

A C T / C A B I L D O D E T E N E R I F E

ERES

S E R I E D E A N T R O P O L O G I A

SUMARIO

V O L U M E N 1 - N.º 1 - J U N I O 1 9 8 9

Los modelos de Malinowski: Kumbary, Maclay y Conrad como arquetipos etnográficos: **George W. Stocking, Jr.** / Notas críticas sobre el concepto de tradición antropológica. A propósito de las relaciones centro-periferia en la antropología canaria de finales del siglo XIX: **Fernando Estévez González** / La Fiesta: Multiplicidad de intérpretes, pluralidad de significa-

dos (A propósito de la Rama del Valle de Agaete, Gran Canaria) **Alberto Galván Tudela, Carmen M.ª Sosa Alamo, Joan Prat Caros** / El recurso a las fuentes etnohistóricas. Los ritos propiciatorios de lluvia entre los aborígenes de las Islas Canarias: **José Juan Jiménez González** / La Casa de Carta, Museo Etnográfico de Tenerife: **José Pascual Fernández.**



MUSEO ARQUEOLÓGICO Y ETNOGRÁFICO

R281.E

DIRECCION Y COMITE DE REDACCION

Director

FERNANDO ESTEVEZ GONZALEZ

Director Adjunto

RAFAEL GONZALEZ ANTON

Secretario

JOSE PASCUAL FERNANDEZ

Vocales del Comité de Redacción

ALBERTO GALVAN TUDELA
AGUSTIN SANTANA TALAVERA

ANTONIO REYES AGUILAR
MARINA BARRETO VARGAS

Consejo asesor

WILLIAM CHRISTIAN
(Fellow McArthur Foundation)
UBALDO MARTINEZ VEIGA
(Univ. Autónoma de Madrid)
JOAN PRAT I CAROS
(Univ. de Tarragona)

TERESA DEL VALLE MURGA
(Univ. del País Vasco)
ISIDORO MORENO NAVARRO
(Univ. Sevilla)
MARCIAL GONDAR
(Univ. Santiago de Compostela)

SUSCRIPCIONES

Precio de cada número: 600 Ptas.

Suscripción anual (España): 1.200 Ptas.

Extranjero: 1.500 Ptas.

Diseño de cubierta:

JAIME H. VERA

Fotomecánica, fotocomposición e impresión:

Litografía A. Romero, S. A.
C/ Angel Guimerá, 1
Santa Cruz de Tenerife
Depósito Legal TF. 807 - 1989

MANUSCRITOS Y CORRESPONDENCIA

Los manuscritos enviados para su publicación deberán ser originales, a menos que hayan sido solicitados expresamente por el Consejo de Redacción. Se enviarán dos copias, a doble espacio en formato DIN A4. Las notas, con numeración árabe, se adjuntarán, en hoja aparte, al final del texto y antes de la bibliografía. Las referencias bibliográficas, que deberán contener todos los datos pertinentes para su localización, se listarán al final por orden alfabético, y sus citas en el texto deberán figurar entre paréntesis con indicación de la página. Ej. (Malinowski 1922: 45). Los originales pueden también remitirse mediante soporte magnético en «diskettes» para IBM PC, AT o compatibles, en formato ASCII o Wordperfect.

Se incluirá, asimismo, un Resumen con un máximo de 150 palabras, al que seguirá una lista de cinco palabras-clave que definan el contenido del texto.

Las recensiones de libros han de ser enviadas, asimismo, a doble espacio en formato DIN A4, y tendrán una extensión máxima de cinco páginas.

Para una más detallada información sobre estilo y características de los originales, ponerse en contacto con el Secretario del Consejo de Redacción, en el Museo Arqueológico y Etnográfico del Cabildo Insular de Tenerife, cuya dirección es la siguiente:

JOSÉ PASCUAL FERNÁNDEZ – Revista *Eres*
Museo Arqueológico y Etnográfico
Cabildo Insular de Tenerife
Apartado 133
38080 Santa Cruz de Tenerife
España

ERES

«Eres» es un topónimo y una voz canaria que, en un sentido genérico, viene a significar «hoyo o poceta formado en las rocas impermeables del álveo de los barrancos, donde se acumula con el agua de lluvia arena fina y limpia. Cuando se quiere extraer el agua se forma un pequeño hoyo en la arena, hasta que aparece el agua, dejando sentar el cieno se clarifica y sacada la necesaria la vuelve a cubrir el hoyo para evitar la evaporación de la que queda», tal como han recogido y analizado los investigadores J. Alvarez Delgado y D. Wölfel (ver Wölfel, Dominik «Monumenta Linguae Canariae», p. 511).

Hemos escogido este término porque creemos que resume metafóricamente el sentido de la revista, que *pretende ahondar y clarificar el acervo cultural de las islas*, a través de estudios serios y rigurosos, tanto a partir de documentos históricos, arqueológicos o etnográficos, como de la investigación puntera más actual. Para ello ha de profundizar más allá de las cosas que se contemplan a primera vista, penetrando en la realidad como lo hicieron nuestros antepasados para buscar el agua necesaria para su sustento.

INDICE

GEORGE W. STOCKING, Jr.

Los modelos de Malinowski: Kubary, Maclay y Conrad como
arquetipos etnográficos 9 A

FERNANDO ESTÉVEZ GONZÁLEZ.

Notas críticas sobre el concepto de tradición antropológica. A
propósito de las relaciones centro-periferia en la antropología
canaria de finales del siglo XIX 25 B

ALBERTO GALVÁN TUDELA, CARMEN M.^a SOSA ALAMO, JOAN
PRAT CAROS.

La Fiesta: Multiplicidad de intérpretes, pluralidad de significados
(A propósito de la Rama del Valle de Agaete, Gran Canaria) ... 37 C

JOSÉ JUAN JIMÉNEZ GONZÁLEZ.

El recurso a las fuentes etnohistóricas. Los ritos propiciato-
rios de lluvia entre los aborígenes de las Islas Canarias 73 D

NOTICIAS Y COMENTARIOS

JOSÉ PASCUAL FERNÁNDEZ.

La Casa de Carta, Museo Etnográfico de Tenerife. 87 E

PRESENTACION

La memoria de los hombres es su destino, un estanque en el que buceamos para aprender de nuestro pasado y sobre nuestro futuro. La inquietud por saber lo ocurrido antes de nosotros es tan instintiva como la naturaleza del ser humano, pero hace falta mucho más que el instinto para determinar la huella de nuestros pasos por la arena de la playa del tiempo.

El conocimiento de nuestra historia a través del estudio antropológico se ha convertido en uno de los instrumentos más importantes en los últimos siglos. En Canarias, diversos estudios de investigación han profundizado en el conocimiento y la cultura de quienes habitaron antes que nosotros estas tierras insulares, emergidas desde la plataforma oceánica.

Pero el conocimiento sólo se vuelve cultura si cumple con el requisito de la comunicación. El Cabildo de Tenerife a través de sus Museos ha intentado difundir, en la medida de sus posibilidades, las notables aportaciones antropológicas planteadas en algunos trabajos etnográficos realizados en nuestras islas. Prueba de este esfuerzo es la colección del Museo Etnográfico o los Cuadernos de Etnografía, en los que se ha ofrecido una enriquecedora visión histórica de la población y cultura originales de las Islas Canarias.

Conforme los estudios se han vuelto más habituales y el interés de los profesionales más creciente, ha surgido la necesidad de una publicación periódica que sea capaz de transmitir con más celeridad e idéntico rigor científico las nuevas aportaciones que se vayan realizando a la antropología canaria. He aquí la respuesta a esa necesidad en el cuerpo de papel de esta revista que lanza a la calle su primer libro.

En esta revista se pretende un alto rigor científico. Y eso lo vamos a conseguir a través de un Comité de Redacción formado por antropólogos profesionales y un Comité Asesor en el que figuran cualificados especialistas de distintas universidades españolas. Con esta proyección exterior pretendemos no sólo «exportar» información sobre nuestras investigaciones y experiencias sino, lo que es tan importante o acaso más, recibir los resultados de los estudios realizados en otras partes del mundo que puedan servirnos de experiencia para el terreno canario o de contribución a la formación de nuestros profesionales.

En último extremo, no podemos olvidar que la quiebra de la Cultura es la apropiación de conocimientos por élites que rechazan su difusión. Quie-

nes están capacitados para manejar adecuadamente los instrumentos de la Antropología y para obtener respuestas científicas al escrutinio de nuestro pasado, pueden y deben realizar un esfuerzo para hacer llegar esos conocimientos a un pueblo canario que siente cada día mayor interés por aprender, más allá de las fronteras de la leyenda, las señas de identidad de esas culturas que nos precedieron y que dejaron su huella, de pieles, barro y huesos, dentro del útero de tierra de las islas.

Decía Montesquieu que un pueblo pone más ardor en la defensa de sus costumbres que en la de sus leyes. Hagamos del conocimiento de nuestra historia un patrimonio de nuestro pueblo, una aportación a las nuevas generaciones. Un pueblo que no conoce su pasado carece de referencia para elegir su futuro. Lejos de la falacia o la invención, la Antropología nos brinda una ventana para indagar, aprender y comprender. Ojalá sepamos aprovecharla.

MIGUEL ZEROLO AGUILAR

Vicepresidente Cabildo de Tenerife.

En los últimos años la antropología ha experimentado importantes cambios; no sólo en cuanto a la irrupción de nuevas tendencias teóricas, sino también desde el punto de vista institucional y académico. Supera la larga etapa de identificación exclusivamente con lo exótico, lo primitivo, la antropología actual está decididamente interesada en el estudio de los procesos de transformación y adaptación sociocultural que afectan a las sociedades contemporáneas.

En Canarias, donde la antropología tiene una larga tradición, han sido asimismo notorios los cambios en lo que se refiere a orientaciones teóricas, temáticas de investigación y enfoques metodológicos. Continuada de esa tradición, pero tratando de elevar su rigor científico y su proyección social, la más reciente antropología de las islas se interesa tanto por viejos problemas desde nuevas perspectivas como por otros descuidados en etapas anteriores.

Obviamente, toda esta renovación no es posible desarrollarla sin el establecimiento de cauces adecuados de difusión y debate científicos. En tanto que la producción científica de una disciplina quede restringida a los propios investigadores, todo intento de que esta contribuya a conocer mejor la realidad sociocultural en la que nos movemos será en vano.

El Museo Antropológico y Etnográfico de Tenerife, con la publicación de esta revista, ERES, pretende, más que cubrir un vacío, extraer y dar a conocer los resultados que la investigación antropológica canaria vaya aportando. Pero si bien ese es su cometido principal, al mismo tiempo quiere ser un medio que permita intercambiar el conocimiento con investigadores que trabajan en áreas o temáticas en las que la antropología canaria actual se desenvuelve. Sin duda, una revista como la que ahora presentamos no puede cubrir por sí sola todas estas aspiraciones. En lo posible, y como este topónimo canario indica, ERES aspira a ser, para la investigación antropológica, un lugar que, en fondo firme, acumule agua de lluvia y arena fina y limpia.

FERNANDO ESTÉVEZ GONZÁLEZ
Profesor Titular Antropología Social
Universidad de La Laguna

LOS MODELOS DE MALINOWSKI: MACLAY, KUBARY Y KURTZ COMO ARQUETIPOS ETNOGRAFICOS*

GEORGE W. STOCKING, Jr.

University of Chicago

En un pasaje clave de su diario de Trobriand, Bronislaw Malinowski se refiere a dos predecesores con conexiones polacas: «Jan Kubary como un metodólogo concreto. Mikluho-Maclay como un nuevo tipo. La comparación de Marett, *Los primeros etnógrafos como exploradores*» (1967: 155). El «método concreto» estaba de hecho asociado al más destacado investigador de campo británico de la época, W. H. R. Rivers, a quien Malinowski primero emuló y luego intentó trascender —penetrando, bajo la superficie etnográfica, en la «forma de pensar más profunda y esencial» de los nativos. Al contrario de Maclay y Kubary, Malinowski estaba formulando en efecto una proporción programática: lo que Maclay fue a Kubary, yo seré a Rivers— o, como Malinowski expresó esa misma ambición en otro lugar: «Rivers es el Rider Haggard de la antropología; yo seré el Conrad» (Stocking 1983: 104). Dado el papel central de la antropología Trobriand de Malinowski en la creación del modelo —y el mito— del moderno trabajo de campo antropológico, los «tipos» que él emuló deberían ser de algún interés para los historiadores de la antropología. Y sin embargo, Nikolai Miklouho-Maclay (1846-88) sólo recientemente ha llegado a ser accesible a la tradición antropológica de Europa Occidental, mientras que Jan Stanislaus Kubary (1846-96) es apenas hoy conocido, incluso para los especialistas en Micronesia.

Como veremos, la proporción arquetípica que Malinowski estableció entre Maclay y Kubary sólo refleja de forma simbólica, más bien tenue, la

* Este texto fue presentado originalmente en la sesión de «Historia de la Antropología», del IV Congreso de Antropología. Alicante, 1987.

relación histórica entre los dos etnógrafos. Aún así, las biografías etnográficas de Maclay y Kubary sintonizan con cuestiones que estuvieron en la vanguardia de la preocupación etnográfica durante veinte años, desde que la publicación de los diarios de Malinowski conmocionó el mundo antropológico, produciendo un reacio reconocimiento en el contexto de la toma de conciencia de la «situación colonial» de la antropología moderna: cuestiones de reflexividad y de responsabilidad, de ética y de poder en las relaciones etnográficas.

Desde esta perspectiva, la carrera de Maclay es especialmente interesante. A diferencia de Malinowski y otros cuyo trabajo se desarrolló bajo el paraguas de un poder colonial ya establecido, Maclay estaba presente en el momento antropológico primigenio del primer contacto. Y aunque él y la gente que estudió se vieron envueltos rápidamente en una «situación colonial» precisamente en el proceso de formación, Maclay fue capaz de imaginar y esforzarse en obtener un resultado diferente. Pero a pesar de su inusual sensibilidad para ciertas implicaciones éticas y políticas del trabajo de campo antropológico, la realidad de la experiencia de campo de Maclay contradice el igualitarismo romántico del mito etnográfico moderno —justamente porque sus investigaciones fueron de un tipo muy diferente a las de la antropología moderna—.

Por el contrario, Kubary trató con gente con las que se había estado en contacto a lo largo de un siglo, y su étnografía estuvo atrapada desde el principio en una compleja red de poder y comercio colonial. Aunque inevitablemente teñida por el aura romántica de las islas del Pacífico, los informes de su etnografía sugieren una adaptación eminentemente pragmática a las desigualdades de poder e influencia. Cuando el desastre económico truncó su empresa etnográfica a mitad de carrera, «apostó» por una participación directa en el trabajo sucio del imperio colonial. Y aún así —a pesar de la proporción de Malinowski— su etnografía es mucho más reconocible hoy para nosotros que la de Maclay. Yuxtaponiéndolas brevemente, las dos carreras pueden ayudar a aclarar la paradójica naturaleza de la antropología moderna, tanto como un fenómeno histórico, cuanto como un arquetipo experiencial.

* * *

Maclay nació en una aldea de la provincia de Novgorod, hijo de un ingeniero de ferrocarriles con el apellido cosaco de Miklouho, y no adoptó su nombre escocés (quizás tomado de su abuela) hasta que tuvo veintiún años¹. Huérfano de padre a los diez, estuvo muy influido por su madre, de origen polaco y cercana al círculo revolucionario de Alexander Herzen. Durante su adolescencia también le influyó Nikolai Chernyshevsky, —otro líder del movimiento democrático—, y a los quince años fue arrestado en una mani-

festación estudiantil y encarcelado durante un breve periodo. En 1864 fue expulsado de la Universidad de San Petesburgo y obligado a seguir su educación en el extranjero.

Después de estudiar ciencia natural y economía política en Heidelberg, fue a Leipzig y Jena donde trabajó bajo la dirección del destacado darwinista alemán, el zoólogo Ernst Haeckel, a quien acompañó en un viaje de campo a las Islas Canarias, después del cual Maclay viajó solo a pie por el norte de Africa. Durante una posterior expedición de zoología marina a Sicilia y el Mar Rojo, empezó a interesarse por la variedad antropológica de esta última región (que, al igual que otros notables antropólogos, como Richard Burton y William Robertson Smith, recorrió vistiendo ropa árabe).

Los incipientes intereses antropológicos de Maclay se vieron estimulados a su regreso a Rusia en 1868, bajo la influencia del más destacado científico del país, Karl Von Baer. Además de ser mundialmente conocido como zoólogo y embriólogo, Von Baer era también etnógrafo y antropólogo físico. Como ardiente monogenista, Von Baer había propuesto la necesidad de un estudio más detallado de las relaciones entre los papúes y otras razas, con el propósito de confirmar la unidad de la especie humana contra los argumentos de los poligenistas anglo-americanos (Tumarkin 1982b: 10-11). Si bien Von Baer era anti-darwinista, las afinidades de los papúes fueron igualmente un problema para los escritores evolucionistas. Maclay había ya planificado realizar investigaciones zoológicas en el Pacífico, y ahora esperaba dedicarse también a cuestiones antropológicas. Confiaba que podría encontrar en el interior de Nueva Guinea vestigios de la población de Lemuria, un supuesto continente perdido que Haeckel había postulado como «la probable cuna de la raza humana» (Webster 1984: 30). Atrayendo la atención del presidente de la Sociedad Geográfica Rusa, hermano del Zar, el Gran Duque Constantino, Maclay pudo obtener transporte libre para el Pacífico a bordo de la corbeta *Vitiaz*.

Después de un viaje de diez meses rodeando el Cabo de Hornos, Maclay desembarcó en la bahía de Astrolabio en la costa norte de Nueva Guinea en septiembre de 1871, todavía convaleciente de una enfermedad que sufrió durante el viaje. Se trajo consigo dos sirvientes, un polinesio llamado (estereotípicamente) «Boy», que pensó le serviría de alguna manera como intermediario, y un marinero sueco llamado Will Olsen. El primero murió pronto; el último se convirtió en una carga constante. Maclay se encontró así virtualmente sólo entre grupos con los que previamente no se había contactado y totalmente «intactos», grupos cuyas características raciales había planeado estudiar —una situación etnográfica a menudo imaginada como arquetipo, pero raramente conseguida en la práctica—.

Durante los siguientes quince meses, Maclay vivió en una cabaña que construyó para él la tripulación de la corbeta antes de su partida. Eligió un lugar a diez minutos de la aldea nativa más cercana, por razones que ilustran su ambivalente y ambigua situación etnográfica: desconociendo la lengua de los nativos, fue incapaz de pedir permiso para establecerse en el inte-

rior de la aldea; pero al mismo tiempo temiendo que podría ser molestado por el ruido, se sintió más confortable permaneciendo en las afueras. Esta mezcla de tacto panhumano y de identidad personal fuertemente afirmada, definió para Maclay una posición en el mundo papúe a la vez íntima y distante. Las salvas en honor del Gran Duque por su cumpleaños y el camino cortado a machete a través de la jungla por la tripulación de la corbeta colocó desde el principio a Maclay algo por encima del curso natural de la existencia papúa. Pero su meditada política era acercarse guardando las distancias, aunque manteniéndose por encima de aquélla —afirmando simultáneamente tanto su humanidad común como su poderosa identidad extranjera. Yendo desarmado por la aldea, enfrentándose a lanzamientos de flechas a que le sometían para ver si se acobardaba, colocó su esterilla en el centro de la aldea y se acostó —recurriendo así a una función humana natural para afirmar una fuerza de voluntad más que natural—. Desde entonces, dejó que los nativos, guiados por su curiosidad, se acercaran a su cabaña, seguro de que en un momento de crisis la escopeta y el revolver que guardaba ocultos levantarían «un gran revuelo entre los nativos» (Tumarkin 1982b: 126). Siguiendo una «política de paciencia y tacto» (112), regularmente silbaba antes de entrar en la aldea de Gorendu para que los hombres supieran que no venía a espiar y las mujeres tuvieran tiempo de ocultarse —hasta que un día los propios nativos se presentaron a él con vistas a que, en el futuro, la vida nativa pudiera desarrollarse normalmente en su presencia—.

A veces, Maclay habló de sí mismo diciendo que estaba «convirtiéndose un poco papúe» (Tumarkin 1982b: 187) —como cuando por impulso atrapó un gran cangrejo y se lo comió crudo. Pero por temperamento parece haber disfrutado de la soledad, y cuando se le forzaba a salir de ella, prefería ser «un mero espectador y no un participante activo en todo cuanto estaba ocurriendo» (173). Nunca renunció a sus botas y polainas, ni se trasladó a la aldea, y en algunos casos su cuidadosa política contribuyó claramente a colocarle aparte de —y por encima de— la normalidad papúe. Para mantener en secreto la muerte por malaria de «Boy», Maclay arrojó su pesado cuerpo al mar durante la noche —dejando que los nativos creyesen que le permitió volar a Rusia, que en sus mentes pronto llegó a identificarse con la luna. Asombrándolos al quemar alcohol y con el poder de su «tabú» (escopeta), curando a la gente que había sido abandonada a la muerte, rehusando las compañeras sexuales que se le ofrecían («¡Maclay no necesita mujeres!») (225), no permitiéndose nunca «ninguna expresión de familiaridad» (388), llegó a ser «considerado como un ser realmente extraordinario» (229). Más que responder a sus preguntas directas tales como si alguna vez se moriría —y poco dispuesto a mentirles— les ofreció su cuerpo para que lo verificaran; la no predisposición de los papúes para hacerlo fue la prueba de su inmortalidad. A la vez dios y hombre, parece haberse creado para sí mismo una notable posición de confianza y poder, que podría ser asumida para proporcionar las bases para una etnografía de nuevo tipo.

Sin embargo, los objetivos antropológicos a los que dedicó su privilegio-

giada y poco corriente posición parecen notablemente limitados por el tiempo. Ellos se sugestionaron por la horripilante operación que friamente realizó sobre el cuerpo aún caliente de «Boy». Maclay —que en ese momento planeó un trabajo de cinco volúmenes sobre la anatomía comparada del cerebro— quiso «conservar su cerebro con intenciones de investigar». No obstante, careciendo de un «recipiente lo suficientemente grande como para contener un cerebro completo», y temeroso de que los nativos pudieran llegar en cualquier momento, tuvo que conformarse con la extracción de la garganta de «Boy», cumpliendo así una promesa a su viejo profesor de anatomía comparada de traer «la laringe de un hombre negro con todos sus músculos» (Tumarkin 1982b: 129). Como estudiante de Haeckel y discípulo de Von Baer, los intereses de la investigación de Maclay eran «antropológicos», tal como se entendían en la Europa continental del siglo XIX: eran, al menos en primera instancia, las características físicas del hombre las que le preocupaban, y las cuestiones «etnológicas» fueron para él las de las relaciones «raciales».

Pero si siguió a Haeckel más que a Von Baer al aceptar el darwinismo, Maclay rechazó la noción de que las razas vivas eran anatómicamente más cercanas a los antepasados animales, y fue el ardiente compromiso de Von Baer con un monogenismo predarwinista lo que específicamente motivó sus investigaciones. Así, recogiendo gran número de muestras de cabello de los papúes, demostraba que «crece precisamente del mismo modo que el nuestro,... y no en grupos o mechones como uno lee en los manuales de antropología (Tumarkin 1982b: 142). Del mismo modo, sus últimas disecciones de criminales ejecutados en Australia las realizó con el fin de mostrar que «las así llamadas razas primitivas tenían idéntico equipamiento cerebro-natural que las europeas» (Sentinella 1975: 291). Maclay pudo ser ingenuamente etnocéntrico al evaluar la apariencia física de los papúes, y dio por sentado una visión evolucionista de su desarrollo social, pero su propósito básico fue mostrar que, en el fondo, los papúes eran exactamente como nosotros —prácticos, trabajadores, dispuestos a «adoptar y usar instrumentos europeos a la primera oportunidad» (Tumarkin 1982b: 214).

Maclay pasó mucho tiempo dibujando tipos físicos, vestuario, cultura material y escenas locales. Ciertamente, parece haberse quedado en general en la superficie de las cosas, y haber expresado poco interés en penetrar en las sutilezas de la vida religiosa y de la organización social. Pero estuvo quizás más interesado en esto que en las limitaciones de la perspectiva antropológica que trajo de Europa (cf. Stocking 1986). Más bien, el enfoque de Maclay de lo que era descrito de un modo fácil desde fuera puede haber reflejado una sensibilidad hacia el carácter extremadamente problemático de cualquier intento de penetrar bajo la superficie. Aunque sus antecedentes, historia personal y la correspondencia que ha sobrevivido sugiere un fácil multilingüismo similar al de Malinowski, los diarios de Maclay reflejan, por el contrario, un agudo sentido de las dificultades para aprender un lenguaje en una situación de contacto prístino, en la que no hay un sólo intermediario

bilingüe. Después de dos meses, Maclay todavía no sabía las palabras papúes para decir «sí» y «no»: «Cualquier cosa que no se pueda señalar permanece desconocida, a menos que yo aprenda la palabra por azar» (Tumarkin 1982b: 117). Sólo después de cinco meses llegó finalmente a conocer la palabra «malo» (dándoles a probar a los nativos todo tipo de sustancias saladas, amargas y agrias), y entonces, por oposición, la palabra «bueno» —que durante algún tiempo había sido confundida por la palabra que designa «tabaco»— (150-51). Incluso entonces, parecía que la palabra que él tomó para «bueno» era específica para la preparación de la comida (491). Si hubiese llevado consigo el más reciente «método genealógico» de Rivers, Maclay apenas hubiera podido hacer uso de él, ya que no aprendió las palabras «padre» y «madre» hasta el octavo mes (219).

El enfoque de Maclay sobre los fenómenos superficiales, rápidamente observables, puede ser interpretado no sólo en términos de predisposición conceptual, sino también como un reflejo de humildad metodológica. Fue sólo hacia el final de su primera visita, después de que tras quince meses se ganara la «plena confianza» de los nativos y alcanzara un «muy buen dominio del dialecto», cuando sintió que «había despejado el camino» para los muchos años de investigación que «llevaría conseguir un conocimiento real de la forma de pensar y de vivir de estos hombres» (Tumarkin 1982b: 271). Incluso para entonces, al prometer que regresaría, no pudo decirles que pasarían «muchos meses», porque aún no había aprendido la palabra «mucho» (278).

Ya por esta época, la original situación etnográfica de Maclay se estaba sumergiendo en la más amplia «situación colonial» del noroeste del Pacífico, y los acontecimientos le distrajeran de algunos objetivos antropológicos y sociales en los que podría haber estado interesado. Cuando se marchó en un cliper ruso que había venido en su busca, el grupo de nativos que Maclay invitó a bordo «para una pequeña excursión» estaban tan asustados por la cantidad de europeos y «los variados instrumentos cuya finalidad desconocían» (Tumarkin 1982b: 277) que, agarrándose a él, le impedían cualquier movimiento; amarrándose una cuerda a la cintura, dejó los extremos sueltos para que ellos se sujetaran cuando caminaban por cubierta. Pero muchos melanesios de la costa, para los que ya las extrañas naves de vela eran intrusos habituales, temían ahora por razones distintas a la mera falta de familiaridad, y que las cuerdas que los envolvían tenían otros fines que los de garantizar su seguridad (Docker 1970).

Después de un tortuoso viaje —durante el que realizó un estudio antropométrico de tres días de los negritos de Filipinas que pensaba estaban relacionados antropológicamente con los papúes— Maclay desembarcó en Java, donde permaneció siete meses como invitado del Gobernador General de las Indias Orientales holandesas, recuperándose del debilitamiento de su experiencia en Nueva Guinea. A principios de 1874, partió de nuevo, esta vez hacia la costa sudoeste de Papúa que Alfred Russel Wallace había evitado visitar dos décadas antes porque los nativos estaban demasiado «sedien-

tos de sangre» (Sentinella 1975: 226). Lo que Maclay encontró durante los dos meses que permaneció en esta área fueron grupos papúes que consideró esencialmente similares a los que ya conocía. Sus diferencias en estructura nasal no eran significativas; sólo «los antropólogos que nunca habían salido de Europa y que dividen la humanidad en razas desde sus confortables sillones» tomaban la nariz como un «rasgo característico» (Tumarkin 1982b: 332). Su «desgraciada» vida nómada les había sido impuesta por las constantes incursiones de los comerciantes de esclavos malayos, su «traición» hacia los extranjeros —de la que él mismo escapó por poco en una ocasión— era una respuesta humana totalmente comprensible.

Esta experiencia con una población papúa que había sufrido el contacto cultural parece haber aumentado la conciencia de Maclay sobre las fuerzas sociales y políticas externas que estaban afectando la vida papúa. Su respuesta en esta cuestión consistió en sugerir una intervención europea más activa. Si su amigo el Gobernador holandés no aceptase establecer un «colonia militar» suficientemente fuerte «para reforzar la ley y el orden», Maclay estaba dispuesto a regresar «con una docena de soldados javaneses y una lancha cañonera», siempre que se le concediera una «completa independencia de acción, incluyendo el derecho a decidir en materia de vida y muerte de mis subordinados y de los nativos» (Tumarkin 1982b: 442, 445).

Cuando su ofrecimiento fue rechazado, Maclay acometió dos difíciles expediciones en la península malaya, investigando a los aborígenes negritos de la montaña que pensó podrían estar relacionados a los grupos de Filipinas y Papúa que había estudiado previamente, así como a los congéneres de aquellos piratas malayos que habían arrasado la costa papúa. Irónicamente, en relación a esto último, adoptó el silencio como política de principios que, en el contexto del compromiso activista que desarrollaba, limitó drásticamente los resultados etnográficos publicados. Consciente de que los ingleses estaban intentando extender su influencia al norte de Singapur, y habiendo disfrutado de la hospitalidad de los rajás malayos sólo después de asegurarles que «no era inglés», Maclay sintió que sería un deshonor «comunicar cualquier tipo de información bajo el pretexto de beneficiar a la ciencia» —ya que los malayos que confiaron en él habrían tenido todo el derecho en llamar a esto una «conducta de espionaje» (Sentinella 1975: 231).

Por esa época, la extensión de la influencia británica en el área pareció entrar en una nueva fase, y las noticias periodísticas sugerían la posibilidad de apoderarse de toda la Nueva Guinea no holandesa. Dispuesto a hacer lo que pudiera para prevenir «las *terribles y perniciosas* consecuencias para la población negra en su encuentro con la colonización europea» (Tumarkin 1982b: 25), Maclay decidió que había llegado la hora de cumplir su promesa de regresar a la costa noroeste de Papúa a la que había dado su nombre. Ahora «no sólo como naturalista, sino también como el *protector* de mis amigos negros» (447). Una vez allí, proclamaría la independencia de la «Unión Papúa de la Costa Maclay»; si el intento fuese ineficaz, al menos sus estudios científicos podrían «compensarle» en parte (26). Como de he-

cho así ocurrió, su regreso en un mercante americano, a través de una ruta indirecta, le proporcionó una experiencia de primera mano (que él no estaba en condiciones de prevenir), de la terrible realidad del «blackbirding», el tráfico laboral por medio del que los isleños de Melanesia eran con frecuencia literalmente secuestrados para el trabajo en las plantaciones (Docker 1970).

Desafortunadamente, los diarios de Maclay de su segunda estancia en la bahía del Astrolabio (Junio 1876 – Noviembre 1877) aportan pocas indicaciones de sus esfuerzos en pro de la Unión Papúa, y se ha sugerido que las anotaciones fueron «cortas y fragmentarias precisamente porque él no quiso facilitar... la 'apropiación' de esta parte de Nueva Guinea por invasores extranjeros». Cuando partió, en noviembre de 1877, decidió que no haría «nada positivo, ni directa ni indirectamente, para facilitar la comunicación entre blancos y papúes» (Tumarkin 1982b: 29). Antes de su partida, reunió a los más representativos de las aldeas cercanas para advertirles contra los otros hombres blancos, con cabello y ropa como la suya, que podrían venir en barcos y llevárselos como esclavos, y dar a los papúes pistas por las que podrían distinguir a los «amigos de los enemigos» potenciales (30).

Los posteriores viajes de Maclay a Nueva Guinea estuvieron todos más motivados por razones políticas que científicas. Después de establecerse en Australia, donde fue protegido por algunos destacados escoceses con intereses científicos (con una de cuyas hijas se casó posteriormente), emprendió un viaje de diez meses por el Pacífico para recoger más información de primera mano sobre el comercio «blackbirding». Deteniéndose brevemente en las Trobriands a su regreso, viajó a lo largo de la costa de Nueva Guinea en un vapor de la London Missionary Society, midiendo cabezas en las paradas a lo largo del trayecto. También entabló amistad con el misionero James Chalmers, quien llegó a convertirse en un aliado en la defensa de los derechos de los nativos a la tierra y en la oposición al reclutamiento laboral. Cuando el asesinato de varios misioneros provocó una expedición punitiva a esa área en 1881, Maclay logró convencer al jefe naval británico del suroeste del Pacífico, Comodoro John Wilson, para que se intentara encontrar a los culpables, en lugar de simplemente destruir la aldea donde ocurrieron los asesinatos.

Por entonces, Maclay, cuyas hazañas le habían convertido en una figura pública, estaba comenzando una campaña para ganar el apoyo de los oficiales británicos más importantes en Oceanía a su política proteccionista. Firmando con el aristocrático «de» (tratado ahora como «Barón»), envió cartas abiertas al Comodoro Wilson condenando el comercio laboral y a Sir Arthur Gordon, el Alto Comisionado Británico del Pacífico Occidental, llamando la atención del Gobierno Británico para que «reconozcan el derecho de los aborígenes a su propia tierra». Argumentando sobre la base de sus propias investigaciones que cada pedazo de tierra de la Costa de Maclay ya «pertencería completamente a diferentes comunidades dedicadas a cultivar la tierra», insistió en que los nativos no entendían «que se les apartase de su tierra totalmente» (Tumarkin 1982b: 453).

A fines de 1881, después de su exitoso intento para moderar la expedición punitiva de Wilson, Maclay escribió una carta «Abierta, pero muy confidencial» a Wilson, en la que perfiló un plan para la aculturación controlada de la Costa Maclay. Políticamente, ello incluía la formación de un «Gran Consejo», en que el mismo Maclay serviría como consejero y ministro de exteriores, lo que haría posible llevar a los papués a un «más alto y general estado de autogobierno eminentemente nativo» que se extendería por una amplia zona. Económicamente, propuso el establecimiento de plantaciones en las que los nativos, empleados con una «remuneración razonable y justamente tratados», «adquirirían gradualmente hábitos de trabajo» y «llegarían a poseer conocimiento suficiente para trabajar por sí mismos», después de «haber estado durante algún tiempo bajo la dirección de capataces competentes» y trabajadores extranjeros. De cara a obtener el capital necesario, 15.000£, esperaba conseguir la cooperación de «algunos capitalistas con espíritu filantrópico». Sobre esta base, Nueva Guinea podría proveer de materias primas a Australia a cambio de productos manufacturados, y con el tiempo quizás solicitase de Gran Bretaña el establecimiento de un protectorado (Tumarkin 1982b: 455-60). Aunque Wilson y Gordon estaban personalmente predispuestos, los sueños de Maclay del autogobierno de Papúa en un imperio de libre comercio se desvanecieron rápidamente cuando una encrestada ola de expansión colonial invadió todo el este de Nueva Guinea. Paradójicamente, en el proceso, sus propios esfuerzos para el desarrollo de una Papúa independiente se convirtieron en ventajas para los poderes imperiales contendientes.

A principios de 1882, Maclay regresó a Rusia, esperando persuadir al gobierno del Zar para que apoyase su «Proyecto Costa Maclay». Entretanto mantenía en Europa varias reuniones sorprendentes: una en Inglaterra, con Gordon, Wilson y William Mackinnon, uno de los principales promotores de la expansión colonial británica en África oriental, al que Wilson había sugerido como un posible defensor de la idea; otra en Francia, con Turgenév, del que Maclay solicitó información sobre los Comuneros, a quienes imaginó como modelos para su utópica empresa; otra en Berlín, donde se reunió con el antropólogo alemán Otto Finsch quien, sin saberlo Maclay, estaba ya haciendo planes para establecer la *Neu Guinea Kompanie* alemana en la Costa Maclay; otra más en el palacio Gatchina del Zar en la que Maclay se vio envuelto en un plan secreto ruso para el establecimiento de una estación naval en el suroeste del Pacífico —aparentemente con la vana esperanza de que ello podría ayudar a sustentar su propuesta de la Unión Papúa. (Sentinella 1975: 307, 345; cf. Webster 1984: 271)—. Pero cuando regresó al suroeste del Pacífico a principios de 1883 todos estos esfuerzos no llegaron a nada o se convirtieron en meros fuegos artificiales.

En su viaje de regreso Maclay hizo transbordo en Batavia, al parecer previamente convenido, a un barco de la marina rusa al que debía acompañar en un estudio de los lugares adecuados para la estación naval propuesta. Mientras estuvo en Nueva Guinea en una última y breve visita, donde com-

pró animales domésticos y diversos retoños y semillas para sus proyectadas plantaciones, se supo de su transbordo en Australia. La publicidad resultante precipitó un intento de anexión de Nueva Guinea por Queensland para prevenir la amenaza de un movimiento en ese sentido por parte de los rusos. Con la oposición de Maclay y Chalmers en varias comunicaciones a Londres, el intento de Queensland fue de hecho anulado por el gobierno británico. A finales de 1883, cuando se rumoreaba que un aventurero escocés llamado Maclver iba a colonizar la Costa Maclay, Maclay envió de nuevo un telegrama a Lord Derby: «Nativos Costa Maclay Reclaman Autonomía Política Bajo Protectorado Europeo», reconociendo al mismo tiempo en privado que sus esfuerzos «parecían una petición a los tiburones para que no fueran tan voraces» (Tumarkin 1982b: 478; Sentinella 1975: 310). Pero aunque Londres intervino una vez más, el este de Nueva Guinea se repartió pronto entre los británicos y el entonces emergente imperio germano de ultramar. Paradójicamente, el mismo Maclay ayudó a saciar la voracidad de los tiburones: los alemanes justificaron sus pretensiones en la costa norte basándose en el hecho de que Otto Finsch, aprovechándose de la información que Maclay le había proporcionado para entablar relaciones amistosas con los nativos, había instalado un puesto en la Costa Maclay a finales de 1884.

Incluso después del hecho, Maclay persistió en su resistencia a la anexión. En 1886 regresó a Rusia en busca de apoyo gubernamental para formar una empresa de colonización cooperativa de su propiedad en una isla alejada de la Costa Maclay. Sin embargo, la propuesta fue vetada por el Zar, que estaba poco dispuesto a comprometer las relaciones con Bismarck. Deprimido, atormentado por la mala salud y repentinamente envejecido, Maclay llevó a su familia a San Petesburgo, donde intentó preparar sus diarios y manuscritos científicos con vistas a su publicación, dictando cuando la neuralgia y el reumatismo le impedían escribir. Sin embargo, la tarea estaba aún incompleta en el momento de su muerte, en abril de 1888. Se tuvo que esperar a 1923 para que sus diarios fueran publicados por primera vez, y hasta principios de los años 50 no fue preparada una edición completa de sus escritos científicos; una edición más completa está prevista para el centenario de su muerte (Tumarkin 1982b: 54).

* * *

Durante el período de la primera estancia de Maclay en la costa noreste de Nueva Guinea, Jan Kubary estaba ya realizando trabajo etnográfico en las Islas Palau, a unas mil millas al noroeste. Aunque Maclay llegó a saber de Kubary en 1876, cuando paró en Palau en su segundo viaje a la Costa de Maclay, parece que nunca llegaron realmente a conocerse. Pero como resultado de la última salida de Maclay para Europa una década más tarde, sus contrapuestas carreras entraron en relación directa, cuando Kubary llegó a la costa de Maclay para jugar allí un papel radicalmente diferente en las relaciones entre papúes y europeos.

Nacido en Varsovia, de padre húngaro y madre alemana, Kubary huyó a Alemania después de participar en el levantamiento polaco de 1863. A su regreso al año siguiente, reanudó sus actividades revolucionarias, esta vez en Cracovia, hasta que el fracaso en llevar a cabo una misión condujo a su destitución del gobierno clandestino de los insurgentes. Retirándose de nuevo a Alemania, Kubary se puso de acuerdo con el Consulado ruso para que se le permitiera regresar a Varsovia; al emprender estudios de medicina, fue desde entonces delator de las actividades de sus antiguos camaradas, hasta el punto incluso de ayudar a reclutar un *agente provocador*. Después de cuatro años con esta doble vida, decidió en 1868 comenzar de nuevo, huyendo una vez más a Berlín, trabajando como aprendiz en unas obras de estudio. Desde allí fue a Hamburgo, donde estableció una relación con el museo fundado por Johann Caesar Godeffroy, cuya compañía de comercio operaba en gran parte de Pacífico. Impresionado por la inteligencia y habilidades lingüísticas de Kubary, en 1869 Godeffroy le hizo un contrato por cinco años para que recogiera especímenes en el Pacífico (Paszkovski 1969; Spoehr 1963).

Después de un viaje a través del Pacífico que le llevó a las ansiadas islas, Kubary llegó a Palau en febrero de 1871, mientras Maclay estaba en Río de Janeiro de camino a Nueva Guinea. Se estableció en la isla de Korrör, el centro de contacto europeo durante mucho tiempo y la residencia de la gente más rica y poderosa de Palau, que se aprovechaba de la posesión de armas de fuego para ejercer una cierta hegemonía sobre el resto de la población. Emulando el poder de los británicos —que habían impuesto un castigo por el asesinato de un comerciante inglés que aspiraba a convertirse en dictador de la isla— el jefe local se hizo llamar a sí mismo «Rey», aunque su posición estaba siendo desafiada por otros líderes nativos. Encaprichándose con Kubary, el Rey de Korrör intentó colocarle en una posición de vasallaje privilegiado, haciéndole difícil viajar (por temor a que sus mercancías cayeran en manos de los enemigos) y dándole permiso tan sólo a cambio de un pago apropiado. Para alcanzar un máximo de movilidad en su trabajo etnográfico, Kubary tuvo que «luchar con astucia contra el Rey», fomentando las divisiones entre facciones en Korrör, y en una mayor escala, las hostilidades entre Korrör y otros grupos de Palau. Lejos de situarse por encima de los nativos como si fuera un dios, Kubary tuvo que luchar para ganarse cierta libertad de acción en una compleja red humana de relaciones sociopolíticas.

Siete meses después de su llegada, dejó Korrör para establecerse en la isla de Malakal. Con la ventaja de intermediarios lingüísticos, por esa época conocía suficientemente la lengua de Palau como para dirigirse al Rey y a los jefes de Korrör en los siguientes términos:

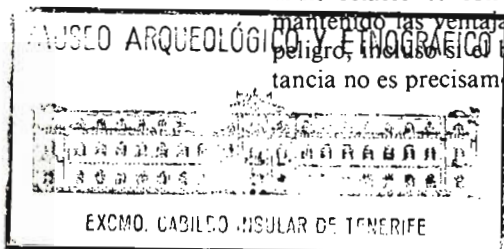
«... aunque no estoy a disgusto en Korrör, vuestros hábitos y costumbres me han ofendido profundamente. Vuestra conducta es desleal todo el tiempo, y nuestra amabilidad la tomáis por estupidez. Nos llamais

Rupak (jefe) por delante, y *Tingeringer* (estúpido, loco) a nuestras espaldas. Pretendeis ser amigos y no podeis protegernos del peligro. Que-reis mis mercancías pero sois demasiado indolentes o demasiado pobres para darme algo por ellas. Veo a través de vosotros. Al principio no entendía, pero ahora yo conozco vuestra lengua y pondré fin a vuestras acciones. Seré duro como una piedra. El tiempo de los regalos se acabó. No daré nada gratis. Aquellos que intenten utilizar la violencia contra mi los trataré como enemigos. Tengo bastante pólvora y balas; no temo la guerra. Si deseais tratarme como al capitán Cheyne a quien asesinásteis, entonces venid. Ahora yo prohíbo a todos los habitantes establecerse en Malakal a menos que tengan algo útil para mi y ninguna canoa podrá acercarse con seguridad durante la noche. Esta parte de Malakal donde vivo es tierra extranjera y todas vuestras leyes y costumbres terminan ahí. Pero quiero ser justo y a quien sea amable conmigo yo seré amable con él (Spoehr 1963: 75).

La gran obra de Kubary sobre Palau («Die Palau-Inseln in de Sudsee») fue de hecho escrita durante su residencia en Malakal. No es sorprendente que refleje una etnografía muy diferente de la de Maclay —está mucho menos basada en cuestiones de antropología racial de su tiempo y mucho más relacionada con la moderna antropología social funcionalista—. Una buena parte de su obra refleja el hecho de que Kubary fue comisionado por Godefroy para recoger objetos de cultura material: habían trabajos sobre la construcción de casas y canoas y un libro sobre agricultura y pesca. Pero la participación de Kubary en las luchas de facciones y entre las aldeas de Palau le condujeron también hacia temas de organización social y política. Asimismo, dedicó una atención considerable a temas de religión y recogió una gran cantidad de materiales sobre mitos —a diferencia de Maclay, que había argumentado contra el misionero Chalmers que la mitología «nunca podía tener la misma importancia» para la clasificación etnológica como la «observación de los tipos anatómicos» (Tumarkin 1982b: 402)—. Además, realizó trabajos sobre moneda, ritos funerarios y tatuaje. Lo que más llama la atención en la etnografía de Kubary es su *comprensividad*. Ciertamente, de acuerdo con el más reciente etnógrafo de Palau, los trabajos del siglo XIX sobre Palau se dividen en tres categorías: viajeros, que estuvieron sólo durante breves periodos; administradores, que no se atrevieron a entrar en las aldeas; y Kubary, que escribió una etnografía desde el «interior»².

Sin embargo, la habilidad de Kubary para hacerla no refleja ningún grado notable de identificación con los nativos, o con la tradición romántica del «buen salvaje». Después de algunos meses en el archipiélago, habló de los nativos de Palau en los siguientes términos:

«Mis relaciones con los nativos han permanecido sin cambios...He mantenido las ventajas que conseguí y mi seguridad personal no corre peligro, pero si el barco se retrasara en llegar mucho tiempo. Mi estancia no es precisamente confortable, de acuerdo con nuestras ideas, ya



que a nadie le gustaría vivir solo en medio de estos salvajes cuya buena conducta únicamente se ha logrado después de largas luchas. Los lazos que me unen a los nativos son el miedo y el sentimiento de su propia debilidad. Desgraciadamente, no encontré a los nativos de Korrór como Wilson los describió en 1783. No eran el «ornamento de la humanidad» como pensaba hasta ese momento. Llegaron a ser insolentes debido al asesinato de Cheyne y quizás también por el trato de codiciosos especuladores blancos» (Kubary 1873: 47).

El vínculo que Kubary estableció parece bastante real: en un viaje de regreso a Palau mucho más tarde, fue nombrado jefe honorario y se le dio una «espléndida casa comunal» como un «gesto de gratitud» por sus anteriores servicios durante una epidemia de gripe (Paszkowski 1969: 54). Pero este vínculo no le impulsó a adoptar una política sistemática de defensa del nativo. A diferencia de Maclay, fue un participante activamente autoengrandecido en el proceso de colonización. Aunque viajó por cuenta de Godeffroy durante seis años, después que dejó Palau en 1873 su base principal fue la isla de Ponape, donde se casó con la hija medio polinesia de un misionero metodista y en la que dirigió su propia plantación.

Cuando un huracán devastó su casa de Ponape en 1882, la vida de Kubary entró en una última y larga fase de declive. En los años siguientes trabajó en museos en Tokio y Yokohama y volvió a Palau para reunir colecciones para el Museo Leyden. Si bien en 1875 se había convertido en súbdito británico durante una visita a Australia, una década después se vio envuelto en las aventuras imperiales alemanas en unas circunstancias que sugieren la connivencia con el Gobierno alemán. En Yap, mientras reunía colecciones para el Museo Etnográfico de Berlín, un buque de guerra alemán le trajo la noticia de la repentina finalización de su contrato bajo el pretexto de «fraternización y prodigalidad con los nativos» (Paszkowski 1969: 57). Desamparado en Yap y sin ningún tipo de recursos, Kubary no tuvo otra alternativa que aceptar un empleo como intérprete y guía en ese mismo buque de guerra, que estaba en el Pacífico «con el específico objetivo de izar la bandera alemana en varias islas de las Carolinas» (Sentinella: 1975: 324).

Recordando la duplicidad política del primer periodo de Kubary y la endémica esquizofrenia moral en tantas situaciones coloniales, quizás no es sorprendente que sus últimos años nos traigan a la memoria a Mister Kurtz, el colonialista arquetípico de Joseph Conrad. Luego de servir brevemente como jefe de plantación en Nueva Bretaña, Kubary pasó a hacerse cargo de las posesiones de la *Neu Guinea Kompanie* en la bahía del Astrolabio, estableciéndose al principio en Bongu, aproximadamente a una milla del lugar en el que Maclay construyó su refugio en 1871. Según un relato, se dedicó a beber: «Careciendo de autoridad sobre los nativos, sin sentido de los negocios y con el peso de una familia, Kubary llevó una desasosegada y vagabunda existencia» (Spoehr 1963: 95). Su hija le recordó que estaba a cargo de «grandes plantaciones y cientos de trabajadores» con quienes era «seve-

ro» pero no «justo» (Paszkowski 1969: 58). También se ha apuntado que él se enorgullecía haber sido el «Dios y Señor de la bahía del Astrolabio», y que siguió una política «despiadada» en la adquisición de la tierra, negociando «acuerdos» con los nativos sin ningún escrúpulo, a través de los cuales adquirió, por unas «pocas (mercancías), muchos miles de hectáreas de una tierra cuyos límites jamás había visto, tierras de las que incluso los nativos no eran dueños y que no eran conscientes de que estaban vendiendo» —actividades todas ellas que «dejaron un legado... de conflictos interminables a las autoridades alemanas» (Sentinella 1975: 327, 329)—. Viviendo el terrible cumplimiento de las advertencias de Maclay en su partida, los nativos se retrayeron (demasiado tarde) a trabajar en las plantaciones, rechazando los esfuerzos de los misioneros y organizando rebeliones fracasadas en 1904 y de nuevo en 1907.

* * *

Asumiendo que ellos no fueran de algún modo deformados en la transcripción y la traducción, uno se pregunta cuánto realmente sabía Malinowski de los dos «tipos» de su proporción etnográfica, en cuanto a la relación de sus trabajos etnográficos. Su caracterización de Kubary sugiere que leyó poco, si acaso algo, de la considerable bibliografía oceánica de Kubary; desde luego, no leyó el trabajo de Palau. Es incluso poco probable que haya estado familiarizado con la escasa bibliografía de Maclay publicada en su época, que apareció en revistas rusas relativamente inaccesibles y en Batavia (en alemán) en una publicación holandesa; si hubiera dispuesto de ella, Malinowski habría descubierto que la etnografía de Maclay fue de hecho bastante «concreta», centrándose ampliamente en antropología física, cultura material, demografía y lingüística de un lista muy variada de palabras³.

Pero si parece poco probable que Malinowski tuviera conocimiento directo de sus trabajos etnográficos, es muy posible que supiera algo de su fama en Nueva Guinea, ya que su decisión de trabajar en las Trobriand (donde Maclay estuvo tres días en 1879) fue de hecho una desviación ad hoc de un plan de trabajo en el distrito Mambare en la costa norte de Nueva Guinea (Stocking 1983: 97). Llegando al final del proceso de colonización, y de la implicación de la antropología en él —y no teniendo fuertes lazos con la tradición democrática revolucionaria—, probablemente Malinowski habría encontrado ingenuamente quijotesca la solitaria cruzada de Maclay por la independencia de la Costa de Maclay. Es interesante a este respecto leer el testimonio que dio a una comisión australiana que investigaba del problema de los nativos en 1917. Aunque hay una indicación de que hubiera preferido proteger a los nativos de la contaminante influencia del contacto europeo, Malinowski parece haber visto la necesidad del trabajo nativo como un hecho histórico irreversible (Stocking 1986a). Pero el otro elemento en la imagen mítica de Maclay —la del empático etnógrafo europeo viviendo solo entre los nativos— era todavía «posible», quizás más ya que los diarios de Maclay permanecían inéditos, y su imagen (como la de Mali-

nowski hasta la publicación de los suyos) no se vio afectada por la realidad histórica de los detalles de la residencia o la interacción.

Lo contrario a Maclay (cuyo matrimonio en una familia australiana-escolesa prefijó de hecho el del propio Malinowski), era Kubary. Cualquiera que sea la calidad de su etnografía, Kubary estuvo irrevocablemente corrompido por el compromiso con el colonialismo alemán en Nueva Guinea, que en una Australia en tiempo guerra habría tomado el cariz del Congo. Testificando ante la comisión, Malinowski dijo que «los alemanes nunca tienen en cuenta el bienestar de las razas que gobiernan»; en Africa «trasladaron numerosas tribus de un lugar a otro, y las diezmaron» (Stocking 1986a: 9). Para cualquiera que conozca a Conrad, la imagen de Kubary como Kurtz debe haberse evocado fácilmente. Al identificarse con Maclay, Malinowski no estaba validando tanto una revolución metodológica como recordando el momento imaginario de la inocencia antropológica del paraíso perdido.

Cincuenta años más tarde, la publicación de los diarios de Malinowski reveló el lado kurtziano más oscuro de su propia personalidad etnográfica —incluyendo, llegado a este punto, una referencia al horror final de *El corazón de las tinieblas* en Conrad: «mis sentimientos hacia los nativos tienden decididamente a 'Exterminar a los salvajes'» (Malinowski 1967: 69). Pero como he argumentado en otro lugar (Stocking 1983, 1986b), sería hermenéutica y psicológicamente simplista tomar estos motivos kurtzianos en los diarios de Malinowski como la evidencia de que fue un típico colonialista racista; es mejor verlos como la evidencia de la ambigüedad y ambivalencia inherentes (emocional, ética, epistemológica y políticamente) de cualquier situación etnográfica. Maclay también tuvo su lado Kurtziano —como se manifiesta en su visión de un estado nativo con él mismo a la cabeza (una recurrente fantasía colonial que asimismo puede encontrarse en el Diario de Malinowski)—. En lugar de imaginar la resolución de la «crisis de la antropología» en el regreso a la inocencia antropológica del paraíso perdido, haríamos mejor en reconocer la permanentemente problemática naturaleza del intento por crear una antropología plenamente humanística⁴.

NOTAS

1. La transcripción del nombre de Maclay ha sido muy diversa: Mikluka, Miklukho, Mikloucho, Miklouho, Maclay, Maklai. He utilizado la ortografía adoptada por el Instituto de Etnografía de la Academia de Ciencias de la URSS, que acordó la denominación de Maclay en 1947. Su hospitalidad, durante mi breve visita en 1984, incluyó la presentación de un ejemplar de la edición de Tumarkin de los Diarios de Maclay que estimuló mi interés.

2. Estoy en deuda con Richard Parmentier, del Smith College, en cuya investigación de campo para su tesis doctoral sobre Palau realizó una evaluación del trabajo etnográfico de Kubary especialmente autorizada, y quien me proporcionó un ejemplar de una traducción inglesa de *Die Palau Inseln* de Kubary.

3. Quiero dar las gracias a David Koester, University of Chicago, cuya facilidad con el ruso me permitió caracterizar las Obras Completas de Maclay (*Sobranie Sochineii*, 5 vols. Moscow: Academy of Sciences of the USSR, 1950-54).

4. Estoy en deuda con mi colega Raymond Fogelson por sus comentarios críticos a una primera versión de esta ponencia, «Anthropology Before the Fall: Reflections on the Field Diaries of Nikolai Miklouho-Maclay (1846-88)».

BIBLIOGRAFIA

- DOCKER, E.W. 1970, *The blackbirders: the recruiting of South Seas labour for Queensland, 1863-1907*. Sydney.
- GREENOP, Frank S. 1944, *Who Travels Alone*. Sydney.
- HYMES, Dell, ed. 1973, *Reinventing anthropology*. New York.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1967, *A diary in the strict sense of the term*. New York.
- MARCUS, George & FISCHER, Michael, 1986, *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago.
- MITCHELL, Roger E. 1871, Kubary: The first Micronesian reporter. *Micronesian Reporter*. # 3: 43-45.
- PASZKOWSKI, Lech. 1969, John Stanislaw Kubary, naturalist and ethnographer of the Pacific islands. *Australian Zoologist* 16 (# 2): 43-70.
- SENTINELLA, C. L., ed. 1975, *Mikloucho-Maclay: New Guinea diaries*. Madang.
- SPOEHR, Florence M. 1963. *White falcon: The house of Godeffroy and its commercial and scientific role in the Pacific*. Palo Alto.
- STOCKING, G. W. Jr. 1983 The ethnographer's magic: Fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork. (History of Anthropology 1: 70-120)*.
- 1986a. Why does a Boy 'Sing on'? Malinowski's first statement on practical anthropology. *History of Anthropology Newsletter* 13 (# 2): 6-9.
- 1986b. Anthropology and the science of the irrational: Malinowski's encounter with Freudian psychoanalysis. In *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on culture and personality (History of Anthropology 4: 13-49)*.
- 1987. *Victorian anthropology*. New York.
- TUMARKIN, Daniel, 1982a. Miklouho-Maclay: Nineteenth century Russian anthropologist and humanist. *RAIN* 51: 4-7.
- 1982b, *Miklouho-Maclay's Travels to New Guinea: Diaries, Letters, Documents*. Moscow.
- WEBSTER, E. M. 1984, *The moon man: A biography of Nikolai Miklouho-Maclay*. Berkeley: University of California Press.

Traducción de F. ESTÉVEZ.

NOTAS CRITICAS SOBRE EL CONCEPTO DE TRADICION ANTROPOLOGICA

A PROPOSITO DE LAS RELACIONES CENTRO-PERIFERIA EN LA
ANTROPOLOGIA CANARIA DE FINALES DEL XIX*

FERNANDO ESTÉVEZ

Universidad de La Laguna

Una creciente preocupación por redefinir la naturaleza y objetivos de la antropología, tratando de superar los augurios que amenazaban con condenarla a un mero papel residual en el contexto de las ciencias sociales, y un reconocimiento igualmente creciente del marcado carácter histórico de la propia reflexión antropológica, resumen buena parte de estas últimas décadas que muchos han caracterizado como de «crisis» de identidad.

Como resultado de esta problemática iría abriéndose camino el objetivo de sentar las bases de una disciplina unitaria, metodológica, teórica e incluso éticamente, más allá de las barreras nacionales, ideológicas y políticas en las que se desenvuelve la investigación antropológica. El mejor exponente de esta preocupación fueron los primeros intentos por desarrollar una «antropología internacional» hacia mediados de los sesenta. Esta no sólo consistió en declaraciones programáticas, sino que además contó con significativos vehículos de expresión, encabezados, entre otros por «Current Anthropology» y las convocatorias de los Congresos Internacionales (cfr. Stocking 1982, 1982a).

Estos esfuerzos, sin embargo, encontraron al menos dos importantes obstáculos manifestados, por una parte, en un notorio proceso de fragmentación interna y, por otra, en el énfasis sobre diversos contextos socioculturales en los que se ha practicado y se practica la antropología. La variopinta colección de adjetivos incluía, a la vez, diversos apellidos subdisciplinares —antropología económica, simbólica, lingüística, política, etc.— y gentilicios más o menos ancestrales referidos a países e instituciones académicas.

* Este texto fue presentado originalmente en la sesión de «Historia de la Antropología» del IV Congreso de Antropología. Alicante, 1987.

No resulta extraño, entonces, que a lo largo de los años setenta muchos antropólogos e historiadores de la disciplina hayan dedicado un buen número de trabajos a lo que se ha dado en llamar «tradiciones nacionales». Aparte de los muchos que han aparecido aisladamente en revistas, varias publicaciones se han ocupado monográficamente de esta problemática (Thorenson, ed. 1975; Diamond, ed. 1980; Gerholm and Hannerz, eds. 1982; cfr. Stocking 1982), generalizándose así este término en la literatura antropológica de los últimos años. Pero si se confrontan los usos que de esta noción se vienen haciendo en diferentes contextos, no parece que haya contribuido sustancialmente a explicar los fenómenos a los que hace referencia, esto es, la evolución diferencial de los estudios antropológicos en relación con las peculiaridades de los distintos países. Por el contrario, el grado de confusión es más que evidente.

Se suele recurrir a las «tradiciones antropológicas» para referirse a cuestiones de distinta naturaleza epistemológica y teórica. En algunos casos, tradición remite a grandes corrientes de pensamiento y de investigación; así por ejemplo, en sentido amplio, se habla de «grandes tradiciones» —evolucionista, funcionalista, estructuralista, marxista,...—. Al mismo tiempo, frecuentemente se restringe el alcance de estas grandes corrientes de pensamiento a ámbitos nacionales más concretos, con lo que se obtienen, entre otras, el funcionalismo británico, el estructuralismo francés o el culturalismo americano. Tenemos, finalmente, una amplia gama de tradiciones definidas específicamente en función de su desarrollo local —soviética, italiana, mexicana, sudanesa, y un largo etcétera, desde luego mayor que el número de naciones constituidas en estados independientes. Todas ellas han sido etiquetadas como distintos tipos de tradiciones antropológicas, en relación con las antropologías metropolitanas —metropolitanas secundarias, «de cuello blanco», ex-coloniales,...—, con una «potencialmente alienante terminología» (Stocking 1982a).

En esa línea, la evolución del pensamiento antropológico da la impresión de ser caleidoscópica. Sin embargo, en una mirada más detenida, el hecho mismo de que tan diferentes, en apariencia, formas de explicar las culturas y sociedades humanas reciban el nombre de «antropología», permite pensar en la existencia de puntos de referencia comunes y en líneas de comunicación más o menos compartidas. Es aquí donde el concepto de «tradición» ha confundido más que aclarado en la investigación de los condicionantes históricos de la antropología. Basta un somero esbozo de este panorama para que inmediatamente aparezcan estas dificultades conceptuales.

Se habla de funcionalismo o estructuralismo, por ejemplo, en tanto que grandes «tradiciones nacionales» de Gran Bretaña o Francia. Esto es, tradiciones de investigación asociadas a dos de las principales antropologías metropolitanas. Pero a medida de que el alejamiento de estos centros es más notorio, los apellidos teóricos van dejando paso a los geográficos y nacionales. Se conoce la existencia de una antropología india, italiana o brasileña, pero es difícil asignarles a éstas una filiación teórica precisa. Ciertamente,

No resulta extraño, entonces, que a lo largo de los años setenta muchos antropólogos e historiadores de la disciplina hayan dedicado un buen número de trabajos a lo que se ha dado en llamar «tradiciones nacionales». Aparte de los muchos que han aparecido aisladamente en revistas, varias publicaciones se han ocupado monográficamente de esta problemática (Thorensen, ed. 1975; Diamond, ed. 1980; Gerholm and Hannerz, eds. 1982; cfr. Stocking 1982), generalizándose así este término en la literatura antropológica de los últimos años. Pero si se confrontan los usos que de esta noción se vienen haciendo en diferentes contextos, no parece que haya contribuido sustancialmente a explicar los fenómenos a los que hace referencia, esto es, la evolución diferencial de los estudios antropológicos en relación con las peculiaridades de los distintos países. Por el contrario, el grado de confusión es más que evidente.

Se suele recurrir a las «tradiciones antropológicas» para referirse a cuestiones de distinta naturaleza epistemológica y teórica. En algunos casos, tradición remite a grandes corrientes de pensamiento y de investigación; así por ejemplo, en sentido amplio, se habla de «grandes tradiciones» —evolucionista, funcionalista, estructuralista, marxista,...—. Al mismo tiempo, frecuentemente se restringe el alcance de estas grandes corrientes de pensamiento a ámbitos nacionales más concretos, con lo que se obtienen, entre otras, el funcionalismo británico, el estructuralismo francés o el culturalismo americano. Tenemos, finalmente, una amplia gama de tradiciones definidas específicamente en función de su desarrollo local —soviética, italiana, mexicana, sudanesa, y un largo etcétera, desde luego mayor que el número de naciones constituidas en estados independientes. Todas ellas han sido etiquetadas como distintos tipos de tradiciones antropológicas, en relación con las antropologías metropolitanas —metropolitanas secundarias, «de cuello blanco», ex-coloniales,...—, con una «potencialmente alienante terminología» (Stocking 1982a).

En esa línea, la evolución del pensamiento antropológico da la impresión de ser caleidoscópica. Sin embargo, en una mirada más detenida, el hecho mismo de que tan diferentes, en apariencia, formas de explicar las culturas y sociedades humanas reciban el nombre de «antropología», permite pensar en la existencia de puntos de referencia comunes y en líneas de comunicación más o menos compartidas. Es aquí donde el concepto de «tradición» ha confundido más que aclarado en la investigación de los condicionantes históricos de la antropología. Basta un somero esbozo de este panorama para que inmediatamente aparezcan estas dificultades conceptuales.

Se habla de funcionalismo o estructuralismo, por ejemplo, en tanto que grandes «tradiciones nacionales» de Gran Bretaña o Francia. Esto es, tradiciones de investigación asociadas a dos de las principales antropologías metropolitanas. Pero a medida de que el alejamiento de estos centros es más notorio, los apellidos teóricos van dejando paso a los geográficos y nacionales. Se conoce la existencia de una antropología india, italiana o brasileña, pero es difícil asignarles a éstas una filiación teórica precisa. Ciertamente,

los antropólogos de cada país pueden ser conscientes de la dominancia de una estrategia de investigación —o de la pugna entre varias— en su contexto nacional. Igualmente pueden serlo los antropólogos metropolitanos cuando desarrollan sus investigaciones en alguno de los países de la periferia. Pero, aún así, en el marco de la «antropología internacional», el carácter definitorio de todas estas antropologías viene dado primordialmente por su adscripción nacional y no por las características de sus «tradiciones» de investigación.

Tenemos, de esta forma, dos grandes usos del concepto de «tradicición». Por una parte, como conjunto de directrices teóricas y metodológicas de cara a la investigación; por otra, como conjunto de rasgos que definen la práctica de la antropología en un determinado país. Sin duda, ambos usos remiten a cuestiones de muy distinta naturaleza. Como tradiciones de investigación, el problema forma parte de la historia «interna» de la disciplina, donde se impone la aplicación de un modelo de explicación sobre el desarrollo de las teorías científicas. Pero en tanto que formas peculiares de practicar la disciplina en función de los factores sociopolíticos e ideológicos propios de un país, las «tradiciones» hacen referencia fundamentalmente, a su historia «externa».

Ciertamente, aún no se ha resuelto satisfactoriamente la dicotomía «internalismo-externalismo» en historia de la ciencia. En el caso de las ciencias naturales, en las que su dinámica de funcionamiento y redes de comunicación están más estandarizadas, o si se prefiere, más internacionalizadas, resultan más claras las líneas de delimitación entre lo que es interno o los conjuntos de redes de teorías de lo que puede ser subsumido en el marco de la sociología de la ciencia. Por el contrario, el carácter preparadigmático de las ciencias sociales hacen que sean precisamente los factores externos a la actividad científica los que en muchas ocasiones aparezcan en primer plano.

Esta confusión terminológica ha hecho que la aplicación del concepto de «tradicición» al desarrollo histórico de la antropología haya producido resultados tan dispares. Eligiendo sólo una de las publicaciones antes mencionadas (Diamond, ed. 1980), dedicada monográficamente a esta temática, y en la que se discute ampliamente sobre dicho concepto, la confusión queda plenamente confirmada. Para el editor, S. Diamond, la antropología contemporánea se ha separado de sus orígenes en el universalismo ilustrado para convertirse, tras dos siglos de poder colonial, en una «difusa técnica» exportada desde los centros académicos del imperialismo, en la que volvemos a encontrarnos con «una nueva, pero burocrática uniformidad». Según Diamond, la vieja tradición de Rousseau y Marx permitirá a una antropología crítica recuperar aquel potencial de la Ilustración. J. Pouillon, más interesado en los problemas de la objetividad antropológica, observa a propósito de la tradición estructuralista francesa, que las tradiciones actúan como «retroproyecciones» de los planteamientos teóricos del presente mediante las que «nosotros mismos nos presentamos como herederos de aquéllos a quienes hemos elegido como nuestros predecesores». Por su parte, A. Hultkrantz

utiliza el concepto para referirse a las «grandes tradiciones nacionales» en la etnología americana, en la antropología europea y en la etnografía soviética.

La contribución de B. Scholte, como en sus otros trabajos, está más centrada en la problemática epistemológica. Desde una perspectiva más compleja, —y frente al marco sintagmático «conservador, fetichista, burocrático y acrítico» en el que se ha desenvuelto la historia de la antropología— defiende un enfoque paradigmático, dialéctico y radical de las tradiciones antropológicas, mediante una interpretación relativista del modelo historiográfico de T. Kuhn.

A pesar de la variada polisemia con que todos estos autores utilizan el concepto de «tradición», ninguno ha recurrido —salvo Sochlte con su «alternativa paradigmática»— a la reciente historiografía de la ciencia. Probablemente porque la mayoría considera que esta es una cuestión que ha de ser resuelta dentro de la misma antropología. No obstante, un filósofo de la ciencia ha sistematizado y popularizado el concepto de «tradición»; ello puede arrojar alguna luz en este debate. Para L. Laudan (1986), «todas las disciplinas intelectuales, tanto las científicas como también las no científicas, tienen una historia repleta de tradiciones de investigación». Vale la pena exponer, aunque de forma esquemática, las tesis de Laudan. Todas las tradiciones de investigación comparten una serie de características. En primer lugar, «tienen un cierto número de teorías específicas que la ejemplifican y la constituyen parcialmente; algunas de estas teorías serán contemporáneas, otras serán sucesoras temporales de teorías anteriores. La segunda característica consiste en que ponen de manifiesto «determinados compromisos 'metafísicos y metodológicos' que, como conjunto, individualizan la tradición y la distinguen de otras». Finalmente, las tradiciones de investigación, al contrario de las teorías particulares, «discurren a través de un cierto número de formulaciones diferentes, pormenorizadas y a menudo contradictorias, y tienen generalmente una larga historia».

La propuesta de Laudan se sugiere como modelo de explicación de los procesos de cambio en la racionalización científica, y tiene de hecho muchas conexiones con los paradigmas kuhnianos o los programas de investigación de Lakatos. Al margen de sus ventajas o inconvenientes respecto de estos otros modelos, cuya discusión no podemos abordar aquí (cfr. Estévez 1987), sí hay que resaltar que este concepto de «tradición de investigación» se dirige al desarrollo interno de las disciplinas científicas. En palabras de Laudan, «una tradición de investigación es un conjunto de 'sies' y 'noes' ontológicos y metodológicos», que delimitan la pertenencia o no a la misma. En el caso de la antropología éste, o cualquier otro modelo historiográfico, puede ser aplicado, pero teniendo en cuenta que, en principio, apuntará al desarrollo teórico y metodológico interno de la disciplina.

En esa línea, todos los factores —culturales, políticos, ideológicos,...— quedan fuera de lo que, en sentido estricto, conforma una tradición de investigación. Dicho de otro modo, remiten a la sociología de la ciencia. Si se acepta este presupuesto, el grueso de la bibliografía sobre historia de la an-

tropología, habría que considerarla fundamentalmente como estudios de sociología de la ciencia. En particular, la mayoría de los trabajos dedicados a las «tradiciones antropológicas nacionales» giran en torno al análisis de los condicionantes sociológicos, en sentido amplio, que hacen que en un determinado país la disciplina se practique con unas características peculiares. Obviamente, surge aquí la vieja disputa entre los historiadores y sociólogos de la ciencia sobre qué tipo de factores explican mejor los patrones de la racionalidad científica. La historia de la antropología, dada sus peculiares relaciones con el expansionismo europeo y sus concomitancias con las administraciones coloniales, parece estar abocada a una historiografía externalista. Sin embargo, gran parte de los estudios realizados en los años setenta sobre la relación entre antropología y colonialismo (Asad 1973; Lecleerc 1973), como ha criticado J. R. Llobera, «se presentan como la punta de un iceberg cuyo análisis exige un mayor refinamiento epistemológico del que hasta ahora se ha utilizado» (Llobera 1980: 55).

En modo alguno esto significa que no se deban tener en cuenta los conectores entre ciencia y sociedad, ni que su estudio no sea, por lo demás, imperioso. Pero volviendo de nuevo a Laudan, «la elección de una teoría de la racionalidad es un prolegómeno esencial a cualquier sociología cognoscitiva del conocimiento adecuada» (1986: 255). Parece claro, en consecuencia, que si el concepto de «tradición antropológica» no se restringe a los conjuntos de directrices teóricas y metodológicas diferentes, históricas o actuales, seguiremos sin poder comprender los procesos de fondo de la especulación antropológica.

A propósito de la antropología canaria, especialmente a finales del XIX, intentaremos mostrar cómo muchos de los elementos que una primera aproximación parecen depender de condicionantes externos a la propia antropología, pueden ser analizados en función de la dinámica interna que marcaba la disciplina de la época. Al menos hay tres aspectos que en principio parecen tener conexiones fundamentalmente con circunstancias de tipo histórico, sociológico o político.

Es evidente que la importancia concedida por los antropólogos metropolitanos al área o cultura de los que intentan desarrollar una tradición nacional, la inserción de cada tradición nacional en el conjunto de la disciplina —es decir, en relación al desarrollo de las diferentes subdisciplinas—, y la existencia de una infraestructura institucional que permita acoger la producción de los investigadores locales, son tres factores que están en buena medida condicionados por el contexto sociopolítico tanto del centro como de la periferia. Pueden entonces extraerse algunas líneas de demarcación que dependerán de la presencia diferencial de los mismos. Pero para analizarlos en el caso canario se hace necesaria una breve sinopsis histórica.

Si se toman en consideración los elementos a los que comúnmente se recurre para hablar de «tradición», la historia de la antropología en Canarias puede ser vista desde esta perspectiva. Peculiaridades subdisciplinares, recurrencia de temáticas de investigación, climas de opinión, particularida-

des institucionales..., (Gerholm and Harnnerz 1982) permiten hablar de un conjunto de características específicas en el desarrollo de la antropología en las islas. En tal sentido, cabría esperar una cierta uniformidad de criterios a la hora de determinar cuáles son estas características. Sin embargo, continuamente surge el problema de bajo qué coordenadas se establecieron las relaciones entre las corrientes antropológicas internacionales y su aplicación en Canarias, así como entre los antropólogos metropolitanos y los insulares. Teniendo en cuenta la situación geográfica y la historia del archipiélago, una línea de salida para resolver esta cuestión consistiría en subsumir el análisis de la tradición antropológica canaria en el contexto más global de lo que, muchas veces en forma bastante vaga, se ha denominado «centro y periferia».

La antropología canaria, como muchas otras, remite históricamente a una relación de dependencia respecto a algunas de las antropologías del centro. Obviamente este grado de dependencia es variable, y las distintas antropologías de la periferia muestran así sus peculiares conexiones históricas con la antropología americana, británica o francesa. Pero en este contexto llama la atención el hecho de que los rasgos que definen esa dependencia —y que generalmente son resaltados como los diacríticos de cada una de las tradiciones antropológicas de la periferia— tengan importantes denominadores comunes. Sin embargo, dado que en los recientes intentos en poner de relieve las distintas antropologías nacionales se enfatizan los elementos más específicos de cada una de ellas, el acercamiento a la problemática de las mismas presenta un panorama bastante caótico.

Curiosamente, en la segunda mitad del XIX, cuando la antropología canaria alcanza una mayor consolidación, es también uno de los periodos en el que el contacto con la antropología metropolitana es más estrecho. La evaluación de este hecho requiere, por tanto, acudir al contexto más amplio del desarrollo histórico de la disciplina. Pero, aparecen de nuevo aquí los inconvenientes antes apuntados si se recurre al concepto de «tradición».

Si en la antropología canaria del XIX concurren una serie de factores que apuntan a esta problemática de las «tradiciones nacionales», éstos debieran ser aún más destacados en tanto que esa etapa condicionó en buena medida el desarrollo posterior de la antropología realizada en las islas. Pero, en qué contexto y bajo qué presupuestos se elaboró esa antropología. Hemos analizado en otro lugar (Estévez 1987) las principales estrategias de investigación que dominaron el desarrollo de la disciplina en el archipiélago hasta finales del XIX. Sin duda, dicho desarrollo no se dio al margen de importantes factores ideológicos, socioculturales y políticos. En ese sentido, junto a los estándares teóricos y metodológicos que definían la disciplina de la época, hay que tomar en consideración, entre otros, las redes de comunicación intelectual y científica, el grado de institucionalización de la práctica antropológica, así como aquellos aspectos ideológicos que mediatizaron los objetivos y resultados de las investigaciones que se llevaron a cabo.

La antropología canaria de finales del XIX muestra dos elementos con-

trapuestos, pero íntimamente relacionados. Por un lado, el intento de desarrollar investigaciones antropológicas a la altura de la práctica antropológica durante ese período. Por otro, que estas mismas investigaciones contribuyeran a la consolidación de la identidad histórica del archipiélago. En cuanto al primero cabe esperar un alto grado de coincidencias con otras antropologías de la periferia que igualmente aspiraban a emular las investigaciones de sus maestros europeos. Respecto al segundo, sin embargo, se podría presuponer que es donde se encontrarían los elementos más diferenciales respecto a otras «tradiciones nacionales». En esta línea, se han realizado numerosos trabajos que prueban que el proceso de asimilación de las estrategias de investigación —o paradigmas— dominantes en las antropologías metropolitanas por parte de las de la periferia se desenvuelve a través de una serie de elementos recurrentes. Entre otros caben destacar la presencia directa de antropólogos europeos que desarrollaron sus investigaciones de campo en distintos países del mundo no europeo y la educación y adiestramiento de muchos investigadores del tercer mundo en los centros académicos metropolitanos.

Si la imaginación antropológica fue excitada, como ha subrayado Stocking (1982), por los «otros» no europeos, cabe esperar que el desarrollo de la disciplina haya estado en buena medida condicionado por la mayor o menor «distancia», física y cultural, que los «otros» presentaban como objeto de estudio. Ciertamente, el desarrollo diferencial de las subdisciplinas antropológicas en los distintos países —y, por tanto, la forma misma de entender la antropología—, ha estado en relación con las características de las poblaciones no europeas que los antropólogos estudiaron. En el caso canario este fenómeno es más que evidente.

Un hecho significativo es la posición dominante de la antropología física y la arqueología por un lado, y el folklore por otro, en el panorama de los estudios antropológicos en las islas desde mediados del XIX. Esta doble tendencia en la antropología canaria de finales del XIX aún no ha sido analizada en toda su profundidad, pero sin duda establece una peculiar característica respecto a cómo se fraguaron en las islas las orientaciones hacia la «Volkskunde» y la «Völkerkunde» europeas. En Canarias, la antropología fue entendida en los mismo términos en que lo fue en la Europa continental, esto es, como antropología física. Esto estuvo motivado por distintos factores, pero sin duda hubo uno muy determinante que dependió de la respuesta dada a la pregunta ¿qué se podía estudiar, antropológicamente hablando, en Canarias? Las islas fueron siempre un punto de referencia para los viajeros y naturalistas europeos, bien como un área específica de estudio o bien, por lo general, como lugar de paso en el que se realizaban estudios preliminares de expediciones más lejanas y científicamente más ambiciosas. Reputadas como las Islas Afortunadas, el archipiélago fue muy conocido en Europa a través de numerosos relatos de viajes y, desde el XVIII, por crecientes referencias en numerosos trabajos científicos.

Sin embargo, resultan curiosas las frecuentes manifestaciones de «frus-

tración antropológica» de los viajeros al tomar los primeros contactos con la población. Precedidos por los relatos que les hablaban de los guanches o de la Atlántida, los viajeros se encontraban con una sociedad, diferente desde luego a las europeas, pero «no esencialmente» distinta. La excitación antropológica se veía así frenada ante la evidencia de una población que se regía, al menos aparentemente, por los patrones de la cultura occidental. Bonpland, compañero de expedición de Humboldt, en franco contraste con las excelencias geológicas, botánicas y paisajísticas que fascinaron a éste, expresaba así el escaso interés que la población canaria ofrecía desde el punto de vista antropológico.

«Dudo que el descubrimiento de Cook en los mares del Sur hicieron sobre él tanta impresión como hizo en nosotros dado cuanto hemos experimentado en este primer día. Navegar durante 24 horas a la vista de una tierra en que no se descubre ni un sólo ser viviente, que ha sido destrizada por los volcanes; al abordarla, ver un solo hombre, que huye desde que nos ve; todo esto se parece con el descubrimiento de algún país desconocido, y produce una impresión tanto más fuerte, cuanto que hay poco tiempo desde que dejamos un país civilizado, y que apenas estamos acostumbrados con el viaje. Pero al examinar de cerca a este hombre, que viste como nuestros campesinos, tiene las mismas facciones y habla en buen español, empecé a perder las ilusiones que me había formado» (1799, cit. en Cioranescu 1960).

Aún así, o quizás precisamente por esta misma frustración, todos los relatos de viajes incorporan uno o varios capítulos introductorios dedicados a la población aborígen. Son, por lo general, refundiciones más o menos afortunadas de las crónicas de la conquista o de los primeros viajeros o historiadores de las islas. Llama la atención que, pese a esta «realidad antropológica», gran parte de la literatura de viajes sobre Canarias abunden sobremanera los comentarios acerca de la población y cultura indígenas —que ya no pueden ser observadas como un todo articulado—. Frente a éstos, los dedicados a mostrar las «maneras y costumbres» de la población que se está realmente observando —particularmente importantes desde el punto de vista antropológico, ya que suministra materiales de primera mano sobre procesos de aculturación, cambio sociocultural, etc.— son generalmente fragmentarios. Ciertamente se obtienen imágenes muy diferentes, en función de los criterios e intereses de los distintos viajeros. Si bien estas descripciones pueden evaluarse histórica y antropológicamente, es evidente que, en la mayoría de los casos, no se aprecia en ellos ninguna pretensión de una etnografía sistemática. En definitiva, la antropología —definida como disciplina que estudia a las sociedades y culturas no europeas— era, de esta guisa, materialmente imposible en Canarias. El escaso exotismo que su población ofrecía impidió, por tanto, cualquier intento de analizarla desde una pers-

pectiva antropológica cultural. El estudio de la «cultura viva» de Canarias, como ha mostrado A. Galván (1988), sólo pudo ser recuperado por investigadores locales en base a los estudios de folklore. No obstante, mediante la investigación folklorista, se intentó «establecer las 'pervivencias culturales' aborígenes en las expresiones actuales de sus habitantes» (Galván 1987: 8).

Pero en el proceso de institucionalización disciplinar y de consolidación de distintas estrategias de investigación antropológicas durante el XIX, se reavivó el interés de los antropólogos europeos por el archipiélago. El fuerte impulso dado a la antropología física hacia mitad de siglo, consolidando una situación paradigmática en el seno de la disciplina, abriría el camino a ese renovado interés. En tanto que anatomía comparada y arquetípicamente —tal como ha subrayado G. Stocking— «craniología racial», la antropología física encontró en el archipiélago una importante área de aplicación.

Precedidos por algunos importantes trabajos de S. Berthelot, en los que se avanzaba una primera tipología racial de los aborígenes canarios y se debían entrever sus pervivencias en la población actual, a partir de la década de los setenta se produciría una auténtica eclosión de investigaciones sobre antropología física. Sin embargo, fue un descubrimiento ajeno a las islas el que, posteriormente, catalizó el interés por Canarias.

P. Broca, tras un examen comparativo entre cráneos canarios y el de Cro-Magnon, observa significativas semejanzas morfológicas. Estas, en palabras de L. Diego Cuscoy, «motivan la entrada de Canarias en la historia de la Antropología con personalidad propia» (Diego Cuscoy 1975: 275). La necesidad de una comprobación in situ de estas semejanzas motivaron la expedición científica de R. Verneau a Canarias en 1876, cuyos resultados marcaron duraderamente el desarrollo posterior de la antropología canaria (Verneau 1885; cfr. Vallois 1969). Todas estas circunstancias hacen que no sea posible entender el desarrollo de una antropología canaria sin el concurso de los profesionales metropolitanos. Ciertamente, es difícil imaginar la creciente producción de literatura antropológica en las islas ni su notable implantación institucional como un fenómeno aislado, sin la cobertura teórica y el tutelaje de una antropología metropolitana como la francesa.

La formación de la élite intelectual de las islas se realizó, sin embargo, no sólo a través de la lectura directa de los autores británicos, y sobre todo franceses, sino, lo que aún es más ilustrativo, su educación se llevó a efecto en los mismos centros de enseñanza europeos. La «tradición» de estudiar en Europa de la aristocracia y la alta burguesía canaria tiene una razón poderosa: la estrecha vinculación y dependencia de la economía canaria a los centros económicos europeos. Sin embargo, es comprometido inferir de esto una relación causal respecto a las estrategias de investigación

que los antropólogos asumieron en su educación metropolitana. La fundación de El Museo Canario, por ejemplo, la institución antropológica más representativa de las islas, parece tener una vinculación más directa y precisa con la problemática interna de la antropología física francesa del último tercio del XIX.

La mayoría de los fundadores de El Museo Canario (1879), en la ciudad de Las Palmas, eran médicos que habían estudiado en facultades de Medicina en Francia. El caso de G. Chil y Naranjo, el más cualificado de todos ellos, es especialmente relevante ya que mantuvo una estrecha relación disciplinar con Broca, Quatrefages, Mortillet,... El propio Chil reconoció, en un borrador de una carta de 1878, la directa vinculación de sus trabajos con los de sus maestros franceses. «Los estudios han sufrido una evolución completa desde hace poco tiempo, y yo tenía la pretensión de hacer mis trabajos con el cuidado que reclama el conocimiento de un pueblo sobre cuyo origen se han dividido los sabios desde Platón hasta nuestros días... En obsequio a las ciencias y llevado por mi afición a todo lo útil hice dos viajes a aquel país [Francia]; asistí a los principales Congresos científicos; a invitación de mis antiguos condiscípulos y sabios profesores tomé parte en ellos,... estrechándose entre nosotros un lazo de confraternidad científica».

Relevante también, por último, resulta tratar de comprender el desarrollo de la antropología canaria, en la segunda mitad del XIX, en relación con la cuestión de la identidad histórica de las islas. Chil y Naranjo y Bethencourt Alfonso, para únicamente mencionar a dos de los más representativos, aspiraron con dotar a Canarias de una «cultura nacional». Para ello, curiosamente, recurrieron abiertamente a las teorías antropológicas metropolitanas. Basculando entre la realidad «periférica» de Canarias y la voluntad de sumarse al progreso intelectual del «centro» europeo, echaron mano del evolucionismo y la raciología. Ello les permitió, sin duda, en un proceso teórico no siempre coherente, asegurar la continuidad poblacional entre los aborígenes y la población contemporánea del archipiélago, que se afirmaría como uno de los más importantes diacríticos de la identidad étnica canaria. Aún así, para la comprensión de este proceso intelectual y teórico en la «tradición» antropológica canaria, parece prematuro aventurar causalidades mecánicas, sean sociológicas o políticas, antes de analizar con precisión el entramado teórico interno en que dicho proceso tuvo lugar.

BIBLIOGRAFIA

- ASAD, T., ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London. Ithaca Press.
- CIORANESCU, A., 1960. *Alejandro de Humboldt en Tenerife*. La Laguna, Tenerife. Instituto de Estudios Canarios.
- DIAMOND, S., ed. 1980. *Anthropology: Ancestors and Heirs*. The Hague. Mouton.
- ESTÉVEZ, E., (1987). *Indigenismo, raza y evolución en el pensamiento antropológico canario, 1750-1900*. Santa Cruz de Tenerife. Aula de Cultura.
- GALVÁN TUDELA, A., 1988. *Islas Canarias: una aproximación antropológica*. Barcelona. Anthropos.
- GERHOLM, T. and HANNERZ, U., 1982. «Introduction: The Shaping of National Anthropologies». *Ethnos* 47: 5-35.
- LAUDAN, L., 1986. *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico*. Madrid. Encuentro Ediciones (1977).
- LECLERC, C., 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid. Comunicación. Alberto Corazón, ed.
- LLOBERA, J. R., 1980. *Hacia una historia de las ciencias sociales*. Barcelona. Anagrama.
- STOCKING, G. W. Jr., 1982. «Anthropology in Crisis? A view from Between the Generations». En A. Hoebel et al., eds., *Crisis in Anthropology. View from Spring Hill*, 1980. New York. Garland.
- 1982a. «Afterword; A View from the Center». *Ethnos* 47: 172-186.
- THORENSEN, T. H., ed. 1975. *Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology*. The Hague. Mouton.
- VALLOIS, H. V., 1969. «Les hommes de Cro-Magnon et les guanches: les faits acquis et les hypothèses». *Anuario de Estudios Atlánticos* 15: 97-119.
- VERNEAU, R., 1985. «Rapport sur une mission scientifique dans l'Archipel Canarien». *Arch. des Missions Scien. et Litt.* 13: 569-617.

LA FIESTA: MULTIPLICIDAD DE INTÉRPRETES, PLURALIDAD DE SIGNIFICADOS

A PROPOSITO DE LA RAMA DEL VALLE DE AGAETE, GRAN CANARIA

ALBERTO GALVÁN TUDELA

*Laboratorio de Antropología Social,
Universidad de La Laguna*

CARMEN M.^a SOSA ALAMO

Asociación Canaria de Antropología

JOAN PRAT CAROS

Instituto Tarraconense de Antropología

El presente artículo trata de una fiesta de Gran Canaria*. Describe los elementos simbólicos y rituales, los actos de la gente y la manera cómo los perciben e interpretan. Pretende mostrar la complejidad de la misma por encima de una supuesta unidad. Se tiende a no reificar las ideologías, sino a mostrar sus diferencias y su articulación.

La multiplicidad de versiones de la Rama en diferentes pueblos de la isla otorga a la Fiesta un valor por encima de lo local, para integrarse en un mecanismo de identidad étnica. Sobre la base de una supuesta tradición aborigen perpetuada históricamente, los ideólogos comarcales construyen una interpretación basada en el pasado. Tras un análisis en detalle de la estructura socioeconómica del Valle se muestra la estrecha conexión entre los actores rituales y una institución económica protagonizada por los jornaleros sin tierra: «el carboneo clandestino». El nivel de incidencia de la interpretación indigenista de la Fiesta en la isla de Gran Canaria tendría su fundamento y desarrollo no tanto en la cristalización ideológica de un pasado, cuanto en una situación estructural del presente: la sequía.

* Agradecemos a todo el pueblo del Valle de Agaete la acogida y amistad que nos han brindado para conocer y participar en su ritual.

I. EL RITUAL DE LA RAMA (Valle de Agaete)

Agaete constituye el séptimo municipio de la isla de Gran Canaria. Está situado al noroeste de la isla. Su población se distribuye en las cuencas de los principales barrancos: Guayedra, El Risco y el Valle de Agaete. Con una población de 3.000 hab., los núcleos principales son el Puerto de Las Nieves, zona turística y de la mayor parte de los pescadores del municipio; la Villa de Agaete, cuna de poetas e intelectuales, zona comercial y agrícola, y el Valle que incluye diversos caseríos más o menos diseminados: San Pedro, Casas del Camino, los Berrazales, el Sao, el Hornillo en el margen derecho del barranco y la vecindad de Enfrente o el Barrio, en el margen izquierdo, al pie del macizo de Tamadaba. Agaete constituye uno de los grandes núcleos cosmopolitas de las Islas Canarias.

De todo el municipio, el Valle cuenta con la mayor proporción de suelo cultivable y productivo, pudiéndose distinguir tres pisos ecológicos:

- a) Zona de cultivo intensivo, localizada en la parte inferior del Valle.
- b) Zona de policultivo, huertos y frutales.
- c) Zona forestal.

En las zonas bajas se cultiva el tomate, en régimen de aparcería y medianería por arrendatarios absentistas. En el policultivo junto a pequeños propietarios del caserío de San Pedro (los Morales, los Armas, los Culatas, los Suárez, los Ovejeros, los Lugos, los Colonos y los labradores) destacan propietarios absentistas, especialmente una familia, los Manrique, que poseen las mejores tierras de todo el Valle. Se han especializado en cultivos de naranjeros, aguacates... sustituyendo a las antiguas plataneras, cafeteros, guayaberos y nispereros.

En la vecindad de Enfrente residen las familias sin tierras, que antes trabajaban en el carboneo, leña, pinocha... dedicándose desde mediados de los años cincuenta al cultivo del tomate en régimen de aparcería. Esta actividad, hoy en su mayoría regentada por mujeres, no excluye que gran parte de la población trabaje en el sector terciario: construcción y hostelería de la capital, y el sur de la isla. Una embotelladora de agua en la zona de los Berrazales utiliza aproximadamente unos 30 hombres del Valle. Los Baños de los Berrazales —centros de salud— fueron, asimismo, un puente entre los habitantes de todas las islas.

Los caseríos del Valle con más población son San Pedro y la vecindad de Enfrente. El Valle posee en la actualidad 1.086 hab.

En el Valle se celebran dos grandes fiestas. Una es la de San Pedro, patrón del Valle cuya ermita está situada en el caserío del mismo nombre. En la vecindad de Enfrente se celebran, asimismo, desde hace sólo quince años, la fiesta de la Virgen de Fátima —12 de Octubre—, que por su modernidad no tiene gran tradición.

La fiesta de La Rama del Valle de Agaete se celebra todos los años el

día 28 de Junio, víspera de San Pedro. Pero el 27 de Junio es cuando se inicia el ritual, desde las 12 de la noche, hora en que los romeros suben al Monte de Tamadaba a recoger La Rama. Una hora antes, comienza la despedida de los romeros. Desde la Plaza de San Pedro la Banda de Agaete (versión Guayedra) comienza a tocar. La gente se reúne a bailar. Bailan con los brazos en alto, en corro. La Banda toca, aproximadamente, 20 minutos en la Plaza, luego dan un recorrido por el caserío de San Pedro para concluir en el Sabillo, al pie del puente que comunica las dos mitades del pueblo: San Pedro y la vecindad de Enfrente. Este acto se denomina la «retreta». En el Sabillo, al son de la música, se van congregando los romeros, vecinos y visitantes para proceder a la subida al Tamadaba. Se hace una hoguera, se tiran voladores y la caracola suena anunciando la partida. La separación del pueblo es progresiva. El itinerario es siempre el mismo. Unos años a la luz de la luna, otros con linternas o los hachones encendidos, los romeros hacen la subida. La ascensión se hace por un camino que conduce a parajes de cultivos, eras y frutales. Se pasa así por la Era y la acequia del Molino. Poco después la Guayailla donde el camino se hace difícil y desconocido, sobre todo para los neófitos. Pronto se llega a la cabeza del barranco del Molino, donde se encuentra «la Gotera», donde la gente se para a beber agua de un pequeño remaniente. A partir de aquí se empieza a perder de vista el pueblo. El camino es cada vez más empinado hasta las Cuevas de Berbique, antiguas habitaciones aborígenes y de pastores que vivían allí y que apacentaban los ganados por la zona. Los romeros se agrupan más intensamente. El contacto con la naturaleza es cada vez mayor. Desaparecen los cultivos de pan sembrar, hoy exiguos, y aparece la vegetación xerófila de tabaibas y verodes. Se llega a la gran Era de Berbique, sobre la una y media, donde se descansa. Los que llevan comida, comen algo ligero. Se espera a los más rezagados. A continuación, tras un corto trayecto juntos, los romeros se separan, pues existen tres caminos: el de las bestias, que hoy sólo es transitado por un grupo de iniciados, jóvenes; el de la tubería, más empinado, por donde suben los muchachos y otro que dando un rodeo por una vegetación de helechos, es más largo pero menos cansado por el cual suben los no iniciados, dirigidos por algunos conocedores del camino. Es conocido por el camino de los «sancones» (halcones). El frío se hace cada vez más intenso, el cansancio comienza a sentirse.

Los dos últimos caminos se unen en el fondo de un barranquillo, donde hay agua en los años que llueve. Luego se tarda media hora más en llegar al «cejo de los halcones», especie de cueva que cae bajo un risco. Sobre las tres y media de la madrugada todos los romeros descansan en dicho lugar, al pie mismo del Pinar de Tamadaba. Sólo los romeros que conocen bien el Pinar suelen reunirse un poco más arriba, en algún chozo o alpende. Se enciende fuego. Los romeros comen, beben, cantan y muchas parejas se apartan a alguna de las cuevas cercanas. Se consumen pocas viandas: gofio, mojo, papas arrugadas, pan bizcochado, todo en poca cantidad. Una comida austera, en medio de una completa reciprocidad, pues muchos romeros no llevan ape-

nas comida. Con canciones y parrandas, unos se mantienen despiertos hasta el amanecer, mientras otros intentan dormir. El frío se cuela por los huesos.

Con el amanecer, sobre las seis y media, se termina la subida. Y mientras los iniciados, los jóvenes romeros «buscan la rama» de pino y de poleo, hoy escaso, en lugares de difícil acceso, los demás acuden allí donde está cortando la rama de pino, eucaliptus... el guardamontes, para confeccionar su ramo atado con hojas tiernas de eucaliptus o tomiza llevada a propósito por los romeros viejos. Al coger la rama, los romeros gritan, chillan «los ajijides», con un ¡viva San Pedro, bendito! Indudablemente, al monte se sube a «buscar la rama», no a cogerla, fenómeno reciente debido a una prohibición expresa de ICONA. Las posibilidades de elección y confección de una «rama bonita» es menor para los neófitos, sobre todo si el año ha sido seco. El conocimiento del pinar, a pesar de la sequía, favorecerá la obtención de los mejores ramos.

Inmediatamente comienza la bajada de la Rama. Los romeros escogen el camino más rápido y directo; es decir, el de la tubería. Son las ocho de la mañana. Todos confluyen en la Era de Berbique. Si la recogida o búsqueda de la rama es valorada por los romeros como uno de los momentos más importantes del ritual, no lo es menos éste. Allí se concentran los romeros que salieron la noche anterior con el grueso de la comitiva, así como los que subieron al atardecer o a altas horas de la madrugada, conocedores del camino. Es el momento de descanso y de evaluar el éxito de la Rama de ese año, por la cantidad de gente, y los ramos que se portan. Se habla de la noche anterior, se comunican las experiencias. Los romeros viejos valoran y comentan los ramos que ha traído cada cual. Se critica a quien no ha traído rama. A continuación, un hecho importante y quizás el más emocionante, según dicen los romeros: Se acercan al lomo de la montaña de Berbique, donde desde hace pocos años se ha colocado una cruz, para avisar la pueblo con toque de caracola y cohetes, al son de ¡Viva San Pedro, bendito! La comisión de fiestas desde el pueblo y los vecinos que esperan ansiosos la rama, saludan con gritos y cohetes.

En el pueblo ya se están preparando para el baile de la Rama. Preparan el desayuno (café con leche, caldo de gallina...) para ir al encuentro de los suyos. Sigue el descenso —cada vez más rápido— hasta llegar a las nueve y media a la Era del Molino, en las afueras del pueblo. A partir de Berbique la única parada es en la fuente del Barranco de la Gotera.

Tiene lugar la reintegración, los romeros caen exhaustos mientras son atendidos por la comisión de fiestas (bocadillos diversos) y las familias, especialmente mujeres. La Era del Molino es el lugar de descanso para los romeros, donde se preguntan si faltan muchos por bajar. Se espera la llegada, en torno a las 10 de la mañana, de la Banda de Agaete (versión Guayedra) con gente del pueblo.

Comienza la danza. Un verdadero bosque se pone en pie. Unas cien personas con enormes y bellos ramos de eucaliptus, pino, poleo, laurel salvaje, tomillo, romero, junquillo, mimosa..., rodean a la Banda y sólo la de-

jan avanzar lentamente. No hay guardias. No hay empujones. Acaso los roces inintencionados de los cuerpos al moverse. Es el momento más emocionante para los romeros. La Banda toca canciones como «La Madelón» y pasacalles a ritmo de marcha, mientras los romeros dan saltos con los brazos en alto, y agitan los ramos. Llegan a la acequia del Molino, donde se le agrupa más gente y a las que se reparte rama. Minutos después entran en la comitiva los papahuevos de Agaete, que representan personajes de la Villa, asociados a profesiones con significado negativo: polución, suciedad... Así, se caracterizan el sepulturero («El Pupulo»), el carnicero («la Perica»), un corcovado (D. Cirilo, exsecretario del Ayuntamiento), un negro,... Pronto se llega a las primeras casas del pueblo. El trayecto deja de ser un estrecho camino, de tal modo que en la Guayailla comienza ya la calle asfaltada. La gente observa en las orillas, los niños con los brazos en alto, a la pelela de sus padres, participan en el ritual. Se entra en el Grupo Escolar. Baila cada vez más gente, se distribuye más rama. Pasado el Sabillo, el cansancio parece poder más que la Rama, pero el pizco de ron, el stress, la comunicación de los romeros y, sobre todo, —dicen los romeros—, el olor penetrante a poleo los mantiene bailando de modo electrizante. Se llega al casco de San Pedro y cada vez baila más gente, tratando que los músicos vayan más despacio ya que la llegada a la Plaza significa el final de La Rama. Alrededor de las tres y media o cuatro de la tarde, San Pedro en la puerta de la iglesia recibe a su pie los ramos, quedando materialmente tapado por la rama. Sólo el poleo y el laurel serán depositados en las casas para las gripes y condimentar la comida. Tras recorrer aprisa sin rama la calle principal hasta el paraje de las Cuevecillas, la comitiva se diluye regresando a sus casas para almorzar y descansar.

El baile de la Rama del Valle tiene dos kms. y medio de recorrido y poco más de cinco horas de duración. Indudablemente, si no hay romero no hay Rama. Por lo que tiene de ritual, la subida al Tamadaba forma parte de la Rama, pues de 7 a 10 horas hay una subida desde los 200 metros a 1.400 metros de altitud, por caminos zigzagües. Frío, cansancio, sudor, agotamiento y stress forman parte esencial de la Rama. La música de la Rama es moderna, cambiante, dentro de una estructura y ritmo propios originales. La música es un componente decisivo en el ritual. En terminología de V. Turner, el polo sensorial son los elementos dominantes del ritual, por encima de su latente, y no menos cierto, polo ideológico.

Trayecto y música están estrechamente asociados. Como si no explicar que se tarde sobre las dos horas, en recorrer un kilómetro. La gente que baila y los romeros, colocados delante de la Banda de música, ralentizan su marcha hacia adelante sin perder el ritmo electrizante de la Rama. Los ideólogos de la Fiesta hablan del «espíritu de la Rama», «nos sentimos poseídos por ella; somos como gigantes».

Se produce una comunicación especial entre nosotros, dicen los danzantes. El stress forma parte del ritual, sólo amortiguado por el cambio de ritmo al son del tambor, y el pizco de «ron carta de oro». Para muchos es

como un proceso de liberación. Es una eclosión de la sensualidad, acompañados de calor, luz, color y el olor refrescante del poleo. Es más que un proceso chamánico, un proceso de posesión, según la terminología de Luc de Heusch, de desgarramiento corporal, aún de catharsis a través de la identificación con la Rama.

II. LOS ACTORES RITUALES INTERPRETAN

Las fiestas, sus símbolos rituales, debido a que están dotados de multiplicidad y ambigüedad de significados, constituyen ideologías dinámicas y posibilitan que un amplio espectro de grupos de individuos se relacionen con un mismo significante. E incluso, que grupos hostiles enfaticen diferentes significados de un mismo significante.

La Fiesta de la Rama presenta una pluralidad de interpretaciones, sentimientos y percepciones por parte de los diversos actores rituales que en ella participan. Estas interpretaciones y modos de sentir pueden ser contradictorios; pero, en nuestro caso, parecen gozar dentro de su diversidad de una unidad y articulación internas.

Hemos elegido, convencionalmente, entre aquellos que suben al Pinar de Tamadaba y no entre aquellos que participan como espectadores. En todo caso, éstos en su mayoría, sobre todo si son del pueblo, han subido alguna vez y reproducen, sintonizando con los actores rituales, la experiencia del pasado. Y los más pequeños sueñan con su iniciación, preguntando solícitos a sus hermanos mayores y amigos sobre la profundidad de tal experiencia. Aquí presentamos una clasificación por grupos de edad que creemos significativa.

Los viejos romeros.

Estos romeros son los que han luchado para que la Rama no se pierda, los que «han sido fieles a la Rama desde niños» hasta el punto que algunos llevan 43 años subiendo a Tamadaba, siendo la media de 20 años consecutivos.

Los jóvenes y adolescentes, los otros dos grupos generacionales, sienten una gran admiración y respeto hacia ellos porque reflejan en sí a sus antepasados, ya que aquellos son hijos y nietos de carboneros que iban al Pinar a buscar leña y hacer carbón, o recoger pinocha.

Para los romeros viejos el día de la Rama es el más importante del año y marca el comienzo y término del ciclo anual. Es el acontecimiento que preside el tiempo estructural de los hombres del Valle. A su vez, como toda fiesta patronal, se proyecta en el pasado, es el momento de unión de la comunidad de los vivos y los muertos en el recuerdo, en la promesa. Así, se expresan todos masivamente.

«¿Qué puedo yo sentir? ... Aquella emoción, aquel orgullo... porque es así. La alegría y tristeza. Yo cuando llega la banda de música y pega a tocar en el Molino lloro. Recuerda uno muchas cosas. A pesar de que es alegría da también tristeza. Recuerdo a muchos amigos que iban con nosotros al pinar... Esto ha sido aquí toda la vida. Es decir desde que yo tengo conocimiento».

Es precisamente este grupo generacional el que tiene presente la muerte; sienten nostalgia de los años anteriores cuando muchos amigos bailaban la Rama y ahora no están porque han muerto. Paralelamente a la muerte es cuando quizás aprecian más la salud. Al ofrecerle la rama a San Pedro lo más que piden es salud para seguir yendo a buscar la rama. La presencia de la muerte en la Fiesta aparece como una constante. Todos, jóvenes y viejos, romeros o no temen, al mismo tiempo que esperan con alegría, la llegada de la Fiesta, porque siempre muere alguien por esas fechas. Dicen:

«San Pedro siempre se lleva a alguien. Sí, siempre se lleva a alguien. Es lo peor que tiene él. Sí, sí, aproximado a los días de fiesta, se lleva a alguien. Yo le digo no haga eso... Yo le pido cada año que no me lleve para así poderle traer la rama».

La fiesta parece un ritual de paso, entre la vida y la muerte y a través de ella los romeros más viejos reafirman la «identidad local».

La rama la cortan ellos mismos, puesto que conocen muy bien el Pinar. Van a lugares escarpados, a veces prácticamente se cuelgan de los riscos a fin de traer «una rama bonita» que incluye pino, poleo, laurel salvaje, tomillo, romero, junquillo, mimosa... Su rama es grande y muy pesada, hasta 30 kilos. Para ellos lo más significativo de la rama es el pino. Así afirman:

«¿El Pino? Si fuera para mí me traía todo el pinar», o «El día de la Rama, si me daba por arrancar un pino de cuajo, lo arrancaba».

Estos romeros suelen traer una rama aparte para distribuirla a la gente, lo que les diferencia de los jóvenes. Reparten entre los no iniciados a fin de que continúe la tradición. Asimismo, enseñan a los más jóvenes, dónde se encuentra la rama más bonita y a hacer su rama. Incluso, ayudan a los jóvenes a subir al Pinar, con linternas presidiendo la comitiva, o como el hombre más destacado y apreciado de todos los romeros, «el Cuca», que espera hasta que hayan subido todos y no se pierda nadie.

Los jóvenes ven en este personaje la síntesis y «espíritu» de la Rama:

«La tradición más grande de la Rama la tiene el Cuca. Todo romero de el Valle espera al Cuca en la Era de Berbique, y hasta que el Cuca no llegue a la piedra Grande de la montaña de la Era no hay quien diga ¡Viva San Pedro, bendito! ¡Me cago en la madre que lo parió! Y hasta que ese hombre no dé el grito, allí no se siente nada. En la Piedra Grande no se sube sino el Cuca».

Otros se expresan de este modo:

«El Cuca es todo. Es la cabeza. Si falta el Cuca pasa algo en la Rama».

Mientras este personaje pueda subir será la cabeza visible, pero conscientes de que los achaques pueden hacerlo imposible en los próximos años, ya otros romeros más jóvenes, muy representativos, ocuparán su puesto.

Entre los romeros más viejos parece que el papel más importante lo tienen los hombres. Hay mujeres, pero pasan más desapercibidas. La mujer no se emborracha, ni actúa tan abiertamente como los hombres. «Las mujeres iban con más sacrificio». Estas van más de promesa que los hombres. Algunas llevan más de 20 años consecutivos subiendo; ofrecen la promesa por algún familiar enfermo, o también por alguno fallecido. Una de ellas continúa la tradición de subir al Pinar, pues su marido se murió al día siguiente de la Rama. Lo que no hacen es bailarla.

Destacan entre las romeras viejas, las antiguas carboneras que con un profundo conocimiento del Pinar cortan ellas mismas su rama, elaboran un buen ramo y la bailan hasta entregársela a San Pedro. Otras romeras, mayores de edad, que no han sido carboneras recogen la rama cortada por el guardamontes. La adornan con hierbas bonitas y poleo. Otras personas, mayores de edad, van por promesa pero no constituyen «viejos romeros».

Los jóvenes.

Los jóvenes de 20 a 30 años de edad aproximadamente llevan subiendo al Pinar como mínimo de 6 a 8 años consecutivos. Generalmente, suben por primera vez en las edades comprendidas entre los 12 y los 15 años.

Estos jóvenes se sienten verdaderos romeros y nunca dejan de subir un año, a no ser por causa muy grave. Son hijos y nietos de carboneros y pinocheros; conocen el Pinar pues desde pequeños iban con sus padres a cazar, y alguno ejerció la profesión de cabrero desde muy pequeño.

Cortan la rama a escondidas del guarda forestal, y algunos compiten por el ramo más grande y bonito:

«¡Ibamos al Pinar a buscar la rama y tú traías una rama bonita con hierba cumbre, poleo, tomillo, laurel. Nosotros íbamos a buscar el mejor laurel, el mejor pino, el mejor tomillo, el mejor poleo...».

Le dan mucha importancia al pino porque «eso sí es rama»; además si van al Pinar «hay que traer pino». El poleo, dicen, «no es rama». Por ello, no tienen que ofrecérsela a San Pedro y lo cogen para «guisar agua, pa' catarros...».

El Pinar como la Rama es algo sagrado, algo mítico. En su contacto se sienten gigantes. Así se expresan:

«En esa noche del Tamadaba no hay quien pueda conmigo. Porque sientes... que el alma te crece diez metros; pero hay que sentirlo. Te hablo de las personas de antes... porque las personas que sienten nunca se cansan, nunca...».

Sin duda, los jóvenes se sienten profundamente identificados con el paisaje, que constituye un elemento natural definidor de los habitantes del Valle. Ser del Valle es ser hijo de las montañas, de los riscos, del Pinar. El habla cotidiana hace referencia al Monte de Tamadaba como configurador y determinante del agua, del clima, de la salud (el Valle es conocido en las islas por el Balneario de los Berrazales y sus aguas ferruginosas...); mirar hacia el Monte forma parte de la percepción diaria del Vallense.

A diferencia de los viejos romeros, no dan rama a nadie, ni permiten que nadie se las pise (en los escansaderos de las Eras de Berbique y del Molino), se las estropee. Pues

«Si vas a buscar la rama, con el furor que tienes, no permites que nadie te la estropee; no puedes permitirlo. Si tú vas a buscar la rama al Pinar no es para que otro venga 'dame un gajito'; no, señor...».

Su actitud es de autoafirmación personal y de su grupo de edad, no sólo al interior del pueblo (son los sucesores de los romeros viejos) sino hacia el exterior del mismo. Ellos son los que, en torno a doce, suben al Tamadaba la noche anterior a la Rama de Agaete (casco del pueblo), a traer enormes ramos, que colocados, al lado de las autoridades municipales, se distinguen claramente de la comitiva. Los vecinos de Agaete, «los Culetos», dicen gustar colocarse a la sombra de aquellos. Los gruesos ramos, formando gavillas se distinguen claramente de la rama de los romeros urbanos de ese día, que no han salido de la Villa, cabeza de municipio. Este grupo autoafirma al caserío frente al pueblo y en esos días la rivalidad y el pique se acrecienta intensamente, pues para los del Valle, la Rama de los de Agaete es más un espectáculo que otra cosa. Ha perdido, según ellos, la profundidad y riqueza genuina de la tradición.

A diferencia de los iniciados y forasteros que pasan frío, hambre y sed, van muy pertrechados con comida, e incluso suben por la tarde, separados del resto de la comitiva general. Llevan carne, mucha bebida, sobre todo ron, siendo ésta la principal bebida que más consumen. Les está obligado beber. En esa noche, dicen

«es cuando más sabe el ron».

Esa noche bebe hasta el que no lo hace normalmente; se dan bromas, bailan, cantan,... El ron si es objeto de distribución, a diferencia del ramo. Invitan a todos, aún desconocidos y «quien no toma ron, se lo echan por encima de la cabeza y sorbe algunas gotas». Identifican el ron con el romero, pues «mientras que no bebas ron no eres romero; todo romero que suba al Pinar, bebe ron».

Van siempre en grupo y todos son hombres. Solteros y casados, que no llevan a sus mujeres. No van a buscar la rama por promesa, pero la entregan intacta a San Pedro, llevándose a sus casas sólo el poleo. Piden fundamentalmente, salud para volver el año próximo; recuerdan a sus familiares y amigos muertos, aunque para ellos San Pedro no sea totalmente imprescindible, pues «si quitan a San Pedro, ya se lo ofrecerán a otro santo...». La Rama parece tener progresivamente una tonalidad más profana que sagrada. Al menos, es algo más que una simple promesa personal. Como grupo autoafirman al Valle frente a Agaete; constituyen la conciencia colectiva frente al exterior.

No obstante, este grupo de edad no siente la Fiesta como pervivencia de una tradición aborigen. La sienten como algo del pueblo, de sus antepasados. Se burlan así de los ideólogos, y de los nacionalistas que intenta ver en la fiesta la revitalización de un pasado muy remoto. Ellos destacan y potencian su identidad local por encima de todo.

Los adolescentes.

Los niños que no están iniciados en el ritual de la Rama sienten un gran deseo de subir, de tener la edad apropiada para que sus padres les dejen subir. Para ellos subir al Pinar es ir a lo desconocido, a lo que parece inalcanzable. Mitifican el Pinar y a los romeros, a los que siempre han soñado vestidos de forma extraña y peculiar. Subir por primera vez es «sentirse hombres»; es ser alguien del pueblo.

La primera vez que suben no van con sus padres ni con personas mayores, sino casi siempre con un grupo de la misma edad y con el grueso de los romeros. Su edad oscila entre los 13 y 18 años. Están pendientes de los personajes más destacados de la Rama (El Cuquilla, Pepito, Chago el Cura, etc.). No van pertrechados con comida, bebidas, etc. Apenas una manta. Pasan hambre, frío, sed, cansancio. Muchos se decepcionan un poco, porque esperaban otra cosa, pero por la mañana al llegar al pueblo con cara de cansancio y hambre, y oír preguntarles «¿subistes al Pinar?, verdad, se te nota por la cara», sienten un gran orgullo y al mismo tiempo vergüenza. Pues creen que incluso sus compañeros que no han ido le envidian, y al cabo de los días sus conversaciones son acerca de la subida al Pinar.

Todos afirman que es la primera vez que cogen una borrachera. Los mayores los invitan a beber en la oscuridad del monte. Su iniciación se está llevando a cabo. Para ellos, el elemento vegetal más importante no es el pino sino el poleo. Incluso sienten envidia si ven a sus compañeros con poelo y ellos no llevan. La importancia del poleo es una de las transformaciones de la Rama, ya que a causa de la sequía de los últimos años, éste escasea. Antes, no obstante, existía en los fondos de barrancos o plantados en las casas, pero todo el pueblo afirma que es mejor, más oloroso y salutífero, el poleo salvaje, del Monte de Tamadaba. Por ello, se prefiere cogerlo por esas fechas y quedar automáticamente bendecido por ser pasado a los pies del santo.

La rama suelen ir a cogerla ya cortada y el poleo lo buscan, pues no lo ofrecen los guardamontes. Siguiendo a los que conocen el lugar aprenden a buscar el poleo.

En estos muchachos han influido los ideólogos, sobre todo desde hace cinco años, al darle a la Fiesta un valor de identificación étnica en base a la historia de las harimaguadas aborígenes, como veremos más adelante.

Para ellos la Fiesta no tiene carácter religioso, aunque excepcionalmente algunos ofrecen promesas a San Pedro por aprobar el curso.

Muchos van entreviendo la posibilidad de contactar con alguna chica que, del pueblo o no, van con la comitiva de los romeros. Es fácil, hoy, encontrar parejas. Es la primera noche que pasan juntos; tienen mayor libertad, aunque sobre todos a los chicos del Valle la gente mayor, especialmente las mujeres, suelen vigilarlos, hasta tal punto que siempre a la mañana siguiente se suelen oír críticas.

Las chicas van por primera vez en torno a los 15 ó 16 años. No van en grupo, sino con su chico y/o personas mayores. Traen poca rama. No actúan tan libremente como los chicos, pues si no las critican, incluso los chicos de su misma edad. Para los chicos es más orgullo subir al Pinar que para las chicas del lugar, lo cual quizás no sea así para las chicas del casco del pueblo que ven en la Rama la primera salida nocturna de su casa. Al contrario que los muchachos, las muchachas repiten escasamente la experiencia. Todo parece indicar que a nivel simbólico, el hombre personifica los valores de la identificación local.

Los ideólogos: la Rama como pervivencia de lo indígena.

Tras presentar diversos aspectos de las interpretaciones que establecen los grupos de edad sobre la Fiesta de la Rama, es preciso tener en cuenta, asimismo, la interpretación de los ideólogos. Entendemos, por ellos, personajes del pueblo y/o de la comarca que tienen o han tenido una incidencia en la revitalización o desarrollo de la Fiesta, y que constituyen el elemento «culto» de la misma. Constituyen ese «diez por ciento, como dicen algunos informantes, que están interesados en la historia de Canarias» y desde hace unos 20 años han visto en la Fiesta de la Rama la perpetuación hasta hoy de una institución aborigen.

Del conjunto de esos ideólogos hemos decidido escoger a dos de ellos, que han tenido una importancia y consideración colectiva relevante por parte de la gente. Los dos son relativamente jóvenes, entre los 40 y 55 años de edad. Ambos han subido al Pinar en varias ocasiones, pero no con excesiva continuidad y prácticamente ya no lo hacen. Uno ha sido cronista del Valle en la prensa grancanaria, el otro pintor de reconocido prestigio no sólo en Canarias, sino a nivel peninsular y europeo, donde ha llevado la Rama como temática central de su obra. El primero, nacido en el Valle y allí reside.

El segundo ha residido desde muy pequeño en la Villa de Agaete. Uno ha animado las fiestas, desde los altavoces de la ermita de San Pedro, y elaborando los pregones, el otro ha vitalizado la Fiesta a través de escritos en la prensa, conferencias y diversas actividades artísticas.

Sobre una matriz teórica e interpretativa común, cada una, desde dentro y fuera del Valle, ha efectuado consideraciones diversas, destacando en el segundo caso los planteamientos estéticos y transcendentales que enraizan la Fiesta con fenómenos étnicos. Este planteamiento étnico ha influido como hemos visto, más arriba, en los adolescentes del Valle, otorgando a la Fiesta una importancia que va más allá de lo estrictamente local.

Según los ideólogos de la Fiesta, la Rama está asociada con la lluvia, que los aborígenes canarios solicitaban en época de sequía. Subían al monte y acompañados de las vírgenes o Harimaguadas bajaban a la mar con rama y cánticos, e implorando la lluvia, tocaban con la rama sus aguas. La Rama actual sería, pues, «una pervivencia» de un rito ancestral, en el que se sustituye a Acorán, por San Pedro, por la Virgen de las Nieves o San Nicolás, patronos del Valle de Agaete, Agaete y su comarca, y la Aldea de San Nicolás. San Pedro está asociado a través del poleo con curaciones de enfermedades invernales (gripes y catarros); la Virgen de las Nieves es, asimismo, patrona de los pescadores del Puerto de Agaete y San Nicolás de pastores, estando asociado este último con curaciones contra calenturas y fiebres palúdicas del verano.

Fundamentan históricamente sus interpretaciones en textos de Pedro Gómez Escudero que escribe una *Crónica de la conquista de Canarias*, fechada en 1484 (fols. 67 y 69, capítulo XX) y en Fray Abreu Galindo que escribe en 1632 una *Historia de la conquista de Canarias*. Los textos son los siguientes:

«...tenian dos citios, uno junto a otro, que eran riscos que caian al mar, i eran cosas sagradas entre ellos porque teniendo límites se acogian a ellos i eran dados por libre de que no pudiesen alli ni sus ganados que entraban en su termino ser presos. Llamaban a uno Tyrma i a el otro Amago; tenia cada uno dos leguas en circuito; hacian sus juramentos por estos citios diciendo Tis Tirma y Tis Amago, o Tismago.

A Dios llamaban Alcorán, reverenciabanlo por solo y eterno y omnipotente señor del cielo y tierra criador y hacedor de todo; los faizanes enseñaban esto, i ellos eran hombres onestos i de buenas costumbres i exemplo, i eran respetados a modo de los sacerdotes, i era el que en el tiempo de necesidad llamaba a la jente del pueblo, i lleuando todos en posesion varas en las manos iban a la orilla de el mar, i tambien llebaban ramos de árboles, i por el camino mirando al cielo i daban altas voces, leuantando ambos brazos, puestas las manos, i pedian agua para sus sementeras: i dezian Almene Coram (válgame Dios), daban golpes en el agua con las uaras i los ramos, i assi con esta suplica les provehia el Summo Dios, i assi tenian gran fe en hacer esto...» (Fco. Morales Padrón, 1978, pp. 434-5).

«También iban a dos riscos mui solemnemente, a ellos iban en procesion con ramos i palmas, i las Maguas o virgenes con vasos de leche para regar; daban voces i alzaban ambas manos i rostro hacia el cielo, i rodeaban el peñasco i de alli iban a el mar i daban con los ramos» (Fco. Morales Padrón, 1978, p. 440).

«Tenían dos riscos muy altos donde iban con procesiones en sus necesidades: el un risco se llamaba Tirmac, en el termino de Galdar, y el otro risco se llamaba Umiaya, en Tirahana que dicen los Riscos blancos, termino de Telde; y quien juraba por Tirmac o por Umiaya, se habia de cumplir, por ser juramento grave. Adoraban a Dios alzando las manos juntas al cielo. Cuando faltaban los temporales, iban en procesion con varas en las manos, y las magadas con vasos de leche y manteca y ramos de palmas. Iban a estas montañas, y alli derramaban la manteca y la leche, y hacian danzas y bailes y cantaban endechas en torno de un peñasco; y de alli iban a la mar, en el auga, dando todos juntos un gran grita» (Fray Abreu Galindo, 1632 (1955), pp. 156-57).

En los autores citados, que escriben en épocas diferentes, se citan dos riscos, Tirmac y Humiaga, situados en los términos de Gáldar y Telde (Tirahana). Se sube con ramas de árboles y palmas y se baja procesionalmente al mar, cantando y bailando con las manos juntas al cielo, tras haber derramado sobre el risco leche y manteca, elementos básicos en una economía ganadera. Sólo un naturalista francés que escribió en 1849 una *Etnografía y Anales de la conquista de las Islas Canarias*, supone que la danza era El Canario, baile que, por el contrarió, según un musicólogo canario, Lothar Siemens, constituye no tanto «una danza ritual en rogativa de lluvia, y en ceremonias de tipo religioso... para ciertas rogativas y llevaban con las manos varas y ramos de árboles, especialmente en Gran Canaria», sino que

«constituía una danza festiva enfrentándose dos filas de danzantes, quienes dando graciosos saltos se acercaban y alejaban entre sí. Es lo que hablando en términos técnicos se denomina danza de requerimiento y rechazo...; pasó a la Península con los esclavos canarios y allí fue adoptada, primero popularmente y luego en círculos cortesanos, para saltar luego de España a toda Europa» (Lothar Siemens, 1977, p. 23).

Los textos no citan a Agaete. Nadie ha encontrado aún, ni en los escritores románticos, referencia alguna a la Rama, celebrada en Agaete, en el interin de 1484, fecha cercana a la conquista de Gran Canaria, y las referencias por tradición oral, que, por tradición oral, se tienen de principios de siglo.

Sobre esta base histórica, los ideólogos reelaboran su interpretación. Veamos, primeramente, lo que podríamos llamar la concepción de un ideólogo local sobre la Fiesta de la Rama del Valle de Agaete.

Ante todo en el ritual se combinan elementos religiosos y profanos:

«El elemento religioso es ofrecer ramos a San Pedro; no dejarlos abandonados. El profano es la danza con los brazos en alto; el caerse, el levantarse, llenarse de tierra, caminar toda la noche, llevar una bota de vino. El fumar en corro, el bailar en corro, el danzar de una forma u otra. El no medir el tiempo y el espacio. El romero nunca mide la hora ni el tiempo, lo mismo está bailando un día, como está bailando dos. Si los mira, usted, vuelta a despertarse y siente una caracola, se levanta y sigue. Ese es el elemento profano».

La rama se conserva como promesa, sobre todo en las mujeres. Es una acción de gracias por la salud devuelta a un hijo, o por otra causa. Los elementos sagrados y profanos están incluidos en la fiesta, si bien para las mujeres (mayores, se sobreentiende), por lo que de ofrenda tiene («por esa razón verás los ramos junto a la plaza»), es un ritual con sentido más religioso.

La Rama, la subida al monte, es más una «agrupación entre amigos que familiar. Al forastero se le recibe bien, porque el Valle es un pueblo con características hospitalarias, que tiene las puertas abiertas a todo el que lo visita. Nos contentamos con que lleguen en esta fecha al pueblo. Y que digan que viven La Rama, que la transporten, que la respeten, que la difundan. La gran familia es del Valle. Es posible que suban al Monte del Tamadaba más gente de la vecindad de Enfrente que de San Pedro. Pero al subir... no hay distancias ni diferencias entre un barrio y otro».

La Rama como ritual anula las diferencias, la segmentación del pueblo en calles, caseríos, y aun familias. La hospitalidad, la ayuda mutua que preside la vida cotidiana del Valle, y que se acrecienta en las desgracias y en los rituales de paso («las Visitas», por la muerte, boda, bautismo), y en la actividad económica, por los días de las fiestas tiene un papel de primerísima importancia. Las casas, el pueblo, cerrado hacia afuera, en esos días tiene sus puertas abiertas al forastero. Sólo con una condición: aceptar los valores del pueblo que se expresan en el ritual de la Rama.

La Rama para los ideólogos locales es algo que va metido en el tejido de las almas. «A un hijo del Valle, le dicen ¡mira! te voy a poner una venda en los ojos para que siendo el día de la Rama... Entonces, prefiere morir, o que lo maten a dejar de ver la Rama, vivirla o buscarla. Es una vivencia. Así veo y vivo la Rama. Si es que para el próximo año puedo estar».

El conocimiento de los ideólogos locales sobre los elementos y paradas rituales es completísimo: la plaza, el Sabillo, la Montañeta, Berbique, Tamadaba...

Múltiples símbolos rituales presiden la Rama. Todos ellos son vegetales y otros acompañan el ritual como conjunto:

«El poleo es la pena de la propia mujer... El pino más bien simboliza la fuerza, la hombría, la lucha. Ese aire de soberbio que tiene el propio guanche. El pino viene a ser la ofrenda del guanche. El poleo es más femenino. El laurel era precisamente con que los súbditos, los que estaban al mando del Mencey al morir éste, como era muy valiente, se lo

ponían alrededor de la frente. Por eso los romeros cuando están muy cansados, el que es romero de verdad, se pone un laurel alrededor de la frente».

Todos estos elementos son vegetales. Son los más importantes del ritual. Pero también son significativos los cohetes y voladores que

«en el eco de las montañas, hace retumbar a la gente que se va quedando atrás y la va empujando y a la vez indican a los de abajo que se han quedado en el pueblo, la situación de los romeros».

¿Y la caracola?

«Es la que hace caminar al romero. El romero que va al Tamadaba si no oye la caracola parece que se siente vacío. Es uno de los elementos más importantes de la Rama. Al sonar a media noche es como si fuera la luz del romero... a través de veredas difíciles, que los agrupa porque la hora es incómoda y el cansancio...».

Para el ideólogo local inserto en la tradición aborigen, la Rama de El Valle es incompleta, de ahí que se plantee la necesidad de unificarla con la Rama de Agaete (casco) llegando al mar:

«¡Ojalá! fueran todos los que suben a Tamadaba, los que lleguen al mar con las Nieves y se haga en plan de masas, no quedarse aquí, en el Valle, como invocación religiosa, ya que para que la Rama siga conservando ese sentir profano, ese sentir de danza tal y como era, es que la gente llegue abajo al mar; las mujeres golpeen los ramos en el mismo mar y hagan esa invocación... Eso es lo que concretamente tiene como historia y como tal, la Rama».

Esta perspectiva no es del todo compartida por los habitantes y romeros del Valle, que ven en la fiesta una forma de autoafirmación frente a los de afuera. Su Fiesta es la más pura, mientras la de Agaete presenta un carácter de masificación y modernización que la pone en peligro.

Esta línea de recreación teórica del ritual de la Rama y siempre en referencia al mundo aborigen, se alza la interpretación de algún ideólogo comarcal.

La identidad canaria es el punto de partida de su interpretación

«... Sigo creyendo en la identidad de los pueblos, en la materia maravillosa de nuestro origen, y en la búsqueda de nuestro entorno, y de nuestras cosas, porque si el artista, el hombre no es lo que tiene alrededor, pues entonces no sé que coño es. Me interesan las vanguardias pero para someterlas —y en eso sí que soy muy canario— a esa realidad del origen y de la identidad, y no como esos pintores abstractos americanos, sin buscar ningún sentido de lo nuestro...»

El origen, el entorno, debe ser el principio de la creación estética por parte de los canarios. El ritual de la Rama es interpretado, así, desde una perspectiva genealógica, su inserción con el medio en el que se desarrolla:

«En la Rama pudo haber una influencia negroide; hay concomitancias con cosas del Alto Níger, de Marruecos, del Bereber... Cuando la Rama se baila sólo con un tambor, ves, es todo el rito del Senegal... Mi punto de vista es que el rito de la lluvia, todos los pueblos primitivos lo hacen, de distintas maneras... coincidiendo muchos de ellos, africanos, con el guanche».

En un intento de influir en la Rama, este ideólogo introdujo, sustituyendo a los papahuevos valencianos, en el ritual del Valle unos palos y unas máscaras «que las hice yo partiendo de lo africano, de las estatuillas negras del Alto Volta, que hechas de hierro piden también la lluvia. Son casi tribales. Cogí eso de la fertilidad y las llevé al Pinar... Quedaba precioso, con todo aquel paisaje, que domina Agaete, a niveles estéticos... Allí en el Valle todo lo que existe es interesante, porque siempre el fondo que tiene te acompaña... En el Valle se ha mantenido la pureza, pureza de escenario, pureza del entorno y de la lejanía que ha mantenido de las ciudades y la misma Villa. Se unía la Rama que llevaban en la mano con el verde del alrededor... Pero la innovación no prosperó».

Para él, la Rama de Agaete representa la pureza y el origen:

«...La cara expresiva de la gente del Valle... Hay cada elemento racial, que sabes que eso tiene que estar en una latitud tropical, en una latitud que no es Teruel o Andalucía... Yo me recuerdo de ver en el Valle eso, las naranjeras, plataneras, café y guayabos, una vegetación nuestra... Y claro, luego el Valle, las cuevas de Berbique, arriba. Es que vivían allí. Es que la tenían cerca. Allí se han encontrado cerámicas (aborígenes) interesantísimas... y que están bien conservadas porque son inaccesibles...».

No obstante esta identificación con lo canario, su origen y su entorno superan espacio y tiempo². No tiene relación con los hombres que viven en ese medio, con el modo de explotarlo y adaptarse al mismo. Menos aún, no coincide necesariamente con una versión política de futuro, aunque sobre una base nacionalista se defiende el origen como reivindicación cultural y simbólica. Así la Rama no puede identificarse con los trabajadores agrícolas del Valle, de hoy.

«A niveles contemporáneos esto me parece interesante, pero yo pienso que la Rama está por encima de esas cosas, de esos mismos trabajos, porque yo pienso que lo importante de la Rama es ese origen tan puro y primitivo. Yo la veo mucho más profunda, fíjate, dentro de la religión. Yo pienso que es más principio la Rama... La Rama es antes, creo que es una necesidad casi biológica, que se tiene un poco».

La Rama ha sido sometida a una tremenda especulación por curas, políticos y alcaldes. En 1977, en pleno desarrollo del movimiento canarista, con clara aserción nacionalista, la fiesta que era ya conocida en todo el Archipiélago, principalmente la versión que se celebra en la Villa, y que amplios sectores de la población habían divulgado y conseguido dotarla de carácter turístico, va a ser el momento y lugar de concentración de variados grupos políticos de marcado carácter progresista. A los símbolos locales (la rama, los papahuevos) se incorporan banderas canarias. A las canciones tradicionales se les añaden canciones y letras de marcado carácter político. Algunas canciones en 1983, estaban perfectamente integradas, pero las banderas habían desaparecido del ritual.

«La gente del pueblo, en general, protestaba. Hubo momentos en que la gente estaba en los zaguanes con los niños... Yo llegué a ver que el pueblo iba a defender la Rama de Agaete, porque hubo momentos de tensión que te quedabas asustado, que la gente veía que lo menos que podían bailar la Rama eran los del pueblo... Mucha culpa era también de los universitarios de La Laguna...».

Reacios a una manipulación política, desde afuera, la Rama, no obstante, deja de tener para los ideólogos comarcales, un carácter local desarrollando un verdadero carácter étnico, pues «en estos últimos años la Rama de Agaete ha llegado a ser la fiesta de las Islas Canarias». Agaete, villa, es la versión moderna de la Rama pura y primitiva del Valle de Agaete y ésta ha comenzado a sentir la influencia ideológica de aquella. Muchos jóvenes de la Villa se inician en la del Valle, incorporando a ésta la concepción étnica del ritual. Para los ideólogos comarcales, al igual que para los locales del Valle, ojalá algún día se fundan las dos Ramas, aportando aquella el carácter puro y más primitivo.

Por ello, Agaete en su conjunto, y el Valle por inclusión, celebran anualmente un ritual que reafirma la identidad de los canarios. Se dramatiza una carencia estructural, un condicionante natural de la sociedad y culturas canarias: el agua. Y se elige, para ello, una supuesta institución aborigen, no una fiesta importada por castellanos, portugueses u otra de las múltiples tradiciones culturales que han generado con sus variantes locales e históricas el hecho diferencial canario.

Hemos presentado en esta segunda parte de la comunicación diversas interpretaciones del ritual de la Rama. Hemos podido constatar una autoafirmación de grupo de edad que se inicia en la sociedad del Valle; un grupo que hace de iniciador y autoafirma la cohesión de esta comunidad; y un grupo que utiliza el ritual como oposición frente a la Villa de Agaete y dramatiza la identidad local frente al exterior. No obstante, ideólogos locales y comarcales participan de una interpretación más allá de lo local para insertarse en lo étnico. Su ideología está ya incidiendo en los iniciados y sobre todo en los neófitos más jóvenes.

Esta multiplicidad de intérpretes y pluralidad de significados de la Fiesta parecen en unos casos complementarse y en otros excluirse. Pero un condicionante natural actual, la escasez de agua, al igual que sucediera en el rito de origen, parece determinar una aceptación cada vez más generalizada de la Fiesta como mecanismo simbólico de integración étnica, desde el interior del Valle.

III. HACIA UNA INTERPRETACION ANTROPOLOGICA DE LA RAMA.

Es indudable que la teorización efectuada por los ideólogos forma parte de la realidad que debe ser analizada por los antropólogos. Como tal es un modelo de interpretación elaborado en los últimos veinticinco años, en el contexto de los movimientos sociales y políticos estrechamente vinculados con el renacer de un sentimiento nacionalista canario, que tiene una fuerte vitalidad en la isla de Gran Canaria y se ha expandido de forma diversa por todo el Archipiélago. Desde el punto de vista cultural se priman los símbolos y rituales aborígenes en un proceso de revitalización de los orígenes desde una perspectiva «esencialista» de la etnicidad canaria.

El análisis antropológico no debe suponer ni una aceptación acrítica de tal modelo de interpretación, ni tampoco partir del supuesto de que el modelo, llamemos científico, es más verdadero que aquel pues si este da más cuenta de fenómenos sociales, aquel forma parte de una conciencia colectiva que se nutre no necesariamente de verdades científicas sino también de «mitos» que sirven para construir y desarrollar la sociedad actual y futura, desde una perspectiva no sólo simbólica.

Antes de pasar a exponer algunas claves de la interpretación antropológica veamos de modo esquemático y sucinto algunas de las preguntas que necesariamente nos hemos efectuado durante el transcurso de la investigación de campo sobre lo que podríamos denominar la versión indigenista de la Fiesta de la Rama.

Como hemos indicado, más arriba, dicha versión se basa en textos (crónicas e historias) sobre la conquista de Canarias, cuyo soporte ecológico el ritual. Ahora bien, los textos no citan ni Agaete ni San Nicolás de Tolentino. Y nadie ha encontrado aún, ni en los escritores románticos (Sabino Berthelot, Manuel de Ossuna, etc.) ni en los botanistas y arqueólogos del siglo XIX (Verneau y otros) ninguna referencia a la Rama celebrada en Agaete en el interin de 1484, fecha cercana a la conquista de Gran Canaria, y las referencias que por tradición oral se tienen de principios de siglo.

Es cierto que en las cercanías de los tres núcleos (Agaete, San Nicolás, El Valle), se encuentran poblamientos aborígenes. En los dos primeros casos se sabe que, históricamente, los cultos a la Virgen de Las Nieves y a San Nicolás pueden estar asociados a Eremitorios, como sucedió con la Virgen de

Candelaria en Tenerife, mecanismo de evangelización previo a la conquista militar, y que estuvo llevado a cabo por los mallorquines antes de la conquista castellana.

Por todo lo dicho, no sabemos a ciencia cierta, desde la perspectiva etnohistórica si la fiesta actual tiene un «hilo conductor» histórico con la época anterior a la conquista, o si por ejemplo es la institucionalización de un ritual festivo de finales del siglo XIX, a la luz, eso sí, de una lectura de las Crónicas y coincidiendo con una primera etapa del movimiento nacionalista-romántico canario. Esto es plausible si nos atenemos a la música que preside la Rama. Hoy en la fiesta no se baila el Canario, sino ritmos de principios de siglo de carácter castrense. Por lo demás, la Banda de Agaete es de 1930, existiendo al parecer, anteriormente, las Bandas de Gáldar y Guía (dos poblaciones del norte de la isla) que venían a tocar sobre la base de canciones de la época a San Nicolás, Agaete y el Valle. Nadie recuerda bailar algún ritmo tradicional, como el tajaraste, de supuesto entronque aborigen, en las islas occidentales. Asimismo, en el Valle, todos los informantes de edad hablan de bailar el ritmo de la caracola, o de alguna guitarra tocada por algún aficionado de la comarca.

Los símbolos vegetales, utilizados en el ritual son el pino, en primer lugar, el poleo y otros como aditamento. El poleo, que en los primeros momentos de la investigación de campo en el Valle de Agaete parecía dotado de un papel dominante desde el punto de vista simbólico, poco a poco fue cediendo paso frente al pino. El aroma del poleo y su escasez no sólo en el Valle, sino también en el Monte, le han dado un papel importante en el ritual festivo. Téngase en cuenta que este vegetal tiene un lugar especial en las noches mágicas de San Juan y el solsticio de verano. Por lo demás, el poleo no provoca la lluvia, sino que está asociado a la curación de las enfermedades producidas por ésta y por el frío.

El pino es colocado, hoy, en la puerta y en lo más alto del pueblo para ser paseado procesionalmente. Sólo en el Valle y hasta 1930 en Agaete era traído del Monte en romería. El pino no llega, no ha llegado nunca al mar, ni en la Aldea ni en el Valle. Sólo en Agaete, hasta el santuario de la Virgen de las Nieves, en el puerto del mismo nombre. Tocar con las ramas el mar no parece ser una tradición repetida frecuentemente en la Fiesta.

Por último, sin con ello querer desmentir la hipótesis indigenista, ¿cómo asociar una patrona de pescadores con la petición de la lluvia? Es cierto que en Agaete, los pescadores creen que cuando corren los barrancos hay más pesca de orilla, pero ello no parece suficiente para explicar esta asociación. Contradictoriamente, en el Puerto de las Nieves, donde está ubicado el Santuario, no ha existido comunidad pesquera hasta los años cuarenta. Más aún, si antes todos residían en Agaete, en la llamada calle de los pescadores, hoy un núcleo importante sigue residiendo en el barrio de San Sebastián y el casco del pueblo. Y, hoy, en que los más residen en las Nieves, los pescadores no han instituido su fiesta propia como patrona del caserío. Todo ello parece indicar, que la Virgen de las Nieves, a pesar de que la

Inmaculada Concepción es la patrona de la Villa de Agaete, sea la patrona de todo el municipio, por encima de localidades y profesiones. Pedir la lluvia no es, por tanto, lo que más frecuentemente se impetra en las tres advocaciones: San Pedro, San Nicolás y Virgen de las Nieves. Incluye la salud, la suerte en el porvenir, o el éxito... Y los romeros insisten en ésto más que en cualquier otra petición. Por lo demás, no deja de ser extraño que ni a San Pedro ni a San Nicolás, ni a la Virgen de las Nieves se le ofrezcan frutos del campo, excepto desde hace sólo unos años 'acá', a imitación de lo que se hace con la Virgen del Pino, patrona de Gran Canaria.

Por último, es necesario una consideración en torno a lo que supuso el paso de una economía aborigen, de escasa e incipiente irrigación y donde el agua era un bien decisivo para una producción de secano —cereales—, y una economía de plantación, postconquista, dedicada a cultivos tropicales y de exportación. En el barranco que une el Valle de Agaete con la Villa existieron dos ingenios de azúcar, porque el agua era abundante. Los barrancos corrían a pesar de los años secos. Los propietarios absentistas de los que hemos hablado al principio de esta comunicación, coincidiendo con el cambio de cultivos del Valle venden gran parte del agua a la comarca de Gáldar, a donde la envían a través del canal del mismo nombre. Se trata del paso de un cultivo «a manta» de la platanera al cultivo del tomate que aumenta su superficie y exige menos agua. Ello hará más grave la situación global del Valle que en los últimos años se ha visto desprovisto de agua aun para el consumo. Si ello es así, el Valle no ha carecido estructuralmente de agua hasta época reciente. ¿Por qué necesitar un ritual en torno a la lluvia?

Todas estas cuestiones quedan sin resolver en una hipótesis indigenista, que tiene su argumento a favor en la subida al Monte, el baile procesional de la Rama, y la petición de la lluvia. La analogía formal entre los relatos de las Crónicas y la ritualización actual es evidente, pero su conexión histórica no está demostrada.

¿Es posible sostener que un ritual «pervive» en algunos elementos formales, rellenándolo de nuevos y variados contenidos históricos? ¿La Rama actual o postconquista es fruto de un «sincretismo» en el que intervienen tradiciones aborígenes, castellanas...? En cualquier caso, es evidente que para explicar el funcionamiento y reproducción histórica o actual de una Fiesta como la Rama, el argumento de un pasado que pervive, aun formalmente, por la inercia de la historia es muy cuestionable.

Todo hace pensar que un análisis antropológico de la Fiesta debe ir más allá de los aspectos «aparentes» de la Fiesta. Es necesario preguntarse por quiénes son los actores rituales en la Fiesta, estudiar la estructura social y económica y las mediaciones que intervienen entre los diversos niveles comportamentales e ideológicos. En otras palabras, no podemos separar normas, contenidos y funciones de un ritual que no son dadas de antemano en un pasado histórico o náutico, sino que son continuamente construidas y reelaboradas históricamente por los actores rituales y la sociedad en su con-

junto, que dan vida a una Fiesta. Sólo así podremos establecer la teoría de la reproducción y transformación de una Fiesta.

Analizaremos antropológicamente la Fiesta de la Rama desde una doble perspectiva diacrónica y sincrónica, estudiando específicamente «quiénes» son los actores rituales y la conexión entre su actividad económico-social y ritual.

III.1. De un ritual de clase a un ritual de identidad local.

El papel de los carboneros en la Rama.

El Pinar de Tamadaba es un elemento central en el ritual de la Rama, pero también, como veremos, ha sido decisivo para la vida económica general de Agaete y, en especial, para parte de la población que vive en el mismo, especialmente en la vecindad de Enfrente (Valle de Agaete). El Pinar, de una dimensión aproximada de 200 has., constituye la zona forestal quizás más importante de la isla de Gran Canaria. Incluye no sólo pino, sino también el jarón, poleo, eucaliptus, mimosa, romero, holgazo, laurel, retama... Hay caza, y la explotación del mismo desde la perspectiva de la recolección de setas y «nacidas» es prácticamente nula. Sólo se explota sistemáticamente la pinocha o basa para cama del ganado y forraje de la fruta empaquetada para la exportación. Parte de la zona de monte ha sido plantada de frutales (manzanos, naranjas, castaños, perales...).

El Pinar es propiedad en un 90% del Estado (155,89 has.), el resto es de propiedad privada —concretamente de cuatro familias absentistas (los Manrique, los Sansó, los Morales, y los Armas de la Villa de Agaete)—. Esta última familia obtuvo parte del Pinar en ocasión del proceso de desamortización del siglo XIX, y ha sido propietaria de parte de las mejores tierras del Valle y de Agaete junto a la de los Manrique (270,10 has.). Los Armas, asimismo, han tenido el poder municipal durante décadas y han intervenido decisivamente en algunos aspectos del ritual de la Rama. Introdujeron en su día, los papahuevos y la traca final de las fiestas de la Rama en la Villa. Los dos elementos han sido incorporados de las fiestas valencianas. Don Antonio de Armas fue propietario de los baños de los Berrazales, cuyas aguas medicinales descubrió en 1883, y mayordomo de la eventa de las Nieves en 1870, fecha en que ésta vio aumentada con dos torreones su fachada. Durante el siglo XIX se debió producir, por tanto, un cambio, al menos una reducción en la superficie, en el derecho de uso colectivo del monte comunal del que se extraía resina; madera para aperos de labranza; tea para encender el fuego; piñas para avivar las brasas del hogar; leña, etc., fenómeno que se ha hecho más decisivo y crítico en épocas de guerra o entreguerras, y especialmente para los jornaleros sin tierra y los mismos pescadores, en épocas de imposibilidad de pesca; es decir, en invierno.

Hemos tenido acceso a los padrones municipales de 1910 y 1930 que muestran lo que ha sido una constante en el nivel profesional de los habi-

tantes del Valle de Agaete. Veamos en el cuadro I, los dos núcleos más importantes y decisivos para el ritual, que son San Pedro y vecindad de Enfrente, teniendo en cuenta las profesiones vinculadas con la agricultura: jornalero, labrador (medianero), colono (arrendatario) y propietario.

CUADRO I

Población	Unidades Domésticas		Propietarios		Labradores		Colonos		Jornaleros	
	1910	1930	1910	1930	1910	1930	1910	1930	1910	1930
S. Pedro	40	58	1	3	15	8	10	—	38	27
Vecindad Enfrente	56	73	—	—	5	1	—	—	117	139
Total	155	251	1	3	41	85	44	1	195	262

Este cuadro presenta claramente la situación laboral del Valle para este período del primer tercio del siglo XX. Ante todo la situación general del Valle es de estrecha dependencia de la propiedad absentista, pues de los censados en el mismo, sólo dos o tres personas poseen tierras en la localidad. El proceso de colonización de 1910 muestra la dispersión espacial de los colonos, cerca de su explotación agrícola, pues sólo en San Pedro se hallan menos del 25% de los mismos. El resto en Albercón Viejo, La Suerte y Casas del Camino. Labradores, pequeños propietarios y/o medianeros residen en San Pedro un 30%, en vecindad de Enfrente un 10%; el resto distribuido por otros núcleos de población del Valle, especialmente en Albercón Viejo, Casas del Camino y el Moral. Los jornaleros en San Pedro son de un 10 a un 20%, mientras que en la vecindad de Enfrente, en donde no residen colonos y sí propietarios, existen de un 53 a un 60% de los jornaleros de todo el Valle. El resto se encuentra en la Calera, el Moral y la Suerte, manteniéndose en estos núcleos un equilibrio con los labradores. Todo ello muestra, en el marco de una estratificación escasa, la existencia de un alto componente jornalero en todo el Valle, especialmente en la vecindad de Enfrente. En este núcleo, por oposición a San Pedro, los jornaleros duplican el número de unidades domésticas, lo cual demuestra la importancia de la mujer como jornalera junto al cabeza de familia.

El estado profesional de estos dos núcleos queda esclarecido si tenemos en cuenta que dejando a un lado a los jubilados, escolares y niños, así como a las mujeres cuya profesión aparece como «su casa», en San Pedro reside un total de otras profesiones (albañiles, manposteros, carpinteros, empleados, militares y comerciantes, etc.) de 21 a 34 individuos y en la vecindad de Enfrente de 7 a 13 (especialmente arrieros, zapateros, pastores y un solo manpostero). Ello muestra claramente que en San Pedro dominaban no tanto propietarios de la tierra, sino profesiones relacionadas con la construcción, el comercio y capataces, medianeros, etc. de los propietarios absentistas. Son precisamente estas profesiones las que podían acumular un poco de capital no procedente de la tierra cuajándose una muy pequeña burguesía local. De este núcleo surgirían precisamente, en los años siguientes, los propietarios de los Baños de Agaete.

Este cuadro de profesiones se mantendrá casi idéntico hasta la situación actual en que la apertura del pueblo al exterior ha generalizado el trabajo en el sector servicios y turístico de las ciudades cercanas, especialmente en Las Palmas capital y el Sur de la Isla. La población de la vecindad de Enfrente seguirá, no obstante, con un alto porcentaje de jornaleros y aparceros del tomate, destacándose por encima de los otros núcleos su aportación a la actividad agraria.

Esta situación social de pobreza generalizada, crítica en la vecindad de Enfrente, obligó a la mayor parte de los jornaleros sin tierra a buscar otros ingresos complementarios con los que subsistir: «el carboneo». Insistimos que tal situación, según información oral de los viejos carboneros, fue la única alternativa que no sólo tuvieron ellos, sino también sus padres y abuelos. Lo cual muestra que, al menos, la situación es, asimismo, generalizable para el siglo XIX, y posiblemente, según referencias documentales sobre la propiedad de la tierra en el Antiguo Régimen, a siglos anteriores.

¿En qué consistía el carboneo? La actividad del carboneo, como es sabido, estaba reglamentada, pero en el caso del Monte de Tamadaba, en su mayoría tenía un carácter clandestino. Así jornaleros de Agaete y el Valle y pescadores de las Nieves iban a Tamadaba a coger leña seca, actividad que era permitida, sobre todo de brezo, jarón, gajos de pino seco, utilizados para cocinar o hacer pan.

«En todo el año íbamos a hacer carbón. Yo llegué a tener que hacer carbón (mi madre que en paz descanse), y tenerla hoy cargada y pegar a llover y no tener ni una cueva en donde meterse... Limpiábamos un llanete, después entongábamos el pino y la leña; o si no en invierno lo hacíamos en una cueva; mi madre le echaba pinocha, la tapábamos con tierra y helecho, cargada y, a la hoya. Se hace la puerta y tres machillares. Le pegábamos fuego y cuando sale humo por un machillar bien; cuando sale por el otro también, pero cuando sale por el de atrás, ya está hecho el carbón para sacar. Teníamos que estar allí, toda la noche en vela, pues si la hoya se nos agujereaba el carbón se nos hacía cení-

za... Ardía enseguida, porque el pino tiene mucha resina. En una noche se podía hacer hasta 200 ó 300 kilos. Sabíamos el pino que era bueno para eso, porque hay uno que tiene la hebra cambada. Ese no lo cogíamos. Ese era malo para pegar. Tenía que tener la hebra derecha, y después agarrábamos el hacha y... Le pegábamos fuego por la noche para que los guardas no vieran el humo».

La actividad del carboneo clandestino era de todo el año, si bien debía agudizarse cuando no había trabajo en las tomateras, en las plataneras (estercolar y cavar, limpiar florilla) y en los cultivos de pan sembrar. Es decir, desde el término de la zafra del tomate (Abril) hasta la cosecha del trigo (Junio) y especialmente desde Julio, después de las fiestas, hasta Noviembre. En otros casos, dada la necesidad, la unidad doméstica distribuía su fuerza de trabajo, en la tomatera (las mujeres) y los hombres al monte y cuando no toda la familia se dedicaba al carboneo. Aun habiendo trabajo en el Valle, se iba al monte «porque así se ganaba más».

El trabajo estaba basado en la ayuda mutua al interior de la familia y entre vecinos; hombres y mujeres aun mujeres solas:

«Nos juntábamos yo, mi padre, Juan... Ibamos cuatro, cinco o seis...».
«Lo hacíamos mi madre y yo, mientras mi padre guardaba ganado y...»
«Nosotras cortábamos pinos como esos (de seis a ocho metros de altura). Subía arriba y empezaba a desgajar. Lo hacíamos a escondidas; con dos horas estaba habilitado. Ibamos dos o tres».

«Subíamos de día, al atardecer... Subían al árbol mi padre, mi marido y mi madre. Cortábamos cada media hora uno. Cada familia trabajaba lo de ellos. Nosotros estábamos desde chiquillos, porque mi padre estaba para el campo. Yo bajaba hoy con el carbón, al amanecer; ir a Gáldar mañana y llegar a mi casa y volver al Pinar... Incluso ir a los bailes, y sin acostarme venir al pinar».

«Yo recuerdo hasta de ir al pinar hasta siete personas y venir cargados con el carbón de un solo pino».

La prohibición, pues, estaba centrada en el pino, aunque ibamos

«por todos esos barrancos, arrancábamos jarón y después con los jarones hacíamos el carbón. Pues el mejor carbón es de jarón. El jarón sí nos dejaban cortar. Cuando no había jarón, cogíamos el pino».

A menudo lo mezclábamos, pues

«el jarón lo llevábamos junto con el de pino. El carbón de pino se nota. El jarón lo arrancábamos de cuajo con un pico. El pino con el jarón no lo podemos echar juntos al fuego pues de éste no podemos echar sino gajos porque el pino es grueso. El de jarón es más pesado, pero más menudo. Teníamos que meter leña pareja. Recogíamos, además del carbón

y la leña, la piña, la pinocha. Las piñas las traíamos en sacos para vender».

«El pino es más flojo, quema más y se termina más pronto».

El conocimiento del Pinar, por parte de los carboneros, era preciso y detallado. Accidentes geográficos (barrancos, hoyas, cuevas), parajes... ubicación de los mejores pinos, jarones, etc., son designados por ellos: Faneque, la Hoya de los Burros, Palo Blanco, Llano del Palmar, el Barranquillo de los Sauces, los Morrillos, la Lajilla, las Lajas, la Cueva de San Pedro, el Peñón del Cura, la Cámara, la Cueva de los Ajos, la Cueva del Zapatero, la fuente de la Clica, el Charco de la Vaca, Barranquillo la Serena, Siete Pinos, Caraballo, La Laguna, Cueva Tabefe, Las Hoyas Pacholo... «Yo pego a dar nombres del Pinar y habría que llenar la casa esta; pues en el Pinar, cada cacho tiene su nombre». Significativamente, en algunas cuevas se refugiaban, especialmente en la llamada Cueva de San Pedro.

El carboneo no clandestino era apoyado por familias de Agaete, como los Armas y los Morales, con quienes los carboneros «iban a jornal y pagaban el saco a peseta por hacerle el carbón». Esto, no obstante, no era un fenómeno recurrente, pues la explotación que ellos hacían era de la pinocha, y de la madera para barcos y otros utensilios.

La existencia del carboneo clandestino era conocida por los propietarios del monte y los guardas, pero tal actividad perseguida continuaba vigente:

«Los dueños sabían, ah claro, quiénes eran los carboneros. Ahora, si nos cogían nos denunciaban, nos quitaban el carbón: ¡Cuántos fueron a la cárcel, por un puño hasta de pinocha!...»

«Cuando nos perseguían, nos escondíamos y corríamos y nos avisábamos».

Esta actividad, especialmente en caso de algunas mujeres, les obligó a prostituirse para escapar de la justicia.

«El trabajo del Valle y Agaete, fue toda la vida el pinar (el carbón, la leña) y huyendo de los guardas porque no teníamos de otra cosa de donde vivir, sino de eso».

«Los del Barrio (denominación de la vecindad de Enfrente) ¿tierras?... Tierra, la que tenían era donde se enterraban y se les echaba encima».

El carbón hasta los años 50 era de vital importancia, no sólo para el Valle sino también y especialmente para las zonas urbanas, como Gáldar.

«Íbamos por las calles, por las casas... y como todo era a base de leña y carbón, y todo el mundo compraba y planchaba, blanqueaba la ropa con ceniza y hacía sus comidas...».

Los carboneros utilizaban la leña para cocinar y el «carbón era mas bien para venderlo, para coger y comer. Porque no había otra cosa».

Lo dicho hasta aquí muestra una estrecha relación entre los carboneros, los vecinos de la vecindad de Enfrente y el Monte de Tamadaba. Todo ello motivado por una situación económica estructural: ser jornaleros sin tierras y ser pobres.

¿Qué relación puede existir entre tal actividad y la fiesta de la Rama?

Al describir el ritual y al analizar diversas interpretaciones de los actores rituales hemos constatado que son básicamente los carboneros y descendientes de éstos quienes suben a «buscar la rama». Sin duda saben que todos los vecinos del Valle «bailan la Rama», pero son ellos, especialmente, quienes suben al Monte a buscarla. ¿Se debe ello sólo a que son los mejores conocedores del mismo? En otras palabras ¿se trata sólo de una división del trabajo en un proceso ritual único? Por supuesto, que «todos, incluso los ricos bailaban la Rama», pero todos están de acuerdo que «*la Rama es la fiesta de los pobres*».

Por ello una interpretación más en detalle de la función tradicional de esta fiesta no puede establecerse si no sabemos cuál fue el papel económico y ritual de los otros grupos de vecinos que residían en el Valle y especialmente en el núcleo de San Pedro.

Los mayordomos en el ritual de la fiesta de la Rama.

Hemos indicado anteriormente que la estructura de la propiedad de la tierra en el Valle estaba marcada por una fuerte estratificación. Familias absentistas (los Manrique) y vecinos de Agaete (los Armas) controlaban un 90% de las tierras del Valle, dejando sólo algunas laderas de escasa producción a algunas familias de vecinos residentes en el núcleo de San Pedro.

«Aquí se pasó mucha hambre. De San Pedro, nadie. Todos del Barrio. San Pedro no es como el Barrio; la gente es más trabajadora, hasta ahora mismo... San Pedro y el Barrio siempre se llevaban mal; ahora no tanto. A la Rama subían más gente del Barrio que las de San Pedro. Las Cuevecillas son trabajadoras también. Las Cuevecillas y el Barrio es para todo. La gente del Barrio no tienen propiedades. Los que tienen propiedades son de San Pedro: los Suárez, los Colonos, los Ovejeros». «La gente de San Pedro eran los ricos del Valle. Los del Barrio eran los pinocheros».

«Ricos eran los que tenían tienda y eran todos de San Pedro».

«La gente de San Pedro tenían tiendas, y el que no, tenía finca; y los que eran colonos tenían sus pedazos que era lo mismo».

Según la tradición oral, los Manrique y los Armas se fueron apoderando de todo el Valle, dejando a las pocas familias de San Pedro en la más estricta miseria. Esta situación quedó mitificada por el hecho de que los Man-

rique mantuvieron a esas familias como medianeros al tercio, poniendo a un administrador para recoger en un depósito lo que producían sus tierras de huertas y frutales. Posteriormente, el pago se hacía en dinero sobre la venta del producto de las tierras. Esta situación ha permanecido hasta los años 50 en que se arrienda a la familia de los Bonny las tierras bajas del Valle, pasando los jornaleros sin tierra a aparceros del tomate.

En 1902 los Manrique donan en San Pedro un terreno para construir la ermita que existe hoy y compraron la efigie del Santo Patrono. Todo el Valle participió gratuitamente en la construcción de la iglesia, haciendo asimismo colectas para los materiales.

La fiesta de la Rama, dedicada a San Pedro, era no obstante anterior, y el núcleo recibía esa denominación. Bailaban la Rama, la paseaban por las calles de San Pedro, poniéndola al pie de un piedra, «donde un cura venía y decía misa», situada en las inmediaciones de donde está erigida hoy la plaza y su ermita. En este sentido, los propietarios absentistas llegaron a ser mayordomos fundadores. Pero los mayordomos que organizaban y dirigían la fiesta «eran todos gente mayor de edad, que trabajaron para los Manrique en sus tierras».

«Los mayordomos eran el Camparillo, Cho Inocencio, Rubio de la Paraguera, Maestro Faustino, Manuel el Grande, el Colilla, Maestro Juan Arenales, Antonio Pulido, el Molinero».

Todos estaban vinculados a la tierra de los propietarios absentistas, eran tenderos o maestros, como así se denominaban a los albañiles y mamposteros. Más aún, digamos que los tenderos «fiaban a los pobres y éstos les pagaban con el dinero obtenido del carbón».

Por tanto, el acceso a mayordomo suponía un cierto poder económico pues implicaba algunos gastos rituales como voladores, ron o invitaciones a comer a autoridades, forasteros y pago a los músicos. «El mayordomo se sacrificaba para hacer la fiesta». Pero a su vez mantenían intereses locales, en un pueblo donde el amplio margen de jornaleros y medianeros dependían de ellos. Eran los más cultos del pueblo y su enlace con el exterior. Todo ello nos hace suponer que su consolidación como incipiente burguesía mercantil dependía, en una estructura de la propiedad absentista, de la perpetuación de una estructura social como la que existía en el Valle y, por tanto, de la posibilidad de que los mismos jornaleros obtuvieran dinero del carboneo clandestino para pagar sus deudas contraídas en los fiados de las tiendas³.

Todas estas consideraciones en torno a los actores rituales y los mayordomos, patrocinadores de la fiesta, nos conducen a preguntarnos sobre el posible papel de este ritual. Todo parece indicar que existe una estrecha relación entre la estructura socioeconómica y el proceso ritual en la Rama de antes de los años 50, fecha en que desaparece el carboneo clandestino con la introducción de las cocinas de gasolina, las planchas de hierro, etc. ¿Se pue-

de interpretar como «un ritual de rebelión»? Suponer esto implicaría que el ritual de la Rama constituiría la inversión simbólica y festiva de una prohibición cotidiana: cortar el pino. Una vez al año y con carácter ritual la comunidad aceptaría tal fenómeno. Pero todo esto supondría que el fenómeno del corte del pino y su carboneo clandestino constituirían un fenómeno no muy recurrente en la vida cotidiana, a pesar de ser una salida a la necesidad económica.

Pensamos, por el contrario, que se trata de un fenómeno generalizado, un auténtico modo de vida motivada por una estructura de la propiedad que impedía otra forma de salida a una crisis estructural de los sectores menos favorecidos, los jornaleros. Por ello todo parece indicar que más que un ritual de rebelión, donde se invierten temporal y simbólicamente las relaciones sociales reales, estamos ante un fenómeno de *autoafirmación ritual de clase* de un grupo social, los jornaleros, que constituyen el componente más numeroso de los habitantes de la zona.

No obstante, este planteamiento no explica por qué la Rama era una fiesta de todo el Valle donde se integraban personas que no tenían ninguna relación con el Monte del Tamadaba, al menos directamente. Esta cuestión puede explicarse teniendo en cuenta dos factores.

En primer lugar, la ritualización festiva de un sector de población determinado no era contradictorio con el resto de la población del Valle, ya que este no controlaba los medios de producción fundamentales: la tierra y el Monte. El primero de propiedad privada estaba en manos de propietarios absentistas o residentes en la Villa, cabeza de municipio y habían obtenido parte de sus tierras mediante la extorsión del pequeño campesinado local. El Monte era de propiedad comunal en su mayor parte, y el resto de los mismos propietarios de lastierras. Existía, por tanto, una vinculación entre los jornaleros sin tierras, los medianeros o pequeños propietarios y esa pequeña burguesía mercantil incipiente, a menudo relacionada por lejanos lazos de parentesco. En cierto modo, la fiesta básicamente de los pobres, constituía un mecanismo de ostentación de los vecinos del Valle frente a los propietarios absentistas del mismo.

Pero, en segundo lugar, este proceso de autoafirmación ritual no necesariamente explícito y consciente entre los trabajadores jornaleros, debía tener su elemento integrador más allá de su clase. En nuestra opinión ello venía dado por el carácter religioso de la promesa a San Pedro, patrono del Valle. Las promesas eran realizadas por todos, los del Barrio o vecindad de Enfrente y los de San Pedro. Unos subían al Monte a «buscar la rama y bailarla», otros simplemente la bailaban. Los acostumbrados al monte la subían descalzos; los que no, simplemente lo subían. No deja de ser importante que los elementos rituales ofrecidos al Santo no tienen nada que ver con la tierra y sus frutos, con el agua; por el contrario, los símbolos son de la naturaleza que es objeto de recolección por el hombre pobre, sin tierras. Los símbolos son de un grupo social que vive de ellos, pero los otros aunque dependen de la tierra, ésta no es de ellos. El monte, su vegetación, no es ya

como en las romerías de carácter agrícola, un elemento de adorno; es, por el contrario, el símbolo central del ritual festivo.

La promesa, pues, de un castigo y sufrimiento corporal en recuerdo de un compañero, por la salud de un hijo o familiar enfermo, es significativo para todos aunque quizás el símbolo vegetal sea lo más importante para un grupo. Para unos será subir al Monte y bailar, para otros es fundamental «buscar la rama» y depositarla al pie del Santo. En todo caso, la promesa no hace diferenciaciones: es efectuada por todos, si bien la mujer es el elemento transmisor y perpetuador más importante.

Si ello es así, es fácil comprender como este ritual con un fuerte y dominante contenido de clase, tiene múltiples funciones en las que la identidad local parece ser la más relevante.

Cambios económicos y transformación de la fiesta.

Hemos dicho que en 1950 desaparece el carboneo clandestino como fenómeno social. Pero la fiesta de la Rama continua. La fiesta sigue siendo, la «fiesta de los pobres», pero su antigua funcionalidad comienza a decaer. Otra de las funciones propias de la fiesta, la identidad local se potencia. La mayoría de los jornaleros pasan a ser aparceros o medianeros de nuevos arrendatarios, pero lo más importante: la mayoría de la población ya no depende de la tierra de su Valle. Trabajan en el sector servicios o turístico fuera del mismo, en las ciudades cercanas, la capital o en la hostelería del sur de la isla. Su dependencia se ha visto enormemente reducida y la homogeneidad económica es cada día mayor en el Valle. Los mayordomos y la comisión ya no son los de San Pedro. Abundan los del Barrio. La fiesta la paga todo el pueblo y aquellos son sólo sus organizadores, eficientes y honrados.

A la fiesta que antes era sólo para los del Valle, cada vez con más frecuencia vienen habitantes de la Villa y los conflictos y piques por el desprecio que hacen de la fiesta se incrementan. La Rama une así a los del Valle frente a los de la Villa por encima de los diferentes grupos sociales y económicos. El localismo y la valoración de la pureza y autenticidad del ritual es el elemento definidor de la Rama de el Valle. La fiesta se moderniza, introduciéndose paralelamente otros actos recreativos infantiles, verbenas, pequeñas romerías... Se hacen excursiones colectivas al monte, para almorzar en el Pinar, tras las fiestas... En todo caso, lo importante y decisivo es afirmarse frente a la Villa. Sólo los jóvenes de esta localidad asisten a la Rama de la Villa, pero su participación es sólo como espectadores. Los romeros jóvenes, de los que hemos hablado más arriba, y que participan trayendo la rama del Monte, lo hacen como un gesto de dominación, pues sus ramos son los más grandes y bellos. Bajo ellos se colocan los romeros urbanos de la Villa que no suben al Monte. Van al lado de las autoridades municipales. Lo que parece así a primera vista un acto de sumisión y dependencia, es

más un acto de orgullo de lo suyo, y de lo que es auténtico. Ellos son los primeros en oponer el Valle a la Villa.

La fiesta, pues, ha cambiado. Los vecinos del Valle ven cada vez como más necesaria la consolidación de sus costumbres frente a un proceso modernizador que ya domina la Rama de la Villa. Por ello, no admiten fácilmente la introducción de elementos rituales nuevos, desde afuera. La fiesta se moderniza, pero sólo acumulando actos complementarios a la Rama. Las carrozas, las parrandas... son todas del lugar y en ellas se exhiben y distribuyen productos del Valle: café, frutas tropicales... No ven en los intentos de un Gran Rama que termine en el mar y que unifique la del Valle con la de la Villa, una solución, pues por encima de un proyecto que se respalde en un rito aborigen del pasado, lo que les interesa es consolidar y dramatizar su fiesta.

Este fenómeno cada vez más vivo y eficaz queda expresado en los acontecimientos acaecidos poco después de la fiesta en 1984, y en los días de la celebración de la Rama de la Villa. Un poeta de esta localidad afirmó en el preludio del pregón radiofónico que la Rama del Valle era una especie de preámbulo o de entrenamiento para la verdadera Rama, la de la Villa. La reacción no se hizo esperar y como un bloque, todo el Valle respondió a tal interpretación en la prensa grancanaria (*Canarias 7* y *La Provincia*), redactando un escrito firmado por 120 personas. El escrito dice así:

«Chano Sosa es conocido en la isla como afamado poeta y conocedor de las tradiciones populares canarias, y, al parecer, especialmente, de las que se refieren a su propio pueblo.

Con ocasión del Pregón de la Fiesta de la Rama fue entrevistado por Radio Las Palmas, a fin de conocer su opinión sobre la fiesta que se celebra el 4 de agosto. En ella, tras mostrar los problemas de masificación en los que se ha visto afectada, afirmó lo que sigue:

Aquí, en la Rama hemos buscado una solución genial, y es que, una vez que se marchan los forasteros, el día siete u ocho, hacemos para nosotros solos una Rama, donde bailan las mujeres, bailan los hombres, bailan las madres, bailan las abuelas, bailan los niños.

¿Es la verdadera Rama, entonces?

Exacto, y además tenemos también otra cosa, y es que la gente de Agaete hace una especie de ensayo, por ejemplo en la Rama de San Pedro y también en la Rama de El Risco, donde no vienen los forasteros, donde hay poca publicidad, donde se puede bailar, donde se puede expresar el auténtico espíritu de la Rama, que es un espíritu religioso.

Ante tales afirmaciones, los vecinos de El Valle de Agaete, y simpatizantes de la Fiesta de la Rama desean hacer constar lo siguiente:

1.—Ante todo se desconoce la existencia de una Rama 'verdadera' que se celebre el siete u ocho de agosto como solución del pueblo de Agaete a la masificación de la Rama del 4 de Agosto.

2.—Rechazamos que la gente de Agaete que baila la Rama de San Pedro lo haga a título de ensayo previo, como si de un partido amistoso de fútbol se tratase. Téngase presente que, aun la participación de la

gente de el casco de Agaete en dicha Rama con su subida al Tamadaba es absolutamente escasa.

El poeta se contradice cuando afirma que la Rama de El Valle es 'un ensayo' y a su vez 'expresa el auténtico espíritu de la Rama'. La Rama de San Pedro es organizada en su totalidad por los vecinos de El Valle, a diferencia de la de Agaete que es organizada mayormente por el Ayuntamiento. Este sólo ha financiado 'en los mejores años' con 5.000 pesetas la fiesta de El Valle, que no da ni para los brindis de las autoridades del municipio.

3.—Nos sorprende cuando habla de la existencia de ramas verdaderas y falsas, llegando a negar el carácter popular y tradicional de la Rama del día 4 de Agosto. Nos gustaría conocer las razones que utiliza el poeta para valorar a las ramas como verdaderas o falsas. Hay muchas Ramas y todas son expresión del pueblo. Si por algo se diferencia la Rama de El Valle es por la Subida al Tamadaba, como según las crónicas hacían los aborígenes canarios.

Todo el Valle está orgulloso de su participación en una Rama que constituye un homenaje a la patrona de todo el municipio, ya que la patrona del casco de Agaete, como San Pedro para El Valle, es la Purísima Concepción.

4.—El Valle, además de su propia Rama, tiene una participación decisiva en la Rama de Agaete, sin la cual ésta no sería la misma, ya que:

a) Es gente de El Valle la que corta la Rama, que por cierto no es el de Tamadaba. La Rama del 4 de agosto se corta en la Plaza de Agaete (laurel de Indias...) y en mayor medida en las orillas de la carretera de El Valle (eucaliptus) y en Los Berrazales (pino...).

b) Además, se solicita a varios romeros de El Valle, catorce este año, para que suban al Pinar de Tamadaba y paseen sus hermosos y enormes ramos al lado de las autoridades.

Las declaraciones hechas a Radio Las Palmas demuestran el desconocimiento real de las tradiciones populares de su propio pueblo, por parte de quien se erige en ocasiones en conocedor de las mismas».

Este hecho muestra claramente la nueva orientación de una fiesta donde la identidad local está por encima de los diversos segmentos del Valle. Como toda dramatización intenta no sólo unir a los adentro, sino también y sobre todo diferenciarse de los de afuera, especialmente de aquellos que en otros tiempos marcaron el destino y la vida de sus habitantes.

III.2. La Rama como ritual de identificación local y/o étnica.

Hasta aquí hemos escrito sobre la Rama del Valle de Agaete. Pero el análisis de la misma no debe olvidar que esta fiesta, como hemos indicado más arriba, se celebra en otros lugares de la isla. Por ello, si bien varias localidades (Agaete, San Nicolás...) se disputan su origen, un hecho significativo es que durante este siglo se ha expandido por zonas comarcales, bien lejanas

a las consideradas originarias. Así, actualmente, la Rama se baila, no sólo en el municipio de Agaete (Agaete-Villa, Valle de Agaete, El Risco) sino también en los de Gáldar (Caideros), Guía (Montaña Alta), Moya, Mogán, así como en algunos barrios urbanos de la capital de la isla, Las Palmas (véase gráfico adjunto).



Las Fiestas de la Rama en Gran Canaria

Esta eclosión de la Rama hace de la misma un número indispensable en numerosas fiestas de la isla de Gran Canaria. Y aun en otros lugares del sur de la isla, fiestas asociadas al agua han proliferado recientemente. Esta irradiación va a suponer ante todo, no obstante sus elementos comunes, una recreación local de sus símbolos, y va a otorgar a esa fiesta una «permeabilidad cultural» para adoptar nuevos elementos y adaptarse a diversos momentos históricos. Así, por ejemplo, frente a la música herreña, gomera o de Tenerife con sus diferentes ritmos de tajaraste, de supuesta ascendencia aborigen, y que se han mantenido casi inalterables a través de siglos, la música de la Rama es moderna, cambiante, dentro de un ritmo y estructura propios originales. Los trayectos pueden situarse en la montaña o en el fondo de los valles; aún los símbolos pueden ser el pino, poleo o platanera, eucaliptus y el laurel de Indias que crece en todas las plazas de los pueblos canarios. Por encima de patronos, símbolos, lugares o localidades, es algo que se celebra cuando llueve en un invierno seco, o en fiestas populares cualesquiera. La

Banda de Agaete y sus «ritmos de Rama» van a un partido de fútbol de rivalidad regional o a una fiesta estudiantil; allí donde se les invite. Quizás ya lo importante sea bailar con las manos en alto y cantar canciones asociadas con la identidad étnica de los canarios.

Este fenómeno generalizador en el espacio insular constituye un acontecimiento que obliga a reflexionar. ¿Es explicable en términos de una psicología generacional (dada la alta participación de los jóvenes), o de una simple aceptación por parte de la población de un fenómeno verbenero, donde todos están de acuerdo en admitir que la Banda de Agaete sobrepasa los límites locales y electriza con su ritmo trepidante a cualquier persona? ¿Es sólo un fenómeno de modernización, producto de una sociedad donde los medios de comunicación tienen un papel cada día más importante?

En todo caso, ¿por qué esta fiesta y no otra? Bailar la Rama, como hemos visto, tiene un significado, y está vinculado, para los ideólogos locales y/o comarcales, con un rito de origen en torno a la sequía. Su aceptación no abarca a los romeros viejos y jóvenes del Valle de Agaete, pero la presión ideológica desde el exterior es cada día mayor. El significado de la Rama para las gentes del Valle es cada vez más social y menos económico. Y aunque quieren mantener un equilibrio entre su identidad local y su apertura al exterior, todo parece indicar que al menos la ideología mística aborigen de la fiesta va a ser cada día más aceptada. Al menos eso ya sucede entre los nuevos iniciados que cada día tienen más acceso a la literatura sobre la fiesta.

La Rama de la Villa de Agaete más conocida en las islas que la de La Villa, se caracteriza por la majestuosidad, por constituir un verdadero movimiento de masas, donde participan en la danza en torno a 2.000 personas. Como indican los ideólogos de la Villa es un ritual asociado a una «estética de la modernidad» que no tiene la pureza y complejidad del Valle pero sí su dimensión multitudinaria. La Rama del Valle de Agaete funciona a nivel local. La participación de gente de afuera es escasísima. La de San Nicolás se extiende a las comarcas limítrofes. Pero la de Agaete presenta una participación de verdadero carácter étnico, pues congrega a personas de casi todas las islas.

En 1977, en pleno desarrollo del movimiento canarista, con clara aserción nacionalista, la fiesta de la Villa de Agaete, que ya era conocida en todo el Archipiélago, y que amplios sectores de la población local habían divulgado y conseguido dotarla de carácter turístico y a proteger, va a ser el momento y lugar de concentración de variados grupos políticos de marcado carácter progresista. A los símbolos locales (la Rama, los papahuevos) se incorporan banderas canarias (tricolor con siete estrellas verdes); a las canciones tradicionales se le añaden canciones, introduciendo letras de marcado carácter político. Las dimensiones poblacionales, imprevisibles para los organizadores locales, la importación de valores urbanos diferentes y antitéticos, así como la reacción de grupos de poder locales de signo diverso, si bien propiamente derechistas, genera un movimiento de temor, de rechazo a la vez que de análisis sobre el destino de la fiesta. Se crean, así, grupos locales

de estudio, se celebran mesas redondas y debates sobre los orígenes y posibilidades de la fiesta. Tema: el destino de la Rama. Algunas canciones política en 1983 están perfectamente integradas en la fiestas, pero las banderas, los símbolos políticos, han desaparecido prácticamente del ritual. Sólo constituye, en su versión sin estrellas verdes, un elemento decorador en las calles de la localidad y en el balcón de la alcaldía.

La Rama, como fiesta por encima aún de sus variantes, deja de tener un marcado color local para desarrollar un verdadero carácter étnico. Es decir, la Villa de Agaete va a dramatizar una vez al año un ritual que afirma la identidad de los canarios. Se elige una supuesta institución aborígen, no una fiesta importada por los castellanos, portugueses u otra de las múltiples tradiciones culturales que han generado con sus variantes locales o históricas el hecho cultural diferencial canario. Indudablemente elegir un ritual aborígen está en estrecha relación con los movimientos nacionalistas y su crítica al colonialismo, modelo económico y político por el que se ha caracterizado a las islas. La identificación de los canarios es una identificación de grupo, orientada hacia el pasado, enfatizando los orígenes. Los orígenes nacionales se basan en una herencia cultural que ha pervivido a la colonización económica, política y cultural de las islas. La herencia común se basa en textos históricos (crónicas e historias) pero su conexión con la fiesta actual no importa que no esté demostrada. La fiesta en este caso, como comportamiento expresivo, es el punto de partida de la distintividad cultural frente a un sistema más amplio, frente al poder central del Estado.

Sin negar la incidencia ideológica de los movimientos nacionalistas en torno al significado de la fiesta de la Rama y su aceptación, ¿es posible explicar su eclosión y aceptación multitudinaria, simplemente por el carácter rico y mágico de ese rito? Las normas, creencias y valores son efectivos y tienen su propio poder de construcción porque son representaciones colectivas de un grupo.

Pero las categorías étnicas no tienen sólo una dimensión subjetiva. La gente no actúa como miembros de categorías étnicas, sólo porque se identifican con ellas y, a veces, son caracterizados por otros en estas categorías étnicas. Afirmar esto es sólo establecer que las categorías étnicas existen, pero no se nos explica por qué.

Nuestra posición es que, por el contrario, el carácter étnico que ha tomado la fiesta no es tanto la aceptación de un rito del pasado, cuanto la dramatización ritual de una situación estructural del presente. No deja de ser extraño que se haya escogido del contexto institucional aborígen esta fiesta y no otra. Pues la elección mística no se da en el vacío y simplemente como una actitud ideológica global cara al pasado. La elección de la Rama como fiesta de carácter étnico obedece entre otras causas y en última instancia al reconocimiento de una carencia estructural actual, un condicionante natural de la sociedad y cultura canarias: el agua. No deja de ser normal que sea en Gran Canaria y no en otra isla donde se inicie la potenciación de esta

fiesta, isla donde la carencia de agua no toca sólo a las zonas urbanas sino a todas las zonas agrarias de la isla, incluido el Valle de Agaete, antes abundante en agua.

La fiesta como ritual utiliza así un rito, una institución aborigen, no tanto para reproducirlo cuanto para dramatizar una situación contemporánea.

Es aquí a través de un recurso natural que cada día escasea con más gravedad, donde las tradiciones e identidades locales y étnicas se unifican. Es a través del agua, como problema actual grave, cuando la Rama se convierte en un ritual de identificación local y/o étnica.

CONCLUSIONES

Hemos presentado la descripción y análisis de una fiesta. Hemos insistido en la complejidad de las percepciones, interpretaciones e ideologías de los actores e ideólogos de la misma. Con ello hemos pretendido negar la validez de una concepción de la fiesta que reifica, unifica y homogeneiza la pluralidad y multiplicidad de significados.

Nos ha parecido metodológicamente necesario insistir en el carácter procesual e histórico de una fiesta como único modo de apreciar como los grupos y los individuos manipulan ideologías de la fiesta y los significantes puedan ser objeto de diversos significados. Pero a pesar de la ambigüedad y de la manipulación de los símbolos, este proceso no se da en el vacío, pues está estrechamente conectado con la estructura socioeconómica y la ecología.

Las fiestas no son sólo el vehículo de expresión de algo si no explícito, si latente en la vida social. Las fiestas al igual que el lenguaje son operadores, generadores, construyen la vida social, la realidad. Las fiestas no son la realidad social, pero sí mecanismos de construcción de la misma.

Las fiestas tienen un papel decisivo en procesos tales, como la etnicidad, que son esencialmente emergentes y situacionales. Las fiestas, sobre todo las que presentan carácter étnico, por encima de límites locales, se caracterizan por su autoconstrucción y recreación constantes, por su permeabilidad continua.

Las fiestas, como mecanismos generadores de conciencia étnica, acuden al pasado pero no constituyen una reproducción fiel del mismo; buscan signos y símbolos diacríticos culturales que no representan necesariamente la síntesis de la configuración cultural tal como la ve el científico social. De ahí que las fiestas étnicas supongan un proceso selectivo entre las tradiciones culturales recurrentes en el estilo de vida, esencialmente sintético de un pueblo o grupo étnico. Tal proceso selectivo, asimismo, deja de lado toda o parte de la verdad histórica de esa tradición cultural a la que se intenta dar carácter prioritario, pues lo importante es asumir, identificarse con el pasado sea real o mítico. El análisis por parte del antropólogo del contexto en que aparece ese proceso selectivo, así como el estudio del conjunto de aspectos que son dejados de lado por los actores rituales es absolutamente de-

cisivo. El acontecimiento de ello posibilita no sólo la comprensión de por qué se eligen unos datos y se ocultan otros, sino que es la única manera de avanzar y establecer una teoría de la reproducción y transformación de las fiestas étnicas. Quedarse, pues, en la pura dimensión subjetiva e ideológica, étnica, de la fiesta supondría reducir el análisis al modo como es vivida. No obstante, todo parece indicar que las fiestas no son puro reflejo de la vida social real, ni sólo una inversión simbólica de la misma. La fiesta es también un mecanismo de construcción de la realidad social.

NOTAS

1. Todos los informantes coinciden en este fenómeno como el contexto ecológico que produce el climax en la Fiesta. De hecho, a menudo se comenta si habrá o no luna llena desde días antes.
2. La Rama, tiene un sentido de happening, de liberación, y su riqueza es tal que no puede ser explicada, sino vivida. «La Rama se le escapa a uno fotográficamente».
3. Este fenómeno lo hemos podido comprobar analizando detenidamente las libretas de algunos tenderos durante un período de 20 a 30 años.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU GALINDO, Fr., 1632. *Historia de la Conquista de Canarias*. Tenerife: Goya Ediciones (1955).
- ABRUZZI, W. S., 1982. «Ecological theory and ethnic differentiation in Plural Societies». *Current Anthropology*. 23 (1): 13-36.
- BENNETT, John W. (ed), 1975. *The New Ethnicity: perspectives from Ethnology*. New York: West Publishing Co.
- BERTHELOT, S., 1849. *Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias*. Tenerife: Goya Ediciones. (1978).
- GALVÁN TUDELA, A., 1982. «Canarias: Emigración, geopolítica y etnicidad». *Documentación Social*. 45: 181-98.
- 1983. «Fiestas y procesos de etnicidad», en *Seminario sobre Fiestas Populares*. Sevilla: Universidad Menéndez Pelayo.
- KAHN, J., 1981. «Explaining Ethnicity». *Critique of Anthropology*. 16 (4): 43-52.
- SIEMENES, L., 1977. *La música en Canarias*. Las Palmas: El Museo Canario.
- MORALES PADRÓN, F., 1978. *Canarias: Crónicas de la Conquista*. Las Palmas: Museo Canario.
- ROYCE, A. P., 1982. *Ethnic Identity: Strategies for diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

FUENTES

- Nomencladores del I.N.E.
Padrones del Municipio de Agaete (1910, 1930, 1981).
Catastro de Rústica, 1977. Municipio de Agaete.

EL RECURSO DE LAS FUENTES ETNOHISTORICAS

A PROPOSITO DE LA GUERRA ENTRE LOS INDIGENAS CANARIOS*

JOSÉ JUAN JIMÉNEZ GONZÁLEZ

Museo Arqueológico y Etnográfico de Tenerife

Podemos definir la guerra como «un combate entre grupos humanos que constituyen agrupamientos territoriales o comunidades políticas diferentes» (Otterbein, en Harris, M. 1984: 220).

Esta actividad fue conocida entre los antiguos Canarios, siendo una primera prueba arqueológica realmente fiable acerca de su existencia, la construcción de aldeas y poblaciones fortificadas, tal y como sabemos para lugares como *Tufia* (Telde, Gran Canaria) entre otros.

La guerra interna: factores endógenos.

Todo parece indicar que los indígenas practicaron o tuvieron que hacer frente a una serie de litigios internos, aunque «la manera de combatir que tenían los reyes entre sí y la de los capitanes entre sí no se sabe cómo haya sido. Sólo se tiene noticia de que, cuando saqueaban alguna villa respetaban a las mujeres y a los hijos de los enemigos, y que no entraban en las casas de oración» (Torriani, L. 1978: 111). De esta forma, las aldeas —se oponen entre sí como enemigos tradicionales, se atacan y saquean repetidas veces y se expropián sus territorios— (Harris, M. 1984: 222). La razón puede hallarse en que, «si un grupo está sometido a una tensión reproductora por la intensificación, la declinación de la eficacia y el aumento de abortos e infanticidios, sin duda alguna la desviación de la conducta agresiva hacia grupos o aldeas vecinas es preferible a permitir que ésta prospere en el seno de la comunidad» (Harris, M. 1983: 53-54).

* Este texto fue presentado originalmente en la sesión de «Historia de la Antropología» del IV Congreso de Antropología. Alicante, 1987.

Lo esbozado podrá ayudarnos a entender las posibles motivaciones de las luchas internas entre los aborígenes Canarios. Estos litigios obedecían a cuestiones relativas a la abundancia o carencia de pastos y, lógicamente, a las consecuencias negativas que afectarían al ganado, porque «como siempre las diferencias y debates que había entre los Canarios por la mayor parte era sobre los pastos» (Abreu Galindo, Fr. J. 1977: 173). A modo de paralelismo vemos cómo entre las cábilas bereberes la guerra clásica está promovida con frecuencia por una «deuda de sangre» y tiene un sentido económico muy definido, ya que el objetivo principal de ella es arrebatarse al prójimo el ganado u otros bienes que posea. Esta guerra económico-tribal se desenvuelve o, mejor dicho, se desenvolvía hasta hace poco con arreglo a normas fijas y debe considerarse como un complemento de primer orden al sistema económico (Caro Baroja, J. 1955: 341).

Si bien es difícil demostrar que las construcciones amuralladas se establecen para la defensa de sus respectivos recursos, por las razzias anteconquista, o cualquier otra motivación producida por una presión reproductora o de otro tipo, la presencia de pueblos foráneos en sus costas nos permite ver directamente cómo entendían y realizaban la guerra estos grupos humanos, al actuar el proceso de conquista como disparador de actitudes en lo concerniente a la defensa del territorio que de otra forma serían difíciles de apreciar.

La guerra externa: factores exógenos.

Ante la inexistencia de datos que ofrezcan explícitamente una perspectiva diacrónica, situaremos la guerra en su propia dinámica, como un hecho vivo desencadenado a partir de la llegada de los conquistadores, estudiando el carácter comportamental de los aborígenes, lógicamente diferente de uno que surgiese producido por fenómenos endógenos.

A este respecto, la guerra es el precio que se paga para crear la unidad grupal; tener enemigos externos crea un sentimiento de identidad e intensifica el espíritu de cuerpo, pues el grupo que lucha junto permanece unido (Harris, M. 1983: 53). Así, «la guerra entre cultivadores que viven en aldeas implica frecuentemente un esfuerzo colectivo total, ya que se combate por territorios definidos y la derrota puede acarrear la expulsión de una comunidad entera de sus campos, viviendas y recursos naturales (Harris, M. 1984: 220). Por ello, los pueblos aldeanos ampliaron la escala y ferocidad de los enfrentamientos militares. Las casas de las aldeas, el equipo para elaborar los alimentos, los cultivos de los campos, los animales domésticos, los bosques en sucesión secundaria y las tierras de los huertos de primera calidad, representan inversiones de capital estrechamente identificadas con los inputs de arduo trabajo. La defensa de esta inversión sentó las bases para desarrollar entidades territoriales de índole estable y excluyente (Ibídem: 221), como en el caso de Canarias.

En un primer momento contemplaremos la concepción que los Canarios tienen del problema, así como los aspectos que se desprenden de su idiosincrasia global. Este planteamiento pasa indefectiblemente por la concreción que los indígenas poseen respecto al espacio que ocupan, esto es, la isla como territorio delimitado que les pertenece y con el que se identifican, como parte fundamental de su propia estructura.

El Territorio Insular: La «noción de violación».

Desde este punto de vista en lo referente a la defendibilidad del espacio insular, los Canarios parecen contemplar la *noción de violación* (Krader, L. / Rossi, I. 1982: 12-13). Esta implica que un grupo humano considera límites precisos y acotados de su territorio, en este caso la propia isla, cuyo determinismo geográfico explicita, favorece o condiciona la contemplación de un espacio cerrado. No obstante, algunos pueblos (como los aborígenes australianos) establecen «lazos rituales con determinados lugares de los que no quedan excluidos los extraños en situaciones de emergencia» (Ibidem), quedando expresado y reconocido por algún tipo de pacto. La transgresión de esta norma lleva inequívocamente a la expulsión de los elementos foráneos o a su aniquilación violenta, tal y como ocurrió tras la construcción de la Torre de *Gando*. En esta ocasión, «los Canarios como se veían maltratar y que no les guardaban las posturas y conciertos que habían hecho con Diego de Herrera, se quejaban a los españoles, que habían tomado y escondido ciertas Canarias nobles; juntáronse muchos de los ofendidos y, estando descuidados los ofendedores, mataron a cinco de ellos, porque los matadores eran gente noble, y apellidaron la tierra y comenzaron a hacerse cruda guerra» (Abreu Galindo, op. cit.: 129).

El pacto inicial —pacto de colactación— (Alvarez Delgado, J. 1982: 314) suscrito por ambas partes gozó del beneplácito del *Guanarteme*, los *Faikán* y la clase noble dirigente (Abreu Galindo, op. cit.: 128), lo que le confiere el calificativo de *función política* (Krader / Rossi, op. cit.: 8), quebrada la cual sólo cabría esperar el litigio abierto.

«De allí adelante empesaron los Canarios a recatarse de los españoles, esperando a que se quebrase el pacto primero por ellos para destruirlos totalmente como lo hicieron»

(Morales Padrón, F. (Sedeño) 1978: 350)

No obstante, existe otro episodio verdaderamente ilustrativo de lo que conlleva la antedicha *noción de violación*, que Abreu Galindo (op. cit.: 41-42) relata ampliamente al referirse a la presencia de navegantes mallorquines en Canarias.

De todo ello queda patente la concreción de un territorio uniformizado

para todos sus habitantes, las situaciones de emergencia contempladas y las consecuencias inferibles de una ruptura de los pactos o lazos contraídos. Dicha ruptura supone el establecimiento de un *casus belli* que da pie a las hostilidades y a la guerra abierta entre ambos grupos.

Avisos y movilización.

Una vez considerada la ocupación del territorio por elementos extraños, los indígenas disponen dar aviso a toda la comunidad para defenderse de la incursión.

«Sauido esta nueba por los Canarios apellidáronse
toda la isla, viniendo sobre los cristianos»

(Morales Padrón, F. (Sedeño) op. cit.: 354)

De esta manera tratan de unificar la mayor cantidad de fuerzas para entrar en combate. Si el peligro es de una relativa importancia, parece que sólo los habitantes de una determinada zona o comarca deberán hacer frente a los enemigos. Sin embargo, cuando las fuerzas incursoras representan un contingente de cierta entidad, toda la isla como territorio unificado y globalizador debe ser avisada lo más rápidamente posible «con un silbido, que utilizaban como las señales de un cuerno o de una trompeta» (Alonso de Palencia, en *Ibíd.*: 487).

«Supiéronlo los Canarios de Telde (...) estos ausieron a
toda la isla, que luego se puso en arma»

(Antonio Sedeño, en *Ibíd.*: 346)

«Lo qual sauido por Guanarteme i los suios en el lugar de
Gáldar con gran furia vinieron sobre los españoles»

(*Ibíd.*: 347)

Al aviso general sigue la movilización de todos los hombres en edad y capacidad para la lucha, convocados de poblado en poblado, quedando la isla en un completo «estado de alerta».

«No salían a pelear sino los iban a buscar
i si podían lograban mui bien sus asaltos»

(*Ibíd.*: 375)

En la guerra parece que las mujeres también actuaban, no existiendo una discriminación sexual para el combate, aunque ello no significa que la preparación bélica abarcara a ambos sexos por igual, sino que en situaciones de emergencia toda la población se alzaría potencialmente en defensa de sus recursos.

«Si los seguían i buscaban peleaban bravísimamente hasta las mujeres, que tiraban muchas piedras arojadizas i dardos i mucho ayudaban. Venían con ellos a la pelea a traerles la comida i retirar los muertos suyos i a el pillaxe de los caídos i a dar armas a sus maridos i hijos, i a dar voces i gritos i hacer visajes i echar retos y amenazas que causaba mucha rissa»

(Gómez Escudero, en *Ibídem*: 433)

A modo de paralelismo, entre los bereberes marroquíes, «tan pronto son convocados a la guerra, deben cesar todas las querellas intestinas y deben acudir todos y con todos los medios a una acción común», e incluso, «la esposa bereber acompaña al marido a la guerra, excitándolo al combate, cuando no es ella misma la que se alista como soldado» (Koller, A. 1952: 52). Por ello se dice que para el disfrute de la paz interior entre estos grupos se precisa de un acontecimiento grave: la amenaza de una invasión extranjera. Es entonces cuando las «fuerzas religiosas se alían con las fuerzas xenófobas y la guerra exterior se convierte en tregua interior» (*Ibídem*: 61).

Combatientes indígenas: las «cuadrillas».

Producto de la movilización general antedicha es el agrupamiento y concentración de combatientes de que disponía la isla, lo que nos puede ofrecer, no sólo una idea de su caudal demográfico, sino de la capacidad para reunir hombres que tiene una estructura de estas características.

«Yo oí afirmar a muchos Canarios viejos que fueron entonces, i todos coincidían en esta verdad, que Guanarteme hizo reseña quando llegaron los españoles de nueve mil canarios de pelea (...) otros dicen que fueron diez mil i más»

(Antonio Sedeño, en *op. cit.*: 352)

Independientemente de que el número de combatientes oscilara entre la cifra aportada por el cronista, —producto de una realidad plausible o, tal vez, de una exageración de los conquistadores— (que paradójicamente afirman no haber visto más de 500 ó 600 Canarios peleando juntos), lo que sí parece evidente es que su organización estaba basada en un sistema de «cuadrillas» de guerreros de escaso volumen, quedando engrosadas en grupos de mayor entidad por simple adición. De una parte, las características de la hueste conquistadora y su avanzado aparato militar (incluyendo el uso de caballos) y de otra, la estrategia planteada por los isleños, parecen explicar que los aborígenes no formaran grupos de ataque excesivamente numerosos, salvo en muy contadas ocasiones, y aún en estos casos no representaban más que la suma de contingentes nuclearizados, por su propia organización

cuadrillera. Las peculiaridades características geomorfológicas de la isla y la superioridad técnica de los invasores serían dos factores a tener en cuenta.

No obstante, en el horizonte indígena ya existía esta disposición, sin duda porque en sus litigios internos adoptaban similares comportamientos. Así, los Canarios se reunían en cuadrillas de pocos hombres, generalmente guiados por un capitán de guerra, al mando de un grupo de nobles guerreros e incluso, de un grupo de villanos (según la jerarquía y estratificación social establecida). El número parece ser oscilante, aunque desconocemos si respondía más a una agrupación de poblados, por la importancia de la zona a atacar o por necesidades imprevisibles. Concretamente podemos considerar cómo Doramas (guerrero indígena)

«Traía consigo zinquenta mancebos ligeros y de su condición atreuidos»

(Ibidem: 368)

Por último, hay que suponer (al menos para los primeros momentos de la conquista) que no se debería detraer fuerza de trabajo de las actividades productivas, ya que de ellas dependía la subsistencia de la colectividad (combatiente directa o no), independientemente de que pudiesen ser las mujeres, los niños y los ancianos, quienes pasaran a tener un mayor protagonismo en esos momentos cruciales. Además hemos de señalar la desventaja de sus armas respecto a las empleadas por los conquistadores, pues ello arroja una clara evidencia de las tácticas y estratagemas indígenas para sobreponerse a una tecnología bélica más avanzada.

Las armas.

Los Canarios disponían de armas con las que hacer frente a diversas contrariedades (litigios internos, invasiones foráneas,...) y/o llevar a cabo torneos competitivos en épocas de paz y tranquilidad. Fundamentalmente éstas eran de dos tipos de materiales: madera y piedra.

De las primeras destaca la presencia de «varas puntiagudas» denominadas *amodagas* (Abreu Galindo, op. cit.: 150) y unos «garrotes con porras en los cabos, que llamaban *magados*» (Ibidem), documentados arqueológicamente. De igual manera, empleaban chuzos de madera tostada que utilizaban a modo de daga. El escudo, llamado *Tarja* (Marcy, G. 1942: 125) cumplía una función defensiva frente al enemigo siendo de dos tipos: uno pequeño, el otro de la altura de una persona, ambos de forma circular y contruidos en madera de drago (*Dracaena draco*), que al ser ligera y estoposa facilitaba su porte y manejo. En él se pintaban las señas de identidad de su propietario destacándose la importancia, el linaje y *status* de guerrero.

Las piedras eran tomadas de la naturaleza circundante, seleccionando las más idóneas para ser tiradas a pulso. Tal y como revelan los restos ar-

queológicos estos elementos líticos son de basalto, sencillas piedras rodadas de pequeño tamaño, que abundan por doquier en la geografía insular. Algunas presentan huellas de haber sido pulidas, remarcándoles un potente filo o favoreciendo su esfericidad. Ocasionalmente y cuando fuese necesario, también se utilizaron piedras de irregular morfología que eran derriscadas desde lugares elevados, no habiendo sido transformadas ni alteradas, por lo cual significaron más un elemento *in extremis* que un arma propiamente dicha.

Como decíamos anteriormente, el manejo de las armas era producto de situaciones adversas o bien de celebraciones de índole vario. En estas últimas se ponía de manifiesto la habilidad y preparación de los jóvenes guerreros. Para ello,

«Hacían un general torneo con unos palillos o varillas pintadas de colorado con sangre de drago; hauia en un circo o plaça redondo onde hacían otro en medio tenían un torreón i unos lo defendían i otros lo pugnaban, i los que alcanzaban victoria tenían premios»

(Antonio Sedeño, en op. cit.: 366)

Paralelamente al acto competitivo apreciamos cómo las escenas de valor revestían importancia en el seno de la sociedad, en la cual los individuos alcanzaban méritos y estima.

Tal y como se desprende de la lectura de las crónicas y primeras historias, sólo los nobles podían portar armas. Aunque en tiempo de paz (interior y exterior) sólo ellos tenían este derecho, frente a una coyuntura bélica todos los habitantes en edad y condiciones habrían de usarlas en defensa de la integridad del territorio, pues no podemos olvidar que los villanos también acudían al combate y, lógicamente, lo hacían armados.

La guerra para los canarios.

Los Canarios poseían un concepto de la guerra diferente al de los conquistadores. Mientras éstos precisaban derrotar a los indígenas, matándolos incluso para vencerlos —con vistas a destruir su estructura y apropiarse de sus tierras y bienes— aquellos no contemplaban la muerte del vencido para dar por satisfechas sus ansias belicosas, al menos en un primer momento. Si bien es verdad que existen aspectos sociológicos destacados (tabú de la sangre, conciencia clasista respecto a los carniceros y a todo lo que conllevase una matanza sangrienta...), la consideración de que lo que defendían era su territorio y todo lo que representaba a nivel de inversión de fuerza de trabajo y energía sobre la infraestructura creada, no mina sus consideraciones, reiterándose en sucesivas ocasiones que eran enemigos de crueldades, aún contando con el planteamiento de defensa del indígena, expresado por algunos cronistas.

«i si los Canarios no fueran enemigos de crueldades, allí acabarían con los españoles, que tubieron ocasión bastante»

(Ibidem: 346)

Porque además, de los prisioneros que cogían «se preciaban hacerles carniceros por gran vituperio y bagesa» (Ibidem: 351). Existe a partir de aquí una concepción diferenciada entre los nobles, (sujetos al tabú de la sangre) y los villanos, de donde parece proceder una parte de los elementos especializados más bajos de la sociedad que nutre el cuerpo de los carniceros.

«El noble tenía por afrenta matar a nadie, sino fuese en la guerra a el enemigo, i aún entonces si podía lo escusaba salvo que el primero los derribaba i los villanos lo mataban»

(Ibidem: 355)

A la contemplación inicial opuesta a la brutalidad, hemos de añadir que al avanzar la crisis bélica y ante los reiterados abusos cometidos por los conquistadores, —desde la óptica indígena—, optan por una estrategia más cruenta con vistas a sobreponerse a las pérdidas sufridas y a la posición aventajada que tomaban los castellanos en la isla.

Muestra de esta actitud pudo ser el intento de los indígenas de quemar vivos a los prisioneros cristianos que tenían en cierta ocasión, tras la decisión del consejo de la guerra, «porque la gente se ocupaba, y les era impedimento el guardarlos; y también les gastaban y consumían los mantenimientos que tenían para su sustento, y dellos no esperaban provecho, sino impedimento para la guerra» (Abreu Galindo, op. cit.: 204). Esta práctica también es conocida entre los Irokese matrilineales, que «cocinaban» vivos a sus cautivos en la hoguera (Harris, M. 1983: 84).

La lucha y el concepto del valor.

Tal vez, esta ausencia inicial de una estrategia cruenta por parte de los Canarios obedeciera también a la consideración que tenían del valor los guerreros indígena. Lo contemplaban como una cualidad esencial y destacada; básicamente porque a través de él se alcanza prestigio y relevancia social.

La guerra es una de las ocasiones de que disponemos para situar esta noción del isleño, aunque en su ausencia disponían (como ya hemos comentado) de pruebas en las cuales los hombres demostraban su capacidad y coraje. A través de este entrenamiento y preparación, los varones comenzaban a asumir unas pautas sociales diferentes con vistas a su dominio sexista, ya que «la proeza militar masculina está íntimamente asociada con un entrenamiento sexualmente diferenciado para una conducta feroz y agresiva,

porque las sociedades grupales y aldeanas entrenan a los hombres para el combate a través de la práctica de deportes competitivos, como la lucha libre, las carreras y los duelos» (Harris, M. 1983: 65), tal y como encontramos en Canarias, donde aparte de los duelos y retos hallamos, igualmente, la presencia de la lucha corporal bipersonal. Según el Profesor Morales Padrón (op. cit.: 64), el desafío se hacía arrojándose tierra al rostro. El caído, si quedaba a los pies del contrincante, se consideraba derrotado.

Demostrada la condición de arrojo y agresividad en las pruebas competitivas (tras un período de aprendizaje, catalogable como *rito de pasaje* masculino, vid. Pérez Saavedra, F. 1984: 76), para el caso de las mujeres), la ocasión propicia para poner en práctica estas cualidades es la pelea, en la que progresivamente se puede ir ganando fama. De esta forma, y por la vía de la tradición oral, estos personajes trascienden entre los miembros de la colectividad que, como ocurre entre los bereberes norteafricanos, los recordará como parte de sus tradiciones (Koller, A. op. cit.: 37).

«La doctrina era historias como corridos i jácaras de valientes de sus reies i hombres señalados»

(Antonio Sedeño, en op. cit.: 373)

No obstante, el calificativo de «valiente» no se da por válido desde un momento y para siempre, sino que va acumulándose por las diversas acciones practicadas. En los actos de valentía, la reputación de un hombre entre los sioux, crow o cheyenne estaba relacionada con la cantidad de golpes inferidos al contrario, no recibiendo el máximo de puntos el guerrero con más cadáveres en su haber, sino el que corría más riesgos (Harris, M. 1983: 54).

«Este día se señaló peleando un Canario llamado Adargoma, que teniendo en poco su vida i en menos a los enemigos, se entró en ellos onde fue mui mal herido i pricionero, i en pocos días sanó»

(Antonio Sedeño, en op. cit.: 354)

«Nunca alababan a nadie de valiente, i para decir que uno lo era decían “tal día andubo fulano mui valeroso en tal pelea”» (Ibíd.: 367), lo que no conllevaba en modo alguno la celebridad continua, porque el valor hay que demostrarlo en muchas ocasiones y sin vanagloriarse de él. Es entonces cuando la sociedad lo reconoce públicamente en el palmarés de sus héroes, aún después de muertos.

Fortalezas naturales.

Existen ocasiones en que las condiciones del lugar y la propia pericia de los isleños lograba contrarrestar la acción del enemigo, haciéndose fuer-

tes en puntos elevados, donde poseían reservas de alimentos y suministro de agua. En este caso se habla de fortalezas naturales.

«En las cuebas peleaban tan fuertemente que era cosa de admiración. Eran los fuertes alcázares de onde disparaban chusos i cantidad de pedradas y peñas rodadas»

(Ibidem: 375)

Uno de los lugares mencionados en las Crónicas corresponde al *Roque Bentayga* (Tejeda, Gran Canaria), lugar que reúne una serie de características idóneas para soportar un asedio de quince días, tal y como comentan las diferentes fuentes escritas. Su carácter estratégico radica en su propia configuración geológica y en las peculiaridades del lugar. En su parte alta, se encuentra una muralla que carecería de utilidad si no fuera la propiamente defensiva, justo en el único paso vulnerable con que cuenta (salvo que admitamos la hipótesis de que los recintos culturales, como el que allí se encuentra, se hallasen amurallados).

Igual o similar morfología presenta otra de las fortalezas mencionadas, en este caso la de *Ajodar* (La Aldea, Gran Canaria), ubicada entre las localidades de *Tasarte* y *Tazartico*, en el S.W. de la isla.

«Esta fortaleza es un cerro pendiente (...) cercado en redondo un risco tajado con solo una subida y arriba ai un llano i una fuente que da agua para beber cien personas»

(Ibidem: 361)

Una vez más, la presencia de agua se muestra como elemento fundamental en estos recintos. De lo contrario sería muy difícil mantener resistencias tan prolongadas, totalmente cercados por el enemigo. Y es precisamente en el sitio de *Ajodar* donde los castellanos sufren una estrepitosa derrota, más que nada debida a la imprudencia temeraria de Miguel de Mujica y sus hombres, así como a la táctica de los Canarios, favorecida por su inmejorable emplazamiento.

«Y iendo todos subiendo la cuesta de Adojar, los Canarios estuvieron quietos sin pelear hasta que mojica i los suios subieron a onde no podian ia ser socorridos de los demás christianos, allí empesaron los Canarios a vaxar i arrojar grandes piedras a rodas i despeñarlas, de tal manera que no valía el juir ni el sperar (...) porque la gente principal de los Canarios venía descendiendo por una parte de el risco onde las peñas rodadas no alcansaban, i quando fue tiempo hicieron señal que no echasen más piedras los de arriba i dieron en los que habían quedado viuos que no escapó ninguno»

(Ibidem)

Esta sincronía y simultaneidad de las acciones pone de manifiesto la capacidad táctica de los indígenas en las escaramuzas y encuentros acéscidos. Denota igualmente, la presencia de nobles guerreros dirigiendo el ataque y logrando para los Canarios la victoria en tan propicia situación, más favorecida por la geografía que por sus armas.

Ufanos por el triunfo inicial y siguiendo las consignas de «guerra total» preestablecidas, y que ya hemos apuntado,

«Los Canarios no se contentaron con lo echo sino coxer las armas de los ia difuntos i venir acometiendo sobre Pedro de Vera mui en orden i con gran furia i a todos los que jurgaron socorrer los viscaínos (que) hauían suuido el valle arriba»

(Ibidem)

La consideración que sacamos de este combate puede orientarse no sólo a la supervivencia del grupo y de su territorio, sino —más concretamente— a la salvaguarda de los alimentos almacenados en estos lugares para el *proceso de redistribución*. La existencia de una economía de reserva excedentaria está en la base misma de esta realidad y conlleva la repulsión compulsiva hacia los conquistadores que, como medida de intimidación ejercitaron «un tipo de guerra que ahora vemos llamada tierra quemada. Para reducirlos por hambre se practicó la tala de frutales (higueras) y la quema de las cosechas» (Wölfel, D. J. 1980: 7). No obstante, «únicamente la perseverancia en una guerra futura era para los nuestros la sola esperanza de someter a Canaria» (Alonso de Palencia, en Morales Padrón, op. cit.: 476), tal y como ocurrió durante cinco años de lucha (1478-1483). E incluso, el calificativo de «Grande o Gran» que recibió Canaria se debió a la «resistencia y fortaleza que en ella se halló de los naturales en defenderse y ofender con destreza de los que mal y daño les querían hacer» (Abreu Galindo, op. cit.: 146), según esta referencia pro-indígena de Abreu.

Tácticas y estrategias.

En el curso de los combates tanto los isleños como los castellanos escudriñaban los movimientos del adversario, «teniendo puestas sus espías sobre los cristianos i estos sobre los Canarios» (Sedeño, en op. cit.: 159). En otras ocasiones, antes de iniciar la pelea, los aborígenes vigilaban los movimientos de la hueste foránea y, una vez controlada la situación —planificada, como podrá verse de antemano— «desde las atalayas en rocas inaccesibles los viejos les indicaron con un silbido (...) que ya podían y debían atacar al enemigo» (Alonso de Palencia, en op. cit.: 487), iniciándose la incursión.

Al comenzar el combate, los aborígenes profesaban gritos y arengas de ánimo, a fin de exhortar a los hombres a la pelea con vistas a subir su moral

y acrecentarla, expresando coraje y valor; e igualmente, «pintábanse de muchos colores para la guerra» (López de Gómara, en Martín de Guzmán, C. 1984: 159).

«Animábanse en la pelea unos a otros diciendo
«haita haita datana», que quien decir, «ea
hombres haced como buenos»

(Antonio Sedeño, en op. cit.: 367)

El ataque a la Torre de *Gando* (Telde, Gran Canaria) podría servirnos como ejemplo de la sutil táctica puesta en práctica por los indígenas Canarios. Veámos cómo pudo ocurrir:

«A los Canarios no les faban (faltaban) centinelas dando aiso unos a otros, vinieron sobre los christianos, cójense todos los pasos por onde hauían de pasar, de tal suerte cargaron sobre ellos que no quedó español con vida que lleuase la nueba a la torre; algunos quedaron pricioneros, pero mui pocos, desnudáronles la ropa i vistiéronsla los Canarios procuraron caminar hacia la torre lleuando una buena prensa de ganado, i detrás de estos iban otros con tamarcos que son samarras de pieles, que es su usanza. Hacían que peleaban por quitarles la presa, i los de delante que iuan llegando más a los de el fuerte para ser socorridos con la presa que traían, y assí lo jusgaron el capitán i los que dentro estaban, y como lo viessen serca salieron desordenadamente a socorrer los que jugaban ser los christianos que uenían defendiéndose (...), acudieron todos los Canarios de golpe unos a cojer la puerta de la fortaleza, otros a herir, i matar (...). Murieron aquél día ochenta spañoles cautibaron más de ciento».

(Ibídem: 350)

Casi todas las fuentes coinciden en la narración de este ataque, lo que aumenta la veracidad de los datos aportados por este cronista. De él podemos entresacar que una de las tretas empleadas consiste en ir acorralando al contrario hasta conducirlo a un paso donde su defensa es muy insegura, como por ejemplo, el cauce de un barranco —al conocer los indígenas las características geomorfológicas de su territorio—. En otras ocasiones se opta por prender fuego a la masa arbórea o confinar a los vencidos en edificios cercados de pared.

El suicidio ritual

Si bien, «quando alcanaban victoria u otro cualquier bien daban gracias leuando las manos aviertas hacia el cielo» (Ibídem: 369), «los spaño-

les les decían (...) que los valientes en la guerra apretados se arojaban de los riscos despeñándose y decían «tistirma» en su lengua» (Ibíd.: 365).

Se trata de un suicidio ritual, del que se desprende la posible presencia de un hecho cultural que comporta la autodestrucción física al verse impelidos a incumplir los juramentos y la palabra dada en pos de la defensa. Este compromiso es contemplado también entre los bereberes norteafricanos, según diversos autores, aunque con la connotación reiterada de «amor a la independencia» y situaciones afines (Castelli, G., en Quilici, F. 1977: 38-39). Es muy posible que este comportamiento atienda a pautas culturales más plausibles y profundas, que habrá que concretar.

Traumatismos

Como cabría esperar de un pueblo combatiente, no podía faltar en sus restos esqueléticos ejemplos de traumatismos. Estos son fundamentalmente craneoencefálicos, correspondiendo una mayor frecuencia al frontal y parietales, aunque también se observa en el cráneo facial. Es fácil reconocer la típica fisura debida a objetos cortantes, como las espadas de madera o metal o lascas afiladas, al actuar en dirección más o menos perpendicular a la superficie craneal. La herida puede ser superficial (no penetrante) o bien separar una laminilla o segmento de hueso. Asimismo, se reconocen heridas originadas con objetos contundentes, como cantos rodados, garrotes, ..., y punzantes debido a lanzas, puntas de *tabonas*, etc. (Pérez, P. J. 1981: 26-27). Agresiones de este tipo, producidas por actos de violencia, ocasionaron a los Canarios diversas heridas, unas veces leves, otras de cierta gravedad, e incluso la muerte instantánea (Ibíd.: 28).

BIBLIOGRAFÍA

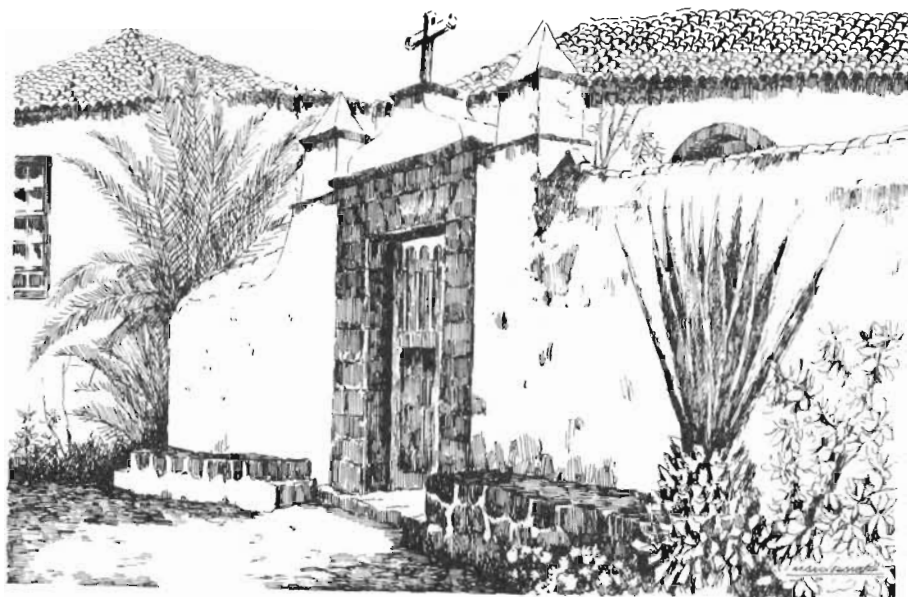
- ABREU GALINDO, Fr. J., 1977. *Historia de la Conquista de las siete islas de Canaria*. Edición crítica con introducción, notas e índice de Alejandro Cioranescu. Goya Ediciones, Sta. Cruz de Tenerife.
- ALVAREZ DELGADO, J., 1982. «Instituciones políticas indígenas de la isla de Gran Canaria. Guaires y Cantones. Guanartemes y Reinos». En: *Anuario de Estudios Atlánticos*, n.º 28, Madrid-Las Palmas Ed. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria. pp. 265-341.
- BRAMWELL, D.; BRAMWELL, Z., 1974. *Flores silvestres de las Islas Canarias*. Ed. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria. Stanley Thorne (Publishers) Ltd., Cheltenham, Inglaterra.
- CARO BAROJA, J., 1955. *Estudios Saharianos*. Instituto de Estudios Africanos, C.S.I.C., Madrid.
- HARRIS, M., 1983. *Canibales y Reyes. Los orígenes de las Culturas*. Ed. Argos Vergara, Barcelona.
- 1984, *Introducción a la Antropología General*. Alianza Ed. Madrid.

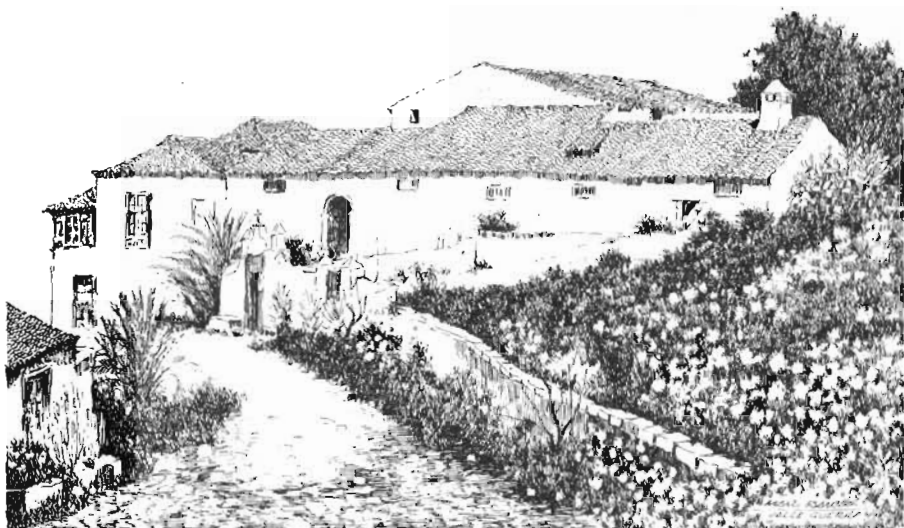
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1981. «Doramas: Entre la Historia y la Leyenda», en: *La Provincia*, ed. Prensa Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 9 de agosto de 1981.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1985. «Los Canarios: Una Tribu Bereber del Gran Atlas», en: *Revista del Oeste de Africa*, n.º 3-7, Agosto-Diciembre, 1985. Ed. Centro de Estudios Africanos, Tenerife, pp. 198-203.
- KOLLER, A., 1952. *Los bereberes marroquíes (Estudio etnográfico)*. Traducción Glosario árabe-bereber y bibliografía hispano-marroquí, del P. Esteban Ibáñez. Editora Marroquí, Tetuán.
- KRADER, L.; ROSSI I., 1982. *Antropología Política*. Ed. Anagrama, Barcelona.
- MARCY, G., 1942. «El verdadero destino de las «pintaderas» de Canarias», en: *Revista de Historia*, T. VIII, n.º 58 (Apostillas de Juan Alvarez Delgado), La Laguna, pp. 108-125.
- MARTÍN DE GUZMÁN, C., 1984. *Las Culturas Prehistóricas de Gran Canaria*. Ed. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria.
- PÉREZ, P. J., 1981. *Enfermedades y accidentes de la población aborigen*. Colección «GUA-GUA», n.º 35, ed. Mancomunidad de Cabildos, Plan Cultural y Museo Canario. Las Palmas de Gran Canaria.
- PÉREZ SAAVEDRA, F., 1984. *La Mujer en la Sociedad indígena de Canarias*. Imprenta Benega, La Laguna (2.ª Edición Corregida y ampliada).
- QUILICI, F., 1977. *Africa*, ed. Danae, Barcelona, T. I. y II.
- TORRIANI, L., 1978. *Descripción e Historia del reino de las Islas Canarias antes afortunadas con el parecer de sus fortificaciones*. Traducción del italiano con Introducción y notas de Alejandro-Cioranescu. Goya Ediciones. Santa Cruz de Tenerife.
- WÖLFEL, D. J., 1980. *Estudios Canarios*. H. Nowak. Burgfried-Verlag. Hallein, Austria.

LA CASA DE CARTA: MUSEO ETNOGRAFICO DE TENERIFE

El Museo Etnográfico del Cabildo de Tenerife, de reciente apertura al público, nace en un contexto de rápidas transformaciones, tanto económicas como sociales o culturales de la realidad social de Canarias. Junto a estos fenómenos de rápido cambio se produce un renacer de la preocupación por «lo canario», por las señas de nuestra iden-

tidad como archipiélago, evidentes en múltiples signos. Baste apuntar la reivindicación de la «raza» y la cultura de los aborígenes canarios, o la revitalización de tradiciones culturales que se encontraban prácticamente perdidas (cerámica, textiles e indumentaria tradicional, por poner dos ejemplos). Paralelamente a estos fenómenos se desarrolla la





antropología en las islas, a partir de los trabajos de Alberto Galván y el grupo de investigadores que éste formó en la Universidad de La Laguna. Se abordan múltiples temas sobre nuestra cultura o las costumbres y tradiciones de nuestras islas; las actividades económicas de nuestros agricultores, pastores o pescadores; los fenómenos de la etnicidad entre los canarios; las fiestas y el simbolismo, o los procesos de transformación que se producen en la sociedad canaria. Este volumen de investigaciones posibilitará que se cree, en 1981, con Alberto Galván, el germen del Museo Etnográfico, que durante varios años recogió materiales en diversas zonas de Tenerife. En 1987 este germen, ahora bajo la dirección de Rafael González Antón, dará sus frutos en la Casa de Carta como primer museo etnográfico público de las islas.

En el plano constructivo la Casa de Carta, uno de los más

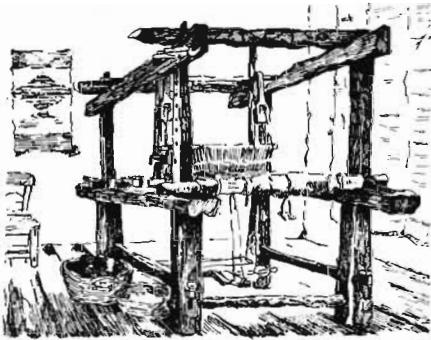
bellos ejemplares de arquitectura canaria rural, cuenta con un conjunto de elementos difíciles de encontrar reunidos en el archipiélago: portada, patios, corredores, mirador, rico artesanado, horno, etc. Fue construida en la primera mitad del siglo XVIII por la familia de los Guerra. Posteriormente la finca fue vendida a la familia de los Carta, de la cual toma su nombre actual. Tuviron que rehacer la vivienda, destruida por un temporal, en lo que sería el inicio de sucesivas modificaciones. Al ser casa solariega sirvió para llevar la administración de las tierras y como residencia temporal de los Carta, dando alojamiento a muchos personajes ilustres (obispos, generales...) que visitaban Valle Guerra. En la actualidad pertenece al Cabildo Insular de Tenerife, que la restauró para albergar las primeras colecciones del Museo Etnográfico. Entre ellas destacamos:

La indumentaria tradicional

Se reúne aquí una magnífica colección de indumentaria tradicional canaria, que abarca desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Se exponen trajes de hombre y de mujer, de diario, de fiesta, gala, de campo o ciudad. La mayoría de sus telas son tejidas a mano.

Los telares

En esta sección del Museo podemos contemplar los procesos de trabajo, y utensilios empleados, para confeccionar los tejidos de las tres fibras más utilizadas en Canarias desde siglos atrás: seda, lana, lino. Cuatro telares antiguos ilustran estos procesos, junto con una vasta colección de husos, lanzaderas...



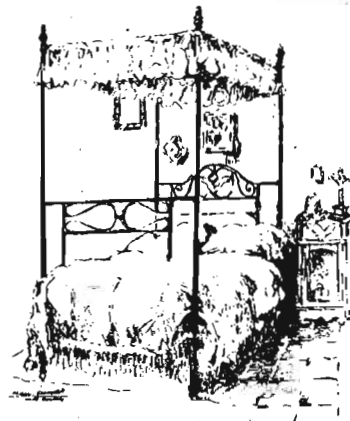
Habitaciones en el tiempo

La reconstrucción de varias estancias, cocina, dormitorio urbano y vivienda campesina, de acuerdo a diferentes ambientes y momentos históricos, completa un conjunto en evolución, que intenta hacer del Museo Etnográfico un museo vivo.



Los calados

Se muestra una interesante colección de calados y rosetas, artesanías que poseen un gran arraigo entre nosotros, y que todavía ocupan a muchas personas en Tenerife.



La cerámica popular

La cerámica popular de las islas recibe cumplida atención, con colecciones de Tenerife, La Gomera, Lanzarote y Gran Canaria. Para ejemplificar las formas de trabajo ha sido escogida la tradición del alfar de Doña Adela, en La Victoria (Tenerife), última representante de una estirpe de esforzadas trabajadoras del barro. Mediante fotografías y modelos se representan las diferentes fases que conducen a la obtención de una pieza con la técnica característica del urdido —sin torno—, que han pervivido en el archipiélago hasta nuestros días.



Cereales y gofio

El ciclo de los cereales y el gofio se muestra con los utensilios empleados en él, desde la siembra al zurrón, exponiéndose una magnífica colección de molinos.

Junto a estos aspectos expositivos, en el Museo Etnográfico se desarrollan actualmente varias líneas de investigación en antropología y etnografía. El estudio de los pescadores artesanales canarios, en colaboración con el Laboratorio de Antropología Social de la Universidad, ha tenido una gran importancia desde tiempo atrás. Igualmente el estudio de las indumentarias y textiles en las islas ha centrado los estudios de nuestro Museo.

JOSÉ PASCUAL FERNÁNDEZ
Conservador Museo Etnográfico-
Casa de Carta

PUBLICACIONES DEL MUSEO ARQUEOLOGICO Y ETNOGRAFICO
DE TENERIFE. CABILDO DE TENERIFE.

SERVICIO DE INVESTIGACIONES ARQUEOLOGICAS

1. DIEGO CUSCOY, L.: *Catálogo-Guía del Museo*. Santa Cruz de Tenerife, 1958, 26 pp. ilustrado, 24 × 17 cm. (agotado).
2. DIEGO CUSCOY, L.: *Trabajos en torno a la cueva sepulcral de Roque Blanco*. Santa Cruz de Tenerife, 1960. 108 pp. ilustrado con láminas y figuras. 23,5 × 16,8 cm (agotado).
3. DIEGO CUSCOY, L.: *Paletnología de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife, 1963. 217 pp. 71 pp. ilustrado con láminas y figuras. 24 × 17 cm. (agotado).
4. SCHWIDETZKY, I.: *La población Prehispánica de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife, 1963. 217 pp. ilustrado con 16 figuras y 77 tablas. 23,5 × 17,1 cm. (agotado).
5. *Actas del V Congreso Panafricano de Prehistoria y de estudio del cuaternario, I*. Santa Cruz de Tenerife, 1965. 390 pp. ilustrado con figuras y láminas. 23,7 × 17,2 cm. Precio = 500 ptas.
6. *Actas del V Congreso Panafricano de Prehistoria y de estudio del cuaternario, II*. Santa Cruz de Tenerife 1966. 300 pp. ilustrado con figuras y láminas. 23,7 × 17,2 cm. Precio = 500 ptas.
7. DIEGO CUSCOY, L.: *Los Guanches: Vida y Cultura del primitivo habitante de Tenerife*, 1968. 279 pp. ilustrado con mapas, figuras y 58 figuras fuera de texto. 24 × 17,8 cm. (agotado).
8. DIEGO CUSCOY, L.: *Gánigo. Estudio de la cerámica de Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife, 1971. 191 pp. 84 figuras y 68 láminas fuera de texto. 24 × 17,8 cm. (agotado).

9. DIEGO CUSCOY, L.: *Museo Arqueológico de Tenerife. Guía del Visitante*. (En cuatro idiomas: Español, Inglés, Francés y Alemán). Santa Cruz de Tenerife, 1973. 78 pp. ilustrado en blanco y negro y color. 19,5 x 12,8 cm. (agotado).
10. SCHWIDETZKY, I.: *Investigaciones antropológicas en las Islas Canarias. Estudio comparativo entre la población actual y la Prehispánica*. Santa Cruz de Tenerife, 1975. 96 pp. y 29 tablas fuera de texto. 23,5 x 17 cm. Precio = 500 ptas.
11. DIEGO CUSCOY, L.: *El Conjunto Ceremonial de Guargacho*. Santa Cruz de Tenerife, 1979. 141 pp. 30 figuras y 36 láminas en blanco y negro y color. 23,5 x 17,1 cm. (agotado).

SERIE MUSEO ETNOGRAFICO

1. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*. Santa Cruz de Tenerife, 1985. 355 pp. 23,5 x 16,4 cm. Precio = 1.800 ptas.
2. PÉREZ VIDAL, J.: *Estudios de etnografía y folklore canarios*. Santa Cruz de Tenerife, 1985. 317 pp. 23,5 x 16,4 cm. Precio = 1.800 ptas.
3. GONZÁLEZ ANTÓN, R.: *La Alfarería Popular en Canarias*. 2.^a Ed. Santa Cruz de Tenerife, 1987. 103 pp. ilustrado. 23,5 x 16,4 cm. Precio = 600 ptas.
4. ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F.: *Indigenismo, Raza y Evolución. El pensamiento Antropológico Canario (1750-1900)*. Santa Cruz de Tenerife, 1987. 189 pp. 23,5 x 16,4 cm. Precio = 1.000 ptas.

EN PRENSA

SERIE MUSEO ETNOGRAFICO

5. REYES AGUILAR, Antonio: *Estrategias hidráulicas en la isla de La Gomera*.
6. DIEGO CUSCOY, Luis: *El folklore infantil y otros estudios etnográficos*.

SERIE CUADERNOS DE ETNOGRAFIA

1. ALEMÁN DE ARMAS, Gilberto: *Molinos de gofio*.
2. JIMÉNEZ GONZÁLEZ, José Juan: *El Telar tradicional de Ingenio (Gran Canaria)*.

SERVICIO DE INVESTIGACIONES ARQUEOLOGICAS

12. GARCÍA MORALES, María: *El bosque de laurisilva en la economía guanche*.
13. ATOCHE PEÑA, Pablo; LORENZO PERERA, Manuel: *Trabajos arqueológicos en la cueva de Quiquirá*.

R281.7