además de haber escrito lo que se conoce como un primer tratado de

cultura antillana, lo escribió dando énfasis al conocimiento de sus formas de vida folk y religiosas. Observaba sobre el terreno, especialmente a los taíno, y su descripción correspondía a un encargo expreso de Colón hecho a su persona. Arciniegas (1971: 2) nombró a Pané primer antropólogo de América, y Viñaza (1892) advirtió sobre que nuestro fraile fue el primer europeo que aprendió y empleó una lengua indígena para así comunicarse con estas gentes y conseguir, por este medio, informaciones que la sola visualización o experiencia de conquista apenas podía explicar, y mucho menos comprender.

A este respecto, uno también puede pensar en experiencias vividas de manera más extrovertida o menos reflexiva que la de Pané, como fuera la de Núñez Cabeza de Vaca en su expedición a la Florida. Es obvio que sus relatos (1957) conciernen a sucesos personales ocurridos con los indios, y es también cierto que sus descripciones pueden ser consideradas etnográficas cuando refieren a costumbres indias vividas personalmente. En nuestro entendimiento, Núñez sería un etnógrafo de clase itinerante, extensivo en sus datos y asistemático en lo que serían categorías culturales. Sin embargo, cabría situarlo en la dimensión de un conquistador frustrado, luego convertido en explorador asimilado como milagrero por los indios, mientras noticiaba a las autoridades de la Nueva España las cualidades de los recursos potenciales que se alojaban en las tierras por las que había viajado.

Los sucesos que describe Núñez son ciertamente menciones autobiográficas mezcladas con noticias sobre las gentes con las que vivió sus odiseas, indios y españoles. Tienen un valor etnográfico en lo que concierne a la descripción de unas determinadas costumbres que se manifestaron en ocasión de su paso por dicho territorio, y hasta valen para situar localizaciones de tribus y poblaciones indias, pero su importancia etnográfica disminuye en el punto que su persona adquiere el protagonismo principal del relato.

En realidad, se trata de un explorador extraordinario que conforme avanzaba por los territorios indios acumulaba experiencias inauditas, que transmitía observaciones de campo y que, en lo fundamental, se comportaba como un conquistador desvalido al que faltaban sus huestes de conquista. A diferencia de Pané y de Sahagún, no era un etnógrafo, pero producía materiales etnográficos. Sus experiencias personales acabaron siendo versiones sobre el Otro indígena, pero en aquéllas el Yo propio se manifestó siempre como una dimensión

dominante. En realidad, él mismo acabaría siendo convertido en un informante, en una fuente de noticias etnográficas que reunidas con otras de la época, o referidas a ésta, aparecerían ante nosotros como una Arqueología cultural, esto es, como una dimensión estructural inconclusa y fragmentada.

Al comparar tales estudios con los de, por ejemplo, Fray Bernardino de Sahagún, se observa claramente una diferencia para nosotros notable: la de una mayor comprensión estructural de los materiales etnográficos por parte de Sahagún respecto de Pané y de Núñez. El caudal informativo y el sistema de clasificación usado por aquél es superior al de ambos últimos. O sea, considerando que Pané entraría en la categoría de un etnólogo de campo, interesado en el documento etnográfico, sin embargo, sus datos culturales sobre los antillanos consignan una intención claramente referida a la descripción de formas religiosas y de la asociación de éstas con otros comportamientos sociales. En lo fundamental, la obra de Pané conforma un relato brevísimo de 26 capítulos, con un promedio de 25 líneas cada uno, asimismo ajustado a un gran interés por el origen de los indios, por su religión, creencias y comportamientos asociados con lo trascendente. Es obvio, en este contexto, que una de las preocupaciones de este momento del Descubrimiento estaba centrada en determinar el origen antiguo de los indios, especialmente en el sentido de averiguar sus raíces asiáticas o de probar sus vínculos inextricables con alguna de las perdidas tribus de Israel. En el primer momento, se trataba de identificar el hasta qué punto podían ser relacionados con un probable origen bíblico.

Unos años después, en 1538, y luego de llevar ya nueve años de residir en la región central de México, el franciscano Fray Bernardino de Sahagún escribía una *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Aquí, la diferencia con Pané ya era conclusiva, en un sentido, en el de la extensión clasificatoria e intensidad discursiva que alcanzaban las descripciones sobre los indios de esta región mexicana. Sahagún, al igual que Pané, conocía la lengua de los indígenas sobre los que escribía, pero a diferencia de éste ya contaba con el soporte logístico de instituciones de apoyo como las del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, lugar éste donde ejercía de instructor, al mismo tiempo que ya dominaba la lengua náhuatl, la que hablaban los grupos indígenas que vivían en esta región del altiplano central de la Nueva España.

Ambos, Pané y Sahagún, habían aprendido las respectivas lenguas indígenas, pero en el primer caso se trataba de la primera experiencia etnográfica habida en América por un europeo, y en el segundo dicha experiencia disponía, como decimos, de un mejor soporte logístico y cognitivo, y también se apoyaba en un planteamiento más exigente en cuanto a representar el mundo cultural indígena con un cierto rigor, dijéramos, académico. Y asimismo, mientras el primero actuaba sobre poblaciones isleñas que practicaban una agricultura de milpa, el segundo vivía entre poblaciones urbanas, las más avanzadas de América en el momento del descubrimiento colombiano. En aquel entonces, los misioneros ya tenían concretados sus objetivos y medios de penetración espiritual en las Indias, y empleaban enfoques y conocimientos más elaborados que los que había podido utilizar Pané. Éste les servía de experiencia crítica.

Cabalmente, pues, cuando comparamos la breve etnografía de Pané con la extensa e intensiva monografía de Sahagún, los aproximadamente 30 años transcurridos entre ambas obras marcan la diferencia en un sentido: en el de su complejidad conceptual y estructural relativas, pues la “Historia General” de Sahagún estaría muy conforme con los requerimientos de un holismo etnográfico moderno, mientras que Pané figuraría como actuando en función de una demanda, la de Colón, encargando al fraile de la orden de los Gerónimos un aporte de conocimiento que le permitiera enriquecer sus noticias sobre el mundo que afrontaba y cuyos indígenas apenas podían comunicarle informaciones como las que sí, en cambio, podía ofrecerle la mejor capacidad lingüística de Sahagún.

Como decimos, algunas preguntas sobre el origen de los indios llevaban a ocuparse de las tribus perdidas de Israel. La exégesis conducía también a destacar las menciones bíblicas relativas al asunto de las primeras dispersiones humanas por la tierra. Y los indios americanos se convertían en parte de dicha historia. Así, Sahagún (1946, II: 275 e ss.) se refería a los toltecas como primeros pobladores del valle de México, y para ello acudía a indagar sobre tiempos muy antiguos cuya precisión se perdía en el fondo de los orígenes más ancestrales. Y Torquemada (1975, I: 36 e ss.), inquiriendo sobre el origen probable de los indígenas de estas Indias Occidentales, ponía en duda las afirmaciones de otros autores cuando éstos decían que aquéllos eran judíos. De hecho, Torquemada insistía en la idea de que los indios del Nuevo Mundo eran gentes dispersadas de sus primeras tierras por el Diluvio, y una vez llegadas a las Islas pusieron

nombre a éstas en razón de sus caudillos, uno de los cuales, y según el mismo Torquemada, habría dado su nombre hebraico a lo que se conoce como Cuba, y así sería también de origen hebraico la voz de cacique. Estas y otras disquisiciones formaban parte del discurso especulativo de muchos de estos frailes, de manera que una primera historia de los indios siempre admitía una cierta asociación con los orígenes del mundo y de los primeros hombres, tal como fuera contado por la Biblia, además de una mención y recurrencia constantes a la autoridad de los antiguos clásicos mediterráneos y de los padres de la Iglesia.

De hecho, las incógnitas primeras ocupadas en pensar que los indios eran tribus culturalmente venidas a menos en la historia del hombre, se habían convertido en hipótesis que ahora los eruditos de la Iglesia trataban de verificar empíricamente. Los indígenas se convertían en una versión dijéramos opaca de la Biblia; por ende, se transformaban en sujetos de un laboratorio intelectual, especulativo, el de los sabios de la Teología, que ahora se aplicaban a la observación experimental de sus hipótesis y representaciones primordiales de la humanidad antigua.

Esta verificación, por una parte, y la necesidad de establecer un conocimiento sobre cómo debían ser los enfoques a emplear los misioneros para la evangelización del indio fueron, por otra parte, cuestiones de gran importancia dentro de las Academias eclesiásticas y Ordenes misioneras. Su verificación requería el empleo de técnicas y de métodos específicos, y de alguna manera implicaban la puesta en marcha de un sector de estudios empíricos. Los de campo eran los más propios, y así lo hicieron, sobre todo, los misioneros. En este punto fue donde se dieron las condiciones primeras para una emergencia de lo que han sido luego las experiencias constitutivas de una Antropología Cultural en los tiempos modernos.

Historia Oral e Informantes Indígenas

Al referirnos a Sahagún, hemos destacado como este fraile franciscano puede ser considerado el más importante etnógrafo del siglo XVI al haber aplicado las técnicas de campo y la utilización de informantes nativos, en sus lenguas propias, y haber obtenido por este medio las versiones indígenas de su propia cultura en los mismos términos que modernamente se emplean para conseguir una relación

émica o versión nativa de los comportamientos interpretada desde la sociedad observada.

En muchos casos, la ausencia de historias escritas, como ocurría con los grupos recolectores y cazadores, obligó a intensificar el enfoque aplicado a la historia oral. Esto significó el refinamiento de las técnicas de campo, la observación participante ineludible de los misioneros, y el uso de informantes que destacaban los valores propios en su historia y que, asimismo, servían para refrendar las interpretaciones personales dadas hasta entonces, o para corregirlas, según los casos. Los informantes se convirtieron en fuentes orales del pasado indio: contaban la historia de sus pueblos. Y el mismo contraste de costumbres que se daba al compararlas con las europeas, condujo a significar el papel de las adaptaciones en relación con el medio natural, siempre presente en las explicaciones de los frailes. Aquí es donde la Antropología Cultural consiguió su máxima revelación como instrumento de conocimiento sistemático sobre el sentido histórico natural de las diferencias de costumbres.

Explorar, descubrir, encontrar fue algo que no sólo refería al Otro, el indio, sino que también valía para examinarse uno a sí mismo. Las reflexiones religiosas y filosóficas llevaron, pues, a comprender al Otro y a lo propio, con lo cual se obtuvo una primera y decisiva perspectiva etnográfica, y en casos hasta relativista. Con esto último se reforzaría el enfoque humanista en su carácter más optimista: en el de pensar que los indios eran seres inteligentes y capaces de entrar sin más en el conocimiento del Evangelio, precisamente porque éste les era propio cuando se pensaba en función de la identidad única de la especie.

Los misioneros eran, entonces, los epígonos de la Academia crítica, los poseedores de los conceptos. Se habían convertido en el cenáculo de la crítica interior, crítica, asimismo, necesaria para el desarrollo del conocimiento sobre las culturas indias. Y, por añadidura, y en cuanto la historia oral se comportaba como una historia émica, generalmente refrendada por la historia escrita en los Códices, es obvio que la Etnohistoria fue parte nuclear en el discurso de esta primera Antropología Cultural. La etnohistoria desde los nativos era oral en el caso de los recolectores, y oral y escrita por parte de los sabios que la guardaban en las civilizaciones mesoamericanas y de la

región andina central. Y se reconstruía como etnohistoria por parte del mundo eclesiástico y de los Colegios de Misiones que estudiaban a los indios, más en función ética, política y genealógica que en función de los cambios culturales que se habían dado en el curso de los diferentes tiempos tribales. De hecho, la etnohistoria india, tratada como una cultura étnica, ya existía como enfoque de los mismos eruditos indígenas cuando la escribían en sus Códices o la transmitían en forma de tradición oral. A este respecto, es indudable que una tradición semejante existía en el Viejo Mundo, pero fue reforzada por los eruditos de la Iglesia comprometidos en el comparativismo cultural y en el enfoque genealógico de las historias étnicas de las culturas.

La historia étnica narraba los hechos según la versión nativa, étnica en este caso, y en este sentido las noticias que se daban desde los informantes indígenas produjeron una visión interétnica, capaz por sí misma de introducir un enfoque poliétnico y pluricultural. En este punto, si la primera versión estuvo basada en el principio de que visto un indio, ya se habían visto todos, en la siguiente fase esta actitud fue denegada por las diferentes versiones dadas ya por los mismos conquistadores asombrados ante la magnificencia, por ejemplo, de Tenochtitlan, y por los mismos indígenas cuando destacaban el señorío de sus linajes y el poder emanado de sus sistemas e imperios políticos.

La cuestión más importante incorporada a las primeras versiones consistía en el hecho de que los observadores españoles, exploradores, conquistadores y frailes, o bien traducían a su propio lenguaje y conceptos lo que les decían los indios, o bien, por el contrario, se limitaban a describir las cosas y movimientos de los indios en lo que podría verse como una especie de Etología Cultural. Y lo mismo ocurría con los hechos que los relacionaban con los grupos e individuos indígenas. Por ende, hasta que no se consiguió formar un grupo de traductores por ambas partes, no fue posible vivir el transcurso conceptual de las culturas indígenas.

Mientras tanto, el dominio de las lenguas indígenas por parte de los misioneros se convirtió en la condición necesaria para entender los significados y semánticas de los comportamientos e ideologías indias. El desarrollo de este conocimiento de los lenguajes indios hizo posible la creación de una manera más correcta de percibir el mundo extraño, por diferente, de los indígenas, pues a partir de dicho momento lo que sería realidad perceptual,

visual, se convertía también en realidad conceptual. Y además, ahora las formas intelectuales indígenas pasaban a convertirse en descripciones etnográficas más significantes de lo que antes, incluidos topónimos y sentidos, se confundía o se traducía defectuosamente. Conforme a eso, y como ejemplo, lo que antes los españoles llamaban Temixtitan, ahora pasaba a designarse correctamente Tenochtitlan, como ocurría ahora en las descripciones hechas por Fray Bernardino de Sahagún.

Cabe destacar en esta primera Antropología Cultural la temática de las migraciones y poblamientos de América por los indios venidos de Asia. El actual estrecho de Behring, paso definido de un continente a otro, ya era mencionado por el jesuita José de Acosta, y más tarde lo fue por Solórzano de Pereyra. Como señala Cox (1991: 18), esta historia migratoria acabó siendo considerada por estos autores como una historia del proceso que sigue una cultura asiática que en origen era más brillante que lo fue después. La explicación sería en el sentido de que los pueblos migratorios degradan sus culturas haciendo que sus descendientes apenas puedan parecerse a lo que fueron culturalmente sus antepasados iniciales. Esta sería equivalente a una teoría de la migración como factor de degradación cultural.

Sin embargo, esto podría interpretarse en otro sentido: en el de que podría ocurrir así cuando los migrantes no encuentran facilidades para reproducirse en sus mismas culturas de origen, precisamente porque los nuevos territorios aparecen ecológicamente dispuestos de modo diferente a como eran los de su hogar ancestral. En este caso, se produciría un fenómeno adaptativo consistente en adoptar una cultura de realización diferente, pues los materiales y la infraestructura de los recursos se convertirían en factores de cambio regresivo, con influencia directa indudable sobre los medios tecnológicos, las producciones materiales y las organizaciones sociales.

Uno puede imaginarse estas situaciones en los casos en que un grupo urbano se mueve a una región lejana diferente a la que se abandona, con lo cual es obvio que si sólo se cuenta con los recursos de este medio y si, asimismo, no se pueden repetir los procesos de la cultura anterior, entonces, el grupo emigrado se ve precisado a emplear sus fuerzas en la dirección de una reproducción elemental de la cultura anterior. Un conocimiento preparado para reproducir la cultura anterior no sería suficiente para conseguirla normalmente. En tal extremo, el empobrecimiento de la cultura material, y la consiguiente disfuncionalidad de las categorías culturales de origen, supondría el empobrecimiento, y hasta

disolución de las pautas que gobernaban el sistema anterior. Este sería abandonado hasta el punto de que las generaciones descendientes convertirían el pasado de sus ancestros en una visión mitológica. La historia oral aparecería desprovista de verosimilitud a los ojos y percepción conceptual de los contemporáneos.

Desde luego, esta percepción dada por estos culturólogos españoles tendría el carácter de una teoría intentando explicar la historia humana a través de los mismos indios, y no sería extraño, en este sentido, que algunos llevaran sus análisis hasta la idea de que los indios representaban una forma de degradación, incluido especialmente el modo moral, del Viejo Mundo en tierras americanas. De algún modo, lo que se pretendía era producir una especie de palingénesis, una recuperación del modo primordial concebido en el sentido de una relación verdadera con Dios como origen de una especie común.

Más tarde, esta teoría de la migración desde tierras asiáticas de los indios americanos permitiría justificar al que fuera Presidente de los USA, Thomas Jefferson, el que los nuevos inmigrantes, los europeos, se concedieran a sí mismos tantos derechos como los indios para ocupar las tierras que éstos gobernaban, y hasta permitía expulsarles, en caso necesario, bajo el pretexto de que estas tierras de América pertenecían a aquellos que mejores condiciones de civilización demostraban tener en una situación como la que se daba con la expansión de los anglos y demás europeos.

Etnografía y Etnohistoria

Un aspecto importante de esta primera Antropología Cultural fue el de la recopilación por medios orales de historias locales. Los informantes, generalmente seleccionados por su conocimiento de las llamadas “antigüedades” nativas, contaban a los frailes las historias de su comunidad y ejercían un papel de control explicativo sobre las observaciones e interpretaciones que éstos hacían de las costumbres que observaban a partir de su convivencia con las gentes de los pueblos indios. Sin embargo de que los cronistas, y luego los visitantes, se ocuparon de temas relacionados con génesis étnicas, la mayor parte de los documentos etnográficos con que contamos para hacer las historias culturales de los indios americanos tienen su origen en las descripciones que hicieron estos frailes. El conocimiento de las antigüedades

indias que hicieron dichos frailes fue un interés muy destacado en las descripciones etnográficas primeras, y se convirtió inicialmente en un medio de profundizar en el conocimiento de los orígenes indianos. De hecho, la hermenéutica inicial giraba en torno a preguntas vinculadas con el conocimiento de los antecedentes primeros de los grupos indígenas. Las noticias reunidas por los frailes en estos puntos son ahora fuentes de gran valor documental, y desde el punto de vista de los métodos empleados para recoger estos materiales, destacan el valor de la transmisión oral y de las mitologías como formas concretas de contar la historia indígena.

En muchos aspectos, la mitografía como fuente historiográfica y el conocimiento de los antecedentes y lugares de origen indios por medio de dichas transmisiones orales convirtieron a los frailes y a los eruditos de la Iglesia católica en especialistas de una etnografía arqueológica que, aunque opaca en muchas de sus versiones, sin embargo, permitía dirigir la investigación hacia el conocimiento de relaciones étnicas antiguas, indistintamente especulativas y verificadas. Algunos de los apoyos técnicos utilizados fueron las pictografías y el empleo de códices o modos de inventariar los indígenas sus tradiciones y sucesos más importantes, de manera que el pasado contado y descrito por los eruditos de estas naciones fue, en todo caso, una especialidad misionera y eclesiástica.

Estos misioneros españoles, junto con otros extranjeros, como Beaumont y Kino incorporados a las Misiones, aparte de sus actividades como evangelizadores, hicieron, pues, etnografía histórica. Y asimismo, estimulados por las preguntas sobre el pasado y las relaciones étnicas de los pueblos indígenas, comparaban costumbres y modos de vivir de los indígenas. En los casos de misioneros ilustrados, estas comparaciones alcanzaban a utilizar un aparato erudito ciertamente notable, y su conocimiento de otras culturas les convertía fácilmente en etnólogos.

Para conseguir las informaciones etnográficas destinadas a convertir a los indígenas aprendían las lenguas nativas. De este modo, no sólo obtenían una aceptación social en el interno de las relaciones de confianza y de amistad, sino que, además, lograban configurar el carácter semántico de sus giros discursivos e, indudablemente, asumían el sentido de sus conversaciones. Tanto el objetivo de la predicación como el de la información necesaria para conducirla correctamente dependían de este dominio relativo de los lenguajes indígenas y del conocimiento de sus costumbres. Alternar etnografía con etnohistoria fue, muy pronto, una

metodología dominada por estos misioneros. En estos términos, podían confesar y administrar sacramentos a los indígenas y sabían el cómo hacerlo según cada forma de percepción.

Los primeros vocabularios y gramáticas indígenas fueron hechos por estos frailes misioneros, y las compilaciones de costumbres y de formas de organización social y de modos de pensar de los indios americanos se debieron a su interés práctico por lograr un mejor dominio de sus relaciones con los nativos. Sin duda, la Academia erudita de los eclesiásticos ejerció una considerable influencia sobre el poder civil y militar merced a su conocimiento de la etnografía indígena. Y cuando ésta fue asumida como una forma de control sobre los indios, también permitió convertirla en una hermenéutica de las culturas indígenas.

De esta manera, en el conocimiento de las llamadas antigüedades indias y de los primeros orígenes de estas tribus, los misioneros fueron la primera élite etnográfica surgida y entrenada en la praxis de las culturas americanas. Y así, la reconstrucción del curso histórico de sus gentes se hizo por medio de la información oral aplicada a interrogar intensivamente a los eruditos locales de las culturas indígenas. Esto se hizo a lo largo del siglo XVI y siguientes años, con excepción de la primera experiencia etnográfica realizada a finales del siglo XV por Ramón Pané.

En este tiempo no había Arqueología ni Antropología Física, de modo que las primeras historias sobre orígenes indios fueron estrictamente culturales y se hicieron conforme a métodos de campo basados en la observación y en el control de ésta por medio de las aclaraciones dadas por los informantes nativos escogidos por su representatividad. En este caso, se trataba de informantes reconocidos por su sabiduría y dominio de la historia de su pueblo y se distinguían por ser, asimismo, personas habitualmente dedicadas a estos menesteres en sus propias naciones. De algún modo, entonces, para el desarrollo de estas Relaciones se hizo indispensable el intercambio intelectual, incluida la discusión, sobre todo, de tópicos religiosos. Los frailes eran gentes interesadas en aclarar los aspectos teológicos de la problemática espiritual y metafísica indígena, de manera que mucha de la información aparecida en sus relatos tiene que ver con estas preocupaciones. Incluso, en algunos casos, se desprende de sus escritos y reflexiones el hecho de que dedicaron una gran parte de su trabajo misionero a la actividad de convencimiento de los mismos sacerdotes indígenas, como en el caso de los *tlama-*

cazque de México, sacerdotes nativos que ejercían una considerable influencia sobre las decisiones políticas de la aristocracia gubernamental, muy temidos, asimismo, por sus diagnósticos y predicciones.

Mesoamérica y los Andes Centrales fueron el núcleo de las más importantes monografías etnográficas de las primeras épocas, y lo eran tanto porque representaban ser las culturas más avanzadas, como porque los sabios indígenas eran también los más dispuestos a entender las preocupaciones filosóficas de los eclesiásticos españoles. Pero, asimismo, estos sabios indígenas ocupaban en su propia sociedad una posición prominente, la de eruditos y conservadores del conocimiento étnico y del origen de sus linajes fundadores. Y en muchos casos, actuaban como educadores o como historiadores, y hasta podían ser reconocidos como teólogos de su propia experiencia religiosa, con lo cual ellos mismos compartían el inquisitivo proceder metafísico de estos frailes españoles.

Igualmente, Mesoamérica y los Andes Centrales se habían convertido en aquel entonces en regiones geopolíticas de la más grande importancia estratégica, económica, política y religiosa del imperio español en Indias, y por esta razón las informaciones etnográficas se constituyeron enseguida en medios de objetivación necesarios para entender mejor el modo de abordar su evangelización y establecer control sobre su forma de vivir. La entrada de la ley española fue posible con el mismo desarrollo de la Etnografía. Sin el proceder de ésta en las Indias se habría establecido el error primordial de la ignorancia institucionalizada.

Sólo un grupo bien entrenado como el de la Iglesia podía conseguir información sistemática sobre historias y génesis indias, y sólo estas historias interesaban realmente cuando se piensa en términos de interpretaciones bíblicas y de explicaciones referentes al itinerario seguido por las primeras tribus de Israel y del Génesis. Desde muy temprano, estas preocupaciones estuvieron muy presentes en las menciones de los frailes, de manera que las comparaciones con las culturas clásicas mediterráneas de la Antigüedad se hicieron muy pronto temática permanente y causa de averiguación. En este sentido, el nacimiento de la Antropología Cultural sería tanto una etnografía comparada como una teoría de los orígenes y adaptaciones geográficas de las poblaciones humanas en el tiempo.

El objetivo de conocer mejor al indio formaba parte del contexto de una finalidad primera, considerarlo como una diferencia histórica y racial, separada del discurso europeo o de la civilización, que en un pasado más o menos remoto

entroncaba con la dispersión de las tribus de Israel, y después formaba parte de una segunda e importante finalidad, la que intentaba explicar la por entonces significada como barbarie, la del indio, una que, sin embargo, conservaba la ingenuidad suficiente para ser entendida como recuperable para la dignidad humana que se pretendía implantar en función del Evangelio.

Esta primera historia cultural es bibliocéntrica, nacionalista en lo castellano, pero con alternancias discrepantes cuando se trata de eclesiásticos más fieles a Roma que a España. La importancia del enfoque etnográfico que impusieron las circunstancias de esta época consistió en el hecho de que modificaron las versiones unitaristas o universales que podían haberse dado sobre los indios. De un ser todos iguales, éstos pasaron a ser percibidos como multifacéticos y peculiares. Según eso, a una primera visión generalista le sucedió otra particularista o geográficamente localizada.

En estos términos, la primera concepción mística fue dando paso a una concepción secularista que explicaba las diferencias étnicas y culturales como resultado dinámico de adaptaciones ambientales e histórico-culturales. Por este medio, los enfoques pronto comenzaron a ser etnográficos en su más puro sentido: en el del reconocimiento de la diversidad entendida como implícita en la dinámica del hombre. El entendimiento de esta diversidad de los ciclos adaptativos y de las reacciones también diversas que configuraban las diferencias culturales se convirtió en la condición necesaria para el ejercicio de toda política aplicada al indio. Siendo así, el paso del misticismo misionero a la racionalidad académica sería un factor de gran importancia en lo que concierne a la formación de un ambiente conceptual menos etnocéntrico y más próximo a los enfoques de una Antropología Cultural.

En cierto modo, lo que resultó de los enfoques etnográficos fue la creación de un fondo de conocimientos culturales comparados, indispensable para la creación de este nuevo campo de estudios, el que se aplicaba al conocimiento de la indianidad o del indio. Captar el espíritu profundo de éste se convirtió en una tarea, asimismo entregada a los religiosos, precisamente porque éstos iban a producir diagnósticos más comprensivos sobre el Otro que los dados hasta entonces por Colón, los conquistadores y los cronistas.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de. 1962. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARCINIEGAS, Germán. 1971. Nuestro Primer Antropólogo. *Américas* (Washington) 11-12: 2-10.
- CORTES, Hernán. 1933. *Cartas de relación de la conquista de México*. Madrid: Espasa-Calpe (Colección Austral, 547).
- COX, Bruce. 1992. *Historia de los Indios del Canadá*. Madrid: Editorial Mapfre.
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. 1982. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci. 1964. *Visita Hecha a la Provincia de Chucuito, por ... 1567*. Lima: Casa de la Cultura.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio. 1984a. "La Conquista Española ante la Ética India". In *Actas del Simposio Sobre la Ética en la Conquista de América (1492-1573)*. Salamanca: Excmo. Ayuntamiento y Excmo. Diputación Provincial. pp. 393-415.
- _____. 1984b. "Estilos éticos y contextos indígenas en la conquista de América". In *Comentaris d'Antropologia Cultural* 6: 7-19. Barcelona: Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona.
- _____. 1985. "Introducción". In *Historia de los Indios de la Nueva España* (Fray Toribio de Benavente. Edición a cargo de C. Esteva). Madrid: Crónicas de América 16, Historia 16. pp. 7-45.
- _____. 1987. "Los Indios de México en la Versión de Hernán Cortés". In *Actas del Congreso Hernán Cortés y su Tiempo. Quinto Centenario (1485-1985)*. Mérida: Junta de Extremadura. pp. 475-96.
- _____. 1989. "Metáfora y dialéctica de la cruz en Mesoamérica". In *El Folklore Andaluz, Segunda época, número 4*: 139-163. Sevilla: Fundación Machado.
- _____. 1992. "Aculturación y Resistencia en Mesoamérica: Siglo XVI". In *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento*. Madrid: Real Academia de la Historia y Confederación Española de Cajas de Ahorro. Tomo I: 285-342.
- _____. 1993a. "Mayas y Españoles: La visión del otro". In *Perspectivas Antropológicas en el Mundo Maya*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas. pp. 15-30.
- _____. 1993b. "La Influencia de las Universidades Indianas en el Contexto de las Sociedades Indígenas". In *Actas del Congreso Internacional de Universidades*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. pp. 261-90.

SOBRE EL ORIGEN INDIANO DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL

- _____. 1993c. Metáforas y Transformaciones de la Identidad en Mesoamérica: Siglo XVI. *Anales de Antropología* 30: 183-228. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- _____. 1993d. "Motolinía: una visión del mundo indio de su tiempo". In *Fondo Manuscrito Americano de la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*. San Lorenzo del Escorial: Real Colegio Universitario "María Cristina", Monografías Históricas I. pp. 149-195.
- _____. 1995. *Introducción a las Fuentes Etnográficas y la América Indígena*. Madrid: Fundación Mapfre América e Instituto Histórico Tavera.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. 1959. *Historia General y Natural de las Indias*. 5 volúmenes. Edición y estudio de Juan Pérez de Tudela. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- GÓNGORA MARMOLEJO, Capitán Alonso. 1960. *Historia de Chile desde el Descubrimiento hasta el año de 1575*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CXXXI, pp. 79-224.
- LANDA, Fray Diego de. 1978. *Relación de las Cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa, S. A.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. 1946. *Hispania Victrix*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XXII: 155-455.
- _____. 1987. *La Conquista de México*. Edición de José Luis de Rojas. Madrid: Crónicas de América, Historia 16.
- MARIÑO DE LOBERA, Capitán Pedro. 1960. *Crónica del Reino de Chile: 1535-1595*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CXXXI: 227-562.
- NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Alvar. 1957. *Naufragios y Comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe S.A., Colección Austral.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo. 1967 [1562]. *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. Perú, Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizan, Facultad de Letras y Educación.
- PANÉ, Fray Ramón. 1990. *Relació sobre les Antiguitats dels Indis*. Versión y notas de José Juan Arrom. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Comissió Amèrica i Catalunya, 1992.
- RIGOLI, Aurelio. 1995. *Le Ragioni dell'Etnostoria*. Palermo/São Paulo: Italo-Latino-Americana Palma.
- SAHAGUN, Fray Bernardino de. 1946. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Noticia, notas y guía para estudiar a Sahagún, a cargo de Miguel Acosta Saignes. 3 Volúmenes. México: Editorial Nueva España, S.A.
- TORQUEMADA, Fray Juan de. 1975-1983. *Monarquía Indiana*. 7 volúmenes. Edición coordinada por Miguel León-Portilla. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- VIÑAZA, Conde de la. 1892. "Román Pané". In *Bibliografía Española de las Lenguas Indígenas de América*. Madrid.