

Cip 2005

ISSN 1668-8392

AVTI

Año IX, Número 8, 2009



@ CIP

Fiesta de Santa Rosa – Tastil – Salta - Argentina

Centro de Investigaciones Precolombinas

ANTI 8 -2009-

CENTRO DE INVESTIGACIONES PRECOLOMBINAS

ANTI



Es una publicación del Centro de Investigaciones Precolombinas que tiene los siguientes objetivos: **ANTI 8 - 2009-**

CENTRO DE INVESTIGACIONES PRECOLOMBINAS

ANTI

Es una publicación del Centro de Investigaciones Precolombinas que tiene los siguientes objetivos:

- 1) Conformar un lugar e intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la historia, antropología, arqueología, etnología, y ciencias sociales en general.
- 2) Ofrecer un espacio para que investigadores y académicos puedan publicar sus producciones.
- 3) Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones y ensayos.
- 4) Jerarquizar la actividad académica.
- 5) Conformar un lugar e intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la historia, antropología, arqueología, etnología, y ciencias sociales en general.
- 6) Ofrecer un espacio para que investigadores y académicos puedan publicar sus producciones.
- 7) Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones y ensayos.
- 8) Jerarquizar la actividad académica.

E-mail: anticip2008@gmail.com

ISSN 1669-8392

Registro de la Propiedad Intelectual en trámite

Directoras Editoras Responsables

Alicia Campos (Centro de Investigaciones Precolombinas)

Ana María Rocchietti (Universidad de Buenos Aires)

Coordinadora de Redacción

María Andrea Runcio (Universidad de Buenos Aires)

Coordinación de Edición

María Victoria Fernández (I.S.P. Dr. Joaquín V. González)

Asesora Editorial

María Cecilia Stroppa (Universidad Nacional de Rosario)

Comité Científico

Dr. Antonio Austral

Dra. Martha Bechis

Prof. María Teresa Carrara

Lic. César Gálvez Mora

Dr. Luis Guillermo Lumbreras

Lic. Lutgarda Reyes Álvarez

Dra. Ruth Shady Solís

Dra. Teresa Vega

Comité Evaluador

Juan Castañeda Murga

Víctor Piminchumo Hurtado

Susy Muro Saavedra

Nélida de Grandis

Comité Editorial

Gimena Ávalos (Universidad Nacional de La Plata)

María Teresita de Haro (Centro de Investigaciones Precolombinas)

María Concepción Godoy (I.S.P. Dr. Joaquín V. González)

Rubén Blanco (I.S.P. Dr. Joaquín V. González)

Horacio Nieva (Biblioteca Nacional)

Coordinadores de Sección de Reseñas Bibliográficas

Flavio Ribero (Universidad Nacional de Río Cuarto)

César Borzone (I.S.P. Dr. Joaquín V. González)

Jorgelina Di Iorio (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Revisión de Edición

Silvana Salerno (Centro de Investigaciones Precolombinas)

Diseño y Diagramación

Gerónimo Austral (Centro de Investigaciones Precolombinas)

Seminario “Los Andes antes de los Inka”



El Seminario “Los Andes antes de los Inka” ha sido declarado de “Interés de la Ciudad de Buenos Aires” por el Consejo Deliberante en su sesión del 19 de diciembre de 1996, con la sanción de la Ordenanza N° 51.426, según expediente 2892-C-96, mediante despacho de la Comisión de Cultura y Asuntos Intercomunales

Ámbito institucional

Impulsado por el Departamento de Historia del Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”, el dictado del Seminario Los Andes antes de los Inka fue aprobado por la Comisión Directiva a mediados de 1995 y se dictó su primera versión los días sábado de los meses de octubre y noviembre de ese año, adjudicándosele seis (6) horas cátedra. Es la primera actividad académica internacional itinerante que realiza el Instituto, no habiendo similares en otros establecimientos del nivel terciario.

La inexistencia de un espacio institucional que contenga la organización y el financiamiento de las actividades itinerantes y de difusión (viajes, publicaciones, etcétera) nos llevaron a crear una Asociación sin fines de lucro, el Centro de Investigaciones Precolombinas (CIP), para viabilizarlo y editar la revista ANTI.

Asimismo, todos los años entre abril y mayo hemos realizado exposiciones en el Instituto con el material obtenido en cada viaje. Hemos organizado visitas guiadas para escuelas del nivel secundario cuyos alumnos son guiados por especialistas del Seminario y del CIP.

Trabajo de campo e itinerario

1995-1996: El trabajo de campo en Bolivia y Perú se realizó durante quince días en el mes de Enero de 1996, incluyendo el relevamiento de las ruinas de Tiwanaku, en La Paz (Bolivia), las de Pukara, en Puno (Perú), Sacsaywamán, Qenqo, Puka-Pukara, Tambomachay, Ollantaytam-bo, Qoricancha y Machu Picchu en Cusco y Chavín de Huántar en Ancash (puna y sierra del Perú).

El curso dictado en la sede del Instituto en Buenos Aires tuvo sesenta inscriptos; del trabajo de campo en los sitios arqueológicos de Perú y Bolivia participaron veintidós seminaristas.

Continuidad

1996-1997: El esfuerzo de docentes, investigadores y alumnos -que sufragan la totalidad de los gastos del viaje- ha permitido la reiteración anual del Seminario. Concebido atendiendo a la

investigación y a la docencia, en octubre-diciembre de 1996, se amplió el espectro de investigación a la Costa peruana, agregándose al dictado del anterior (que pasó a denominarse “Seminario I”), el “Seminario II”. Dividido en dos grupos con distinto recorrido, se desarrolla cada uno durante quince días en enero/febrero de 1997, y el trabajo de campo en esta ocasión se realizó según los siguientes recorridos:

Seminario I: Lima (Pachacamac), Cusco y Machu Picchu, Puno, Titikaka y La Paz (Tiwanaku).

Seminario II: Lima (Pachacamac), Huaraz (Chavín de Huántar), Casma (Cerro Sechín), Trujillo (Huaca del Sol, del Brujo y Chan Chan), Chiclayo (Túcume-Lambayeque).

En julio de 1997, incorporamos durante mayo y junio el “Seminario III”, que centró su atención en territorio argentino, en el espacio del noroeste al que se ha denominado “provincia marginal del Imperio Inka”. En Julio de 1998 se completó el dictado de este Seminario con el viaje al NOA de un contingente de 16 seminaristas, según el siguiente itinerario:

Seminario III: Tucumán (Los Quilmes, Parque Nacional Los Menhires y Tolombón), Salta (Santa Rosa de Tastil), Jujuy (Tilcara).

1997-1998: Se dictan los Seminarios (I) y (II) en octubre-noviembre de 1997. El Seminario II decide incorporar a la investigación la zona de frontera del Tawantinsuyu, llamada “yunga selvática”, y organiza un recorrido en el Amazonas peruano. Este esfuerzo permitirá enfatizar el aspecto etnográfico de la investigación, visitando comunidades indígenas pervivientes. En febrero de 1998, en los quince días de este Seminario se recorren los siguientes sitios:

Seminario II: Lima (Pachacamac, Puruchuco y Cajamarquilla), Iquitos (comunidades Bora-Bora, Yagua y Mai Juna, navegando el Amazonas y el Napo), Casma (Sechín Alto, Pampa Colorada, Pampa de las Llamas, Moxeque y Las Haldas).

Se publica el primer número de la Revista ANTI Historia, Sociedad, Antropología, con colaboraciones de miembros del Seminario e investigadores extranjeros, editada por el Centro de Investigaciones Precolombinas.

1998-1999: Se dictan los Seminarios I y II en octubre-noviembre. Los viajes incorporan nuevos sitios en ambos y se profundiza el conocimiento de los ya visitados, según los siguientes recorridos realizados en enero/febrero de 1999:

Seminario I: Lima (Pachacamac, Pucllana, Huaylla Marca), Nazca, Cusco-Machu Picchu, Puno y Tiwanaku (La Paz).

Seminario II: Lima (Pachacamac), Iquitos (comunidades Yagua, Mai Juna y Huitoto, en el Napo medio), Trujillo (Chan Chan y Complejo El Brujo), Chiclayo (Túcume y Sipán).

Se edita el segundo número de la ahora titulada ANTI, revista del Centro de Investigaciones Precolombinas.

1999-2000: Se dictan los Seminarios I y II en octubre-noviembre, que realizan en enero/febrero de 2000 sus viajes de estudio.

2000-2001: Se dictan ambos Seminarios. Este año el recorrido se realiza según el itinerario del Seminario II. El grupo visita la Amazonía Peruana, recorriendo los ríos Ampiyacu y Yaguasyacu, visita comunidades y efectúa registros etnográficos. Las Municipalidades de Iquitos y Pebas posibilitan el transporte por los ríos. Después visita Trujillo y acuerda con el Instituto Nacional de Cultura del Perú, delegación La Libertad realizar pasantías en el Complejo Arqueológico El Brujo (Departamento La Libertad, Perú), en actividades de excavación y conservación.

La Profesora María Victoria Fernández realiza su tesis de adscripción en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana sobre la acción agustina en la era del caucho cuyos directores son: Lic. Ana María Rocchetti (Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”) y P. Joaquín García Sánchez (OSA) (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía).

Se edita el tercer número de ANTI.

Con el fin de mantenernos en contacto con nuestros lectores, editamos un Boletín con informaciones y pequeños artículos sobre arqueología, antropología, historia, cuya editora es la Profesora Bernarda Díaz.

2001-2002: Se dictan los Seminarios “Los Andes antes de los Inka I y II”. El viaje de estudios se lleva a cabo, nuevamente, en la Amazonía Peruana relevando el Alto río Nanay, en la Quebrada de Pintuyacu. Se participa del carnaval campesino-indígena en ese lugar. Luego el grupo visita Chavin de Huantar y el Callejón de Huaylas (Departamento de Ancash).

La Prof. María Victoria Fernández realiza su segundo año de tesis de adscripción en el CETA. La Lic. María Andrea Runcio realiza una pasantía de un mes en el Complejo Arqueológico El Brujo (Departamento La Libertad, Perú).

2002-2003: entre noviembre y diciembre de 2002 se comenzó a dictar el Seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)”. El viaje de estudios se llevó a cabo durante la segunda quincena de febrero de 2003.

Se publicó en CD el Nº 4 de ANTI, noviembre de 2002, una edición entre Centro de Investigaciones Precolombinas y Equipo NAYa.

Se publicó en CD “Mundos Andinos (Primera Parte)”, noviembre de 2002, una edición entre Centro de Investigaciones Precolombinas y Equipo NAYa.

Se publicó en CD el libro “Problemáticas del Perú Profundo”, cuya compiladora es la Lic. María Andrea Runcio, una edición entre Centro de Investigaciones Precolombinas y Equipo NAYa.

2003-2004: entre noviembre y diciembre de 2003 se comenzó a dictar el Seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)”.

Se publicó en CD el Nº 5 de ANTI, noviembre de 2003, una edición del Centro de Investigaciones Precolombinas.

María Laura Gili (Universidad de Villa María, Córdoba) y Mariano Motta (Universidad de Rosario) realizaron durante el mes de enero de 2004 una pasantía en el Complejo Arqueológico Chan Chan (Departamento La Libertad, Perú) bajo la coordinación del Insituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú.

Ana María Rocchietti y María Victoria Fernández, son nombradas Coordinadoras en la República Argentina del Programa de Voluntariado Internacional “Chan Chan” organizado por el Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú.

Se realizó trabajo de campo en la Amazonía Peruana en febrero de 2004 con la participación de docentes y alumnos de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y docentes y alumnos del seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazoníae Peruana)” y de la Universidad Nacional de Rosario.

2004-2005: Se llevó a cabo el seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazoníae Peruana)” entre mayo y diciembre de 2004.

La Honorable Cámara de Diputados de la Nación declaró al seminario “Los Andes antes de los Inka” de Interés Cultural (3.001-D.-2004), Orden del Día Nº 612.

Se realizó una nueva Acta de Asamblea para reorganizar el Centro de Investigaciones Precolombinas, debido al fallecimiento de su Presidente, Prof. Eduardo Martedí.

Al cumplirse los 100 del Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, el seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)” se dictó en los dos cuatrimestres del ciclo lectivo: abril-junio y septiembre-noviembre.

Durante este año, el citado seminario y la cátedra de “Prehistoria y Arqueología (especialmente Argentina y Americana)”, conjuntamente realizaron diversas actividades con motivo de la celebración antes mencionada.

Se realizó la edición conjunta entre la Universidad Nacional de Río Cuarto y la Revista ANTI del CD del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, celebrado en septiembre de 2004 en Río Cuarto, Córdoba.

Ana María Rocchietti y María Victoria Fernández, continúan su tarea de Coordinadoras en la República Argentina del Programa de Voluntariado Internacional “Chan Chan” organizado por el Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú.

La Lic. María Andrea Runcio (UBA), realizó durante la segunda quincena de enero 2005 una pasantía en el Complejo Arqueológico Chan Chan bajo la coordinación del Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú.

El viaje de estudios del seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)” dictado durante los dos cuatrimestres de 2004 se llevó a cabo durante la segunda quincena de febrero 2005, en las ciudades de Lima, Trujillo e Iquitos. En Iquitos se realizaron actividades a cargo de Lic. Ana María Rocchietti y equipo conjuntamente con docentes y alumnos de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. En Trujillo, se realizó el “I Seminario Binacional” organizado por el Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú.

Se publicó en CD “ANTI ESPECIAL”, septiembre de 2004, una compilación de los primeros cuatro números de la revista ANTI en homenaje a quien fuera nuestro presidente Prof. Eduardo Martedí.

2005-2006: Se llevó a cabo el seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)” entre mayo y noviembre de 2005. El Trabajo de campo se llevó a cabo durante el mes de febrero de 2006.

El 8 de noviembre de 2005 se realizaron las I Jornadas del Centro de Investigaciones Precolombinas “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)”, con participación de distintos especialistas y exposición de trabajos por parte de alumnos que han cursado y aprobado el curso. La jornada cuenta con la participación de las Autoridades del Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González.

Ana María Rocchietti y María Victoria Fernández, continúan su tarea de Coordinadoras en la República Argentina del Programa de Voluntariado Internacional “Chan Chan” organizado por el Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú.

Se encuentra en prensa el primer número de la Revista SINGAN, publicación binacional entre el Instituto Nacional de Cultura, el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González y el Centro de Investigaciones Precolombinas.

En febrero de 2006 se realizó el viaje de estudios correspondiente al seminario realizado entre mayo y diciembre de 2005. Entre los días 13 y 20 se realizó el II Seminario Binacional en Trujillo, Perú. La coordinación académica del mismo está a cargo del Lic. César Gálvez Mora (INC La Libertad, Trujillo, Perú) y Prof. María Victoria Fernández (CIP, República Argentina). Y entre los días 20 y 26 se llevó a cabo el Seminario sobre Educación en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana con su correspondiente visita a las comunidades indígenas del alto y bajo Napo.

Se publicó el Nº 6 de ANTI, noviembre de 2005 en CD rom.

Se publicó el CD de las I Jornadas del Centro de Investigaciones Precolombinas, febrero de 2006, siendo coeditores ANTI y el I.S.P. Dr. Joaquín V. González.

2006-2007: Se llevó a cabo el seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)” a partir de mayo de este año.

Los días 7, 8 y 9 de septiembre de 2006, en el Auditorio Jorge Luis Borges de la Biblioteca Nacional se realizó el Primer Coloquio Internacional “Los Andes antes de los Inka” con la participación de especialistas en el tema de Argentina y Perú con el auspicio de la Embajada de ese país. Este evento estuvo organizado por el I.N.C. La Libertad, Trujillo, Perú, I.S.P. Dr. Joaquín V. González, Biblioteca Nacional y Centro de Investigaciones Precolombinas. El coloquio fue declarado de interés cultural por la Secretaría de Cultura de la Nación, Resolución Nº 2306, 18 de agosto de 2006. También es avalado por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, República Argentina y la Embajada de la República del Perú.

Ana María Rocchietti y María Victoria Fernández, continúan su tarea de Coordinadoras en la República Argentina del Programa de Voluntariado Internacional “Chan Chan” organizado por el Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú.

En febrero de 2007 se llevó a cabo el viaje de estudios correspondiente al seminario realizado entre mayo y diciembre de 2006. Los días 5, 6 y 7 de febrero de 2007 se realizó el III Seminario Binacional en Trujillo, Perú. La coordinación académica del mismo estuvo a cargo del Lic. César Gálvez Mora (INC La Libertad, Trujillo Perú) y la Prof. María Victoria Fernández (CIP, República Argentina). Entre los días 12 y 17 del mismo mes y año, se llevó a cabo el Seminario sobre Educación en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Iquitos, Perú; así como también trabajo de campo etnográfico en las comunidades indígenas del Alto Napo.

La Lic. María Belén Riso (Universidad Nacional de Rosario), realizó una pasantía en el Programa de Voluntariado Internacional Chan Chan, desde el 16 de octubre hasta el 16 de noviembre de 2006, en los Complejos Arqueológicos El Brujo y Chan Chan; y dictó conferencias e hizo un taller como parte del mismo.

La Lic. Gimena Ávalos (Universidad Nacional de La Plata), realizó una pasantía en el Programa de Voluntariado Internacional Chan Chan, desde el 16 noviembre hasta el 01 de diciembre de 2006; y dictó conferencias y un taller como parte del mismo.

Se publicó el Nº 2 de ANTI Especial, diciembre de 2006, en CD rom, que contiene los trabajos y ponencias presentados en el “Primer Coloquio Internacional Los Andes antes de los Inka”.

2007-2008: Se llevó a cabo el seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)” a partir de mayo a diciembre de 2007.

Los días 24, 25 y 26 de octubre de 2007, en el auditorio del Archivo y Museo Históricos Dr. Arturo Jauretche del Banco de la Provincia de Buenos Aires, se realizó el II Coloquio Binacional Argentino Peruano “Ciencias Antropológicas aplicadas al desarrollo”, con especialistas en el tema de Argentina y Perú con el auspicio de la Embajada de ese país. Este evento estuvo organizado por el I.N.C. La Libertad, Trujillo, Perú, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Iquitos, Perú, I.S.P. Dr. Joaquín V. González, y Centro de Investigaciones Precolombinas. El coloquio fue declarado de interés cultural por la Secretaría de Cultura de la Nación, Resolución Nº 2010, 24 de julio de 2007.

Ana María Rocchietti y María Victoria Fernández, continúan su tarea de Coordinadoras en la República Argentina del Programa de Voluntariado Internacional “Chan Chan” organizado por el Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú.

Claus Freiberg (Universidad Nacional de Rosario) y María Andrea Runcio (Universidad de Buenos Aires) participaron del Programa de Voluntariado Internacional Chan Chan en enero y febrero de 2008.

En febrero de 2008 se llevó a cabo el viaje de estudios correspondiente al seminario realizado entre mayo y diciembre de 2007.

2008: comenzó en el mes de mayo el Seminario “Los Andes antes de los Inka”.

Se realizó el III Coloquio Binacional Argentino Peruano “Ciencias Sociales aplicadas al desarrollo. América Latina en perspectiva” los días 6, 7 y 8 de octubre de 2008 en el auditorio del Archivo y Museo Históricos Dr. Arturo Jauretche del Banco de la Provincia de Buenos Aires.

Relaciones internacionales

Se han establecido contactos y relaciones institucionales con la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, todas en Perú, y el Instituto Nacional de Antropología y el Centro de Investigaciones Antropológicas Tiwanaku, en La Paz, Bolivia. Asimismo, se maximizó la excelencia del trabajo de campo con la participación como conferencistas in situ de connotados especialistas extranjeros. Tales los casos de la Dra. Ruth Shady Solís y el Lic. Joaquín Narváez, en Lima, el Dr. Luis Barreda Murillo y el Dr. Jorge Flores

Ochoa en Cusco, el Dr. Carlos Ponce Sanginés y el Lic. Jedu Antonio Sagárnaga en La Paz, el Lic. José Díaz Heredia, el Prof. José Barletti y el Lic. José Moscoso de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) y el P. Joaquín García Sánchez, Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y la Sra. Alejandra Schindler, Directora de la Biblioteca Amazónica en Iquitos.

Se ha firmado un acuerdo de cooperación académica y de investigación entre la UNAP, el Instituto Superior del Profesorado y el Centro de Investigaciones Precolombinas.

Durante el año 2003 se establecieron contactos para participar del Programa de Voluntariado Internacional en el Complejo Arqueológico Chan Chan, por intermedio del Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú, cuyo Director es el Licenciado Enrique Sánchez Maura, así como también con el Director de Patrimonio Cultural Licenciado César Gálvez Mora.

NORMAS EDITORIALES

Los trabajos deben presentarse de acuerdo a las siguientes normas editoriales:

- 1) Título en mayúsculas, margen izquierdo, sin subrayar, negrita, Times New Roman 12
- 2) Autor/es en el margen izquierdo, mayúscula-minúscula, negrita.
- 3) Pertenencia Institucional: en el margen izquierdo, cursiva, sin abreviaturas.
- 4) Correo electrónico: en el margen izquierdo
- 5) Resumen de no más de 200 palabras en castellano y en inglés y cinco palabras clave en castellano e inglés.
- 6) Texto: Times New Roman 12, interlineado 1,5, justificado de ambos lados.

Subtítulos primarios en el margen izquierdo, en mayúsculas, sin subrayar, negrita. Subtítulos secundarios, en el margen izquierdo, en minúsculas, sin subrayar, negrita.

Las referencias bibliográficas irán en el texto siguiendo el sistema autor-año. Ejemplos:

(Costin 1986)

(Costin 1986: 21)

(Costin 1986, 1988)

(Hodde

Se citan hasta dos autores, si son más de dos se nombra al primer autor y et al.

7) Las tablas, figuras, mapas y fotos deben ir con numeración y epígrafes al final del texto, para lo cual se solicita enviarlos en archivo aparte, indicando en el texto su ubicación. Deben estar citadas en el texto.

8) Agradecimientos

9) Notas: numeradas correlativamente a continuación de los agradecimientos.

10) Bibliografía: todas las referencias citadas en el texto deben aparecer en la lista bibliográfica y viceversa. La lista bibliográfica debe estar en orden alfabético, ordenado de acuerdo al apellido del primer autor. Dos o más trabajos del mismo autor se ordenan cronológicamente y a los trabajos del mismo año se le agrega una letra minúscula.

Debe seguirse el siguiente orden: Autor/es. Año. Título. Publicación. Número. Páginas. Editorial. Lugar de edición.

Deben ir en cursiva los títulos de los libros o los nombres de las publicaciones periódicas.

Ejemplos:

Raffino, R. (ed.).

1993. Inka. Arqueología, historia y urbanismo del Altiplano Andino. Ed. Corregidor. Buenos Aires.

Madero, C.

1993. Explotación faunística, tafonomía y economía en Humahuaca antes y después de los Yupanki. En: Inka. Arqueología, historia y urbanismo del Altiplano Andino. R. Raffino (ed.). pp.145-168. Ed. Corregidor. Buenos Aires.

Nielsen, A.

1996. Demografía y cambio sociocultural en la Quebrada de Humahuaca. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXI: 307-385.

Hodder, I.

1982a. Symbolic and Structural Archaeology. Cambridge University Press. Cambridge.

1982b. Symbols in Action. Cambridge University Press. Cambridge.

MECANISMOS DE SELECCIÓN DE ARTÍCULOS

La recepción de los trabajos no implica compromiso de publicación. El Comité Editorial procederá a la selección de los trabajos que cumplan con los criterios formales y de contenidos de esta publicación.

Los artículos seleccionados serán evaluados por un miembro del Comité Evaluador, que actuará como árbitro.

Se comunicará a los autores la aceptación o no de los trabajos. Si se sugieren modificaciones, éstas serán comunicadas al autor, quien deberá contestar dentro de los cinco días si las acepta, en cuyo caso deberá enviar la versión definitiva en el plazo que se acuerde entre el autor y el Comité Editorial. Todas las comunicaciones se realizarán por correo electrónico.

Cada autor recibirá un ejemplar del número de la revista en que aparezca publicado su artículo.

Los artículos deberán enviarse a:

Lic. María Andrea Runcio

anticip2008@gmail.com

CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD

Todos los artículos deberán ser enviados con una nota de autorización de publicación por parte de los autores, independientemente de si son trabajos originales o no, debidamente firmada, con aclaración de firma y número de DNI.

Se aclara que la Revista ANTI acepta artículos originales y no originales.

ÍNDICE

LOS TEJIDOS DEL CASERÍO DE TAMBILLO: ESTUDIO PRELIMINAR DE UNA TRADICIÓN TEXTIL

Walter Álvarez Iparraguirre y Pedro Chuquipoma Moreno.....17

EL MATE DECORADO UNA MANIFESTACIÓN ARTESANAL ANCESTRAL

María del Carmen Espinoza Córdova.....55

EL HOMBRE Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO

María Teresita de Haro.....72

EL PATRIMONIO HISTÓRICO CULTURAL Y NATURAL Y SU TRANSVERSALIDAD EN EL CURRÍCULO ESCOLAR

María Laura Gili.....86

LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL PERÚ Y EN LA ARGENTINA: VICISITUDES DE SU HISTORIA

Graciana Pérez Zavala.....95

PUEBLOS DEL NAPO.DESARROLLO E INTERCULTURALIDAD

Ana Rocchietti.....111

AGUSTINOS: CIEN AÑOS DE PRESENCIA EN IQUITOS

María Victoria Fernández.....131

LOS TEJIDOS DEL CASERÍO DE TAMBILLO: ESTUDIO PRELIMINAR DE UNA TRADICIÓN TEXTIL

Walter Álvarez Iparraguirre y Pedro Chuquipoma Moreno

Investigadores independientes

walteral_2004@yahoo.es; pazyamor81@hotmail.com

RESUMEN

El caserío de Tambillo se localiza en el distrito de Cachicadán, Provincia de Santiago de Chuco, en la región La Libertad (Perú). En esta comunidad persiste y se refuerza la tradición textil a través del telar de madera, utilizado exclusivamente por varones, con el cual se confeccionan piezas textiles como frazadas, bayetas, ponchos, pañolones, rebozos, costales. Asimismo existen los tejidos elaborados por mujeres en maichaque (telar a cintura) en los que se confeccionan alforjas, ponchos y rebozos.

En los tejidos en Telar y Maichaque, se utilizan como único insumo la lana de carnero, que después de un proceso de limpieza, hilado, teñido, pesado y urdido, queda lista para ser tejida.

La gente de Tambillo, como otras comunidades aledañas, emplea los textiles en sus quehaceres cotidianos y los comercializa en las ferias comunales de la zona. A pesar de la existencia de otras actividades económicas, la textilería no deja de ser una importante forma de sustento y desarrollo para los pobladores de la comunidad.

Palabras claves: Textil, textilería, Tambillo, telar de madera, maichaque.

ABSTRACT

Tambillo village is located in Cachicadán district that belongs to Santiago de Chuco province and La Libertad region. Intangible cultural heritage persists and is reinforced here through the traditional weaving technology using the wooded loom. It is practiced only by men who make textile pieces such as blankets, bayetas, ponchos, pañolones, shawls and sacks. There are also fabrics produced by women -such as: saddlebags, ponchos and shawls- that are produced using maichaque (waist loom).

In both kinds of loom wool of ram is used. The wool is cleaning, spinning, dyeing, weighing and weaving.

Such as other nearby villages Tambillo people use textiles in the daily life and sell them in communal fairs. In spite of other economic activities, weaving is still an important way of support and local development in Tambillo.

Key words: Textil, weaving, Tambillo, wooded loom, maichaque.

INTRODUCCIÓN

Desde tiempos antiguos la textilería formó parte importante de la vida del hombre prehispánico. Su uso en el quehacer cotidiano motivó que los diferentes pueblos desarrollaran procesos y técnicas de acuerdo con sus necesidades, utilizando para ello las materias primas de sus zonas de origen como en el caso del sitio de Huaca Prieta, ubicado en el valle de Chicama, en la costa norte del Perú. (Bird 1963).

Más allá del puro sentido utilitario que hoy podríamos asignar a los tejidos, en el mundo antiguo ellos cumplieron diversas funciones y su importancia se comprueba en lo social, lo económico y lo religioso. De acuerdo a su calidad, técnica de elaboración y decoración, ellos pueden determinar el rango jerárquico de una persona y pueden, a su vez, significar prosperidad y riqueza para un pueblo. Hoy en día, los tejidos precolombinos elaborados por los antiguos peruanos son una fuente aún no agotada de información y conocimiento gracias al aporte de las ciencias auxiliares de la arqueología y la historia que otorgan nuevos elementos de juicio y análisis (Bákula 2008).

La presente investigación etnográfica se llevó a cabo en el caserío de Tambillo, la última quincena del mes de octubre del año 2008. El objetivo principal de la investigación fue recolectar información básica sobre la actual situación de los comuneros que se dedican a la textilería, pues se tenía conocimiento que conjuntamente con los pobladores de los caseríos de Rayambal y Casa Blanca, forma un núcleo de actividad textil en la zona.

Cabe mencionar que el área de estudio está cerca de la comunidad de Tulpo, conocida por su población dedicada a este tipo de artesanía, la que conjuntamente con la comunidad de San Ignacio de Loyola (Provincia de Otuzco) son las más importantes de la sierra liberteña.

MEDIO GEOGRÁFICO

El Caserío de Tambillo se encuentra ubicado en el distrito de Cachicadán, provincia de Santiago de Chuco, Departamento de la Libertad, a una altitud aproximada de 2800 m.s.n.m. (Fig. 1 y 2).

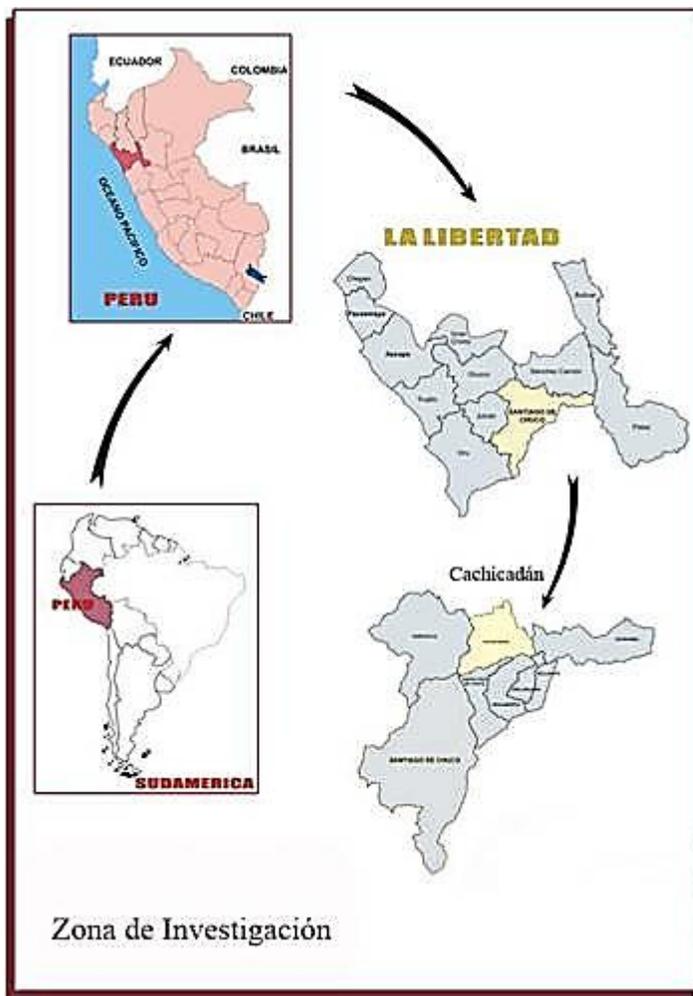


Figura 1: Ubicación general del distrito de cachicadán

Tambillo presenta un relieve de forma irregular conformado por una planicie llamada La Pampa que se encuentra rodeada por una cadena de cerros entre los que destacan el Cavorco, importante por su riqueza aurífera, el Cardonvara, por sus ruinas, Cerro Blanco y el Caucallate (Villanueva 2005).

La ruta de ingreso a Tambillo es mediante una trocha carrozable desde el poblado de Cachicadán, en aproximadamente 2 horas de viaje, pasando por el poblado de Angasmarca. Otra trocha carrozable lo une desde el sector de Tres Ríos. Existe también un sendero que lo une con la capital del distrito, pasando por el caserío de Paccha y atravesando el enigmático cerro Huallío, principal Apu del lugar.

La población del caserío es de aproximadamente 300 habitantes, dedicándose la mayoría a las labores agrícolas, de pastoreo y a la artesanía en textil. Cabe mencionar que en el sector de Calorco se realiza la extracción minera por ser esta zona rica en minerales.

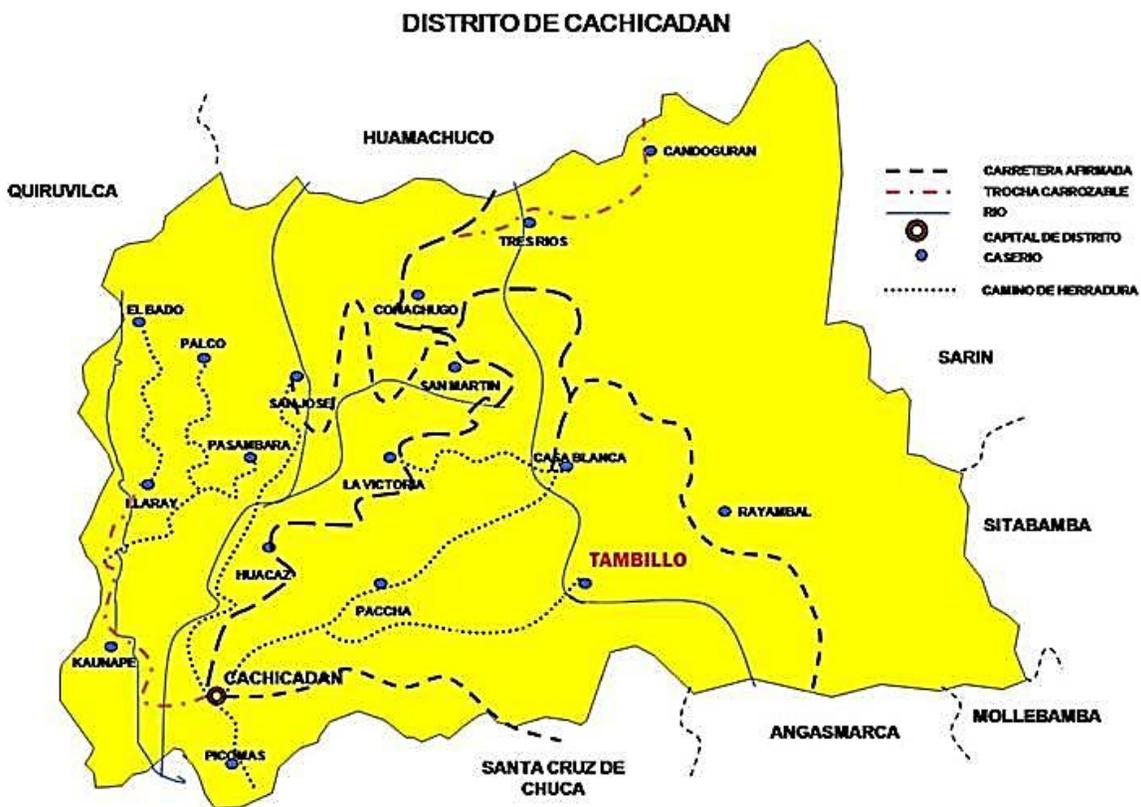


Figura 2: Ubicación de la Comunidad de Tambillo en el Distrito de Cachicadán

APUNTES SOBRE LA TEXTILERÍA EN EL PERÚ

La textilería en el Perú prehispánico es tan antigua como la cerámica y la orfebrería. Su función fue amplia y variada y si bien podría haber alguna pequeña diferencia entre los pueblos y grupos humanos, podemos señalar funciones generales de índole religiosa (dada a los textiles asociados a las actividades rituales, ceremonias y uso por parte de personajes vinculados al culto), económica (entendidos como fuente importante de riqueza, intercambio y pago de tributos) y social (de acuerdo a la calidad, material y decoración se puede establecer tanto el usuario al que estaba destinado como la función a la que servían los tejidos que, además, funcionaron como un claro elemento de diferenciación social). También se pueden indicar funciones específicas, como la económica (en el caso de redes, cestas, bolsas), doméstica (para la vestimenta, tapices, calzado y decoración), ceremonial (se aprecia en tapices, paneles, arte plumario, banderas o estandartes) y funeraria (como se aprecia en telas, mortajas y fardos). (Bákula 2008.)

El sitio Huaca Prieta, es uno de los más importantes en cuanto tiene relación con los inicios de la tradición textil peruana, corresponde cronológicamente al Período Precerámico. La aparición u origen de la textilería peruana surge en este período con la manufactura de las primeras "telas" elaboradas en técnica "pre-telar", es decir, sólo con la habilidad de las manos. De estas técnicas,

las más importantes fueron el entrelazado, anillado y anudado, con las cuales se trabajaron bolsas, petates, paños (Bird 1963).

El Período Formativo se caracteriza por la aparición de las primeras manifestaciones alfareras. Durante este período se van a producir cambios notables en la forma de vida: se da un marcado impulso en el desarrollo de diversas actividades económicas y hacen su aparición los primeros centros ceremoniales y urbanos. En este contexto, el tejido se convirtió en una actividad de gran demanda cuyo auge se debió al aprovechamiento del pelo de camélido y el descubrimiento del telar que permitieron una mayor complejización en las técnicas textiles y rapidez en el tejido (Bonavia 1991).

Particularmente, en la textilería, el auge se debió a factores diversos como el aprovechamiento del pelo de camélido y la fibra de algodón, el cual reemplazaría a otras especies vegetales, como por ejemplo el junco, agave, totora, etc.

En el mundo inca, según la calidad del tejido, éstos se clasificaban en *cosi* (telas burdas, de tramas y urdimbres muy anchas, tipo al cual pertenecen las mantas y frazadas; se tejía con fibras poco elaboradas y se trabajaba en telares horizontales), *auasca* (textil simple y de uso ordinario, elaborado en el ámbito doméstico y usado para las prendas del vestir diario; este tipo era el que se elaboraba para mandar a los depósitos o colcas y servía para vestir al ejército; por lo general era un textil de cara de urdimbre con diseños de tipo geométrico que se elaboraba en telares de cintura) y *cumbi* (textil fino y decorado elaborado en el *acllahuasi* o casa de las mujeres, que era usado sólo por el Inca, sus familiares y los sacerdotes; las piezas más finas podían además llevar adornos de plumas y láminas de metal). De todas estas tradiciones y habilidades es de las que se nutre la hermosa y variada producción textil del Perú antiguo y con ellas se enriquece la creatividad de hombres y mujeres que en la actualidad son tejedores *eximios*, continuadores de una herencia milenaria (Bákula 2008).

Durante el virreinato, la industria textil estuvo centrada en los obrajes o talleres de tejedores de indios. Los Obrajes fueron centros laborales dedicados a la manufactura de textiles e hilos de lana, algodón y cabuya (Fig. 3). En el Perú, el primer obraje fue instituido por Antonio de Ribera en 1545. Debido a la prohibición de exportar ciertas telas de España, los obrajes produjeron en cantidad tejidos de uso común: *ahuascas*, *sayales*, *tocuyos* y *cordellates*. Excepcionalmente hicieron tejidos más finos. Cuando estos talleres eran grandes se llamaban obrajes y los más pequeños se llamaban *chorillos*. Los obrajes fueron de cuatro clases, atendiendo a sus propietarios: de la Corona, de españoles, de aborígenes y mixtos, es decir, de peninsulares e indios (Del Busto 2004) (Fig. 4).



Figuras 3 y 4: India del valle tejiendo (según Martínez de Campañón, siglo XVIII) y Obrajes del Virreinato del Perú (según Martínez Compañón, siglo XVIII)

En su aspecto material, el local que albergaba el obraje era por lo regular un extenso galpón de varios cobertizos con ventanas pequeñas, defendidas por barrotes de fierro y madera, cuando no un simple techo de paja y un cerco de adobe. En el interior de cada obraje se encontraban todos los instrumentos que servían para la fabricación de las diversas telas. Aunque en algunos, como en los chorillos, no eran más que los primitivos aparatos que inventaron los indios y rudimentarios telares con los que trabajaban sus tejidos. En la mayoría, sin embargo, se usaron tornos para el hilado y telares de peine y lisos (Silva Santisteban 1978).

Debido a los diferentes abusos que se cometían en contra de los indígenas que laboraban en los obrajes, la Corona española decidió suprimirlos en el año 1711. Sin embargo, muchos de estos establecimientos siguieron funcionando clandestinamente.

LA TEXTILERÍA EN LAS COMUNIDADES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA Y TULPO

El Caserío de San Ignacio de Loyola se localiza en el distrito de Sinsicap, provincia de Otuzco y uno de los focos más importantes de producción textil de la sierra liberteña, remontándose sus

antecedentes a épocas prehispánicas. Dentro de esta variedad del arte textil destacan la Faja Pata y la Faja Sara, que fueron declaradas Patrimonio Cultural de Nación el 7 de agosto del 2007 por el Instituto Nacional de Cultura.

En la Faja Sara el diseño corresponde a un rombo cuatripartito el cual, además, simboliza el imperio incaico, dividido en sus cuatro Suyos (Fig. 5) y en la Faja Pata el diseño corresponde a pequeños cuadrados (Fig. 6), mientras que en las cinturas los diseños son variados: china con cholo, arma de la patria, dalia, clavel, china montada en burro, palma, payaso, medalla, china con palma, entre otros. Cabe destacar que en estos accesorios los diseños son vistos en ambas caras del tejido, aunque con una inversión de colores. Por esta cualidad y por su fineza, fueron denominados por los Incas como tejidos cumbi (Fernández 2008).



Figura 5: Faja sara de la comunidad de San Ignacio

Las influencias externas no han modificado en los pobladores de San Ignacio su tradición textil, pues estas siguen teniendo mucha importancia en su vida social. La más conservadora es aquella usada por las mujeres que visten anaku y que otrora fuera la vestimenta oficial de la mujer durante el imperio incaico.



Figura 6: Faja Pata de la comunidad de San Ignacio

El anaku se usa junto con la lliklla y las fajas sara y pata, que fueron heredadas cuando las huestes incas llegaron a esta región de la sierra liberteña conquistando el curacazgo de Guamachuco o Huamachuco. El anaku, que originalmente fue una prenda más grande, llegando a cubrir el cuerpo de la mujer desde el pecho hasta los tobillos, fue modificado en sus dimensiones, tal vez por imposición de los mismos españoles (Fernández 2008).

Otra comunidad en la que existe una tradición textil es Tulpo, ubicada en el distrito de Mollebamba, provincia de Santiago de Chuco (Fig. 7).



Figura 7: Textil de la comunidad de Tulpo

En el año 2004 un equipo de trabajo encabezado por la doctora Lynn Meisch, especialista en temas andinos, experta en tejidos y antropóloga de St. Mary's Collage, en Moraga, California, conjuntamente con Joseph Fabish y Horacio Rodríguez, realizó una visita a la localidad de Tulpo y zonas aledañas encontrando tejedoras que confeccionaban unos cinturones llamados "saritas". "Sara" es la palabra quechua para maíz. Y los colores del cinturón descrito por Desrosiers en su análisis del documento de Murúa eran rojos, amarillos, morados y verdes. Las investigaciones concluyeron que los colores del cinturón estaban relacionados con los de las variedades de maíz que cultivan alrededor del Cusco. Más importante aún, concluyeron y demostraron que Murúa fue preciso en su descripción técnica y que, milagrosamente, el cinturón "sarita" era la única tradición documentada ininterrumpida de tejido que sobrevivía desde los tiempos de los incas (Fabish y Rodríguez 2006).



Figura 8: El telar a cintura en la comunidad de Tambillo

En Tulpo, como en San Ignacio, también se confeccionan la Faja Sara denominadas aquí las "saritas". Durante los tiempos iniciales de la Colonia, la hacienda de San Ignacio, junto con la de Tulpo y Yamobamba, pertenecían al encomendero de Huamachuco Juan de Sandoval y su mujer, Florencia de Mora. A su muerte, dejaron las haciendas a los indígenas y así aseguraron que la antigua tradición de las saritas fuera preservada a través de los siglos. En ambas haciendas, San Ignacio y Tulpo, funcionaban obrajes con telares a pedal, introducidos por los españoles desde América del Norte hasta Tierra del Fuego. Los indígenas adoptaron estos telares en sus hogares, y produjeron mantas, ponchos, bayetas, rebozos, jergas y otros tejidos de uso personal.

Las mantas son un ejemplo del cruce de dos culturas, la europea y la nativa americana, mientras que los cinturones "sarita", sólo tejidos para las coyas, muestran una técnica de tejido que solamente los más delicados y expertos tejedores de la tierra de los incas podían realizar. Está demostrado que los cinturones "sarita" fueron tejidos para el Inca y usados por la coya. Es posible suponer, por eso, que los descendientes de aquellos tejedores reales sean los que hacen las mantas y cinturones que encontramos hoy en día en los alrededores de Tulpo y San Ignacio (Fabish y Rodríguez 2006).

ARTE TEXTIL EN EL CASERÍO DE TAMBILLO

El Caserío de Tambillo, manifiesta dentro de sus prácticas culturales a la tradición textil como forma de producción doméstica; esta característica se refleja en la mayoría de los hogares de la comunidad donde siempre está presente un telar a pedal y un tejido de cintura a medio terminar. Claro está que el telar a pedal es un agregado español y el de cintura viene desde la tradición prehispánica, lo que hace de la comunidad una muestra de esta unión sincrética.

En este caserío tanto hombres y mujeres desempeñan la labor textil a través del tejido denominado a cintura y del telar a pedal.

Ambos roles se desarrollan como mencionamos en el área doméstica y comparten el tiempo de su práctica con las tareas cotidianas del hogar y manutención del mismo (pastoreo, agricultura y herrería).

Su práctica constituye una forma de manutención doméstica pero no la que genera mayores ingresos.

CLASIFICACIÓN DEL ARTE TEXTIL

Según el contexto particular de estudio hemos considerado establecer la siguiente clasificación:

A. Según rol de género

Tambillo manifiesta, como mencionamos, dos formas de producción textil tanto en el telar a cintura como el telar a pedal y su uso es diferenciado a nivel de género.

a) Tejidos confeccionados por mujeres:

El instrumento fundamental para el desarrollo de los tejidos elaborados por las mujeres de Tambillo es el telar a cintura o telar con lizos cuya práctica se mantiene desde la época prehispánica.

Consiste en dos maderos (maichaques) horizontales y paralelos de aproximadamente 60 cm. sujetos por correas o trenzados llamados "parte" que se colocan en los extremos de la urdimbre. El maichaque superior se fija a un elemento vertical, sea un madero clavado al piso, un

poste o un árbol, en tanto que el maichaque inferior se coloca mediante el “parte” alrededor de la cintura de la tejedora, lo que le permite tensar firmemente el telar con un movimiento de su propio cuerpo sin necesidad de un marco adicional (Fig. 8). Para la organización de la urdimbre, los hilos se separan en dos grupos a diferentes alturas, los pares y los impares; los mismos se mantienen separados, en la parte superior, por una varilla de paso o talco. El chuguay es la otra varilla, a la cual se atan todos los hilos, pares o nones de la urdimbre, por medio de un cordel auxiliar, manteniendo cada grupo de hilos separado. Al accionar alternadamente el talco y el chuguay, se entrecruzan los hilos de la urdimbre y se abre un espacio entre los dos grupos. Por este espacio se pasan transversalmente a la urdimbre los hilos de la trama, generalmente enrollados en un palito. Luego interviene la callua, una tabla plana, bien pulida y pesada que sirve para apretar la trama y para abrir el espacio. Después de pasar la trama por la apertura lograda en el lizo, se inserta la callua del lado del chuguay y se pone de canto para abrir otra vez y pasar la trama por este nuevo espacio. Y así consecutivamente hasta terminar el tejido (Fig. 9 y 10).



Figura 9. Diferentes momentos en la elaboración de tejidos a telar a cintura



Figura 10: Diferentes momentos en la elaboración de tejidos a telar a cintura

En este tipo de telar las mujeres de Tambillo confeccionan alforjas, ponchos, rebozos y costales.

Una de las piezas textiles importantes por sus diseños y significados son las fajas que se realizan en la que se denomina como técnica del chuguayado, para la cual es necesario trabajar con un par de hilos de colores contrastantes. Allí se escoge previamente las urdimbres que conformarán el diseño (denominadas por las tejedoras como dichaos). Primero quedan apartadas (separadas) por unos palitos, luego cuando ya está logrado el diseño estos palitos o apartadores son reemplazados por los chuguays (lizados que sostienen los hilos de la labor). Finalmente, los diseños se van tejiendo tras los movimientos alternados de los chuguays, los inguisadores o entreveradores (lizados que mantienen el cruce de los hilos) y el paso de las tramas. En este sistema de selección de hilos la tejedora debe ser una gran conocedora de la técnica, para que seleccione de manera coherente (Fernández 2008).

Las fajas eran utilizadas por las mujeres por encima de la pollera; actualmente la mayoría de las mujeres ya no usan estas prendas textiles (polleras y fajas) y por aportes de la modernidad, los varones las reemplazaron por la correa o cinturón, siendo sólo los que aún la usan los ancianos de la comunidad.

Existe también el tejido no tradicional que por su gran difusión en Tambillo, es importante mencionarlo. Nos referimos al tejido confeccionado a partir del crochet con el que se elaboran bolsos, chalinas, guantes, medias, gorros y colchas utilizados por las mujeres con muy variados diseños y colores.

b) Tejidos confeccionados por varones:

El instrumento que utilizan los varones es el telar a pedal. Como se ha mencionado, es uno de los aportes de los españoles al panorama textil de Perú. Si bien todos los telares trabajan bajo los mismos principios técnicos, éste se caracteriza por un cierto grado de mecanización, lo que permite hacer telas de gran dimensión y con mayor rapidez, sin perder su condición de tecnología artesanal (Fig. 11).



Figura 11: Telar a pedal en la comunidad de Tambillo

Su base consiste en cuatro sólidos marcos llamados castillos que sostienen todos los aditamentos a manera de un cubo; en la parte media se ubican las mesas, maderos que se colocan uniendo cada arista de este “cubo”, los que soportan en el lado posterior al tejedor a manera de asiento y en el frente al arrollador de hilo que contiene la urdimbre. En la parte inferior se ubica un arrollador que va recogiendo la tela tejida (Fig. 12).

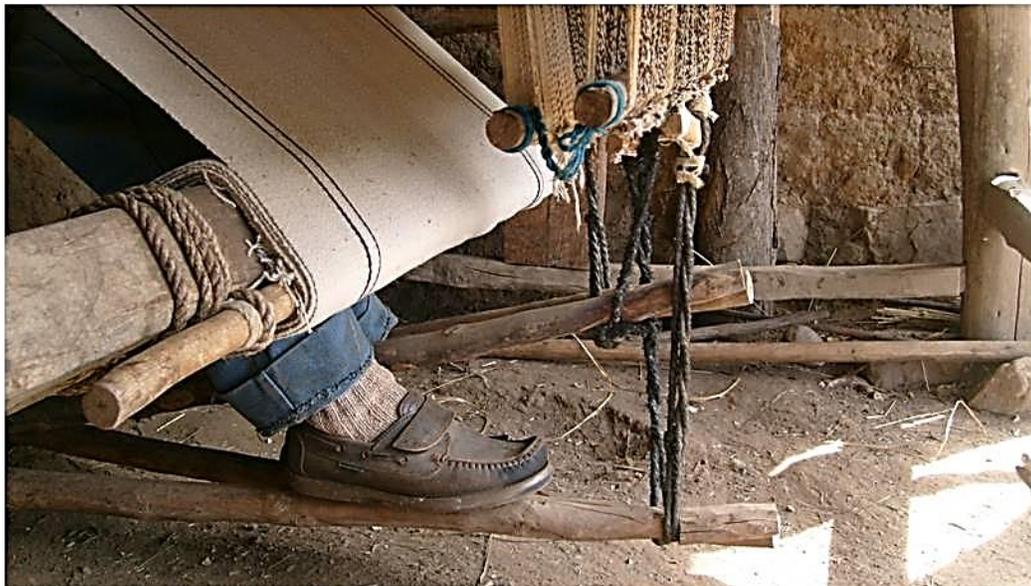


Figura 12: Vista de la parte inferior del telar a pedal

Así puede tener de dos a cuatro lizos, y cada uno se compone de un marco con cuerdas verticales llamadas mallas; a cierta altura cada cuerda tiene un ojal por donde pasan los hilos de la urdimbre. Los lizos se suspenden del marco mediante las llamadas campanas del telar y se conectan con los pedales pizaderas que los accionan y que ayudan a definir la labor (trensillo, trensillo palma, trensillo coco). Las pizaderas agilizan y facilitan el cambio de espacio entre los hilos de la urdimbre. El peine que aprieta las tramas es un marco de mallas y ojales por el cual pasan todos los hilos de la urdimbre; el mismo peine determina el ancho de la tela y, de acuerdo al número de ojales, la cantidad de hilos por centímetro cuadrado. Por delante del tejedor hay una separación sobre la cual corre la lanzadera llevando los hilos de la trama y se fija el tejido con un bastidor que cumple la función del chuguay (Fig. 13).



Figura 13: Procedimiento de elaboración de un tejido con el telar a pedal

En este tipo de telar los varones de Tambillo confeccionan frazadas, bayetas, ponchos, pañolones, rebozos y costales

B. Según insumos utilizados:

a) Insumos naturales

Desde la época prehispánica se ha mantenido el uso de insumos naturales en el proceso del teñido de las madejas obtenidas, luego del proceso de esquila del guacho (oveja). Existen varias razas de guachos, prevaleciendo en Tambillo el de lana blanca con cabeza negra, también llamado paco (Fig. 14) y el merino de cabeza blanca y de lana blanca; ambas lanas son de la misma calidad. Para el proceso de esquilado tiene que esperarse un promedio de un año y medio para la primera esquila del animal, de allí el periodo de esquila debe ser cada año, tomando en cuenta las condiciones climáticas y procesos de actividades productivas. El mes de mayo es el más favorable. Un guacho aproximadamente da una libra de lana; esta libra es medida y pesada con un instrumento denominado pesa confeccionado por los mismos pobladores.



Figura 14: Oveja de la variedad Paco

Después del lavado, el hilado, el trenzado y el ovillado, las madejas son teñidas con hojas de aliso (*Alnus acuminata*) para obtener los tonos verdes, el nogal (*Juglans neotropica*) para el marrón, la cochinilla (*Dactylopius coccus*) para el rojo y la taya (*Caesalpinia spinosa*) para el negro (Fernández y Rodríguez 2007).

Un libra de lana ovillada alcanza para la elaboración de un poncho (adulto), un corte o bayeta y para una frazada se emplea 1 ½ libra.

b) Insumos artificiales

Por los aportes de la modernidad los textiles han sufrido variantes en partes del proceso de su confección. Para el caso del telar a cintura, si bien es cierto se utiliza sólo lana de guacho, el proceso de teñido adquiere variantes con respecto a los insumos; por ejemplo se utilizan anilinas (las que ahorran tiempo a este proceso) de color verde, zanahoria, morada, roja, granate, amarilla, rosada, grosella y azulina, las mismas que son utilizadas para el teñido de la lana que se empleará también para la confección usando el telar a pedal.

Asimismo, la incorporación de hilos industriales viene ganando terreno hoy en día estos son utilizados para la confección de los bolsos a crochet y para la elaboración de las fajas; sin embargo, los tejidos continúan vigorosamente coloridos.

C. Según piezas textiles:

a) Piezas textiles utilitarias:

Frazadas: pieza textil que sirve como cobertor en las camas. Debe mencionarse que en este tipo de confección se manifiesta una gran variedad de colores, diseños y labores, que constituyen una gran forma de trasmisión artística de los pobladores del lugar (Fig. 15).



Figura 15: Frazada confeccionada en la comunidad de Tambillo

Alforjas: pieza textil de variados diseños a manera de bolso de ambas caras que se utiliza para llevar las semillas para la siembra, alimentos, utensilios pequeños y productos agrícolas para el consumo o venta (Fig. 16).



Figura 16: Alforja confeccionada en la comunidad de Tambillo

Costales: de trama simple, que permite ser utilizado para el traslado de productos agrícolas en mayores cantidades. Este tipo de confección es reemplazada en ocasiones por los costales de polietileno.

Bolsos: de muy variados diseños y colores. Utilizados por las mujeres para llevar efectos personales, algunos utensilios domésticos, instrumentos para el hilado y el tejido, etc. (Fig. 17).



Figura 17: Bolso confeccionado en la comunidad de Tambillo

b) Piezas textiles de vestido:

Bayetas: de trama simple, sirve actualmente para la confección de polleras (faldones plegados de mujeres) y en la antigüedad era usada para confeccionar todo tipo de vestimenta de los pobladores.

Ponchos: prenda de vestir de trama simple, de variados colores y diseños que a manera de manta cubre el cuerpo desde los hombros hasta las rodillas con un corte en el centro en forma de rombo, por donde se introduce la cabeza. Su labor puede ser: trensillo, trensillo palma o trensillo coco (Fig. 18).



F Figura 18: Poncho confeccionado en la comunidad de Tambillo

Rebozos: prenda de vestir utilizada por las mujeres que envuelve la parte superior del cuerpo. También es utilizada para llevar a los bebés en la espalda (Fig. 19).



Figura 19.: Rebozo confeccionado en la comunidad de Tambillo

Pañolones: de utilidad muy parecida al rebozo, pero de diseño y labor diferente.

Fajas: Al igual que las frazadas en estas se aprecia una gran variedad de diseños, colores y labores, muchas veces muy complicadas en su confección. Estas prendas son poco utilizadas pero la población las guarda en sus viviendas con sumo cuidado como una muestra del respeto a los labores de sus ancestros femeninos.

D. Según diseños:

Los diseños de las piezas textiles confeccionadas en telar a cintura y pedal son variados y multicolores y, sin dudas, son muestra de las grandes cualidades artísticas de los hombres y mujeres de Tambillo. Ellos y ellas a través de esta manifestación cultural generan una práctica y recreación constante de su entorno. Según esta clasificación tenemos los siguientes diseños:

a) Diseños geométricos:

Se muestran tanto en las confecciones en telares a cintura y pedal dependiendo del tipo de pieza textil:

Fajas: con diseño de rombos pequeños (diseño ojito) (Fig. 20), rombos cuatripartitos (diseño sarita) (Fig. 21), rombos regulares (diseño coco) (Fig. 22), líneas horizontales (diseño llano) (Fig. 23); también se confeccionan en diseños mixtos como (diseño coco en cruz) (Fig. 24).



Figura 20: Faja de diseño geométrico ojito



Figura 21: Faja de diseño geométrico sarita



Figura 22: Faja de diseño geométrico coco



Figura 23: Faja de diseño geométrico llano



Figura 24: Faja de diseño geométrico coco en cruz

Frazadas: con diseño de franjas y líneas horizontales (Fig. 25) y cuadrados (diseño tipo damero) (Fig. 26); ambos diseños combinan de dos a cuatro colores. También se confeccionan en diseños mixtos (diseño tipo damero con coco) (Fig. 27).



Figura 25.: Frazadas de diseño geométrico coco en cruz



Figura 26: Frazadas de diseño geométrico tipo damero



Figura 27: Frazadas de diseño geométrico tipo damero con coco

Pañolones: con diseño tipo damero que combinan dos colores.

Costales: con franja de color y líneas delgadas (Fig. 28).

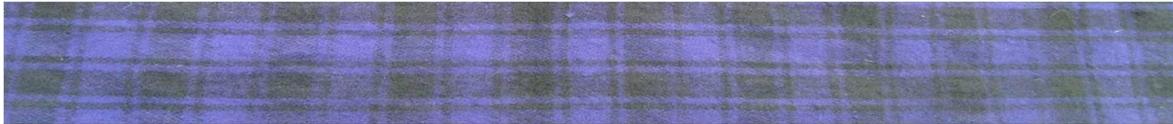


Figura 28: Costal confeccionado en la comunidad de Tambillo

b) Diseños naturalistas

Las piezas textiles de Tambillo, muestran también diseños de figuras que existen en su entorno natural, así tenemos:

Fajas: con diseño de un clavel inscrito en una figura geométrica que representa una jarra (diseño clavel en jarra), diseño que representan una flor con un tallo que recorre toda la pieza textil (diseño flor de hualango), diseño de rosa combinada con cocos (rosa de tres hojas con coco). También hay diseños con figuras de animales (diseño pajarito) (Fig. 29).

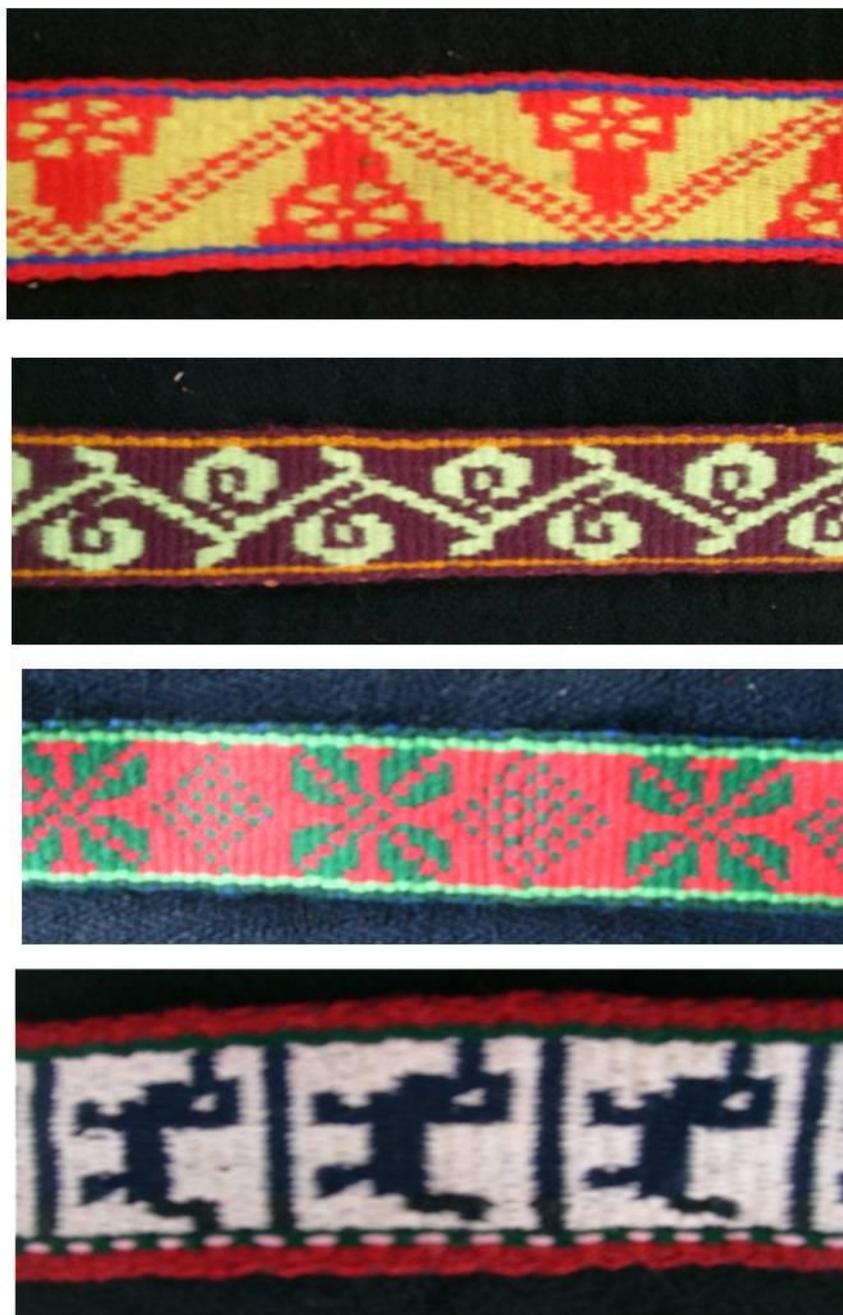


Figura 29: Fajas con diferentes diseños naturalistas

Frazadas: diseño combinado (diseño flor con coco en damero) (Fig. 30) y diseño de espigas (Fig. 31).



Figura 30: Frazadas de diseño combinado



Figura 31: Frazadas con diseños de espiga

Alforjas: diseño de rombo con flor (flor con coco) (Fig. 32).



Figura 32: Alforja con diseño de rombo con flor

Bolsos: diseño combinados de flores, aves, arbustos y figuras geométricas. A pesar de que su confección es relativamente nueva, sus diseños son muy variados y representan claramente el contexto natural de la comunidad (Fig. 33).



Figura 33: Bolso con diseño de ave

c) Otros diseños:

Uno de los diseños más resaltantes se da en los bolsos, en los que se encuentra en su mayoría el escudo nacional del Perú con colores distintos al original (Fig. 34 y 35).



Figura 34: Bolso con diseño del escudo del Perú en fondo azul



Figura 35: Bolso con diseño del escudo del Perú en fondo amarillo

TERMINOLOGÍA

En cada una de las comunidades donde se recrean prácticas artesanales, se crean distintas maneras de nombrar a sus insumos, instrumentos y productos, por lo que presentamos algunos términos usados durante la confección de los textiles:

A. Telar a cintura:

Maichaque: sirve para sujetar la urdimbre del telar a cintura.

Chuguay: sirve para la separación de los hilos según el diseño que se quiera lograr.

Agua: espacio entre los hilos que generan el chuguay y el talco.

Callua

Talco: sirve para fijar el agua en el telar a cintura.

Dichaos: diseños de las fajas.

Parte: sujeta el maichaque tanto en la parte superior e inferior.

B. Telar a pedal:

Castillos: soportes a manera de cubo de todos los implementos del telar a pedal.

Campanas: sujetan los lizos para los diseños en el telar a pedal.

Mesas: soportan el arrollador de la urdimbre, el antepecho y sirve como asiento para el tejedor.

Lizos: compuestos por un marco con cuerdas verticales por donde pasan los hilos de la urdimbre.

Pizadera: ayudan a definir la labor en el tejido (trensillo, trensillo palma y trensillo coco)

Pesa: sirve para medir la cantidad de lana ovillada para las confecciones (Fig. 36).

Bastidor: que sirve para fijar la trama en el tejido a pedal.

CONCLUSIONES

La comunidad de Tambillo mantiene la tradición textil heredada desde épocas prehispánicas. Aunque no hayamos tocado el tema referido a los restos arqueológicos, ubicados en los cerros aledaños, estos mantuvieron en la zona una importante actividad cultural como lo demuestran los vestigios hallados en los sitios y donde destaca el Cerro Huayllo. La actividad textil permanece en la época virreinal con la presencia de los obrajes, como los ubicados en Tulpo, Llaray, Porcón, Angamarca y San Ignacio entre otros, los que mezclaron las tradiciones textiles andina y occidental dando como resultado una combinación de técnicas que subsisten hasta nuestros días. Estas raíces andinas, manifestadas en su actividad textil, se mantienen con respeto en la memoria

de cada uno de los pobladores de la comunidad de Tambillo, forjando así su identidad cultural. La producción textil muestra un grado de preparación en los artesanos que la elaboran, confeccionando una diversa variedad de telas con diversas formas y motivos.

Consideramos que el desarrollo del arte textil en Tambillo debe ser orientado a la actividad productiva, para que sea la fuente generadora de ingresos y progreso de la comunidad, pudiendo sus tejidos ser comercializados, en un mediano plazo, en los diferentes mercados regionales y nacionales. Esta práctica contribuiría al aumento de comuneros dedicados a la textilería, siendo una opción diferente ante otras actividades productivas como la minería.

El tema turístico no escapa de esta percepción dado que el medio geográfico donde se ubica el caserío, conjuntamente con los recursos arqueológicos, costumbristas y naturales, propiciaría la realización de la práctica del turismo en sus diferentes modalidades, dando a la comunidad de Tambillo una nueva oportunidad de desarrollo y preservación de su cultura.

El arte textil en Tambillo debe ser orientado a la combinación de acciones que lo preserven, haciéndolo fuente de sustento y desarrollo de la comunidad, manteniendo de esta manera su identidad cultural para las generaciones futuras.

AGRADECIMIENTOS

Los autores agradecen a la Comunidad de Tambillo por la ayuda brindada durante la realización del trabajo de campo, mostrando un importante espíritu de colaboración y respaldo a la cultura, y en especial al señor Santos Sabino Miñano Otiniano, por abrirnos las puertas de su hogar para la elaboración del presente trabajo.

También agradecemos a la Municipalidad Distrital de Cachicadán y el Instituto Nacional de Cultura, La Libertad por el apoyo brindado, a la Lic. Milagros Álvarez Iparraguirre por su apoyo en la elaboración del presente artículo y al Lic. Cesar Gálvez Mora por sus apreciaciones al manuscrito.

BIBLIOGRAFÍA

Bákula, C.

2008. Arte Precolombino. Gaceta Cultural del Perú. N.º 35: 4-5. Instituto Nacional de Cultura. Lima.

Bird, J.

1963. Pre-ceramic art from Huaca Prieta, Chicama Valley. *Ñawpa Pacha* 1: 29-34.

Bonavia, D.

1991. Perú: hombre e historia. De los orígenes al siglo XV. Tomo I. Ediciones Edubanco. Lima.

Del Busto, J. A.

2004. Conquista y Virreinato. Enciclopedia Temática del Perú, Tomo 3. Empresa Editora El Comercio S.A. Lima.

Fabish, J. y H. Rodríguez

2006. Tejedores Reales de Huamachuco. Revista Rumbos de Sol & Piedra Nº 48: 26-30. Grupo Eco Cultural. Lima.

Fernández, A. y E. Rodríguez.

2007. Etnobotánica del Perú Pre-hispano. Ediciones Herbarium Truxillense (HUT). Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo.

Fernández, A.

2008. Simbolismo Multicolor. Gaceta Cultural del Perú Nº 35: 12-13. Instituto Nacional de Cultura. Lima

2008. Ruraq Maki. Hecho a mano. Museo Nacional de la Cultura Peruana. Lima.

Martínez de Compañón, B. J.

1936. Trujillo del Perú a fines del siglo XVIII. Madrid.

Silva Sa

1978. Los obrajes en el Virreinato del Perú. En: Tecnología Andina. R Ravines (comp.). pp. 347-367. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Villanueva, A.

2005. Cachicadán: Geohistoria y sus riquezas. Ediciones Amauta. Trujillo.

EL MATE DECORADO UNA MANIFESTACIÓN ARTESANAL ANCESTRAL

Maria del Carmen Espinoza Córdova

U

Universidad San Martín de Porres

espinozacordova@gmail.com

RESUMEN

El uso del mate (*Lagenaria siceraria*) es una de las manifestaciones materiales más remota. Desde tiempos prehispánicos ha dado testimonio valioso de la forma de vida de nuestros antepasados, mediante funciones variadas a la que ha sido sometido ya sea en el uso doméstico, ceremonial, funerario, en el curanderismo o musical. Según los hallazgos arqueológicos se lo encuentra en sitios temprano como Huaca Prieta hasta en momentos tardíos como el periodo Inca e inclusive durante la colonia, dándose un arte mestizo a partir de los cambios significativos que se originaron.

El trabajo artesanal con los mates es una actividad compartida por hombres, mujeres y niños. Si bien se desarrollan talleres familiares, la actividad es particularmente individual y el prestigio se adquiere en función a la destreza y la capacidad creadora del artesano.

Para recrear su identidad, los artesanos materos toman en cuenta, como rasgos distintivos, diseños iconográficos propios de su cultura ancestral así como escenas costumbristas de su localidad revalorando antiguas técnicas decorativas como el burilado y pirograbado. A pesar de los cambios que se han venido dando con respecto al uso del mate, el cual casi ha sido desplazado por otros utensilios, es clara y evidente su resistencia ha desaparecer como resultado de la vinculación e identificación con el poblador.

Palabras claves: mate, artesanía, tradición prehispánica, continuidad

ABSTRACT

The use of gourd (*Lagenaria siceraria*) is one of ancient cultural expressions. This fruit has given a valuable proof of our ancestors way of life since Pre Hispanic times, as it have been used as domestic, ceremonial, funeral, musical and medicinal good. According to archaeological research it has been found in Preceramic sites as Huaca Prieta as well as until Inca period and Colonial times (Mestizo Art).

The gourd makes possible craftwork activity shared by males, women and boys. Despite of family workshops this is an individual activity and craftsman acquires prestige according to his skill and creativity.

Craftsmen practice ancient techniques as carving and fired engraving to make ancient iconographical designs belonging to their own culture as well as traditional local scenes in order to re-create their identity. Despite of changes concerning to the use of gourd that almost have been displaced by other utensils, the links between rural people and gourd allows that the use of this fruit clearly resist disappearance.

Key words: mate, craftwork, prehispanic tradition, continuity.

En el Perú la elaboración de mates decorados tiene una larga historia. Aparece con la horticultura, en la fase más temprana del Perú prehispánico y en diversos puntos o regiones del país manifiesta una continuidad cultural que permanece hasta nuestros días, pasando por una serie de cambios fundamentales. Estos cambios son sinónimo del poder creativo del artesano, que se manifiesta en las técnicas de trabajo, las que a su vez han sido objeto de una evolución bastante sensible, siendo su imaginación el factor fundamental para el desarrollo de nuevas manifestaciones materiales de un inmenso valor histórico.

La investigación presentada en este trabajo, se realizó con el afán de poder conocer aún más la tradición milenaria del uso del mate y como a través del tiempo este original fruto ha cumplido roles protagónicos y significativos, tanto en el ámbito doméstico como en el ritual y ceremonial, en la Costa Norte; para ello se ha tomado en cuenta a Morrope, el poblado con mas trascendencia costumbrista del Departamento de Lambayeque, y también manifestaciones en Piura y La Libertad.

Los artesanos materos que hoy siguen la tradición artesanal de sus antepasados, aunque de manera distinta, manifiestan su continuum tradicional y demuestran que el don de observación que poseen, su sensibilidad y realismo son cualidades innatas propias.

DESCRIPCIÓN DEL MATE

El mate o calabaza es el fruto de la *Lagenaria siceraria*, planta perteneciente a la familia de las cucurbitáceas que generalmente crece en climas secos y bastante cálidos, lo que contribuye a la formación de una cáscara dura, parecida a la madera. Es una planta rastrera de hojas de gran tamaño, cuyos frutos presentan una diversidad de formas: alargadas, redondas y botelliformes (Fig.1).

Figura 1ª NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

Figura 1b NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

Figura 1c NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

Etnobotánicamente se lo clasifica en el grupo de las plantas artesanales cultivadas; como su nombre lo indica, estas plantas forman parte de la actividad agrícola del hombre, siendo la costa norte del Perú una de las regiones donde se da en abundancia.

MODO DE CULTIVO

El sembrío del mate en la costa norte, especialmente en el poblado de Morrope y caseríos, se efectúa en el mes de abril. Para ello el campesino prepara el terreno para su cultivo, el cual es compartido con otro tipo de plantas como el frijol y el maíz; estos son sembrados en los surcos y el mate en los “camellones”, aunque en algunos casos su crecimiento se ve interferido por el desarrollo de los demás sembríos. Sin embargo, esto no es impedimento para que sigan utilizando esta modalidad de cultivo ya que se ha practicado de generación en generación. Además es una planta que tiene la ventaja de no requerir demasiada humedad. Para comprobar su madurez, antes de la cosecha, se hace un raspado en la superficie del epicarpio del fruto; la presencia de una coloración amarillo verdoso es una clara evidencia que indica que el fruto está listo para su extracción. Una vez cosechado se deja secar al sol, proceso que dura entre 8 días y 3 semanas, para luego ser trabajado.

Un dato interesante que aporta Narváez (1994) se refiere a Túcume, otra localidad del departamento de Lambayeque, en la que manifiesta que la siembra del mate o calabazo -según lo indican los pobladores- debe ser llevado a cabo por las mujeres y darse en luna llena y al atardecer, cuando la luna aparece y el sol se oculta, con la finalidad de que el mate obtenga gran proporción y se asemeje a la luna. Narváez manifiesta que hay una relación simbólica entre la luna, los mates y la mujer, pero también expresa que el uso del calabazo manifiesta virilidad pues es utilizado por los campesinos como “sembrador”, donde se portan las semillas que germinarán en la tierra, sinónimo de mujer fértil.

EL MATE EN LA COSTA NORTE

El mate o *Lagenaria siceraria* ha tenido un variado e importante papel funcional en todas las sociedades prehispánicas de la región costera. Sin embargo, es el que ha sido sometido a menos estudios entre los materiales arqueológicos, manteniendo aún en la actualidad un tratamiento muy especial en cuanto a su función.

El medio geográfico costero del Perú ha sido y es una zona productora de un tipo de calabaza nativa (*Lagenaria siceraria*) conocida comúnmente como mate. En épocas prehispánicas muy tempranas, antes que haga su aparición la cerámica, este fruto cumplió un papel importante; en ellos se pudo no solo llevar el agua y otros productos sino que también se cocinaban alimentos haciendo hervir el agua por medio de la inmersión de piedras calientes, de lo cual hay evidencias en los yacimientos costeros. Fue la primera vajilla doméstica que, por su diversidad de formas, sirvió como modelo a las primeras formas cerámicas, las cuales son la copia del mate. Pero a pesar de que la cerámica adquirió aceptación definitiva en el quehacer del poblador prehispánico, el mate no perdió su funcionalidad, manteniéndose hasta nuestros días con un carácter marcadamente utilitario, usándose como vajilla doméstica (platos, fuentes o jarras, dependiendo del tamaño y forma), en las actividades agrícolas (sembradores), en la pesca (flotadores), en la medicina (sobadores) y como instrumento musical (sonajas, huiros).

DATOS ARQUEOLÓGICOS

En contextos arqueológicos son notorias las evidencias de mates como ofrendas, que servían de contenedores de alimentos; se trata de utensilios de uso diario que en vida del difunto formaron parte de sus pertenencias y que, posteriormente, servirán de acompañamiento en la otra vida.

Las evidencias más tempranas de mate se hallaron en Huaca Prieta (valle de Chicaza, La Libertad). Las excavaciones realizadas por Junius Bird (1949) dieron a conocer la presencia de mates decorados con las técnicas del burilado y el pirograbado, mostrando un diestro tallado en la superficie del fruto, con diseños estilizados (Fig. 2).

Figura 2. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

En manifestaciones más tardías, como las de la sociedad Moche, sus representaciones iconográficas recrean rituales ceremoniales, poniendo de manifiesto la importante funcionalidad de este fruto:

Como contenedor de sangre:

Hocquenghem (1989) en sus estudios de iconografía mochica sostiene que los personajes reciben la ofrenda presentada en una copa o calabaza. Posteriormente agrega que los frutos presentados en la calabaza no se han podido identificar pero son la fruta del árbol de la vida... El líquido que se presentaba en la copa podía ser la sangre de los prisioneros sacrificados.

MacClelland (1977) relaciona el fruto de la vida con el ulluchu, fruto que tiene la cualidad de ser un anticoagulante manteniendo la sangre líquida.

- En prácticas funerarias:

En las tumbas de jerarquía Moche, el cuerpo era colocado en un envoltorio cilíndrico de cañas y en cada extremo se colocaba un mate cortado a la mitad (Donnan y Mackey 1978) (Fig.3).

Figura 3. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

- Como instrumento musical

Cobo (1956) menciona que empleaban instrumentos musicales para las fiestas del calendario incaico y entre ellos figuraban cajas de resonancia hechas en base a calabazas; asimismo, los mates largos fueron utilizados como trompetas conocidas como quepas.

En las sociedades prehispánicas de la costa, los mates llenos de guijarros o semillas fueron empleados como sonajeros en los rituales. Muelle (1936) menciona en su análisis de dibujos Muchic de las chachalchas (sonajas), la representación de un guerrero que porta una honda y un

escudo, teniendo atado hacia atrás una calabaza, posiblemente instrumento musical de guerra o contenedor de agua.

- Como caleros (para depositar la cal utilizada en el “coqueo”):

En algunos dibujos iconografía Mochica, se observa al masticador de coca introduciendo un palillo en una pequeña calabaza con cal.

También se registró la presencia de mates en la Costa Central, en el valle del Chillón donde se hallaron frutos de forma esferoidal aplanada y platos de calabaza con diseños geométricos grabados. Asimismo en la Costa Sur, en Paracas, los hallazgos de lagenarias de forma globular que semejabán ollas, dan a conocer la marcada utilización de este fruto como elemento para fines domésticos y rituales.

DATOS ETNOHISTÓRICOS

Los datos etnohistóricos nos ofrecen importante información sobre el uso del mate como objeto unido al uso diario del poblador indígena prehispánico.

Una de las crónicas de Cobo manifiesta que: “Todas las calabazas sirven a los indios después de secar para diferentes usos, el principal es la de loza, porque de los menores hacen sus platos y escudillos, y de las mayores porcelanas, bateas y otras vasijas, para tener agua y llevarlas por los caminos y hacen balsas para pasar los ríos” (Palomino 1934: 313).

El mate también se vincula a “la chicha” tanto en las ceremonias de gran significado religioso como en la socialización diaria de los pobladores. Su uso común es aún parte del sentir del poblador de la costa norte.

Arriaga, extirpador de idolatrías, da a conocer: “Las calabazas desempeñan un rol importante en las ceremonias religiosas, sirvieron de recipientes con que daban de comer y beber a las Huacas”. Inclusive relata una relación entre el mate y las divinidades: “Pariacaca bebió chicha que le fue ofrecida en un gran pote blanco” (Taylor 1987: 123).

También se hace reseña de los Mates como contenedores de sangre. El padre Murua indica “la mala sangre” que los curanderos extraían de los pacientes “ya sea sobandoles el cuerpo; ya chupando la parte adolorida... era recogida en pequeñas calabazas” (Valcárcel 1984: 48).

Otra información es la de Noboa en la que expresa el uso del mate como recipiente de sangre en los ritos funerarios: “Se mataba llamas por el lado del corazón y la sangre era recogida en mates”. Luego agrega “quitaban la manta al difunto y se la ponían a la viuda en la cabeza y las ancianas que la acompañaban salían con unos bordones y mates de sangre por las calles con la cual iban asperjando sangre y chicha en dichas calles...” (Duviols 1986: 27).

El mate también fue un elemento que se utilizó como parte de la indumentaria de alto rango. Cieza de León (1973) manifiesta que los mates sirvieron como sombreros adornados con plumas; éstos eran reservados a la gente de la aristocracia pero también eran empleados por el mismo pueblo para beber chicha.

El Mate como producto de intercambio

Rostworoski (1977) menciona el pescado seco, el algodón y el ají, entre otros, en los intercambios de productos entre la Costa Norte y la Costa Central. Específicamente, los objetos de trueque de Chincha fueron las calabazas, las cuales una vez secas las cortaban dándoles una forma utilitaria, las cuales eran comercializadas .

Según Lizárraga (1977), las calabazas eran muy estimadas en Chucuito y eran llevadas al altiplano por los mercaderes chinchanos para el negocio.

Espinoza (1987) también manifiesta que el mate fue producto de una gruesa actividad comercial de lo chinchanos con el Collao y el Cuzco. Se trataría de caparazones secas de plantas del valle convertidas en receptáculos debidamente pirograbados y pintados, los cuales eran intercambiados conjuntamente con productos de pan llevar en las orillas del Lago Titicaca por oro , plata, estaño, bronce y cobre para sus hachitas monedas.

DATOS ETNOGRÁFICOS

En la actualidad los mates siguen desempeñando un papel importante, sobre todo en la vida del poblador costeño de los departamentos de Lambayeque, Piura y La Libertad. De especial importancia es su uso en el curanderismo y la medicina tradicional.

El mate cumple un papel importante dentro del curanderismo donde es un elemento indispensable dentro de las cesiones que realiza el curandero

En lo que respecta a la medicina tradicional (Narváez 1994) hace mención de “los sobadores” término generalmente usado en las localidades del departamento de Lambayeque, que designa a las personas que tienen gran experiencia y habilidad en curar safaduras o dislocaciones, para lo cual hacen uso de los mates, ejecutando el siguiente procedimiento: el paciente debe soplar una calabaza; al soplar con fuerza, el sobador observará si la costilla esta en su debido lugar, continuando luego con los masajes y emplastos; para ello la calabaza debe ser de gran tamaño.

Para la cura del “chucaque” (dolencia de cabeza, espalda, barriga) Narváez (1994) refiere la utilización de un mate, el cual debe ser calentado previamente en un fogón y luego se coloca en el estomago del paciente un paño pequeño juntamente con un diente de ajo en el ombligo; el mate al estar caliente se presiona contra el estomago y se va sobando sobre el paño. Este procedimiento es repetitivo hasta lograr “quebrar” el chucaque como usualmente dicen los pobladores de Túcume. Asimismo en el poblado La Saranda en el distrito de Ferreñafe, el mate es utilizado para aliviar los cólicos al vientre en las jóvenes, cortando una pequeña corteza de mate la cual es calentada en brasas para luego ser cubierta con un paño negro que mantendrá el calor y que posteriormente será pasado sobre el vientre de la persona (Fig. 4).

Figura 4. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

En algunos pueblos rurales de Piura, Lambayeque y La libertad el término “chungada” se refiere al arte de la brujería, con el cual llaman a las sombras o espíritus de las personas a quienes están haciendo la “operación” o brujería. El llamado se realiza con el uso de un mate cuya forma es redonda y termina en un cuello largo que sirve de mango para poder manipularlo; para que tenga resonancia se le horadan huequecillos en los cuales se depositan piedritas -para asemejarlo a una sonaja- y así poder llamar, con acompañamiento de gritos, el nombre de la persona cuyo espíritu o sombra tratan de “embotellar” o atrapar, ya sea para hacerle el daño o darle suerte.

En el distrito de Ascope en el Departamento de La libertad es reconocido por el conocimiento de curanderismo contando con maestros curanderos a quienes se le atribuyen poderes para curar a los enfermos y comunicarse con el más allá. Su actividad se traduce sobre todo en lo místico. En términos generales, su tarea consiste en restaurar la salud, limpiar, purificar, reparar, mejorar las relaciones del individuo con su grupo y dar sentido a lo que ocurre. Al realizar una sesión, la mesa contiene un elemento importante para el maestro curandero y es la chungana, presentándose dos, la del maestro y la del ayudante o asistente (Fig. 5 y 6). Estas chunganas son mates redondos que presentan un mango de madera para su mejor manejo y movimiento, y con la cual se hace el llamado a los espíritus; hay algo singular en la chungana del maestro curandero y es la presencia de símbolos burilados que representan la energía y el poder benéfico con el cual el curandero esta relacionado (Fig. 7); el sonido que emite es algo agudo. La chungana del ayudante es un poco más pequeña y presenta pequeños agujeros y su sonido es bajo. Ambas tienen que estar en constante movimiento para poder llamar y mantener presente a los espíritus de los ancestros a la mesa.

Figura 5. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

Figura 6. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

Figura 7. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

En el pueblo de Morropon (Piura), cuando alguien muere y no encuentran el cadáver, dejan en el río un mate grande llamado lapa en cuyo centro colocan una vela. Cuando se detiene la lapa en algún remanso, las personas que han seguido el curso del mate por el río se detienen asegurando que el cadáver se encuentra en aquel lugar, según la creencia popular.

Denominaciones populares de la Lagenaria siceraria

El término generalmente usado en el Perú es mate, que proviene de la lengua quechua mati. Este fruto esta tan vinculado a la vida de nuestros antepasados y a su expresión artística que es conocido también en nuestros días con diversos nombres según la forma y el oficio al que sirven, así como también a la zona o región donde se encuentre.

En Moche y Trujillo se lo conoce con el nombre de “porongo con cintura”, en Piura se le conoce como “huanquilla” y los más pequeños son conocidos como “shurucos, shungos o shuruqito”; en Lima se le llama “mala”, en Ica se lo conoce como “angara” y se usa como batea para llevar la ropa. En Huaral recibe el nombre de “ponga” al igual que en Moche y en Junín, el “pucu” es un tazón o plato hondo para contener alimentos.

En la Costa Norte, en especial en el Departamento de Lambayeque y sus localidades, el mate adquiere diversidad de nombres por la variedad de formas que presenta. A continuación se describirán las siguientes variedades:

Cacha: calabazo usado como recipiente para la chicha y para depositar granos.

Calabaza: recipientes alargados, altos y que terminan en punta y se los utiliza como recipientes para llevar la chicha a las faenas del campo.

Calero: es un calabacito de tamaño pequeño, generalmente de cuerpo redondo y cuello largo. Se usa para depositar la cal para utilizada en el “coqueo”.

Canciador: mate pequeño con mango largo y curvo en su extremo que es usado para extraer la chicha de las tinajas y probarla a la vez. El término “canciador” es una distorsión de la palabra alcanzador, la cual, a la vez, es un término muy propio del léxico popular morropano y proviene de la palabra alcanzar. Se usa este término porque el mate cumple la función de “alcanzar” la bebida a otros recipientes.

Cojudito: es de tamaño pequeño y redondo, es usado generalmente para probar la chicha.

Chicula: es un calabazo partido longitudinalmente y utilizado como una cuchara grande para enfriar la chicha.

Faicuca: es de forma alargada y angosta. Se usa generalmente como instrumento musical denominándolo huero.

Lapa: es un contenedor de alimentos alrededor del cual se sirven varias personas y usado como fuente; para obtener la forma se escoge un mate amplio y chato y se hace un corte circular alrededor del cuerpo.

Lapilla: calabazo cuya forma es la de un plato pero mucho más plano que la lapa; la forma se obtiene igualmente haciendo un corte circular alrededor del cuerpo.

Mate: es de tamaño variable, tiene la forma de un plato y se obtiene cortando la mitad del fruto; se lo utiliza para servir alimentos y es de uso individual.

Poto: calabazo de forma redonda, es el contenedor tradicional en el que se ofrece la chicha; para obtener la forma, se corta por uno de sus extremos dejando una amplia boca.

Sembrador: se obtiene de un calabazo, el cual es cortado de modo semicircular, haciendo orificios para que con una cuerda pueda ser amarrado a la cintura. Su función es la de guardar semillas para la siembra.

DECORACIONES DE LOS MATES COSTEÑOS PREHISPÁNICOS

Los mates decorados han tenido trascendencia a través del tiempo.

En épocas prehispánicas tempranas el mate decorado ya estaba presente como una manifestación artística de gran significado. En la fase final del Precerámico, época caracterizada por una economía mixta con caza, recolección y horticultura donde se da el cultivo de la Lagenaria,

se empieza a utilizar tanto la forma como la superficie del fruto, empleándolo como recipiente que ocasionalmente se decora con incisiones que se hacen sobre la suave cubierta externa recurriéndose a palillos o fragmentos de conchas.

Las investigaciones de Junius Bird (1949) en el valle de Chicama, Departamento de la Libertad, reportaron en un entierro simple al lado de un basural, la presencia de pequeñas calabazas grabadas con decoración. Algunas habían sido decoradas toscamente raspando la superficie del epicarpio antes de que el fruto se hubiera secado por completo. El más conocido es un pequeño mate pirograbado con la representación de un felino, símbolo de adoración para aquella época.

En sociedades más tardías como Sicán/Lambayeque y Chimú, los mates decorados encontrados en contextos funerarios han sido los portadores de una gran maestría artística así como también de toda una simbología sagrada plasmada con técnicas decorativas ancestrales como el burilado y el pirograbado e inclusive decoraciones con incrustaciones de nácar (Fig. 8).

Figura 8. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

En Túcume (Lambayeque) los mates decorados encontrados en contextos funerarios de tejedoras, se presentan como elementos ofrendatorios conteniendo algodón nativo, piruros y husos, los cuales formaban parte de las pertenencias del difunto.

En la Costa Central y en la Costa Sur, las evidencias de mates decorados con la técnica del pirograbado y de la incisión son bastante representativas, teniendo como dibujos característicos motivos geométricos y zoomorfos.

Cabe señalar que la gran mayoría de los mates han sido descubiertos junto a otras piezas en sepulturas individuales o colectivas. Estos contextos nos permiten atribuir a sus diseños un alto valor religioso convirtiendo a la calabaza en un elemento del culto rendido a los muertos por los pueblos prehispánicos.

Aunque actualmente las técnicas del burilado y el pirograbado se han visto demasiado reducidas en el departamento de Lambayeque, se debe recalcar que en algunos distritos como Morrope y Túcume y en el Departamento de la Libertad aún mantienen conocimientos de esta manifestación artesanal.

La antigua técnica del burilado

El burilado es una técnica decorativa muy antigua, que consiste en realizar trazos en la superficie externa del mate (Fig. 9). Para ello se utiliza una herramienta cortante y punzante llamada buril la cual permite el grabado fino de los cortes, rayados y trazos. Para lograr este fin es necesario que el epicarpio este maduro, obteniéndose una corteza cuya superficie lisa que ofrece una adecuada resistencia a la herramienta cortante.

Figura 9. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

Antiguamente, en épocas precerámicas, el burilado debió realizarse con elementos punzo-cortantes ya sea pedazos de conchas marinas o piedras filosas. Posteriormente, en manifestaciones más tardías, se utilizó piezas de metal. En la actualidad se siguen usando herramientas tan sencillas como las que se empleaban antiguamente pero acondicionadas para su mejor manejo; por ejemplo, se hace uso de pequeños clavos de metal sacando filo a sus puntas con un esmeril o piedra de afilar y se le coloca un pequeño mango de madera para su mejor manejo.

Pirograbado

La técnica del pirograbado consiste en realizar líneas oscuras grabadas como consecuencia de haber sido quemadas superficialmente. Este procedimiento antiguamente se realizaba con trozos pequeños de madera que eran prendidos en uno de sus extremos, recibiendo el nombre de tizones,, la punta candente de éstos se aplicaba en la superficie de la calabaza, cuidando de no apoyar demasiado a fin de evitar ocasionar quemaduras que perjudicaran el diseño creado (Fig. 10).

Figura 10. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

El fuego simultáneo y la delicada presión del tizón sobre la superficie del mate y el soplo variable que efectuaba el artesano le permitía obtener toda una gama de colores, obteniéndose tonalidades desde el beige claro hasta el marrón oscuro.

Hoy en día, esta técnica aún se encuentra en algunos poblados rurales de la sierra central y sur del Perú; sin embargo ha sufrido cambios innovadores como el uso de pirógrafos y sopletes que facilitan el quemado de las piezas, tornándose en una técnica más sofisticada como resultado de los cambios producidos en la actividad artesanal. Este nuevo procedimiento, por la innovación, toma menos tiempo en su ejecución en comparación con la antigua técnica de quemar con tizones, que demanda mucha más labor y paciencia teniendo en cuenta que su ejecución se debe realizar en varias etapas para poder obtener el diseño deseado.

A pesar de ello las técnicas del burilado y el pirograbado han logrado convivir, manteniéndose como sinónimo de resistencia ante los cambios suscitados. Actualmente son muy pocas las familias de artesanos materos que lo realizan pero se observa algo interesante. Los padres se dedican a utilizar una técnica nueva -del "quemado ácido"- para la decoración mientras que sus hijos han retomado la utilización de las antiguas técnicas del pirograbado y burilado, así como también el uso de motivos iconográficos mochicas. Ellos consideran que es mucho más contrastante utilizar ambas técnicas y a la vez definen con mayor nitidez los motivos iconográficos prehispánicos.

A esto se suma la necesidad de poder tener un vínculo con sus raíces y plasmarlo artísticamente en los mates junto con la utilización de técnicas milenarias que les permite identificarse tradicionalmente.

EL MATE DECORADO. UN CONTINUM CULTURAL EN LA COSTA NORTE

Los artesanos han sabido aprovechar desde la antigüedad, gracias a la creatividad y habilidad, los elementos que les ofrece la naturaleza, surgiendo variadas expresiones culturales que todavía subsisten a pesar de los cambios a las que son sometidas. Los alfareros, tejedoras y materos aún siguen ofreciendo los frutos de su arte, evidenciando una larga tradición cultural como dignos herederos de la maestría artística Mochica, que respalda nuestras vivas expresiones del arte popular.

Hoy en día la utilización de los mates aún sobrevive, a pesar de los cambios que se dan en los hábitos de comportamiento de la sociedad, como usar elementos más sofisticados. Esto también se ve reflejado en las decoraciones y en las técnicas decorativas, las cuales a pesar de las modificaciones que han sufrido, aún mantienen latente la creatividad del artesano.

El paso siguiente a la elaboración de los mates es su comercialización. Sin embargo, sin demanda no se puede comercializar y sin un mercado el artesano matero no puede hacer de su actividad un modo de vida. La demanda está condicionada a la necesidad del producto. En las zonas rurales, sobre todo en el Departamento de Lambayeque, los mates se usan para guardar líquidos (agua, chicha), alimentos o granos; ocasionalmente sirven de juguete para los niños o tienen una función ritual vinculada a actos familiares (natales, bautizos, matrimonios) o en actos comunales de interés social como la inauguración de una escuela o la iglesia, realizándose el brindis ceremonial con el tradicional pote de chicha.

Hoy en día, en algunos poblados, aún se puede observar la existencia de familias dedicadas a esta antigua labor, la cual se ha ido difundiendo de padres a hijos por mucho tiempo. Ellos manifiestan que esta actividad la aprendieron de los miembros de su familia, principalmente de sus padres y tíos, lo que indica que no hubo una instrucción forzada sino que toda enseñanza se adquirió con aceptación como prueba de su habilidad innata en la labor artesanal.

En algunos pequeños poblados de Lambayeque, como Morrope, se elaboran mates decorados, actividad que se ha realizado tradicionalmente en la mayoría de familias que lo habitan. Al realizar las investigaciones en dicho poblado se pudo constatar la presencia de grupos familiares de parentesco relacionados unos con otros, como las familias Valverde, Sandoval, Bereche, Santamaría y Baldera; esto indica la vinculación familiar que existe entre los artesanos materos que viven en el poblado de Morrope, que coincidiría con la observación de Bankes (1985) sobre las técnicas alfareras, donde manifiesta que la manufactura de cerámica se ha basado y aún se basa en relaciones de parentesco. Esto parece indicar que el parentesco se da para todos los grupos de artesanos de las diferentes especialidades.

Entonces, es una actividad familiar a través de la cual se elaboran variadas piezas utilitarias y decorativas como platos, “canciadores”, “potos”, “chiculas”, elementos domésticos propios del poblador rural, que también son comercializados por los mismos artesanos transportándolos al mercado del pueblo o a los principales mercados del departamento teniendo aceptación en ciertos sectores, sobre todo las zonas rurales pero también los centros turísticos culinarios, incluyendo la capital y otras ciudades incluso del centro y sur del país como Huancayo o Ayacucho.

Las excelentes condiciones medioambientales de las zonas costeñas como Piura, Lambayeque y La Libertad hace que allí exista una gran producción de mates. Como planta de clima cálido y seco no requiere de mucha humedad, facilitando su total desarrollo y convirtiéndose en una importante zona de producción; sin embargo, desde hace años atrás estos frutos son llevados al centro y sur del país para la elaboración de los ya tan conocidos mates Huancaynos y Ayacuchanos, los cuales tienen gran aceptación en el interior del país y en el exterior. La demanda de este fruto se produce por el gran número de artesanos materos que existen, figurando comunidades enteras de artesanos (como Cochas Grande y Cochas Chico en Huancayo) dedicados a esta actividad.

CAMBIOS OCURRIDOS EN LAS TÉCNICAS DECORATIVAS

Si bien la conquista española significó cambios y fusiones en las artesanías tradicionales, durante la época colonial el uso de los mates se mantuvo, aunque con modificaciones en los diseños (motivos florales, arabescos, inscripciones) adquiridos por la influencia hispana.

Se debe recalcar que la labor decorativa de los mates en algunos pueblos lambayecanos ha sufrido fuertes cambios teniendo como resultado un acabado no muy contrastante en comparación con las antiguas técnicas del burilado y pirograbado.

El artesano ha adquirido nuevas técnicas decorativas, adicionando nuevos componentes para la elaboración de los diseños. Para ello hace uso de la técnica del “quemado ácido” utilizando sustancias como ácido nítrico, sulfúrico y muriático. Esta técnica es reciente y con ella se pueden obtener resultados innovadores si el artesano sabe llevar a cabo una buena labor creativa.

El procedimiento es el siguiente: primero, el artesano selecciona un mate de buena calidad, que debe estar seco y desprovisto del epicarpio (delgada cáscara que cubre todo el fruto). Luego se procede, con la ayuda de una delgada caña de carrizo, a trazar los diseños decorativos en la superficie del fruto; los diseños que llevan a cabo son florales y bastante sencillos y para ello hacen uso de una pequeña varilla de carrizo que ha sido trabajada en uno de sus extremos, dándole una forma puntiaguda, para luego ser humedecida en los ácidos, con la cual se realizan los diseños decorativos. Una vez que se ha dado por terminado este primer paso, el artesano procede a pasar el mate por encima de una fogata por algunos minutos. Al someter el ácido al calor se produce una reacción en el mate que trae como resultado la aparición de diferentes colores de acuerdo al ácido utilizado: nítrico (amarillo), sulfúrico (marrón), muriático (negro) (Fig. 11).

Figura 11. NO RECUPERADA POR LA EDICIÓN

Las decoraciones

Las decoraciones que actualmente elaboran los artesanos con dicha técnica no tienen nada que ver con las valiosas composiciones de los artesanos prehispánicos Mochicas, pues generalmente presentan figuras muy sencillas, como diseños florales o geométricos (Fig. 12), desprovistos de

sentido artístico. Estos diseños se presentan, sobre todo, en mates de función utilitaria. Por el contrario, en los mates decorativos es donde se puede notar la creatividad del artesano el cual aprovechando la diversidad de formas que presentan las transforma en representación de animales propios de la fauna nativa de la región como iguanas o halcones.

Inscripciones decorativas

Estas solo se presentan en calabazas que van dedicadas como obsequio a personas de estima; presentan inscripciones de versos populares muy propios de la zona de Morrope. Se presentan aquí algunos de ellos, los cuales figuran repetitivamente en muchos mates que son muy apreciados por contener estas obras populares, fiel reflejo de su sentir poético.

Soy de mi dueño

ni me presto ni me doy
 con mi dueño bien estoy
 Putillita colorada,
 quien te ha quitado tu color
 un cholito de quince años
 con palabritas de amor
 Si por pobre me desprecias,
 busca un rico que te quiera
 el rico es por un momento,
 y el pobre hasta que me muera

Sortijita sampedrana

ofrecida en casamiento
 cástate pues negrita
 que por mi
 no tengo resentimiento
 Del cielo cayo una palma
 del techo un melocotón
 por eso decimos todos, que viva la reunión.

Soy de mi dueña propia, Virginia Bereche Suclupe.

Esta última inscripción hace reconocer al mate como un fiel compañero, el cual formará parte de la vida diaria de su dueña.

ESPECIALIZACIÓN ARTESANAL

Este estudio nos hace reflexionar acerca de la productividad y especialización de la artesanía en los poblados de Lambayeque. Los problemas que se dan con respecto a la especialización artesanal son agudos. A pesar de que los artesanos materos son diestros en la elaboración de mates utilitarios no se especializan a tiempo completo, teniendo actividades compartidas, como la agricultura, donde la labor no es completamente ejercida, generándose limitación y deficiencia en el acabado del producto artesanal.

PALABRAS FINALES

Esta investigación procura brindar no solo información, si no comprender mejor esta ancestral práctica artesanal, que a pesar de haber sufrido cambios y enfrentarse a las nuevas costumbres de la población, aún sobrevive.

La elaboración de los mates decorados con esta antigua técnica no requiere de mayores ni elaborados instrumentos, basta con algunos elementos simples y en principio con la creatividad del artesano.

Otro punto importante de este tema es el de haber comprendido los problemas que enfrentan los artesanos materos en la elaboración de sus productos, la relación entre su producto y el quehacer social.

Como se sabe los artesanos son bastante conservadores con sus labores artesanales y los rápidos cambios ocurridos durante la conquista española, tuvieron resultados muy marcados. Durante esa época, la elaboración de diseños prehispánicos declinó como resultado de la imposición de una nueva creencia, dejando de lado su simbología sagrada y originándose un arte mestizo.

Actualmente esta actividad solo se limita a algunos poblados de Lambayeque y Piura presentando innovaciones en el uso de nuevos elementos para la decoración (ácidos y sopletes).

Por otro lado, ciudades de la sierra sur como Huancayo y Ayacucho son consideradas de gran trascendencia artesanal en el arte del mate decorado, gracias a las ventajas que les proporcionan muchos pobladores de la costa norte, los mismos que siembran y proveen de mates a los artesanos del sur quienes realizan un gran recorrido en busca de este cotizado fruto, originándose una fuga de materia prima. Es por ello que se ha creído necesario rescatar y estimular esta actividad que antiguamente fue utilizada en esta región norteña y que aún sobrevive aunque en menor escala y sobre todo reintegrar completamente las antiguas técnicas del burilado y el pirograbado como parte de su identidad artesanal.

Era notorio hasta hace poco tiempo la falta de vinculación entre artesano y la revalorización de motivos iconográficos prehispánicos propios de su región, dándose actualmente un énfasis en su elaboración, además de un mayor uso de las técnicas decorativas ancestrales.

Estas investigaciones sobre el mate, su función y decoración nos permite tener una visión de su significado y de la aplicación de técnicas decorativas que fueron tan utilizadas antiguamente

como una manifestación de cultura material vinculada a través del tiempo con el hombre prehispánico costeño. Es por ello que se decidió retomar su uso tan propio como parte de la identidad cultural de la costa norte del Perú.

BIBLIOGRAFÍA

Bird, J.

1949. El Arte Prececerámico en Huaca Prieta. Revista Peruana Cultural N° 3: 279-286. Instituto de Estudios Andinos. Berkeley, California

Bankes, G.

1985. The Manufacture and circulation of paddle and anvil pottery on the north coast of

World Archaeology 17 (2): 269 – 277.

Cieza de León, P.

1973. La Crónica del Perú. Parte primera. Que trata de la demarcación de sus provincias: la descripción de ellas. Las fundaciones de las nuevas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. I otras cosas extrañas dignas de se sabidas. Ed. PEISA Lima.

Cobo, B.

1956. La Historia del Nuevo Mundo. Nueva Edición de la Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

Donnan y Mackey

1978. Ancient Burial Patterns of the Moche Valley, Peru. University of Texas Press. Austin.

Duviols, P.

1986. Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrias y Hechicerías Cajatambo, siglo XVII. Archivo de Historia Andina N° 5. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

Espinoza Soriano, W.

1987. Artesanos, Transacciones, Monedas y Formas de Pago en el Mundo Andino.

Siglo XV-XVI. Tomo I. Banco Central de Reserva del Perú. Lima.

Hocquenghem , A. M.

1989. Iconografía Mochica. Pontificia Universidad Católica, Fondo Editorial. Lima.

Lizárraga, Fray Reginaldo.

1946. Descripción de las Indias. En: Los pequeños grandes libros de América. Ed. Loayza. Lima.

Muelle, J.

1936. Restos Hallados en una Tumba de Nievería. Revista del Museo Nacional Tomo I: 135-152. Ministerio de Educación Pública. Lima.

McClelland, D.

1977. The Ulluchu Symbolic Fruit. En: Precolumbian Art History. A Cordy-Collins y J. Stern (eds). Peak Publications. Palo Alto.

Narváez, A.

1994. Mates y Religiosidad en los Andes: Tucume. Revista Investigar Año I, Nº 1: 90-104. Trujillo.

Palomino, D.

1934. La Lagenaria. Revista del Museo Nacional de Lima Tomo III, Nº 3: 313. Lima.

Rostworowski, M.

1977. Pescadores, Artesanos y Mercaderes Costeños en el Perú. En: Costa Peruana Prehispánica. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Taylor, G.

1987. Ritos y Tradiciones de Huarochiri. Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.

Valcarcel, L.

1984. Historia del Perú Antiguo a través de la fuente escrita. Tomo III. Editorial Mejía Baca. Lima.

EL HOMBRE Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO

María Teresita de Haro

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Centro de Investigaciones Precolombinas

marite_dh@hotmail.com

RESUMEN

El hombre posee necesidades que han de ser satisfechas, entre las cuales se encuentran la alimentación y el abrigo. Este último a su vez podríamos dividirlo en vestimenta y vivienda; ésta, a su vez, forma parte de lo que podemos denominar "construcción del espacio". Dependiendo esta construcción no solamente de las necesidades materiales, sino también de diversos factores sociales. Este trabajo intentará realizar una aproximación a esta construcción del espacio partiendo de la hipótesis de que el comportamiento humano no está reglado solamente por urgencias físicas, sino que se trata de un proceso más intrincado donde se relacionan necesidades materiales (fisiológicas, económicas, etc.) con otras sociales (de poder, espirituales, etc.), abarcando desde el espacio doméstico hasta complejas redes de relaciones de intercambio y el espacio físico en el que se desarrollan. Se trabaja sobre la base de que esta hipótesis es aplicable a todos y cada uno de los pueblos a lo largo de la historia de la humanidad. En este caso el recorte analizado es a un nivel medio, donde la unidad tomada son las ciudades, pudiéndose utilizar en otros casos módulos más pequeños como son las unidades domésticas (escala micro) o unidades mayores a nivel regional (escala macro).

Palabras claves: Espacio construido, Cultura material, Construcción social, Factores culturales, Factores naturales.

ABSTRACT

Man possesses needs that have to be satisfied, between which they find the nourishment and shelter. Among the latter could be considered the clothes and housing. Housing is an aspect of "construction of space". This construction depends not only on the material needs but also on diverse social factors. In this paper I try to do an approximation to this "construction of space" on the basis of the hypothesis that human behavior is not only ruled by physical dire needs, but also by a complicated process where material needs (physiological, economic, etc.) and social ones (of being able, spiritual, etc.) are linked, including domestic space and complex networked relations of exchange in the context of the physical space in which they develop. It is considered that this hypothesis is applicable to each and every people along the history of mankind. In this case I

approach the problem at a medium level where I consider the cities as a unit, however it could be smaller modules as domestic units (smaller scale) or larger units in a regional level (larger scale).

Key words: Constructed Space, Material culture, Social construction, Cultural factors, Natural factors.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se presentó en los seminarios realizados en el INC (Instituto Nacional de Cultura) de La Libertad y la UNAP (Universidad Nacional de la Amazonía Peruana) en febrero de 2008 siendo su objetivo el de mostrar como los distintos grupos humanos desde los inicios de los tiempos hasta el día de hoy construyen el espacio no solamente desde sus necesidades materiales, sino a partir de la conjunción de diversos factores que abarcan la materialidad y lo ideológico (Hodder 1982; Shanks y Tilley 1987; Nielsen 1995) y se conjugan en un complejo interjuego que da por resultado en el caso de la construcción del espacio una diversa gama de opciones. Para este proceso creativo y dinámico las variables o factores que entran en juego son siete y se los puede agrupar en tres categorías: 1- Factores fijados naturalmente: Clima y Topografía. 2- Factores flexibles: Materiales disponibles, Nivel tecnológico y recursos económicos. 3- Factores fijados culturalmente: Función y Convenciones culturales. Con respecto a los factores culturales la semiología se ha encargado de estudiar la arquitectura y las artes en general, vistas como un lenguaje que se compone de un sistema de signos que nos comunican información por medio de un conjunto de convenciones como el espacio personal, la territorialidad y la privacidad (Sanders 1990). Con lo cual a partir de la arquitectura de un grupo humano se podrían inferir en cierto modo la estructuración de sus relaciones sociales. Hay autores como Foucault o Shanks y Tilley (en Zarankin 2002), que mencionan las estrategias invisibles de dominación existentes en la arquitectura y como estas son utilizadas para dominar y disciplinar a la gente común. Susan Kent (1990) relaciona la segmentación de la cultura material con la complejidad social y a su vez ve la posibilidad de que esto se puede verificar en el registro arqueológico. Nielsen y Walker (1999) realizan un análisis espacial en el sitio arqueológico “Los Amarillos” donde a partir de la segmentación del espacio determinan cierta complejidad social con relaciones de poder entre los pueblos de la quebrada de Humahuaca y el Inca. Por otro lado, Aldenderfer y Stanish (1993) utilizan la complejidad de la estructura doméstica para inferir la organización social. Desde los estudios del arte, Arnheim - quien adhiere a los principios de la Gestalt- opina que: “...los individuos o las culturas dan forma al mundo según su propia imagen” y “...que la apariencia de cualquier elemento depende de la función y lugar que posee en la configuración total” (Arnheim 1962: 10).

Estaríamos considerando a la arquitectura como el resultado de la intervención activa de los individuos, cargada de significados que se crean, transmiten y reproducen a través de la cotidianidad (Shanks y Tilley 1987; Tilley 1994; Criado Boado 1999). A partir de esto se presupone que a partir de la organización del espacio construido por cualquier grupo humano, se podría llegar a inferir de alguna manera como ha sido su construcción social. Claro está que debemos considerar que el propio proceso que nosotros, como investigadores de las culturas pasadas, realizamos al intentar develar a partir de la cultura material las formaciones sociales (1) (Rocchietti 2007) está influido por nuestros propios preconceptos (Arnheim 1962) ya que el investigador

siempre está posicionado desde un presente y un contexto histórico y cultural que condiciona su visión sobre el pasado (Hodder 1982; Funari y Zarankin 2002; Orser 1999 en Diana et al 2007).

Si bien la hipótesis planteada desde la arqueología se ha utilizado aplicada a plantas de ciudades prehispánicas, se visualizarán en este caso las plantas de ciudades como Iquitos y Trujillo y se las confrontará con el análisis de bibliografía. El material que se ha utilizado se tomó de Internet (Fig.1).



Figura 1: Ubicación de Trujillo e Iquitos (Fuente: ILZRO RAPS PERU - Mapas)

TRUJILLO

Situada en la parte nor-occidental de la República del Perú, es la capital de la Región La Libertad y la principal ciudad del norte del país. Fue una de las primeras ciudades fundadas por los conquistadores españoles en América. Diego de Almagro en 1534 fundó la Villa de Trujillo en homenaje a la ciudad natal de Francisco Pizarro, Trujillo de Extremadura. Se ubicó en el valle del Chimo, en inmediaciones de las ruinas de Chan Chan, que fuera capital política, religiosa y administrativa del reino Chimor (S XII A S XV), donde se estima se llegaron a albergar unas 100 mil personas. Con su proximidad al mar, alejada de los pantanos y suelos salinos que bordea la línea de mareas y cerca de la ensenada de Huanchaco, rodeada de extensos campos agrícolas, con un complejo sistema de canales de regadío y en un punto de convergencia de la red de caminos

construidos por los reinos y estados locales prehispánicos, se situó como punto intermedio entre la Ciudad de los Reyes, capital del virreinato, y la ciudad de San Miguel de Piura. Su puerto natural en la caleta de "Huanchaco", ubicada en el actual distrito del mismo nombre, sirvió como conector con los emplazamientos españoles ubicados en Panamá. La fundación de Trujillo en el valle de Moche, se cimentó en los recursos naturales existentes y la experiencia cultural acumulada durante más de 11.000 años de historia prehispánica.

El primer trazado urbano abarcó un área aproximada de 40 ha. Realizado por Martín de Estete, fue el típico damero colonial; modelo hispánico característico, ejecutado a "cordel y regla" (www.munitrujillo.gob.pe). Se tomó como centro a la Plaza Mayor, a partir de la cual se organizaron veinticuatro manzanas; las de alrededor de la plaza y las diagonales se dividieron cada una en tres solares longitudinales para los principales vecinos, la iglesia matriz y la administración. Las siguientes manzanas se dividieron en cuatro solares y las posteriores hasta en ocho o nueve. Desde su fundación se repartieron solares para las órdenes religiosas; ya en 1577 se crea el Obispado de Trujillo y hacia 1609 había cinco conventos de frailes (San Francisco, Santo Domingo, La Merced, La Compañía de Jesús y el Monasterio de Santa Clara) terminándose en 1616 la construcción de la iglesia Catedral. Asimismo los encomenderos de la zona norte del Virreinato fijaron su residencia en Trujillo, la cual contaba ya hacia 1540 con su propio regimiento.

En 1619 la ciudad fue destruida por un terremoto y se reconstruyó dejándose de lado el estilo gótico isabelino fundacional de amplios patios, con habitaciones de altos muros dispuestas en torno al patio y las fachadas con gran portada.

La cuadrícula de la ciudad quedó abierta, extendiéndose según crecía el vecindario, quedando posteriormente inserto en el trazo elíptico de la muralla (1534 a 1690) edificada durante el gobierno del virrey D. Melchor Navarra y Rocaful. Construida por el arquitecto italiano Joseph Formento, tomando como base el diseño de Leonardo Da Vinci para la ciudad italiana de Florencia, se concluyó en 1679, con un perímetro de 5.5 km, construida con adobes. Dicha estructura poseía 5 portadas que conducían a los pueblos de Huamán (oeste), al camino real (norte), al barrio San Esteban, hoy Mampuesto (este), la Portada de la Sierra y la portada de Moche (sur). La función de la muralla era en realidad decorativa, ya que los muros que la conformaban no eran suficientemente altos, además carecía de fosos y terraplenes para hacer una efectiva defensa. El sistema de abastecimiento de agua que se implementó fue a partir de un estanque de reparto de nombre "El Estanque" o "Caja de Aguas", situado en la cabecera de la ciudad (actual Plazuela El Recreo) (www.xvconeis.org) desde donde partían tres acequias cruzando las manzanas en dirección al mar. Esto condicionó al desarrollo urbano (Fig.2).

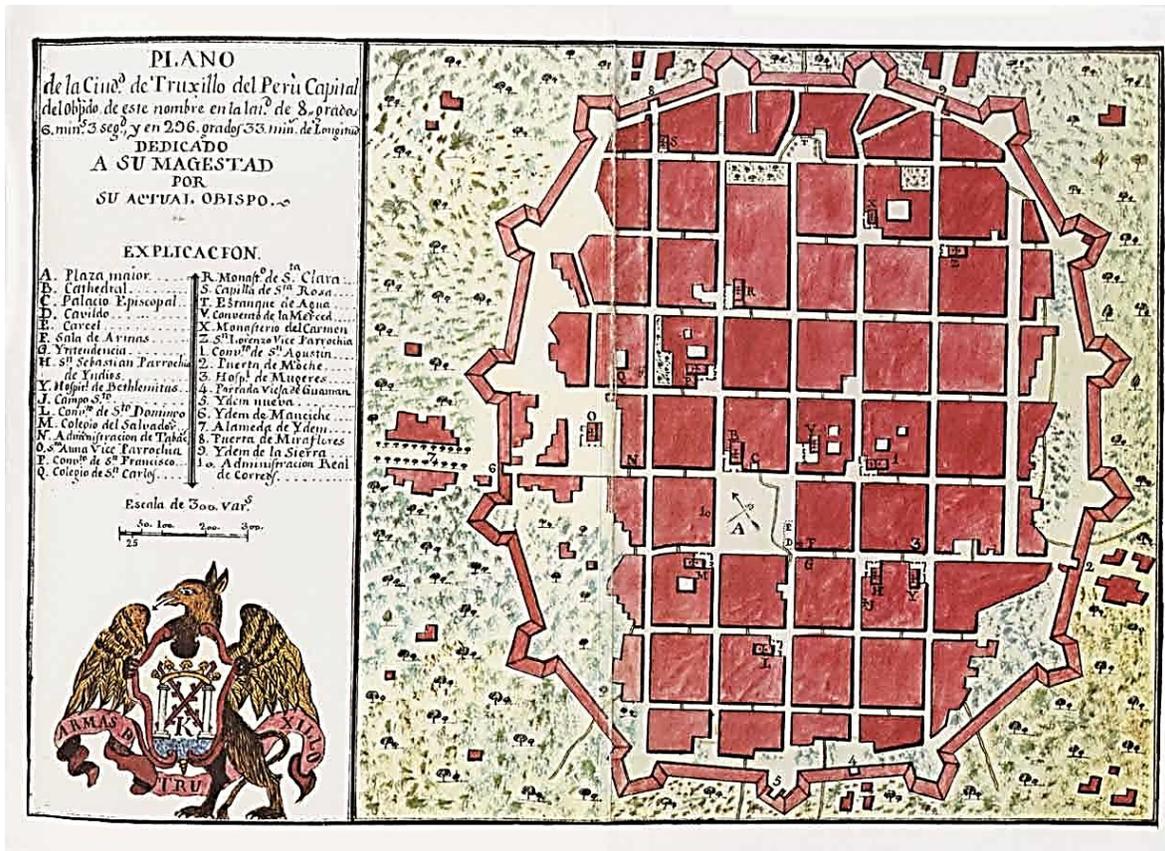


Figura 2: Plano de la ciudad de Trujillo, fines del siglo XVIII, según el obispo Martínez Compañón Mapa de la ciudad de Trujillo amurallada.

Durante el Virreinato, Trujillo fue una de las ciudades más importantes del norte peruano. Los valles que la circundaban eran considerados una de las principales reservas de alimento. Esa riqueza hizo que la ciudad se constituya durante mucho tiempo como un foco cultural, político, social, económico y religioso con una población aún mayor que la capital.

Entre 1821 y 1825 la zona de Trujillo fue el único territorio estable y productivamente ordenado con que podía contar la nueva república, debido a su envergadura y su riqueza económica. La industria azucarera creó un proceso de concentración de tierras (latifundios) en los valles de Moche y Chicama, surgiendo una nueva "aristocracia agrícola", vinculada al poder político nacional. Con la apertura a capitales extranjeros también se abrió las puertas a familias europeas, inglesas y alemanas principalmente (Fig. 3 y 4).

Casa de Gobierno en la Plaza de armas de Trujillo, desde ella se dirigió el país en dos ocasiones.



Figura 3: Casa de Gobierno en la Plaza de armas de Trujillo, desde ella se dirigió el país en dos ocasiones. Portada de la Casa Ganoza Chopitea.



Figura 4: Portada de la Casa Ganoza Chopitea. Por su arquitectura, es la casona más representativa de esta ciudad. Es conocida por la casa de la portada de los leones ya que su portada barroca está coronada por un frontón de estilo rococó y dos leones.

Alrededor de 1840, arquitectónicamente la ciudad cambia hacia el estilo neoclásico europeo (2). Ya a finales del S. XIX las portadas de la muralla habían desaparecido, por lo cual se derriba lo que resta de ella dando posibilidad de expansión a la ciudad, estableciéndose nuevos barrios. Se realizaron obras de modernización, como la construcción del Palacio Municipal, arreglos en la Plaza de Armas y el atrio de la Catedral. Se construye una vía doble hacia el balneario de Buenos Aires (actual Avenida Larco) y la remodelación del Teatro Municipal.

Con motivo del cuarto centenario de la ciudad en los años 1930 se realizan diversas obras públicas, principalmente de saneamiento y pavimentación de calles y avenidas y se inicia la construcción de viviendas y zonas residenciales por fuera del casco histórico.

A partir de los años 50 comienza un fenómeno de migración de la población del departamento hacia la ciudad, iniciándose un movimiento de urbanización que ocasionó un fortalecimiento del centralismo regional de Trujillo. Estableciéndose en los 60 barriadas llamadas “pueblos jóvenes” (3) (actuales El Porvenir, La Esperanza y Florencia Mora), ubicados al NO de la ciudad. Surgen también nuevas urbanizaciones residenciales en las afueras (Santa María, California, San Fernando, Palermo, El Golf, etc.), ubicándose algunas de ellas al SO de la ciudad en las cercanías del mar.

En 1968 con el Gobierno Militar realiza la Reforma Agraria, la cual produce el deterioro de la producción y la economía de la región. Esto sumado a una extensa sequía de cuatro años y un nuevo terremoto en 1970 produjo un aceleramiento del proceso iniciado anteriormente de migración de las poblaciones rurales y de otras poblaciones de la región hacia la ciudad de Trujillo acrecentándose continuamente el crecimiento desmedido de la población. En los 80, la dimensión y el dinamismo de Trujillo es el de un área típicamente metropolitana con áreas más o menos integradas y se iniciaban proyectos como el del Parque Industrial de Trujillo en la parte N de la ciudad (actual distrito de La Esperanza).

Hacia 1990, debido al crecimiento horizontal, desmedido y desordenado de la ciudad, se fueron integrando al tejido urbano de la ciudad diversos distritos adyacentes (Moche, Huanchaco, Laredo y Salaverry) creando un complejo entramado urbano (Fig. 5).

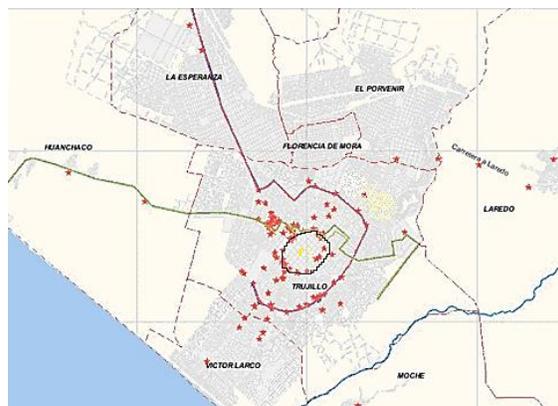


Figura 5: Ciudad de Trujillo (Fuente: www.geographos.com/BLOGRAPHOS/?p=140)-

IQUITOS

Ubicada en la selva norte, al oriente del país es la ciudad más importante de la Amazonía peruana, el mayor puerto fluvial del Perú y capital de la Región Loreto. Se halla a orillas de un brazo secundario del río Amazonas, frente a un gran descampado permanente llamado Padre Isla, boscoso y de casi veinte kilómetros de longitud. La ciudad está rodeada de un sinnúmero de ríos y canales menores. A poca distancia se halla la confluencia del río Napo con el Amazonas. A través del Amazonas se comunica con otras ciudades de la selva, como Leticia en Colombia y con varias ciudades del Brasil y finalmente se llega al Océano Atlántico. Sólo posee una carretera que la une a la pequeña ciudad de Nauta. No está interconectada por vía terrestre con el resto del Perú. Las comunicaciones dependen de la navegación. Está rodeado por bosques que conservan aún características propias del ecosistema Amazónico (la Reserva Nacional Allpahuayo - Mishana se encuentra muy cerca de la ciudad).

Fundada por una misión jesuita en el año 1750 o 1757, era una pequeña aldea poblada por la tribu de los indios Iquitos.

En 1828 sus pobladores eran unos 70 (en el censo no se consideran indígenas) y en 1853 era una "pequeña ranchería" (Dávila Herrera, <http://www.adonde.com/davila/carlos>). Diez años después, por su ubicación estratégica, es seleccionada para construir el apostadero fluvial.

El 5 de Enero de 1863, arriba al recién construido apostadero fluvial la primera nave de la flotilla de vapores con que la Marina Peruana inicia la navegación por los ríos amazónicos. No obstante el desinterés de los gobiernos centralistas, Iquitos se convierte en una ciudad de gran efervescencia política y cultural (Fig. 6).

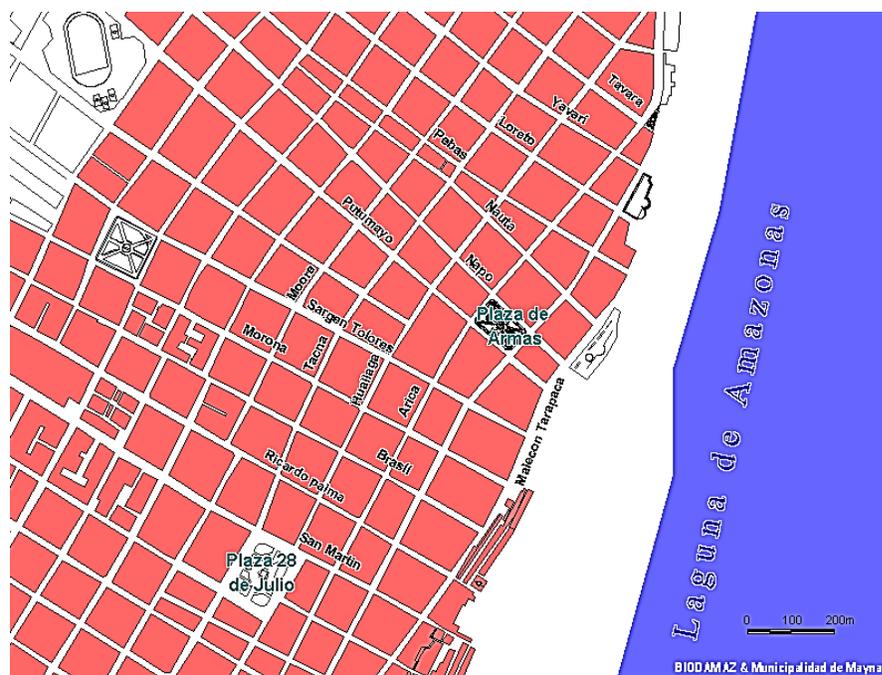


Figura 6: Centro de Iquitos (Fuente: www.siturismo.org.pe/.../mapa_de_ciudad.iquitos)

“A partir de un caserío se construyó un puerto en la orilla del Amazonas dando origen a la ciudad de Iquitos reforzando así la presencia nacional en el espacio amazónico. La ciudad se expande espontáneamente con el trazo elemental del típico damero sin ningún criterio de planificación que contemple la reserva de áreas para su equipamiento urbano, tales como la recreación pública, la educación, la salud, etc. Tampoco contó con un esquema vial orgánico y jerarquizado de calles, avenidas, alamedas y vías de circunvalación. En 1886 el Comandante Enrique Espinar confeccionó un plano de calles y manzanas con el mismo criterio” (Colegio de Arquitectos del Perú. Regional Loreto 2007).

Durante el siglo XIX incrementó su comercio con Brasil y, a partir de 1880, con la explotación del caucho (4) inicia su expansión como ciudad. Hacia 1885, adquiere fisonomía urbana. Con una creciente población de carácter cosmopolita por la gran cantidad de inmigrantes de muchos países y del mismo Perú (de las sierras y de la costa), junto con todos los aborígenes que fueron relocalizados (Rocchietti 2007).

Durante la primera mitad del siglo XX experimentó un importante crecimiento debido al auge del comercio del caucho.

Esta época se caracteriza por un lado por un período de esplendor, para un reducido grupo que estaba ligado a la producción del caucho (el Patrón Cauchero), quienes mandaban traer de Europa mosaicos, adoquines y hasta casas enteras, tal es el caso de la primera vivienda prefabricada de América: la Casa de Hierro, diseñada y construida por Gustave Eiffel y traída desde Europa por partes (tuercas y pernos incluidos) y ensamblada en el lugar en que se encuentra, en el centro de la ciudad (Fig. 8). De esta época se pueden observar hasta hoy día antiguas casonas frente al malecón; un ejemplo es el ex hotel Palace de estilo morisco. Por el otro lado, esta misma época de esplendor para unos, significó el despojo y hasta el exterminio de otros (el Peón Cauchero, en su mayoría pertenecientes a las antiguas etnias del lugar). Casas lujosas junto al malecón y pobrí

En el año 1892 se convirtió en distrito y el 9 de noviembre de 1897, Don Nicolás de Piérola le dio la categoría de capital del departamento de Loreto. En 1903 según el censo, Iquitos contaba con 9438 habitantes de los cuales 532 eran extranjeros. A este momento la ciudad contaba con dos plazas: la de "Armas" y la "28 de Julio" (www.ciudadiquitos.com). A partir de 1910 el auge del caucho comienza a declinar, debido a la decisión de los capitales ingleses de trasladar la explotación cauchera hacia Malasia, terminando la era cauchera hacia 1914. En 1938 comienza la explotación petrolera e importantes proyectos de utilización del recurso forestal, volviéndose a generar un nuevo movimiento de capitales, bienes y personas en la ciudad.

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos podido observar como dos ciudades de origen colonial, que en realidad fueron fundadas sobre espacios ya ocupados por grupos humanos originarios de América, se erigieron y luego tomaron forma a partir diferentes recursos. Si bien ambas surgieron ante la necesidad del colonizador de, justamente, colonizar el espacio adquirido cada una adquirió una fisonomía propia de acuerdo a las variables o factores citados anteriormente: 1- Factores fijados naturalmente: Clima y Topografía. 2- Factores flexibles: Materiales disponibles, Nivel tecnológico y recursos económicos. 3- Factores fijados culturalmente: Función y Convenciones culturales (Sanders 1990).

En el caso de Trujillo, la ciudad surgió de un previo planeamiento que aprovechó el conocimiento de la cuenca hídrica subterránea de los antiguos pobladores, ubicando el trazado típico de las ciudades españolas a partir de la utilización de un estanque de agua existente, con drenaje natural hacia la costa. Se trató desde un principio de una ciudad de importancia económica, geográfica y política, determinando esto que el esfuerzo invertido en la construcción de la misma haya sido grande desde su inicio y por ello el esmerado diseño de ella con la posterior construcción del amurallado. Esto es observable en los planos más antiguos de la ciudad. Luego la ciudad fue creciendo debido a diversos procesos socioeconómicos a tal velocidad que ya no se realizó planificación alguna, lo cual puede observarse en los planos, ya que el trazado original de damero se ve desbordado por fuera de los muros, los cuales fueron derruidos. Se construyeron zonas residenciales fuera del casco histórico, y la ciudad comenzó a expandirse continuamente sin un orden específico amalgamando primeramente estas nuevas zonas residenciales, finalmente llegando a unificar la ciudad de Trujillo con otros distritos, dando lugar a una planimetría totalmente diferente a la prolija planta inicial. Se trata de un complejo entramado de calles y edificaciones que ha desbordado completamente cualquier diseño factible.

Podemos considerar que la fundación de Iquitos no involucró un despliegue de personas ni de recursos de la magnitud de la de otras ciudades coloniales, desde la perspectiva de que fue fundada en un lugar “recóndito” del paisaje peruano. No tuvo real importancia socioeconómica sino hasta la época de la producción cauchera, que es recién cuando comienza su expansión como ciudad. Si bien su trazado no fue planeado, partir del auge del caucho crece generando una zona céntrica ostentosa que presenta una conformación de damero junto al malecón y en contraste con zonas marginales de diseños diversos. Luego de un periodo de estancamiento por la caída del caucho con la era petrolera se inicia otro momento de expansión. De todos modos su crecimiento ha sido marcado y limitado físicamente por el agua, que al mismo tiempo la comunica y la aleja de las demás ciudades, y la selva; ambas delimitan las posibilidades de ocupación del suelo creando entonces un diseño alargado a lo largo de la costa. Entonces, podemos observar un casco céntrico, a lo largo del malecón, que posee cierto ordenamiento, con algunos espacios verdes, y a medida que nos alejamos de este centro la planimetría se vuelve confusa y va ganando espacio a la selva y al río

Lo que se pretende a partir de esta confrontación entre documentos escritos y lo físicamente visible, en este caso representado por los planos, es demostrar que así como la historia nos sirve como herramienta para poder vislumbrar comportamientos del pasado, el análisis de plantas arquitectónicas puede ser una herramienta más al momento de tener en cuenta qué elementos nos ayudan a develar este pasado, ya que en ellas también quedan vestigios del hacer humano que pueden ser interpretados

En ambos casos se puede entrever en la planimetría donde está el momento físico en el cual se produjo el quiebre y comenzó el crecimiento desmedido y sin planificación. Ese momento en el cual hubo un cambio en las relaciones sociales y de producción que generó dos tipos distintos en la estructuración del espacio. Si bien los factores climáticos y topográficos (factores fijados naturalmente) seguían siendo los mismos, posiblemente los materiales disponibles, el nivel tecnológico y los recursos económicos (factores flexibles) pueden haber variado en distintos niveles, pero lo que sí figura en las crónicas y documentos es que tal vez no tanto la función, pero sí las convenciones culturales (factores fijados culturalmente) cambiaron. Podemos, de alguna

forma “leer” en esa planimetría esa ruptura social, donde el espacio no es igual para todos, sino que algunos permanecen en un sector con ciertas normas distintivas manteniendo o aún aumentando un status quo, mientras que otros pasan a formar parte de un sector indiferenciado e indeterminado en la periferia. En este caso contábamos con documentos para confrontar, pero para casos en los que no existe esta posibilidad podríamos realizar cierto tipo analogía, al igual que la etnoarqueología, con los cual podríamos vislumbrar, en parte, algo de la conformación de los grupos humanos que nos precedieron.

AGRADECIMIENTOS

Mi más grande agradecimiento a Ana María Rocchietti y a María Victoria Fernández, a la una por su calidez humana y a la otra por su fuerza y empuje, ya que sin ellas no me hubiera atrevido a esta aventura que es la investigación.

NOTAS

(1) La autora denomina como formación social el resultado de un proceso histórico-estructurante vinculado a las relaciones de producción.

(2) Este es un proceso que podemos observar también en la ciudad de Buenos Aires en la República Argentina. Proceso generado por esta nueva apertura al mundo europeo franco-inglés y una creciente desvalorización de todo lo proveniente tanto de España como de lo propio del lugar de origen conformado por la mezcla de culturas autóctonas y lo criollo.

(3) Se denomina en el Perú como “Pueblos Jóvenes” a las barriadas surgidas espontáneamente en los suburbios de las ciudades a partir de la migración de gentes de las zonas rurales o poblaciones circundantes. Dichos barrios suelen carecer de todos los servicios de abastecimiento.

(4) El Período Cauchero se extiende desde 1880 a 1914 (Fernández 2006)

BIBLIOGRAFÍA

Aldenderfer, M. y Ch. Stanish.

1993. Domestic Architecture, household archaeology and the past in the south-central Andes. En: Domestic Architecture, Ethnicity, and Complementarity in the south- central Andes. M. Aldenderfer (ed). University of Iowa Press.

Arnheim, R.

1962. Arte y percepción visual. EUDEBA. Buenos Aires.

Colegio de Arquitectos del Perú. Regional Loreto.

2007. Pronunciamento.

www.cap.org.pe/noticias.php?id=Nzk= portal del colegio de arquitectos del Perú

Criado Boado, F.

1999. Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas de la Arqueología del paisaje. CAPA 6: 1-82. Centro de Investigación en Arqueología del Paisaje. Universidad de Santiago de Compostela.

Dávila Herrera, C.

<http://www.adonde.com/davila/carlos>

Diana, A, J. Doval, P. Giorno y M. T. de Haro.

2008. Si las paredes hablaran: el caso de la ex Regional de Inteligencia de Buenos Aires (RIBA). Comechingonia Virtual N° 2: 73-109.

Fernández, M. V.

2006. Conquistando "Espacios Vacíos". Revista ANTI Especial 2. Actas del Primer Coloquio Internacional "Los Andes antes de los Inka". Centro de Investigaciones Precolombinas. Buenos Aires.

Funari, P. y A. Zarankin

2002. Social Archeology of housing from a Latin American Perspectiva. Journal of Social Archaeology 3(1): 23-45..

Hodder, Ian.

1982. Symbols in Action. Cambridge University Press. Cambridge.

Kent, S.

1990. A cross-cultural study of segmentation, architecture and use of the space. En: Domestic architecture and the use of the space. S. Kent (ed.). New Directions in Archaeology. Cambridge University Press.

Nielsen, A.

1995. Architectural Performance and the Reproduction of Social Power. En: Expanding Archaeology. Skibo, Walker y Nielsen (eds.). University of Utah Press. Salt Lake City.

Nielsen, A. y J. Walker.

1999. Conquista ritual y dominación política en el Tawantinsuyu. El caso de Los Amarillos (Jujuy, Argentina). En: Sed non satiata. Teoría social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea. A. Zárankin y F. Acuto. El Tridente. Buenos Aires.

Rocchietti, A.

2007. El último hombre. Perspectiva antropológica sobre la Amazonía peruana. Tierra Nueva. Iquitos.

Sanders, D.

1990. Behavioral conventions and archaeology: methods for the analysis of ancient architecture. En: Domestic architecture and the use of the space. S. Kent (ed.). New Direccions in Archaeology. Cambridge University Press.

Shanks, M y C. Tilley.

1987. Reconstructing Archaeology. Theory and Practice. Cambridge University Press. Cambridge.

Tilley, C.

1994. A Phenomenology of Landscape. Place, Paths and Monuments. Berg Publishers. Oxford.

Zarankin, A.

2002. Paredes que domesticam: Arqueología da Arquitetura Escolar Capitalista. CHAA- FAPESP.

Páginas de Internet consultadas

[turismoperu.com/departamento de loreto/adonde.com](http://turismoperu.com/departamento-de-loreto/adonde.com)

www.ciudadiquitos.com

www.geographos.com/BLOGGRAPHOS/?p=140

www.monografias.com

www.munitrujillo.gob.pe/Trujillo/Historia/paginas

www.xvconeis.org/historia.html



EL PATRIMONIO HISTÓRICO CULTURAL Y NATURAL Y SU TRANSVERSALIDAD EN EL CURRÍCULO ESCOLAR

María Laura Gili

Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Humanas.

Universidad Nacional de Villa María

mlauragili@yahoo.com.ar

RESUMEN

El pasado resumido en los bienes materiales y simbólicos del patrimonio cultural y natural, así también como en el paisaje cultural, es constituyente de las experiencias cotidianas de las sociedades actuales. Las representaciones que la gente se hace sobre el pasado le dan forma también a su presente. A partir de la lectura de Ley Nacional de Educación, proponemos añadir a los posibles temas transversales del currículo escolar, el estudio del patrimonio cultural y natural siguiendo el concepto destradicionalización, a modo de recurso útil en las prácticas escolares que facilite la generación de ambientes de discusión y argumentación. Destradicionalizar para que cada comunidad organice sus continuidades, conflictos y rupturas entre memoria y presente.

Palabras claves: patrimonio histórico, políticas educativas, currículo escolar, destradicionalización

ABSTRACT

The past contained in material and symbolic goods of cultural and natural heritage, as well as in cultural landscape, makes up the daily experiences of current societies. The representations that people made about the past give also form to their present. On the basis of reading of National Law of Education, we intend to add the study of the cultural and natural heritage to the possible transverse topics of school curriculum, following the destradicionalización concept as a mean of useful resource in the school practices to facilitate the apparition of discussion and argumentation spaces. Destradicionalizar menas that each community organizes its continuities, conflicts and ruptures between memory and present.

Key words: Historic heritage, education policy, school curriculum, destradicionalización

ESTADO Y EDUCACIÓN

Las reformas al Estado introducidas en América Latina en la década del noventa, incluyeron un importante espacio para la transformación del sistema educativo en cada país. Dichos cambios, según se pudo ver con el paso del tiempo y los efectos de su aplicación, incrementaron la distancia entre la inequidad material y la integración simbólica. Martín Hopenhayn sostiene que mientras se amplió el nivel de inclusión en el sistema escolar, crecieron notoriamente la pobreza y los índices de exclusión social por empobrecimiento económico y social (Hopenhayn 2005).

En nuestra perspectiva, el patrimonio cultural y natural debería constituirse en espacio de compromiso social y político, generando en sus interlocutores una permanente interpelación a sus construcciones simbólicas de identidad local y nacional (Gili 2004a, 2004b). Entendemos que una de las maneras posibles de avanzar en tal sentido sería a partir de la intromisión del concepto como tema transversal en el currículo escolar, desde una perspectiva crítica que abarque los diferentes procesos políticos, sociales y económicos en los que estuvo inserto y las situaciones de conflicto entre sectores sociales que implicó su producción. En éste sentido, nuestro planteo adquiere mayor significatividad visto a partir del contexto histórico latinoamericano determinado por situaciones de colonialismo y dominación. Se trata de pensar mediando entre procesos históricos concretos, con importantes rasgos de exclusión social, y concepciones teóricas, lo cual vuelve necesario un pensamiento y una teoría crítica propia.

En el marco del pensamiento filosófico contemporáneo, Matthias Kettner hace un aporte de relevancia con el concepto de destradicionalización (Kettner 1992). A nuestro entender, su aplicación en prácticas escolares permitiría volver a pensar el patrimonio cultural y natural, a partir de la permanente revisión de los criterios empleados cada vez que se piensan y realizan lecturas del mismo.

En un contexto de multiculturalidad y diversidad social, el concepto de patrimonio cultural y natural como tema transversal en el currículo escolar, adquiere relevancia dado que su estudio permite ampliar el horizonte de las personas, al mismo tiempo que estimula la solidaridad y las relaciones comunitarias en la medida en que aporta elementos para comprender el proceso histórico en el que la sociedad se inserta. Es más que recuperar la memoria, se trata con ello de poner al alcance de toda la comunidad el conocimiento del pasado materializado en patrimonio cultural y, sobre todo, contribuir en la conformación de sociedades donde la aceptación de la diversidad y el respeto por las diferencias se vuelva práctica común.

Ahora bien, el sistema educativo en los Estados latinoamericanos, estuvo vinculado desde sus orígenes al proceso de formación de hegemonía y a la cimentación de sociedades nacionales, en cada país, durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. En su publicación de 1998, *La educación popular en América Latina*, Adriana Puiggrós relata cómo el discurso educativo de finales del siglo XIX hizo hincapié en el concepto de Instrucción Pública y, así, fue instrumento de la burguesía dedicada a actividades económicas primario exportadora en su construcción de hegemonía dominante. Siendo la educación formal una práctica social, con pluralidad de sentidos y de lecturas según el espacio desde el cual sea leída y los diferentes procesos histórico-sociales que contengan al espectador, el sistema educativo se constituyó en el espacio desde donde se negó la formación de discurso de los sectores oprimidos con el uso de categorías descalificadoras de los mismos, a saber: caudillismo, salvajismo, atraso, barbarie, etc., propios del positivismo,

referente teórico de los gobiernos liberales latinoamericanos del final del siglo XIX. Sobre dicha base se construyeron los Estados nacionales en Latinoamérica. En la actualidad se lo puede observar a partir de algunas consecuencias negativas sobre sectores marginados de la población que, un siglo más tarde, continúan planteando acciones de reclamo social, político y cultural frente a la sociedad nacional en su conjunto y frente al Estado nacional en particular, como ocurre con los reclamos étnicos de diferentes asociaciones indígenas y campesino-indígenas.

Actualmente los Estados latinoamericanos cuentan con cartas constitucionales que reconocen la multiculturalidad constitutiva de sus pueblos, aunque esto no supone la superación de las contradicciones sociales y políticas propias de los mismos. El multiculturalismo, en cuanto acción política, se sustenta en el universalismo integracionista, donde el ser blanco no se reconoce como étnico y diferente sino como integrante de la totalidad ética aceptada (McLaren 1998). La diferencia se fetichiza y transforma en un modo de unicidad que ha dejado de obstaculizar lo hegemónico: la diversidad es la manera contemporánea de sumar culturas a lo dominante.

Para el antropólogo mexicano Héctor Díaz Polanco ocurre una contradicción cultural profunda entre los conceptos particularidad y universalidad (Díaz Polanco 2005). La compleja relación planteada entre los derechos étnicos (de incumbencia particular para el liberalismo) y los derechos ciudadanos (con condiciones de universalidad), debería ser sometida a discusión y crítica al igual que el resto de los principios que el liberalismo propone para solucionar instancias de reclamos étnicos, principios que además aparecen protegidos por el prestigio de lo ético. Además, el autor señala la necesidad e importancia de mantener el recuerdo permanente del contexto en el que se producen los reclamos étnicos, con soportes socioeconómicos y regímenes políticos de dominación que continúan articulando las desigualdades nacionales y étnicas profundas y estructurales de los países de la región. Olvidar esto alimenta la ilusión de poder dar soluciones a las cuestiones étnicas por fuera de los cambios socioeconómicos estructurales necesarios para acabar con los problemas de fondo. Así, el multiculturalismo en cuanto herramienta del liberalismo hegemónico, sitúa el problema de la discriminación y la exclusión cultural alejados de la explotación y la desigualdad socioeconómica. Por ello es necesaria una crítica profunda de las propuestas de reconocimiento que emanan de algunos espacios generadores de acciones en relación a los reclamos étnicos.

Si volvemos nuestra mirada sobre el sistema educativo, notaremos que atraviesa una nueva instancia de crisis por situaciones internas y externas al mismo. En efecto, los problemas generados en la sociedad terminan influyendo y alterando la realidad escolar. La profunda desigualdad social, agudizada por desempleo, empobrecimiento, anomia, conflictos identitarios, entre otros factores, terminan provocando crisis en los espacios escolares. Las políticas culturales internacionales y las reformas en las políticas educativas realizadas a lo largo de la década de los noventa, generaron la necesidad de implementar cambios profundos en los diseños curriculares y en la organización escolar orientados a la educación intercultural. La aplicación de los derechos humanos comienza en el reconocimiento del otro como interlocutor válido, con derecho a la palabra (Rocchietti 2002). Ocurre que la actualidad social y política, claramente excluye de tal posibilidad a extranjeros, minorías étnicas, poblaciones indígenas, sectores obreros desempleados, mayorías empobrecidas y silenciadas. Por lo que, como bien lo expresa la citada autora, en los contextos sociales y políticos donde permanece y se perpetua la explotación y situaciones de pobreza y marginación en su población, hablar del patrimonio cultural y su

conservación se vuelve una tarea contradictoria. Tal vez sea ese el motivo por el cual Brandist sostiene que la ética ha adquirido protagonismo en las últimas décadas en la teoría social y cultural (Brandist 2005), volviendo transversales temas como el de los derechos humanos vinculados a los derechos culturales de las minorías étnicas no es más que un intento por justificar el reemplazo de la actividad política por la ética, a los efectos de minimizar los impactos de la primera en la estructura del Estado y de la sociedad civil.

LA POSIBILIDAD DE TRANSVERSALIDAD DEL PATRIMONIO CULTURAL Y NATURAL EN EL CURRÍCULO ESCOLAR

Durante gran parte del siglo XX, el siglo de la escolarización y el acceso a la alfabetización de las mayorías populares, los contenidos curriculares no incluían a las escuelas como uno de los agentes de decisión al respecto. Con la inclusión de los aprendizajes significativos y socialmente válidos, en la perspectiva constructivista (Alfiz 1997), lo anterior se modificó al facilitar una mayor participación de cada comunidad escolar, por ejemplo, en la formulación del Proyecto Educativo Institucional (PEI). A su vez los contenidos así entendidos, dejaron de ser solo información mas o menos extensa sobre un tema, para convertirse en un proceso de articulación de diferentes saberes socialmente válidos, situados en la realidad, que permitieran al sujeto acceder a una mayor autonomía de pensamiento.

El proceso de conocimiento en términos constructivistas entiende que ocurren tres momentos en el mismo: una instancia inicial, con las ideas previas que los estudiantes tienen acerca del tema a tratar, ideas importantes de rescatar por cuanto incidirán en el sentido dado a la nueva información; una segunda etapa de desarrollo de los pasos a seguir en el aprendizaje; y una instancia de conclusión, donde el alumno asigna significados a los aprendizajes propuestos. En el tema sugerido aquí para un abordaje transversal del currículo escolar, el patrimonio cultural y natural, se trataría de indagar hacia donde se orientan las ideas previas del alumnado al respecto, ya sea que lo haya interiorizado como parte de su identidad socio-comunitaria, como elemento propicio para el desarrollo económico de su localidad, en cuanto factor para la promoción turística del lugar o bien que le resultara indiferente.

En Argentina, los temas transversales fueron incluidos en el currículo con las reformas al sistema educativo realizadas en la década de 1990 (Ley Federal de Educación), siguiendo el ejemplo de lo realizado por España en la década anterior. Por entonces se entendía que los temas abordados por las materias clásicas, dejaban de lado aspectos centrales de la realidad y del contexto de los estudiantes. Fueron planteados, así, para introducir en la escuela dichos aspectos bajo una nueva modalidad de acercamiento al conocimiento. Y entendiendo además que, si los temas transversales formulan problemas derivados de la realidad del alumnado, éste puede reconocer con mayor rapidez su valor y significación (Moreno 1995). Su especificidad consiste en que atraviesan el currículo en forma diacrónica y sincrónica, involucrando diferentes áreas por mas distantes que sean unas de otras; comprometiendo áreas no vinculadas directamente entre si; intentando promover el abordaje de temas conceptuales, procedimentales y actitudinales nuevos, por lo que no solo introducen nueva información sino también nuevas acciones y formas de resolución de problemas; conectando el currículo con la vida cotidiana y el contexto socio-político de los estudiantes; contemplando cuestiones sociales conflictivas, problemas actuales y cotidianos

de situaciones complejas y dinámicas. Los contenidos de los temas transversales son factibles de ser presentados de lo particular a lo general, a partir de la comprensión de experiencias propias de los estudiantes y su contexto, que permitan avanzar hacia la generalidad y la abstracción (Oraisón 2000). Los contenidos en ellos abordados se vuelven, de esta manera, en puentes de unión entre el ámbito científico y el cotidiano. Tienen como objetivo presentar y desarrollar temas de actualidad, a modo de lograr en su integración con los temas curriculares, una formación integral del alumnado, acorde a las necesidades de su contexto socio-político. Los temas transversales deben abarcar no solo la enseñanza áulica sino la totalidad de las prácticas escolares. En términos de una pedagogía crítica, pueden resultar una alternativa a los saberes legitimados por la política educativa del Estado y avanzar sobre aquellas instancias en que esta propicia la exclusión social.

En las ciencias sociales, el proceso de construcción del conocimiento se complejiza en la interacción que sujeto y objeto desarrollan en un marco espacio-temporal siempre mediado por un particular sistema categorial de referencias. La percepción del objeto no es inmediata sino que se realiza por medio de condicionantes culturales (Vázquez 1994). Es quizás por esto que el estudio de las ciencias sociales se presenta en permanente proceso de hibridación, con espacios de convergencia de conceptos propios de sus diferentes disciplinas y preocupadas por encontrar respuestas a los distintos problemas planteados; teniendo presente además que cada sector social genera y practica su sistema ético, siendo los valores éticos de los sectores dominantes los que se imponen al conjunto de la sociedad, en tanto es constitutivo de los mismos su tendencia a la universalidad. El patrimonio cultural y natural ha sido particularmente susceptible a esta situación de influencia sectorial y, por esa misma razón, espacio de lucha ideológica.

Ahora bien es necesario recordar aquí los orígenes del patrimonialismo. El fenómeno de la patrimonialización de elementos culturales se generó en el siglo XIX. En ese momento los objetos culturales adquirieron interés por condensar cierto conocimiento del pasado y ser susceptibles de instrumentalización para legitimar acciones estatales en el marco de la formación de los Estados modernos. En la actualidad, los bienes culturales se han transformado también en recursos para el disfrute social y económico y son objeto de nuevas formas de patrimonialización renovadas en sus estrategias. En éste sentido la filosofía contemporánea y en ella la ética aplicada, nos advierten acerca de las consecuencias del obrar actual, en tanto que las decisiones tomadas en nuestro presente de acción sobre la gestión e intervención en bienes culturales determina el legado cultural a las generaciones futuras (Gili 2003). Por esto nos cuestionamos ¿cómo pensar una ética crítica del patrimonialismo sabiendo que el mismo implica el uso del pasado para la consolidación del poder pasado y presente en hegemonías y juegos de poder presentes? ¿Cómo evitar reproducir el esquema en las prácticas escolares: actos, efemérides, simbología de identidad nacional y local?

En Latinoamérica los bienes culturales, materiales y simbólicos, sufrieron la misma suerte que la historia colonial determinó para su población y recursos económicos, culturales, sociales: la expoliación sostenida en el paso del tiempo, la exclusión social para amplias mayorías campesino-indígenas e inmigrantes empobrecidas. Lo dicho explica el porque es un tema propicio al abordaje transversal; en efecto, distintas áreas curriculares se vinculan al mismo a partir de sus contenidos específicos y las preguntas factibles de realizar en términos del estudio de bienes y representaciones culturales: la historia y la antropología en principio, pero también la sociología, la economía, la ética, las ciencias naturales.

En estos términos entendemos la cultura como aquello que según el acontecimiento o experiencia en particular, motiva o perturba al sujeto, una construcción cotidiana anclada en la realidad, como lo expresara Paul McAuley en un panel de discusión realizado en la ciudad de Iquitos, Perú, bajo el tema “Rol de la educación en el desarrollo de la identidad cultural amazónica”. Un instrumento que las personas en comunidad utilizan para participar de un proyecto histórico que involucra junto a las identidades heredadas, las nuevas y emergentes, propiciando el desarrollo en la tolerancia de las sociedades en su conjunto; lo cultural se manifiesta como producto de sujetos que crean y re-crean sus vidas en el marco de un proyecto vital y como forma de organizar la propia experiencia social (McAuley 2003). Así considerado, el estudio del patrimonio cultural y natural en términos de su transversalidad en el currículo escolar, se vuelve una práctica con intencionalidad pedagógica y política. Pedagógica en tanto procura la socialización en función de un desarrollo integral de las personas y los conjuntos sociales. Y política por cuanto es su intención generar estrategias contra los desequilibrios y desigualdades sociales agudos. Por ello se asocia a prácticas sociales ética e ideológicamente comprometidas con la construcción de una sociedad más armónica y democrática, como herramienta de transformación social donde la cultura es un generador de la articulación social desde una praxis transformadora y como una práctica orientada a la resolución de problemas más que la transmisión cultural. Cuando se toma por concepto transversal el patrimonio cultural y natural, se involucran en el elementos como la participación democratizadora, el aprendizaje social, la investigación y comunicación social en cuanto espacio generador de expresiones sociales, la profesionalización y voluntariado social en definitiva, una mejor calidad de vida.

Pero además de lo expresado hasta el momento, el estudio del patrimonio cultural y natural también debería preguntarse: ¿es un servicio comercializable o un espacio de concientización social y política? ¿Instrumento de memoria colectiva y reconocimiento de la propia historia o instrumento para el disfrute de quienes acceden al consumo cultural y al turismo cultural? En nuestra perspectiva de análisis de los bienes culturales, debería constituirse en herramienta para la reflexión y discusión política, histórica y ética de las sociedades actuales. Como decíamos anteriormente, un lugar para ejercitar la destradicionalización, en el sentido que la filosofía contemporánea le otorga al término. Es decir: la construcción permanente de nuevos argumentos sociales e históricos, que permitan revisar una y otra vez el texto que la memoria social reserva para la identidad sociocultural. El patrimonio cultural y natural de cada comunidad y época es un documento de valor histórico y simbólico de gran importancia al momento de reconstruir el pasado y la identidad histórico-cultural local y nacional, que define en gran medida su realidad y su presente.

La propuesta es propiciar la incorporación del concepto patrimonio cultural y natural como tema transversal en el currículo escolar permitiendo, a través suyo, la reflexión permanente para repensar la praxis, su objetivo, su para qué, por qué, para quién, cómo, a fin de hacer del patrimonio cultural y natural un instrumento de interpelación que provoque en su observador/analista cuestionamientos sociales, éticos y culturales, recuperando el componente social, simbólico y en definitiva político que encierra el bien cultural; sin olvidar que también convergen en ésta práctica de otorgamiento de sentido las comunidades locales y el Estado, en cuanto organizador de vínculos sociales y síntesis el conflicto social siempre latente en contextos clasistas. Entendemos que destradicionalizar la lectura del patrimonio cultural y natural realizada

en función de un concepto de Estado homogenizado, que actuó desplazando del simbolismo nacional a amplios sectores de la población (comunidades nativas, criollos, mestizos, inmigrantes) sería una manera actual de introducir en las prácticas y saberes escolares, nuevas praxis con mayor responsabilidad en el sentido que acabamos de expresar.

REFLEXIONES FINALES

Los elementos que constituyen el patrimonio cultural y natural en América Latina son resultado del proyecto político del sector hegemónico que construyó el Estado nacional a finales del siglo XIX y se mantuvo en el poder en el transcurrir del tiempo, utilizándolo como instrumento de legitimación. El Estado en sus diferentes niveles (nacional, provincial, municipal) recupera y conserva bienes culturales para reafirmar su poder, re-significándolo en cada nueva instancia histórica con prácticas de exclusión de los sectores populares, en tanto el patrimonio que se conserva y restaura no le es propio. Dada la notable y auspiciosa presencia del patrimonio cultural y natural como tema en la vigente Ley Nacional de Educación, sugerimos incorporar en los temas transversales del currículo escolar el estudio del patrimonio cultural y natural a partir del concepto destradicionalización, a modo de recurso útil en las prácticas escolares que facilite la generación de ambientes de discusión y argumentación. Destradicionalizar para que cada sociedad, organice sus continuidades, conflictos y rupturas entre memoria y presente.

BIBLIOGRAFÍA

Alfiz, I.

1997. El proyecto Educativo Institucional. Ed. Aique. Buenos Aires.

Brandist, C.

2005. El marxismo y el nuevo giro ético. Revista Herramienta Nº 14: 1-14. Buenos Aires.

Díaz Polanco, H.

2005. Los dilemas del pluralismo. En: Pueblos Indígenas, Estado y Democracia. P. Dávalos (comp.) CLACSO Libros. Buenos Aires.

Gili, M. L.

2003. La gestión del patrimonio cultural como ejercicio de destradicionalización: un espacio para la permanente revisión de la memoria social. En: 6º Jornadas Rosarinas de Antropología

Sociocultural. Otros problemas para la Antropología. Conflictos y alternativas frente a las transformaciones sociales contemporáneas. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.

2004a. La reflexión ética aplicada a problemas culturales derivados de la práctica profesional de la arqueología en contexto latinoamericano. En: Trabajo, riqueza, inclusión. IX Jornadas Internacionales Interdisciplinarias. D. Michelini y J. Wester (eds.). ICALA. Río Cuarto.

2004b. La ética en la legislación cultural. Reflexiones sobre los principios que promueve. Revista de la Escuela de Antropología Vol. IX: 25-34. Universidad Nacional de Rosario.

Hopenhayn, M.

2005. ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura. En: Cultura, Política y sociedad. D. Mato (comp.). CLACSO Libros. Buenos Aires.

Kettner, M.

1992. La ética del discurso y la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Traducción: U. Wesler. UNRC.

McAuley, P.

2003. Rol de la educación en el desarrollo de la identidad cultural amazónica. Visión Educativa. Revista de Educación y Cultura. Julio-agosto. Nº 15: 3-5. Iquitos. Perú.

McLaren, P.

1998. Resistiendo al ser blanco: el multiculturalismo revolucionario como praxis contra hegemónica. FCE. México

Moreno, M.

1995. Los temas transversales. Una enseñanza mirando hacia adelante. En: Los temas transversales. M. Dolors Busquets y M. Cainzos. Ed. Santillana. Buenos Aires.

Oraison, M.M.

2008 (2000). La Transversalidad en la educación moral: sus implicancias y alcances. En: Foro Iberoamericano Educar en Valores. OEI. Montevideo.

Puiggros, A.

1998. La educación popular en América Latina. Orígenes, polémica y perspectivas. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires.

Rocchietti, A.M.

2002. La institución del patrimonio cultural y modelo de desarrollo. En: I Congreso Internacional de Patrimonio Cultural. Centro Cultural Canadá. UNC. Córdoba.

Vázquez, H.

1994. La investigación sociocultural. Crítica de la razón teórica y de la razón instrumental. Ed. Biblos. Buenos Aires.



LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL PERÚ Y EN LA ARGENTINA: VICISITUDES DE SU HISTORIA

Graciana Pérez Zavala

Universidad Nacional de Río Cuarto

Universidad Nacional de Villa María

gracianapz@gmail.com

RESUMEN

El trabajo ofrece un paralelismo en la historia de los pueblos indígenas que habitan la pampa y la cordillera argentina y la de aquellos que viven en la selva peruana. Se postula que más allá de las particularidades geográficas, del diferencial uso de los recursos económicos y de las diversas formas de organizaciones socio-políticas e identitarias, estos pueblos tienen una historia común: la de su inserción al capitalismo y la de su sujeción a los Estados Nacionales.

Palabras claves: Pueblos indígenas, Amazonía peruana, Pampa y Patagonia Argentina, Historia

ABSTRACT

The work offers a parallel in the history of indigenous peoples inhabiting the Argentine pampas and mountains and those living in the Peruvian jungle. We hypothesize that despite of geographical particularities, differential use of economic resources and various forms of socio-political practices and identities, they have a similar history: Their insertion into capitalism and their subordination to National States.

Key word: Indigenous peoples, Peruvian Amazon, Argentine Pampas and Patagonia, History

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo realiza un análisis histórico - etnográfico - político del área amazónica peruana y del área pampeana-norpatagónica argentina (Fig. 1), en razón de que en estos espacios es posible profundizar algunas de las problemáticas que hoy atraviesan los “pueblos etnográficos” tanto desde el punto de vista de su relación con su medio ambiente, su cultura, su organización social, política y económica como con el sistema capitalista el cual no les es ajeno (Rocchietti 1999).

Específicamente, aborda la historia de los pueblos que habitan tales espacios en pos de conocer el modo en que los mismos fueron quedando atravesados por la lógica del sistema capitalista y por de los Estados Nacionales que hoy definen sus ciudadanías. Para ello, se recuperan aquellos acontecimientos que, en la perspectiva de los nativos, habrían demarcado su existencia como

grupos de parentesco, comunidades nativas y/o campesinas y ciudadanos peruanos y argentinos. En este marco, se aborda el pasado y el presente de estos pueblos teniendo en cuenta que su historia puede ser relatada de diversas maneras, en tanto cada narración reseña un recorrido distinto a lo largo del tiempo que provee de una identidad al grupo. Este interés por conocer las posibles miradas del pasado no excluye el hecho de que todas estas historias se unen en un punto común: aquel que deja testimonio de cómo el proceso de explotación-dominación llevado a cabo por el sistema capitalista en el espacio amazónico y en el espacio pampeano puso -y pone- en riesgo la existencia de cada comunidad y su devenir.

La problemática de la identidad de estos pueblos se presenta como una variable de importancia. Por ello, el escrito reflexiona sobre el modo en que se autodefinen los pueblos indígenas de los citados espacios mientras analiza aquellas tradiciones que éstos reconocen como propias y aquellas que rechazan. Por cierto, aquí se entiende por identidad a aquellas construcciones dinámicas que expresan en un proyecto las necesidades y deseos de un pueblo y por tanto movilizan la capacidad de imaginar los modos de hacerlos concretos (Arpini 2000: 197).

Los registros que sustentan este escrito fueron producidos durante trabajos de campo en las comunidades nativo-campesinas emplazadas sobre los ríos Ampiyacu, Nanay, Napo y sus afluentes, en la Amazonía Peruana (1). En el caso de Argentina entrevistamos a dirigentes ranqueles, en la provincia de La Pampa y a líderes urbanos y pobladores rurales mapuche de la provincia de Neuquen (2).

El texto está dividido en tres partes. La primera analiza la historia de los pobladores de la Amazonía Peruana y el modo en que éstos fueron definiendo su identidad. La segunda considera el presente de los indígenas de las regiones de Pampa y Norpatagonia de la Argentina teniendo en cuenta los acontecimientos que demarcaron sus vidas. La última sección pone en relieve aquellos elementos que dan cuenta de una historia común en los pueblos mencionados.

LOS POBLADOS DE LA AMAZONÍA PERUANA

El Padre Joaquín García (3) de la ciudad de Iquitos (Perú) señalaba, en febrero del 2000, que “aún persiste la falacia de considerar a la selva como un mundo homogéneo, fértil, vacío, con indígenas atrasados y a la vez como el lugar que es el pulmón del mundo”. Sin embargo, “la Amazonía sólo es pulmón de sí misma” por lo que “su futuro está en dos cosas: el fortalecimiento de las identidades distintas (no sólo las indígenas) y el manejo de la diversidad biológica”. Por esta razón, “es importante que las poblaciones indígenas descubran su capacidad futura. En los últimos años hubo un crecimiento en sus reclamos en lo que respecta a: tierra y territorio, cultura e identidad y autonomía. Se han creado asociaciones como la AIDSESP, CONAPA, COICA... Sin embargo, existen conflictos en el interior de los propios grupos relacionados con el desarrollo económico. Pero a pesar de todo, han realizado logros importantes, tienen su propia institucionalidad”.

A lo largo de siglos el área amazónica ha sido objeto de numerosas transformaciones, las cuales han configurado una composición social sumamente heterogénea y estructurada a partir de jerarquías moldeadas por la geografía, el uso de los recursos y las identidades. Esquemáticamente, es posible identificar cuatro tipos de componentes: población urbana o citadina, población ribereña, población de colonización y población indígena. Cada uno de estos grupos posee una

forma particular de relacionarse con el medio ambiente a la vez que reproduce tradiciones étnicas y culturales diferentes (Aguilera 2001: 306, 309-311).

Durante la visita a las comunidades Ancón Colonia, Nuevo Brillo, Nuevo Perú, Puerto Isango, Nueva Esperanza, El Estirón, Pucaurquillo (localizadas sobre el río Ampiyacu y sus afluentes), a las comunidades Padre Cocha y San Juan del Ungurahual (emplazadas sobre el río Alto Nanay) y a las comunidades Urcomiraño y Sucasari (situadas en las quebradas del río Napo), todas en los Departamentos de Iquitos y Loreto, Perú, fue posible conocer algunos de los problemas que hoy enfrentan los “pueblos de la selva”. Los moradores de estos poblados se autodenominaron como pertenecientes a las etnias Bora, Ocaina, Huitoto, Cocama, Omagua, Iquito, Mai Huna y Yaguas, aunque en algunos casos también se definieron como “mestizos”. Por ejemplo, los pobladores de Ancón Colonia se presentaron del siguiente modo “nosotros somos del grupo étnico Ocaina”, por su parte los de Pucaurquillo dijeron “somos de la etnia Huitoto”. O bien, en San Juan del Unguahual informaron que “ésta es una comunidad nativa perteneciente a la etnia Iquito” a diferencia de Diamante Azul que “es campesina”.

En la mayoría de los casos, los pobladores de la selva utilizaron como criterio de autoidentificación un concepto proveniente de la Antropología (etnia) (4) junto con el nombre afín a su grupo lingüístico. Estas autodenominaciones más que indicar una determinada adscripción étnica, señalan el impacto de la presencia blanca en sus vidas. Como destaca Rumrill, a muchos de estos pueblos se les impusieron nombres, que desconocieron la realidad propia de quienes los recibían, pero que, sin embargo, terminaron por convertirse en su nombre étnico y lingüístico, en el nombre con el cual muchos grupos “pasaron a la historia” (1984: 103). Justamente, porque un nombre no sólo da identidad al objeto que describe sino que también otorga alguna clase de “realidad”. Además, porque la etnicidad y su carácter etnográfico están radicalmente atravesados por la “nacionalidad” de los países sudamericanos y por la estructura de clases sociales que ella ha instaurado (Rocchietti 1999: 29, 35).

Según lo comentado por el presidente de la comunidad Nuevo Brillo, los pobladores de los ríos Ampiyacu y sus afluentes “vinieron de Colombia cuando en tiempos del caucho los indígenas eran hechos prisioneros para trabajar. Entonces se dispersaron hacia el monte y vinieron a esta zona. (5) Aquí antes más al norte estaban los Yaguas por ello el nombre de Yaguayacu [...] sus antepasados por el temor de ser tomados esclavos se dispersaron por el monte y se volvieron a reunir recién cuando vino alguien que había estudiado en el Instituto Lingüístico que les dijo que les convenía reunirse”. Algunos grupos llegaron a Perú escapando de la presencia blanca pero otros, como los miembros de Ancón Colonia llegaron “comandados por un patrón que había traído a la gente para protegerla como los patrones Loaizas y Remigio”.

Según San Román (1994), el ciclo del caucho (1880-1914) originó desplazamientos internos de la población porque para la explotación de este producto se requería gran cantidad de trabajadores, los cuales eran escasos en la región. Los indígenas entonces fueron tomados como esclavos a través los sistemas de enganche y correrías (Ríos Zañartu 1995).

Según los relatos de los pobladores, en la época del caucho “estaban dispersos pero eran esclavos”. La referencia a la dispersión que existía entre los pobladores no resulta neutral si se tiene en cuenta otro hito significativo en la historia de estas comunidades, es decir, el momento en que las mismas se formaron como tales. Dicho proceso se desarrolló de la mano del Instituto

Lingüístico de Verano el cual, en 1945, firmó un convenio con el gobierno peruano para impulsar la educación bilingüe, actividades religiosas protestantes e investigaciones lingüísticas y antropológicas entre los indígenas de la amazonía (Rumrill 1984: 105). A través de concesiones, el ILV logró la libertad de los indígenas y “unió a la gente que estaba en el monte”. Este organismo actuó fuertemente sobre ciertas prácticas tradicionales (poligamia, shamanismo, fiestas, guerras intertribales) procurando su supresión. También los “maestros” incentivaron el desarrollo de líderes locales educados bajo los postulados occidentales.

Otro punto importante en la historia de estos poblados amazónicos es la reforma agraria impulsada por el entonces Presidente Velazco Alvarado. Esta permitió la entrega de títulos de propiedad a las comunidades y, al mismo tiempo, propició el desarrollo de una economía campesina de autosuficiencia. En tal sentido, en 1974 se dio la primera Ley de Comunidades Nativas de la Selva Peruana. En principio la nominación de Comunidades Nativas era convencional, pero con el correr de los años sus moradores empezaron a registrarse en el SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) y desde allí comenzaron a tramitar la titularización a perpetuidad de sus tierras según un reconocimiento étnico (Rumrill 1984: 105).

En el presente las comunidades continúan ligando su economía a las posibilidades que ofrece el ecosistema en que viven. Sin embargo, varias especies animales están en vías de extinción en particular en las zonas de mayor presión poblacional y de extracción comercial. A ello suma el hecho de que en varios territorios indígenas se han encontrado gas y petróleo. Además, se han implementado procesos de desarrollo en los cuales las propias poblaciones dañan la capacidad que tiene el medio ambiente de satisfacer todas las necesidades y deseos. Hay erosión del suelo, van desapareciendo los bosques y la vida silvestre, se van contaminando las aguas y el aire con desechos industriales y humanos. A veces los ribereños y nativos intentan suplir sus carencias económicas a partir de la tala de bosques lo cual genera el deterioro del suelo y la pérdida de recursos nutricionales (Moscoso 2001: 208-210, 220-221).

Lo que caracteriza la vida de las tres últimas décadas de estas comunidades, es el ingreso de las misiones de origen evangélico y la presencia del Estado Peruano en temas relativos a salud (planificación familiar) y educación (maestros bilingües) como también a través de la instalación de infraestructura (sanitarios, puentes, caminos) (6). Esta situación, origina en las comunidades un proceso ambivalente porque mientras se forman nuevos poblados por discrepancias internas, se constituyen organizaciones indígenas que procuran aunar fuerzas ante los reclamos por el reconocimiento de sus derechos.

Los pobladores de Nuevo Brillo decían: “antes éramos uno, en cambio ahora en la comunidad hay tres divisiones: los que siguen la tradición, y los divididos por los evangelistas (pentecostales)”. Por su parte, en Nueva Esperanza mencionaban lo siguiente: “esta comunidad tiene 6 años porque nos separamos, por diferencia de clanes de los otros ocainas de más arriba... Pero como somos pocos los que quedamos estamos hablando de no estar tan separados”.

Actualmente existe una Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (FECONA) en la que participan doce comunidades pertenecientes a huitotos, ocainas y boras. Esta federación busca impedir el ingreso de los mestizos (como madereros y/o petroleros) a las tierras indígenas.

Pero las diferencias internas en las comunidades no son el único nudo de conflicto. Las discrepancias entre indígenas y mestizos se presentan como el eje a partir del cual se determinan las identidades de los pueblos de la selva (7). En la ribera de los ríos afluentes del Amazonas se encuentran emplazadas tanto comunidades indígenas como mestizas, las cuales se disputan continuamente los recursos naturales de lugar.

El caso de San Juan del Ungurahual, ubicada sobre el río Alto Nanay, tal vez sea representativo de este proceso. Este poblado se autodefine como “comunidad nativa Zaparo”, sin embargo, cuando sus pobladores relataron su historia, advirtieron que el mismo se formó en 1985 cuando “algunas familias decidieron radicarse más hacia el sur de la comunidad campesina de Diamante Azul [definida como mestiza] en la cual eran moradores”. A partir de su nuevo asentamiento, los pobladores de San Juan decidieron retomar una determinada identidad étnica y con ello también un determinado pasado. Por ello, no resulta casual la referencia que hicieron de “sus antepasados que son lo que han fundado la ciudad de Iquitos ya que en la actual Plaza de Armas de la ciudad estaban sus casas, sus malocas [...] el verdadero nombre de la comunidad era “Iquito” y no “Iquitos” por eso nosotros somos Iquito”. Simultáneamente, manifestaban que los miembros de Diamante Azul “no quieren registrarse como comunidad nativa porque cuando venía la gente del gobierno decían que eran campesinos; [a diferencia de] acá [que] la comunidad es nativa, no está dividida. El que no quiere estar acá que se vaya como campesino”. Pese a estas declaraciones, la identidad que procuran construir resulta incompatible con su situación actual. Por ejemplo, señalaron que “quieren un maestro bilingüe que enseñe el habla Iquito porque sus abuelos sabían el dialecto pero ellos lo están perdiendo... Acá algunos hablan quechua, ashuar, pero de que sirve si ellos no hablan el propio dialecto”.

La persistencia en definirse como “comunidad nativa” está ligada al proceso de revalorización de los pueblos indígenas y con ello al reconocimiento de determinados derechos. La distancia que se marca entre mestizos y nativos no sólo se explica por una determinada adscripción étnica, sino también por la posesión de las tierras. En gran parte las relaciones entabladas entre la comunidad de San Juan del Ungurahual y la comunidad de Diamante Azul “no son muy buenas” porque la primera “tiene derechos preferenciales en la ocupación territorial”, es decir, recibió más monte que la segunda por ser una comunidad nativa. Por este motivo, “los moradores de Diamante Azul les roban a escondidas sus recursos madereros y se meten en su “cocha” con dinamita y veneno matando cantidades de peces”.

Finalmente, es necesario remarcar que la dinámica social y económica de los poblados nativos y campesinos emplazados a lo largo del curso del río Amazonas y sus afluentes se encuentra estrechamente ligada a las relaciones que éstos entablan con las ciudades importantes de la región (Iquitos, Mazán, Pevas, entre otras). De igual manera, la estructura económica y los continuos procesos migratorios hacen que las ciudades tiendan a receptor las condiciones de vida de las áreas rurales. Así, la ciudad de Iquitos, en tanto cabecera de la Amazonía Peruana, concentra la mayor parte de las actividades administrativas, económicas, sociales y políticas que inciden en las comunidades nativas y campesinas. Por una parte, en ella tienen su residencia los organismos del Estado Peruano y las diferentes instituciones tendientes al desarrollo de la salud y de la educación de los pobladores de la selva. Es en Iquitos en donde reciben su formación aquellos miembros de las comunidades nativas que desean convertirse en maestros bilingües o preventores de salud. En Iquitos también están radicadas las empresas maderas y petroleras que

actúan sobre la región. En esta ciudad está el mercado de Belén, que recepta la producción agrícola y forestal ribereña y nativa y, simultáneamente, provee de bienes de consumo de difícil elaboración en las comunidades. Finalmente, en Belén viven, en condiciones totalmente precarias, quienes abandonan las comunidades de la selva en busca de un futuro mejor.

LOS INDÍGENAS DE PAMPA Y NORPATAGONIA

Si se consideran los relatos de los pobladores que hoy en la Argentina se reconocen como mapuche y ranqueles es posible apreciar diferencias notorias en la interpretación que hacen de su pasado. Los primeros, habitantes de la Provincia de Neuquén, postulan que antes de la “Conquista del Desierto” (1878-1885) eran “un pueblo libre” que habitaba en un “espacio territorial” que comprendía parte de “la provincia de Buenos Aires, del sur de Córdoba, el sur de San Luis, Mendoza y lo que es Chile, en la parte de Santiago hasta el Chiloé”. Por su parte, los ranqueles contemporáneos destacan que su presencia en la pampa central y su interacción sobre el sur de las fronteras de San Luis, Córdoba y Santa Fe es previa al ingreso de los mapuche en las tierras orientales de la Cordillera de los Andes. En consecuencia, los ranqueles postulan que son diferentes a los mapuche y que los reclamos territoriales de los últimos ante el Estado argentino son infundados. En respuesta a esta visión, los dirigentes neuquinos remarcan que si bien los libros de historia oficial caracterizan como pueblos diferentes a los “pehuenche”, “huiliche”, “picunche”, “ranqueles”, “araucanos” y “mapuche” todos eran “un mismo pueblo” que poseían una misma organización “milenaria”. Para explicar esta variación en la interpretación del pasado por parte de las diferentes organizaciones indígenas se reseñará la historia de estos indígenas antes y después de la “Conquista del Desierto” en tanto acontecimiento nodal en la estructuración de las relaciones interétnicas.

Durante los siglos XVIII y XIX los indígenas situados en la Frontera Sur de Chile (Araucanía) y de Argentina (Pampa y Patagonia) se vinculaban entre sí, constituyendo una unidad económica, social y cultural. Esta estrecha relación en los aspectos económicos, culturales y sociales no necesariamente era visible en las organizaciones políticas de tales espacios. Más allá de las discusiones en los investigadores en torno a su caracterización política, existe cierta coincidencia en el hecho de que éstas no actuaban en forma unificada ante los Gobiernos chileno y argentino. Las rivalidades entre caciques, las disputas intraétnicas y los conflictos interétnicos fueron algunos de los elementos que impidieron gran parte de los proyectos tendientes a la unificación. Asimismo, si bien en el presente es frecuente la utilización de la denominación mapuche para los antiguos habitantes de Pampa y Norpatagonia, la documentación de la segunda mitad del siglo XIX los designa de otro modo. Mientras los indígenas ubicados cerca de las Salinas Grandes eran definidos como salineros o indios de Calfucurá o “chilenos”, aquellos situados en el monte de caldén y los medanales (actual Provincia de La Pampa) eran nombrados como ranqueles. Por su parte, los indígenas emplazados en cercanías de la Cordillera de los Andes recibían los calificativos de pehuenches, huiliches y manzaneros, dependiendo estas categorías de sus localizaciones y procesos de etnogénesis. Para mediados del siglo XIX salineros, ranqueles y manzaneros eran las principales agrupaciones indígenas del este de la Cordillera (Mandrini y Ortelli 1993; Bechis 1999).

El “área arauco-pampeana-norpatagónica” se desdibujó hacia 1880, en el marco de la “Pacificación de la Araucanía” en Chile y la “Conquista del Desierto” en la Argentina. En el último

caso, el General Julio A. Roca encabezó la ofensiva militar la cual se inició con las llamadas “campañas de ablandamiento” en agosto de 1878. A raíz de ellas, algunas familias de salineros, ranqueles y del cacique Pincén se dirigieron hacia el territorio neuquino en busca de refugio. Pero, en 1882, las expediciones militares avanzaron sobre “los indios del Triángulo” -como se denominaba al área de la actual Provincia de Neuquén- estableciendo un conjunto de fuertes y fortines que permitieron quebrar las relaciones transcordilleranas de la población indígena. Finalmente, en enero de 1885, se rindió Sayhueque, el último cacique “rebelde”, terminando así la guerra con los “salvajes”. Entre tanto, muchos indígenas habían muerto en combate o a causa de las epidemias de viruela. Los sobrevivientes fueron destinados a la isla Martín García, a la zafra en Tucumán, al Museo de La Plata, al Ejército, a la Marina o al servicio doméstico en el seno de familias pudientes de Buenos Aires, Rosario y Córdoba. Algunos contingentes fueron radicados en colonias agrícolas-pastoriles lideradas por militares o misioneros, otros, agrupados bajo algún cacique de importancia, recibieron títulos de propiedad de tierras fiscales en zonas marginales (Mases 2002).

La distribución de tierras que efectuó el Gobierno Nacional a los caciques que mantenían a su cargo a cierto número de seguidores luego de las expediciones militares reprodujo, parcialmente, las estructuras tradicionales, es decir, los caciques siguieron siendo los representantes de sus “tribus” ante el Estado argentino (Delrio 2005). Además, en algunos casos, tales caciques fueron localizados en tierras cercanas a las de sus antiguos emplazamientos (Luis Baigorria y Curruhuinca, entre otros). Sin embargo, simultáneamente, se produjo un proceso de reconfiguración étnica según el cual ciertos caciques, por ejemplo Namuncurá, fueron instalados en espacios totalmente alejados de los que poseían antes de 1878. Éstos debieron interactuar con los indígenas que circundaban esas regiones, especialmente con partidas de distinto origen (ranqueles, salineros, pehuenches, etc.) que, en el marco de las persecuciones militares, fueron conformando nuevas “tribus”. Las tierras centrales del Neuquén fueron objeto de estas ocupaciones.

En este sentido, en 2004, Petrona de la comunidad rural Lonco Purrán, en el Neuquén, decía: “la abuela de mi finada madre decía que conoció cuando hubo guerra viste [...] la gente que quedaba por ahí si no hay algo que comer y tenía que comer pasto, pasto, y después una caña que sale de la cordillera, dice que esa la pelaban y la comían a eso, porque no había que comer, porque hasta que no se cuanto tiempo estuvo la guerra. Mi papá no contaba nada, de eso nada, nunca me habló de que aiga mapuche o comunidad [pero] era paisano, hablaba en paisano”.

Las narrativas sobre la “Conquista” cuentan “la historia de los padecimientos de los abuelos, historia que es también la de los padecimientos del presente” (Delrio 2005: 40). En estos relatos es notable el modo en que las generaciones posteriores a las expediciones militares recordaron cotidianamente el sufrimiento de sus padres y abuelos con motivo de la guerra, el hambre y el frío de la huida, pese a que paralelamente buscaron ocultar aquellos rasgos que los definían como indígenas. Ello estuvo relacionado con el hecho de que el Estado implementó diferentes mecanismos tendientes a ocultar el pasado indígena. Además, estas poblaciones empezaron a asumirse desde su condición económica.

Cabe recordar que la mayor parte de las tierras que pertenecían a los indígenas fueron traspasadas a los militares participantes en las expediciones punitivas, como así también a empresarios que habían colaborado con su financiación. En este marco, se conformaron grandes

estancias dedicadas, a la producción agropecuaria con destino al mercado internacional. Las tierras que antes eran recorridas por los ranqueles se transformaron en productoras de cereales a la vez que en ellas se criaba ganado vacuno. En algunas regiones del Neuquén se desarrolló la cría de ganado lanar, pero las tierras desérticas fueron relegadas de este sistema productivo. Los indígenas que no fueron tomados prisioneros por las fuerzas militares, o que lograron escapar de su lugar de destino, se fueron insertando en estancias y en estas tierras “vacías”. En este proceso, según Balazote, los indígenas se incorporaron al mercado mediante la venta de pelo caprino, lana de ovino, cueros y animales en pie. En un principio, las unidades domésticas se dedicaban a la horticultura, pero ella fue siendo dejada de lado ante la paulatina dependencia hacia los productos comercializados por los “mercachifles” que circundaban la región. Estos intermediarios proveían a las familias ropas, yerba, azúcar, conservas, harina, papas, verduras, vino e incluso algunos insumos tales como herramientas y semillas. Los indígenas se insertaron como trabajadores en distintos circuitos económicos de la región, dado el ingreso obtenido por la venta de “frutos del país”. Los hombres empezaron a participar estacionalmente en la recolección de frutas en el alto valle del río Negro y en las “comparsas” de esquila efectuadas en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut. Así, la población indígena rural fue quedando integrada en el mercado mediante la producción doméstica y el trabajo asalariado, elementos que hicieron que las unidades domésticas fueran expulsoras de mano de obra porque, tal como sintetiza el dicho mapuche, “la familia crece, la tierra no” (Balazote 1999). En este proceso, muchos paisanos migraron a las ciudades de la región, mientras la identificación con el pasado indígena parecía desdibujarse.

En la Provincia de Neuquén algunas ciudades surgieron como fuertes militares, siendo este el caso de Chos Malal, Junín de los Andes y San Martín de los Andes. Otras, como Zapala, se fundaron en las primeras décadas del siglo XX durante la construcción de ferrocarriles en la Patagonia. A su vez, otro conjunto de ciudades nació con la explotación de petróleo. Plaza Huincul y posteriormente Cutral-Co, son resultado de los campamentos de Yacimientos Petrolíferos Fiscales. Los últimos poblados atrajeron importante cantidad de pobladores rurales por lo que las continuas migraciones internas fueron contribuyendo a la inserción de los indígenas en la estructura de clases, haciendo que éstos se definieran como obreros, como empleados de YPF o del Estado provincial y no como mapuche. Sin embargo, esta negación de la identidad étnica no siempre se tradujo en la ruptura de los lazos con los parientes residentes en el campo. Justamente, la recuperación del pasado indígena que se inició en las últimas cuatro décadas comenzó en las ciudades ante el desarrollo de nuevos procesos de avance territorial sobre los “paisanos” de Neuquén y de La Pampa.

Germán Canhué, “descendiente de los Rankülches del Norte”, recuerda que en 1970, mientras vivía en Buenos Aires, conoció los desalojos que se sucedían en Colonia Emilio Mitre con motivo de un decreto de la Provincia de La Pampa que sostenía que “la tierra no es para el que la tiene ni para quien la trabaja sino para quien mejor puede trabajarla”. Ante ello, “interpretó que el blanco los sigue viendo como indios, que la causa sigue vigente”. A su iniciativa se sumaron las 4tas y 5tas generaciones de descendientes de los ranqueles sometidos por el ejército que empezaron a reconocer que “seguían siendo indios” y que “unidos” podrían encabezar una nueva “rebelión”, la cual se sustenta en el Derecho. De la mano de esta meta los ranqueles, reconocidos oficialmente por el Estado argentino, lograron la restitución de los restos del cacique Mariano Rosas (alojados

en el Museo de la Plata), de la aplicación de algunos proyectos de educación bilingüe al tiempo que continúan reclamando la devolución de tierras.

De igual modo, según los testimonios de dirigentes mapuche hace “30 años” se constituyó la “Confederación Mapuche Neuquina” a partir de la iniciativa de la Iglesia Católica, representada en el Obispo Jaime de Nevaes, y el aval del “Movimiento Popular Neuquino”, partido político de la Provincia. Ambas instituciones buscaron nuclear a las diferentes comunidades rurales del Neuquén que, pese a la negativa de sus propios moradores, eran de origen indígena. Con el tiempo éstos y en particular los pobladores de las ciudades neuquinas comenzaron a valorar positivamente su pasado étnico, iniciando así un proceso de búsqueda de autonomía política basado en la identidad mapuche.

Los reclamos de los mapuche y de los ranqueles encuentran su fundamento en los acontecimientos del pasado, los cuales son interpretados tanto a partir de lo que “cuentan los antiguos” como de la perspectiva impuesta por el Estado argentino a lo largo del siglo XX. Sus historias remarcaban las acciones indígenas de resistencia como también las distintas identificaciones étnicas antes y después de la “Conquista del Desierto”.

Los dirigentes ranqueles están buscando documentación en archivos históricos e investigaciones científicas que de cuenta de su existencia como “nación” previa al surgimiento de la Argentina y, simultáneamente, diferente de los mapuche. Así, los ranqueles plantean que es necesario que se conozca la “verdadera historia”, dado que si bien algunos investigadores “escriben que ‘mapuches’, entre otros pueblos, estuvieron en el Cabildo de Buenos Aires ofreciendo sus servicios”, ello sería erróneo porque los documentos de época no mencionan a los “mapuche”. Para sostener este argumento los ranqueles contemporáneos agregan que durante el siglo XIX la “nación Mamülche” y/o los “ranqueles” concretaron una serie de tratados de paz con los distintos gobiernos argentinos gracias los cuales fueron reconocidos como naciones independientes. Además recuerdan que quienes hoy se definen como mapuche lo hicieron bajo la presión de funcionarios argentinos y “extranjeros” que reunidos en “un Congreso en San Martín de los Andes” en 1961 los nominaron de ese modo.

Esta mirada sobre el pasado se opone a la de los mapuche de la Confederación Neuquina. Una de sus dirigentes, en diciembre de 2004, narró la historia de su pueblo tomando como base cuatro mapas a partir de los cuales identificó varias etapas en las relaciones interétnicas en el período 1800-2004. Reseñó así el proceso por el cual se “fue dando la reducción territorial” indígena, que hizo que los mapuche dejaran de ser “un pueblo libre”. Esto último ocurrió en “1879 cuando la frontera se fue corriendo, se veía que esta frontera había avanzado, seguía avanzando sobre el territorio mapuche. Entonces, en 1879 hablamos de la “campaña del desierto”, en manos del prócer Julio Argentino Roca que violando la ley del Congreso Nacional, la 1.947 que establecía que tenía que bajar la frontera hasta el río Limay y el río Neuquén, avanzó sobre todo Neuquén”.

Según su explicación, luego de este acontecimiento los mapuche perdieron su “autonomía política” y el dominio de sus tierras que se extendían en ambos lados de la Cordillera de los Andes. Así, muchos mapuche fueron obligados a vivir en la ciudad pero, paradójicamente, “hoy, una de las luchas más fuertes del pueblo mapuche en las provincias sale desde las ciudades”. Desde su perspectiva, en ellas se materializa el último momento de la historia de los mapuche, basado en una realidad en la que es preciso “concientizar” a los pobladores rurales de su identidad y acordar

con los “hermanos que niegan ser mapuche” como consecuencia de que han interiorizado la historia oficial que los situó como pueblos rivales. Las declaraciones finales de estos dirigentes son de menor importancia en razón de que tanto éstos como los ranqueles se asumen como herederos legítimos de las tierras de la pampa central. Pese a que en ambos casos la reconstrucción del pasado tiene una misma meta (obtención de tierras y reconocimiento de existencia política previa al Estado argentino) su diferente interpretación los posiciona en campos opuestos.

Entre las cerca de 50 comunidades rurales y urbanas que conforman la Confederación Mapuche Neuquina también existen ciertas disidencias. Éstas tienen varias causas, siendo algunas de ellas la heterogeneidad de sus orígenes y la relación de alianza/oposición con el Gobierno neuquino. Algunas son “antiguas” y están ligadas a la entrega de tierras que hizo el Gobierno Nacional luego de la “Conquista del Desierto”.

La comunidad Curruhuinca, situada en cercanías de San Martín de los Andes, se inscribe en este conjunto. Sus moradores sufrieron a mediados del siglo XX la intromisión de Parques Nacionales y actualmente hacen frente a empresas forestales y a proyecto de desarrollo turístico. Sin embargo, aún cuando muestran su recelo respecto del Gobierno Provincial no avalan la política de los dirigentes mapuche de Neuquén Capital porque consideran que éstos desconocen sus verdaderas problemáticas.

Diferente sería el caso de otras comunidades mapuche que si bien tienen varias décadas como asentamientos estables nacieron como indígenas a partir de la política de la Confederación. En los años 1990 varios de estos poblados empezaron a sufrir los embates de empresas petroleras que reclamaban como propias tales tierras -espacio que habían sido considerados no productivos en las primeras décadas del siglo XX-. Ante ello, sus moradores se ampararon en la Constitución Nacional reformada en 1994 y en la ley 23.302 para conseguir la titularidad de las tierras que ocupaban. En este proceso se conformó oficialmente en el año 2000 la comunidad Lonco Purrán, cercana a Cutral-Có. Quienes encabezaron las gestiones ante el Gobierno optaron por fundamentar los derechos indígenas recurriendo a la historia anterior a la “Conquista del Desierto”, es decir, recordaron que esas eran las tierras del cacique Feliciano Purrán. Si bien no todos sus pobladores “conocen” la historia de este cacique, éstos -por consejo de los dirigentes mapuche ciudadanos- acordaron esa nominación. Así, la reivindicación territorial trajo consigo el reconocimiento étnico y paralelamente ciertas resignificaciones identitarias.

UN PASADO Y UN PRESENTE SIMILAR

La reseña que efectuamos sobre el transcurrir de los pueblos indígenas de la Argentina y el Perú permite destacar algunos puntos que asemejan su pasado y presente.

Un primer aspecto para remarcar está relacionado con la historia que cuentan los pobladores de la selva y de la pampa. Ella recupera sucesos que marcaron radicalmente su destino, tales como el ciclo del caucho y la Conquista del Desierto. Ambos acontecimiento transformaron sus lazos familiares, sus identificaciones étnicas y espaciales y, en particular, implicaron su sujeción a las

políticas de los Estados Nacionales en lo que se quedaron insertos. Los traslados de contingentes indígenas del Putumayo (Colombia) hacia las explotaciones caucheras del Perú así como la separación que establecieron Chile y Argentina entre los indígenas que pensaban a la cordillera de los Andes como espacio geográfico que los unificaba son testimonio de una historia similar.

Simultáneamente, en los nuevos espacios quedaron vinculados indígenas que reconocían núcleos parentales e identitarios diferentes. En tal sentido, los poblados de indígenas surgidos después de la Conquista del Desierto y las plantaciones caucheras se constituyeron en lugares en los que cuales afloraron las diferencias intraétnicas a la vez que en ellos se generaron identidades ligadas a la nueva relación entre indígenas y Estados Nacionales. Por esta razón, la historia que cuentan los pobladores nativos encuentra su sustento tanto en la historia oficial como en la memoria de los “antiguos”. A veces la misma resignifica el relato nacional, en especial cuando pone en discusión aquellos acontecimientos que dan cuenta de la imposición estatal. En este contexto, la identificación que asumen estos grupos se torna central ya que ella se constituye en un instrumento de lucha política y, por tanto, en mecanismo que busca modificar una estructura económica desigual.

El proceso de control político y territorial de los indígenas, ocurrido en Argentina a fines del siglo XIX y en el Perú en las primeras décadas del siglo XX, tiene como punto común el tipo de explotaciones económicas que se implementaron en tales espacios. El caucho, los cereales, el ganado vacuno y lanar son producciones primarias valoradas por entonces en el mercado internacional. Los Estados peruano y argentino acudieron porque en tanto su rentabilidad se sustentaba en la adquisición masiva de tierras para la producción capitalista y la posibilidad de obtener mano de obra por escaso costo. Es decir, los indígenas fueron obligados a “colaborar” con sus tierras y sus brazos para el sostenimiento de este modelo productivo. A su vez, la presencia de mercaderes, mercachifles y regatones contribuyó a acentuar la vulnerabilidad de la economía de los indígenas, haciendo constante su endeudamiento. Las condiciones de vida de los indígenas de la selva y de la pampa quedaron así ligadas a los ciclos económicos regionales, nacionales e internacionales.

Al igual que el pasado, en el presente las tierras que hoy ocupan los indígenas (a veces bajo el amparo de títulos de propiedad expedidos por los Estados Nacionales y en otras ocasiones por derechos adquiridos por su ocupación permanente) siguen siendo objeto de la presión de los Estados Nacionales y de las empresas interesadas en los recursos que ellas ofrecen. Petróleo, oro, madera y cultivo de soja son algunos de los elementos que despojan de sus tierras a puesteros y comuneros nativos y mestizos. Si bien en esta coyuntura los movimientos de poblaciones no están organizados por los Estados o por los “patrones” del caucho, la migración de indígenas permanece. La insuficiencia de recursos en las chacras, el desmonte, los impedimentos de la pesca por la contaminación del agua, las enfermedades endémicas y la desnutrición de los niños son algunas de las causas por las cuales muchos moradores de las comunidades emplazadas en la selva deciden trasladarse a las ciudades importantes de la región (Iquitos, Nauta, etc.). Los puesteros de Neuquén y del oeste pampeano también enfrentan condiciones adversas con motivo de la disminución del agua de pozo ante las reiteradas perforaciones de las petroleras. Esta carencia afecta sus pequeñas chacras y la alimentación de sus animales, viéndose entonces obligados a trabajar en las ciudades aledañas (Neuquén, Cutral-Có, Zapala, Santa Rosas de la Pampa, entre otras). Sin embargo, las ciudades no constituyen ámbitos acogedores: en ellas los migrantes de las

áreas rurales deben adecuarse a trabajos precarizados y a viviendas, condiciones de higiene y alimentación insuficientes. También deben hacer frente a recriminaciones ligados a su pasado étnico y de clase.

La persistencia de estos procesos migratorios, que condiciona cada vez más las posibilidades de vida de los indígenas, tiene su correlato en la continuidad de la concepción de los Estados Nacionales (y de los agentes que influyen en sus políticas económicas) de la “necesidad” de convertir a las tierras habitadas por indígenas en espacios productivos. Desde esta perspectiva, es posible postular que las ocupaciones indígenas están permanentemente sujetas a las variaciones de recursos considerados rentables por los mercados. Las tierras que a fines del siglo XIX quedaron “vacías” en el Neuquén dada la aridez de su suelo hoy están siendo “ocupadas” con motivo del petróleo que ellas guardan. De igual modo, las tierras selváticas que dejaron los patrones caucheros después de la década de 1930 y que los nativos recuperaron bajo producciones para el autoconsumo, en el presente vuelven a ser codiciadas por recursos antes considerados ilimitados (el agua).

El devenir de los indígenas de la Amazonía y del sur de la Argentina también se cruza si consideramos el modo en que las instituciones estatales y ligadas a la construcción de ciudadanía operaron sobre ellos. El ejército, la escuela y la iglesia, tanto en su variante católica como protestante, aparecen en el centro de los pobladores del Perú y de la Argentina. Estas instituciones actuaron y actúan procurando transformar el modo de vida “salvaje” de los nativos. A través de ellas los citados Estados sentaron las bases para la identificación de los indígenas con la argentinidad y la peruanidad, dado que para éstos era imperioso borrar el pasado étnico. En la selva y en las comunidades pampeanas emergieron las asignaciones de mestizo, campesino, paisano o criancero, que si bien se presentan como categorías difusas y polisémicas, sirvieron y sirven para ocultar los orígenes indígenas. Ello encuentra sus razones en el hecho de que, pese a los discursos multiculturalistas, las sociedades latinoamericanas continúan reproduciendo una estructura socio-económica que ubica a la población nativa en los escalones más bajos. Por su parte, la tensión no resuelta en el plano identitario genera conflictos entre quienes se definen como nativos y quienes se asumen como mestizos. Similar rispidez se visualiza al considerar la relación entre indígenas que reconocen orígenes diferentes.

En definitiva, podemos advertir que el presente de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana y de las regiones de Pampa y Norptagaonia de la Argentina está atravesado por la acumulación de un conjunto de fenómenos que si bien parecen corresponder a una naturaleza diferente forman parte de un mismo proceso. Es decir, en cada relato, cada acción y cada decisión política de las poblaciones nativas se condensa las tradiciones étnicas, nacionales y mestizas. Ellas se oponen, se complementan, se superponen en razón de que cada mirada del pasado busca enmascarar y, al mismo tiempo, dar cuenta de la lucha por determinados territorios y por los recursos que ellos proveen. Cada una de estas identificaciones representa también el conflicto entre campo y ciudad, entre “salvajes” y “civilizados”, entre pobres y ricos, y en especial entre pobres y pobres. Más allá de los matices que puedan identificarse en el devenir de los pueblos estudiados, lo constante, y por tanto lo que los hace comparables, es su historia de sometimiento y de resistencia.

NOTAS

(1) Trabajo de Campo realizado en el marco de los Seminarios “Los Andes antes de los Inka II: Pueblos de la Selva” (febrero de 2000, 2001 y 2008). Instituto Superior del Profesorado Dr. “Joaquín V. González” y Centro de Investigaciones Precolombinas, Buenos Aires y Universidad de la Amazonía Peruana, Iquitos.

(2) Relatos obtenidos durante Trabajos de Campo en la ruca de la Confederación Mapuche Neuquina, sita en Neuquén Capital y en las comunidades rurales Lonco Purrán y Paraje Piedra Trompul, en el marco de “Viajes de Estudio a las Comunidades Mapuche de la Provincia de Neuquén”, Proyecto PIIMEG, Universidad Nacional de Río Cuarto (2004-2005). Las entrevistas a dirigentes y miembros de la comunidad ranquel de la Provincia de La Pampa fueron efectuadas en las ciudades de Río Cuarto, Santa Rosa y Telén (2004-2007).

(3) Entrevista realizada al Padre Joaquín García el día 22 de Febrero de 2000 en el CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía), Iquitos, Perú.

(4) El concepto de grupo étnico hace referencia a grupos en los que es posible visualizar: autoperpetuación biológica, valores culturales compartidos, pertenencia a un campo de comunicación e interacción y, especialmente, el requisito de que sus miembros se identifiquen a sí mismo y sean identificados por otros. Para Barth (1976), lo primordial al considerar a los grupos étnicos es la interacción entre los individuos dentro de formas de organización socialmente efectivas a partir de las cuales sus miembros mantienen límites étnicos bajo las categorías de adscripción e identificación. Estos límites resultan ser los elementos definitorios del grupo porque mediante éstos se materializan las interacciones con los “otros”. Estas interacciones serían las que posibilitan canalizar la vida social a partir de la pertenencia/exclusión respecto normas sociales y espacios territoriales.

(5) En la zona de los ríos Ampiyacu y Yaguayacu (Perú) se instalaron estos grupos indígenas provenientes de Colombia.

(6) El Estado peruano, como expresión política y agente de penetración capitalista, continúa actuando bajo la idea de la pertinencia de una política “para los indios”, de la necesidad de superación de los “arcaísmos” y las “tradiciones” para adquirir un crecimiento económico estable que permita la modernización. Aún, continúa vigente la vieja “idea-acción” de que es necesario superar el atraso mediante la erradicación de su expresión más cabal, esto es, el conjunto de pueblos nativos. Esta circunstancia está vaciando a la Amazonía: así como se asiste a un proceso de creciente devastación ecológica va en aumento la desertización cultural (Olmedo 2000).

(7) Las nociones de identificación étnica e identidad contrastante que aporta Cardoso de Oliveira (1971) resultan necesarias en este aspecto. La primera categoría es definida como el uso que hacen las personas de calificativos raciales, nacionales o religiosos para identificarse a sí mismos y relacionarse con los otros. De este modo, la identidad contiene al mismo tiempo una identidad personal y otra social, donde la primera es reflejo de la segunda, y ésta incluye la noción de grupo. Por su parte, la identidad contrastante sería la afirmación del nosotros ante los otros, puesto que la identidad se afirma por oposición y por tanto no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema de identidades étnicas, valorizadas en forma distinta en contextos específicos o en situaciones particulares. También, Cardoso de Oliveira postula que un individuo puede tener diferentes alternativas para su identificación: incorporando la

patrilateralidad o la matrilateralidad, su conocimiento de la lengua, su lugar de nacimiento. Una persona con padres de diferentes grupos étnicos, puede hacer jugar dos identidades “virtuales” según las circunstancias y las personas con quien interactúa. Entonces, la identificación étnica es una “elección” alcanzada de acuerdo a la manipulación de las reglas sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Agu

2001. La UNAP en su contexto. Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía baja del Perú. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Iquitos.

Arpini, A.

2000. Identidad y universalidad. Dos momentos en la historia de las ideas latinoamericanas. En: Identidad e integración intercultural. IV Jornadas Internacionales Interdisciplinarias. D. Michelini et al. (comp.) pp. 191-198. ICALA. Río Cuarto.

Balazote, A.

1999. Relaciones entre capital y trabajo en grupos mapuche de Norpatagonia. En: Antropología y Economía Política. S. Narotzky (comp.) FAAEE. Santiago de Compostela.

Barth, F.

1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. Fondo de Cultura Económica. México.

Bechis, M.

1999. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder? En: Etnohistoria. Equipo NayA. CD.

Cardoso de Oliveira, R.

1971. Identidad étnica, identificación y manipulación. América Indígena Vol. XXX, Nº 4.

Delrío, W.

2005. Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943. Universidad Nacional de Quilmes Editorial. Buenos Aires.

Mandrini, R. y S. Ortellì

1993. Volver al país de los araucanos. Sudamericana. Buenos Aires.

Mases, E.

2002. Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910). Prometeo Libros. Entrepasados. Buenos Aires.

Moscoso, J.

2001. La UNAP en su contexto. Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía baja del Perú. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Iquitos.

Olmedo, E.

2000. Las comunidades de Amazonía ante el mundo occidental: Huitoto, Yagua y Mai Juna frente al Estado Peruano. Pasado y Presente. En: Jornada 12 de Octubre, una visión sobre los Derechos Humanos. Área de Derechos Humanos de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Río Cuarto.

Ríos Zañartu, R.

1995. Historia de la Amazonía Peruana (compendio). Ed. El Matutino. Iquitos.

Rocchietti, A. M.

1999. Después de la visita a los Mai Juna: los pueblos de la selva vistos desde lejos. Anti. Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas Año I, Nº 2, Abril: 27-38.

Rumrill, R

1984. Guía General Amazonía Peruana. Gráfica Bellido-Balconcillo. Lima.

San Román, J.

1994. Perfiles históricos de la Amazonía Peruana. CETA-CAAP-IIAP. Iquitos.

**PUEBLOS DEL NAPO.
DESARROLLO E INTERCULTURALIDAD**

Ana Rocchietti

Centro de Investigaciones Precolombinas

Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González

ananau2002@yahoo.com.ar

RESUMEN

Yagua de Urco Miraño y Mai Juna del Sucusari están sometidos a los vaivenes del mercado de bosques y de agua de la región en contextos fluctuantes. El informe describe la situación económico-social de la región, enumera los resultados de la visita a estas comunidades nativas y ofrece recomendaciones para la acción de la Universidad en su contexto, partiendo de la hipótesis de que el universo observado representa la amalgama entre la violencia del Desarrollo y un enclaustramiento lingüístico y cultural no resuelto.

Palabras clave: Amazonía, culturas nativas, desarrollo, interculturalidad, universidad en contexto

SUMMARY

Yagua of Urco Miraño and Mai Juna of the Sucusari are submitted to the sways of the market of region's forests and water in fluctuating contexts. The report describes the economic-social situation of the region, enumerates the results of the visit to these native communities and offers recommendations for sharing the University in its context, by the hypothesis from that the observed universe represents the amalgam among the violence of the Development and cultural confinement.

Key words: Amazonia, native cultures, development, interculturality, university in context

INTRODUCCIÓN (1)

La región de Loreto se encuentra en la selva baja, uno de los geosistemas del Perú. Se trata de una yunga fluvial con una gran cuenca hidrológica: la de la cuenca superior del río Amazonas. Ocupa el 30% de la superficie territorial del país y se puede clasificar como paisaje de agua. Sus rasgos más sobresalientes son el gran bosque y las aguas llenas de gran diversidad biológica.

Este informe se centra en el río Napo y en una visita, en el año 2008, a dos de los pueblos o naciones etnográficas que viven en sus riberas: los yagua de la quebrada de Urco Miraño y los Mai Juna de la quebrada del Sucusari, ambos afluentes menores de ese curso. El río ha sido corredor de pueblos desde antes de la conquista española, por él entró Francisco de Orellana para llegar a encontrar el Amazonas el 12 de enero de 1542; por él descendieron los jesuitas desde Quito para salvar almas, por él trasladaron los caucheros a muchísimos trabajadores indígenas y por él el Instituto Lingüístico de Verano “arracimó” familias con la finalidad de civilizarlas y al mismo tiempo registrar sus lenguas.

Nuestro estudio es socio-cultural y se desarrolla en el marco del dictado de un Seminario Itinerante que se dicta en Buenos Aires, Argentina, entre mayo y diciembre y que continúa en terreno teniendo por finalidad que los estudiantes de grado y posgrado profundicen su formación histórica latinoamericana, con especial centro de atención en las culturas andino-amazónicas. Este Seminario se dicta por décimo año consecutivo y ha tenido, en esta ocasión, dos ejes: el Desarrollo y la Interculturalidad.

Contó con el apoyo del Rectorado de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, el Decanato de la Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades y del Departamento de Ciencias Sociales. Tuvo la finalidad de examinar dos problemas controversiales:

1. el impacto del desarrollo económico global en la eco-región,
2. la naturaleza profunda de la interculturalidad que reclaman las naciones indígenas, que propician los gobiernos y agencias internacionales, que fomentan los expertos y que garantizan las Constituciones de los países latinoamericanos, considerándose a ésta como solución educativa a los numerosos conflictos en que viven estas naciones.

El informe describe la situación económico-social de la región, enumera los resultados de la visita a estas comunidades nativas y ofrece recomendaciones para la acción de la Universidad en su contexto, partiendo de la hipótesis de que el universo observado representa la amalgama entre la violencia del Desarrollo y un enclaustramiento lingüístico y cultural no resuelto. Los resultados enunciados son solamente esbozos y las conclusiones provisionales; sin embargo, fue posible elaborar algunas precisiones exploratorias a los problemas planteados. Ambas comunidades habían sido visitadas en 1998, pudiendo constatarse, por lo tanto, las diferencias producidas por el transcurso del tiempo. La información fue recabada mediante entrevistas a un hombre yagua, de sesenta y dos años, que fue durante mucho tiempo Apu (jefe étnico) y maestro bilingüe por el lapso de veinticinco años en Urco Miraño y a un hombre de unos treinta años, maestro bilingüe de la escuela del Sucusari. Sólo se transcribe el núcleo significativo de las mismas.

EL MODO DE PRODUCCIÓN TROPICAL

Algunos autores denominan de esta manera a una gran tradición social con cultivo de roza, agricultura migratoria, sin riego, ecología de tierras bajas, dieta básica de yuca y tubérculos, recolección de plantas y caza; es decir, un modo de producción que combina agricultura (u horticultura) y técnicas de alimentación preagrícolas, destacándose éstas por su importancia económica para la subsistencia. Los pobladores cuyos parajes hemos observado integran este tipo

de estilo de desarrollo y, simultáneamente, podrían ser caracterizados como campesinos étnicos dado su nivel de transculturación.

Su situación se encuadra, para expresarlo sintéticamente, en una ruptura profunda con la herencia material e ideológica recibida de las generaciones que los antecedieron: la de la Modernidad y el Modernismo expandidos por el capitalismo tardío o capitalismo globalizado. Se caracteriza por los cambios acelerados, drásticos y arrasadores pero provocados en contextos porosos, flexibles y cambiantes. La posibilidad de su perduración social dependerá de cómo habrán de desenvolverse los acontecimientos internacionales en los planos económico, social y jurídico y atendiendo al carácter violento de la expansión extractiva de recursos estratégicos en todas partes del mundo pero especialmente en la Amazonía. La Amazonía es, así, un territorio codiciado y su explotación desmedida tendrá efectos en toda la América del Sur. En suma, todos los pronósticos sobre su evolución habrán de tener que considerar las características de los contextos mencionados. Ellas son:

universalización del mercado

desarrollo con productividad, eficiencia y tecnología

producción y circulación de bienes en gran escala

desintegración de toda forma de vida que no pueda ser asimilada

destrucción intensiva de los territorios por sobreexplotación ecosistémica.

Cada región, aún la más remota, pertenece hoy a un solo y mismo conjunto político y cultural: la mundialización.

En este sentido, la mano de obra puede ser considerada como una mano de obra enclaustrada bajo tres movimientos complementarios y necesarios:

enclaustramiento transitorio de la sociedad ancestral

reservorio de gente que se recampesiniza después de fracasar en la ciudad en su intento de conseguir su sustento

migración permanente hacia los centros urbanos (con o sin regreso a la comunidad)

La población estudiada es una sociedad deprimida y pauperizada, con identidad nativa pero comunicada en función de sus necesidades de sobrevivencia (especialmente en el plano de la salud, la educación y el consumo) con el centro urbano de Mazán, ubicado en el lugar en el que el Napo, cuyo rumbo noroeste-sudeste se inicia en Ecuador, recorriendo más de seiscientos kilómetros, describe una curva tras la cual desemboca en el Amazonas, cerca de otro caserío urbanizado, Orellana. Es un puerto acopiador para el cual en algún momento se previó la salida franca de productos ecuatorianos hacia el Atlántico. Tiene un crecimiento demográfico muy apreciable por cuanto hay actividad petrolera en el hinterland y allí va a parar la madera extraída en la selva, ya sea por consignación o por explotación clandestina.

Recientemente, el gobierno peruano ha planificado modificar los artículos 2 y 7 de la Ley 28852, llamada Ley de Promoción de la Inversión Privada en Reforestación y Agroforestería o Ley de la selva para permitir la apropiación privada de los recursos del bosque y el agua (2).

Pueden considerarse consecuencias de la deforestación, las siguientes:

erosión del suelo por el agua por encima del equilibrio edáfico debido a su acción torrencial e insidiosa

repercusión en la hidrología, en la hidrobiología y en la navegabilidad de los cursos por colmatación

impactos en la biota por la reducción brutal de la diversidad genética y, por lo tanto, escasez de madera y de fauna

alteración de los ciclos geoquímicas

fuerte impacto en el ecosistema por el desencadenamiento de factores destructores -en un efecto dominó- a partir del trazado de las trochas transitadas por tractores, las cuales son necesarias para la extracción selectiva de madera (3).

predominio de los bosques secundarios (purmas) por el exceso de roza con el consiguiente impacto ecológico y visual.

URCO MIRAÑO

Viven setenta familias (unas cuatrocientas personas) en un caserío que se extiende a lo largo de tres kilómetros de ribera y en una anchura hacia el interior del bosque de cinco kilómetros. A la entrada, subiendo por la barranca, hay una estatua de un nativo yagua. El modelo vive. Un número considerable de casas se dispone en torno a una gran plaza, con arcos para jugar fútbol, pasto bien cortado, bancos de madera, canteros para achiras y puestos techados para una especie de kiosco, útil cuando practican el deporte en ocasión de campeonatos. Junto a la plaza está la escuela inicial de paredes y pisos de cemento, dotada de baño para mujeres y para varones así como con tanques de agua. El resto de las casas se disponen a lo largo de caminos internos, siempre mirando a la ribera y a no poca distancia de ella. La tierra fue titulada en 1975. Se advierten muchos cambios desde la visita anterior; en aquella oportunidad, la malaria había deprimido a la comunidad, dejándola frágil y átona. Su pobreza era muy notoria. Ha pasado a una pobreza dinámica y organizada, por así decirlo. Se debe a que ha intervenido el Centro Amazónico de Antropología Aplicada (CAAP) inspirado por la Iglesia Católica. Se advierte en el nuevo diseño de las casas, en el ordenamiento espacial, en la antena parabólica, en el uso de celulares, en las placas para energía solar colocadas ya en el techo de la vivienda del teniente gobernador, en la limpieza y arreglo (humilde pero correcto) de los pobladores.

Existen varios aspectos de esta intervención que parecen dar solución a algunos problemas estructurales de los yagua:

introducción de ganado vacuno y ovino

introducción de tecnología

introducción de una escuela secundaria y una escuela inicial estatales

autorización para extraer madera de manera concesionada

presencia de moradores (hijos de los que los visitantes vieran en 1998) que han alcanzado el grado universitario

aparente falta de conflictos entre el Apu y el teniente Gobernador en tanto autoridades casi paralelas

sobre la cultura y la lengua parecen exhortados “desde afuera” para preservarla pero habría voluntad -por lo menos en algunos de ellos- en identificarse como nacionalidad nativa.

Hay factores de conflicto y reclamo:

monto insuficiente del subsidio que el Gobierno Nacional otorga por familia (cien soles) a lo que se agrega que no lo reciben todas las casas sino aquellas que fueron seleccionadas por los agentes estatales

extracción clandestina

insatisfacción por el precio de la cúbica de madera

alto nivel de endeudamiento de los pobladores

costo alto de la salud y escasez de remedios

presencia recurrente de enfermedades de la infancia: diarrea, vómitos y bronquitis.

La historia yagua se cuenta de la siguiente manera (con ajuste relativo a la secuencia):

vinieron desde el Caquetá (éramos colombianos). No conocen la causa del traslado

trabajaron para los patrones del caucho (época horrible porque paleaban por haragán al menor motivo, como esclavos)

en Pebas, en Ampiyacu, antes, vivían peleando entre ellos (flechándose) hasta que llegaron los jesuitas y los civilizaron, les enseñaron a vivir con una sola mujer. La gente se dispersó, no los querían ni un poquito, los vestidos eran incómodos porque hay que lavarlos y la ropa de hoja, no.

En 1947, llegó Pablo Polison, con el ILV. Con la palabra de Dios iba a adormecer a la gente. Fueron civilizados. Él los organizó y llevó treinta y cinco familias que vivían en otro paraje, trabajando para un patrón a Urco Mirañó, donde ya estaban las cinco familias que habían venido desde el Putumayo.

Luego vino el SINAMOS (4) y sus promotores. Estableció que había que titularse.

La doña mestiza se llama campesina, no mestiza como dicen por ahí. Debe asimilarse al marido. Los hijos pertenecen a la cultura yagua.

Los nuevos profesores bilingües desprecian a los viejos maestros, dicen que no tienen preparación. La comunidad tiene maestro bilingüe bora y cocama, no yagua.

El pensamiento para el futuro es que haya un representante yagua en el consejo municipal de Mazán.

MAI JUNA

La observación se realizó en un paraje de la extensión que ocupa esta nación, por tanto, no se trató con todo el caserío. Ubicado en la Tierra firme, sus viviendas poseen el diseño típico de la selva: tarimas desnudas de palma pona, baranda con troncos, una habitación de palo a pique para reservar la intimidad de los oradores y cocina. Todo sobre pilotes. Todas están muy dispersas. En un lote despejado y cercado con palos está la escuela de concreto con varias instalaciones de aula y dirección, dos baños, piletas y mástil con la bandera del Perú. Aquí no hay celulares ni ninguna tecnología. Se trasladan en peque peque. En una muy pequeña playa barrosa están dos canoas. Hay gallinas, pollo y vacas muy, muy flacas. No tienen sal para reforzar la ingesta de pasto. El lugar está casi desierto porque los varones se habían ido a trabajar y las mujeres a cobrar el subsidio gubernamental. Las casas se ven desnudas de bienes y enseres. Los niños no han comido y se lo ve muy inquietos por esa razón. Hay afluencia de mestizos que no pueden vivir en la ciudad por el costo de vida y esto trae conflictos por la extracción clandestina de la madera.

Los datos aportados por las entrevistas fueron los siguientes:

El poblado fue tutelado por el ILV a través de Daniel Belit. Dejó libros y enseñanza de la lengua.

La cultura de los Mai Juna es muy rica y merece conservarse; pero para eso las familias deben colaborar

La lengua se enseña por “palabras”; cuando los niños llegan a sexto grado ya hablan oraciones.

La enseñanza consiste en dos horas efectivas para la lengua y el resto el programa estatal.

Por cultura parecen entender las celebraciones y la lengua.

Desde que Daniel murió se sienten “menos organizados”.

Son descreídos de la Biblia evangélica.

Los padres de familia apoyan la enseñanza; sólo uno quiere maestro mestizo y por tal razón no manda a sus hijos a clase.

Están titulados y reclaman porque el Estado los abandona, el subsidio otorgado es insuficiente

Los Mai Juna entre el Sucusari y el Algodón son más o menos seiscientos; antes guerreaban entre ellos por el rapto de mujeres. Para casarse una mujer tiene que demostrar al suegro que es chambera (trabajadora).

¿Por qué no hay Mai Juna? Porque se mezclan y desaparecen, se mestizan.

La empresa de turismo de aventuras, Explorama, los acosa.

No dejan las casas solas porque las roban (se supone que los mestizos).

La cría de gallinas y de ganado es reciente. La de vacunos empezó con un aporte de animales por el municipio. No los comen.

Antes el paraje era un zancudal; hubo fumigación y bajó la malaria.

Ya no queda gente que hable la lengua ni que use los discos en las orejas (se compara la cuestión con los Inka pero se advierte que aquellos los reservaban para la nobleza y aquí era usado desde los niños hasta los adultos.

Caza y madera se venden a los intermediarios.

Han formado la federación FECONAMAI (Federación de Comunidades Nativas Mai Juna).

COMENTARIOS

En ambas comunidades se puede observar una dinámica de cambio lento pero seguro. En Urco Mirañó, el mismo parece fluir hacia la formación de una nacionalidad yagua perdurable; en el Sucusari, a su vez, los Mai Juna parecen tener voluntad política de constituirse como tales pero se ven amenazados por la pérdida territorial, por las rencillas internas y por la admisión de mestizos urbanos. .

Las dos están sometidas a los vaivenes del mercado de bosques y de agua de la región; en ambas no es seguro el resultado final de la Educación Intercultural Bilingüe; muchos quedan prácti

La subjetividad nativa parece debatirse entre su propia ideología cultural, su enclave (5) y las intervenciones de las asociaciones religiosas, organizaciones no gubernamentales y del Estado (en lo inmediato el municipal pero también el regional y el nacional) (Rocchietti 2008a).

EL NAPO: las nacionalidades de los ríos

Sabemos que los territorios acogen la vida social, económica y política y que se asientan como un sistema activo y siempre en evolución. Las culturas constituyen una dimensión crítica y profunda del territorio, cuestión que es ampliamente reconocida, aunque no necesariamente atendida en la práctica de los intentos de planificación del desarrollo. Ellas resultan -más allá de las intenciones manifestadas en las cartas de acuerdo- arrasadas por el sostenido cambio económico. La selva también está acosada por la permanente migración desde el campo a la ciudad y por la tecnificación utilizada por las empresas de extracción.

Nilo Zambrano (en una conferencia dictada en Iquitos en el año 2004) (6) explicó la dinámica social de la Amazonía en los términos siguientes: hubo culturas “grandes” que dominaban a otras pero también “pequeñas” culturas que dominaban el shamanismo y que por esto eran respetadas.

Añadía que el cambio debiera iniciarse a partir de la “visión de los vencidos” rescatando dos cosas: la diversidad y la interculturalidad. El reto es tanto para los intelectuales cuanto que para el pueblo.

La primera tesis abre un panorama amplísimo en dimensión lingüística, cultural y política. La segunda es programática y la dejo, tentativamente, de lado. En cambio la afirmación sobre la interrelación política (dominación y explotación) y cultural de los amazónicos es sugestiva. Recuerda al papel que dio Michael Taussig (1987) al shamanismo en la vinculación (terrorista y terrorífica) entre indios y blancos durante la tragedia del caucho.

En los comienzos, esas sociedades fueron recibiendo no en sentido estricto un aluvión sino un goteo de penetración europeo - mestizo que habría de revertirse abruptamente a partir de 1890, con el caucho.

En el tiempo de los españoles, se trató de configurar en el Perú -en todas partes, en realidad- una sociedad con una aristocracia rural, a la manera de la que existía en el campo europeo. Por esa razón, los encomenderos (algunos verdaderos hidalgos de origen, otros aventureros audaces que pretendían riqueza y fundación de linajes nobles a la manera americana) procuraron extender la herencia de lo que una vida había alcanzado por varias vidas o a perpetuidad. Para una inmensa mayoría, que la Corona lo impidiera venía a tener la magnitud de una traición horrorosa, como lo muestra la historia de Lope de Aguirre. La selva no tuvo importancia sino hacia el final de ese proceso, como tampoco la tuvieron los llanos de América del Sur, habitados por tribus imposible de volverlas “siervos”.

Cualquier género de vida tiende a volverse un “todo” y a perdurar. Como sostiene Barrington Moore (2002 [1973]) (7), en una obra clásica, los sociólogos han preferido explicar el cambio y no la continuidad de las sociedades y, sobre todo, han ignorado la pregunta de en qué sociedad alguien se hace hombre o mujer. Esta observación es pertinente para las sociedades de los ríos cuyo “cemento” es la cooperativa campesina, territorial y económica. Por supuesto que las comunidades indígenas han llegado a serlo por la fuerza de los acontecimientos, transformando sus cacerías y pesquerías así como su horticultura de escala reducida en bienes de comercio, producidos en una magnitud también reducida, integrándose al sistema de producción que también se verifica en los caseríos que las autoridades y los intelectuales amazónicos llaman mestizos”.

En unos y otros se advierte un deseo de permanecer humano bajo las reglas de la naturaleza de la selva antes que caer en la des-humanidad de la feria urbana, en su hacinamiento y latencia de pobreza dolorosa.

Cuando en el siglo XIV empezaron actividades comerciales en el campo inglés (especialmente laneras) y una tensión aristócrata para cercar los predios y hacer de la tierra una renta, asomó otro tipo de civilización fracturando la relación señor-siervo. Las posesiones americanas de España estaban lejos -en la centuria del siglo XVI- de integrarse al movimiento político-económico nuevo pero terminaron por asimilarse a él en el siglo XIX. La demarcación territorial de las naciones modernas (de las que Requena fue un adelantado en la Amazonía del siglo XVIII) incorporó a esas sociedades sin su consentimiento y mucho menos su conocimiento, lo cual facilitó al proceso cauchero apoderarse de personas como en la mejor época esclavista y, una vez terminada,

prolongó este vínculo aminorado en los posteriores fundos de patrones dedicados a la explotación maderera principalmente hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Los pueblos de la selva pasaron de la Edad de Piedra al mundo moderno como esclavos, no como obreros.

Las sociedades campesinas tienen algunas características comunes en todo el mundo: una parte de la propiedad es comunal y una parte del trabajo social es cooperativo (lleva el nombre de minga en Perú), se produce especialmente para la autosubsistencia, se crea un fondo común de bienes con dos destinos –las urgencias de las estaciones de carencia y el ritual- son religiosos e ideológicamente conservadores (o así se los supone), disputan por bienes, por las mujeres, por los turnos de riego o de pastaje. Entre sus características más señaladas está la de ser cooperativos hacia “adentro” y hostiles hacia “afuera”, es decir, hacia los extraños.

El derecho colonial –en la medida en que se fue plasmando como tal- tendió a garantizar una sociedad de castas, con estamentos separados entre sí por exclusiones de clase, herencia y matrimonio. Los indios fueron recluidos –como ya vimos- en su propia república que era, en verdad, una libertad vigilada y constreñida: reducción en policía (a ciudad, aldea o pueblo), reserva o resguardo. Los indios tenían un valor irreductible: su trabajo mantenía el sistema americano y enviaba riqueza a Europa, en una cantidad como nunca después iba a ocurrir. La legitimación de esa extracción se llamaba tributo.

A medida que avanzó la modernidad con su Estado, su institución de mercado y sus formas jurídicas (proceso que duró desde fines del siglo XVIII hasta finales del siguiente), la tradición occidental y sus concepciones sobre el Hombre fueron transformándose en tres direcciones cuya combinación Alain Supiot llama fundamentalismo occidental (2007): 1. El Hombre es un individuo en sentido cuantitativo (unidad) y cualitativo (unicidad), 2. El Hombre es un sujeto soberano (dueño de una dignidad propia, nacido libre, dotado de razón, sujeto al derecho y protegido por él) y 3. El Hombre es una persona (es decir, tiene derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica) (8). Las tres están contenidas en la doctrina de los Derechos Humanos (1948) (Supiot 2007), a la que califica de naturaleza dogmática –indemostrable y materia de fe- y devenida de esa tradición.

El movimiento ideológico-político de los Pueblos Originarios, Comunidades Nativas o de Indígenas, en todo el continente, ha invocado sucesivamente a este conjunto de Derechos, al Multiculturalismo y, más recientemente, a la Interculturalidad para resguardar su existencia, continuidad y acceso a la tierra como fuente de sustento. A través de ellos, esperan obtener dignidad para sus sociedades, políticas de reconocimiento y una herramienta para su propia defensa cultural.

La mera constatación de que estas sociedades y asociaciones “existen” plantea, de inmediato, las cuestiones de la autonomía, de la identificación, de la justicia propia, especialmente porque todavía no se ha creado un modelo de diversidad social que impida la exclusión económica y política así como el racismo. Se abre, entonces, un conjunto de problemas que convocan a una episteme de la igualdad y a una episteme de la diversidad. No son asimilables ni equivalentes. Con categorías antropológicas, jurídicas y políticas una procura fundamentos sobre equivalencia absoluta de las personas que nacen, viven y hasta mueren en ese tipo de colectivos humanos con los miembros de la sociedad que ha recibido distintos nombres (desde 1960, en que este problema de desarrollo surgió con toda claridad): sociedad nacional, sociedad envolvente,

sociedad dominante, Nación. Las nociones de “integración” y “participación” ciudadana son su expresión corriente. Las comunidades indígenas, conservando sus culturas folklóricas y sus supervivencias culturales- habrían de concurrir como entidades “modernas” al desarrollo económico. Un síntoma de este modelo implícito lo vemos en el intento de desarrollo participativo puesto en marcha en el río Nanay. Se trata de racionalizar tecnocráticamente ese mundo y convertirlo en auténticamente “peruano” en una región -como Loreto- de fronteras vivas. Los Derechos Humanos son invocados como fuente de una ética universalista igualitaria. La otra - también acudiendo a esos géneros de categorías- busca aplicar los principios del multiculturalismo (las Naciones modernas no deberían aspirar a la unicidad cultural porque su base es pluri-étnica y están, en ellas, vigentes no una sino muchas culturas) y de la interculturalidad (es necesario establecer una interacción sujeta a la ética del compromiso, el respeto mutuo, la tolerancia y la responsabilidad). Las nacionalidades indígenas (“nativas”) sobrevivientes merecen -de acuerdo con esta lógica- una justicia compensatoria por su sufrimiento de centurias y su existencia “enriquecen” a la Humanidad mostrando la amplitud de tradiciones que ella puede desenvolver, especialmente las lenguas. Esas culturas no son ni atávicas, ni inertes ni “salvajes” sino una oportunidad para que los occidentales aprendan a ser tolerantes (9). Ya se ha aceptado en casi todos los países latinoamericanos incluir la cuestión indígena en las Constituciones Nacionales (pacto social o contrato fundamental) y se discute si cabe una inclusión del derecho indígena (el cual responde a otros principios y creencias) en los corpus de Derecho Civil y Penal modernos.

¿Qué piden en los foros internacionales las nacionalidades indígenas?:

libre determinación

tierra y territorio

disfrute de los recursos naturales

derecho a la cultura propia y a la identidad en conjuntos estatales más amplios.

Se trata de reclamos que son admisibles para la ideología liberal y su filosofía de la alteridad -tan exitosa en los últimos treinta años- salvo la tierra (con restricciones) y el territorio (negado sistemáticamente). La libre determinación podría solucionarse con representación parlamentaria a la manera de la que se aceptó para las mujeres (un cupo obligatorio de bancas para ellas) pero ella no es en absoluto autodeterminación. La encrucijada actual de este tema es que encuentra en todas partes a los pueblos indígenas en retroceso económico, en expoliación de sus recursos tradicionales, en la inseguridad jurídica sobre las tierras que ocupan, en demandas de documentación histórica sobre su verdadera identidad (a esta altura del siglo y de la mestización bastante improbable de probar) y en abusos policiales (en la Amazonía, las detenciones arbitrarias por ser sospechados de concurrir al narcotráfico, a engrosar la senderización (10) o robar en propiedad privada madera o ganado). En esta matriz histórica, la doctrina de los Derechos Humanos aunque abstracta les permite una defensa pública.

Las nacionalidades de los ríos de la Amazonía de Loreto no podrían considerarse campesinos politizados. Su subjetividad política no se expresa -o no es visible- en las alturas de los maya o de los mapuche. Sin embargo, apenas uno habla con ellos comprende que se dan cuenta de sus problemas y saben por qué existen, reclaman espasmódicamente ante el Estado y procuran reencontrar la estética de su lengua y de su cultura ancestral para acceder a ciertos derechos (el

fundamental, tener hectáreas escrituradas). Por lo tanto, a diferencia de lo que registró Girard, en lugar de la inercia cultural retratada por él habría una reconstitución política de su cultura destinada a conseguir la propiedad colectiva y limitada sobre la tierra y el bosque. Para ello deberían demostrar eficiencia doméstica para integrarse al circuito comercial que lleva la madera, el irapay y la pesca a la ciudad. En esto, en parte, fracasan, porque lo que verdaderamente ella absorbe es sus hijos e hijas como trabajadores libres y pobres o muy pobres. La parentela raquíta, que sobrevive gracias a un esfuerzo sobrehumano, es fácilmente acosable por los regatones, el sistema educativo, las lanchas colectivas, los propietarios urbanos de tierras rurales, las petroleras, la DEA, el turismo, el ecologismo, etc. Para ellos, un paraíso intocable para los de afuera una mina inagotable (Rocchietti 2007).

La política no es, en definitiva, para todos. Ella consiste -o por lo menos una definición mínima así lo acepta- en la manifestación del disenso en tanto presencia de “muchos uno” (Cf. Rancière 2000). Sólo que tiene por requisito totalización, práctica, análisis reconstitutivo de la totalización para no volverse una reacción anárquicamente desesperada. En los ríos la organización política no supera la demanda étnico-lingüística a los funcionarios de Estado.

Como la fórmula económica de los ríos es la que describía Marx para los campesinos europeos (M – D – M o Mercaderías que se venden para obtener otras Mercaderías), los excedentes de los caseríos no son suficientes para solventar la política, la acción jurídica o la publicación periodística. Por ellos lo hacen las ONG, los intelectuales, los dirigentes políticos urbanos o los funcionarios municipales. No hay que descartar la autoexplotación del campesino (de la familia campesina) con la finalidad de proveer la autosuficiencia (Cf. Palerm 1989) acudiendo a jornadas extenuantes y al trabajo común desde la más temprana infancia. Ninguno de estos procesos tiene lugar -en el mundo contemporáneo- por afuera del capitalismo y su naturaleza acumulativa y expropiadora y, principalmente, proletarizadora.

PAGANOS

Las dos primeras expediciones españolas al Amazonas (Orellana, Ursúa-Lope de Aguirre) salieron desde las tierras altas (Quito una, Chachapoyas la otra) y abrieron el camino habitual del Imperio en la penetración de las tierras: entrada militar, fundación de poblados (efímeros), repartimiento de indios y misiones evangelizadoras. Ellas mismas no llegaron a hacerlo por cuanto la magnitud monumental de este trópico, con su brutal paisaje de agua, los lanzó a una loca, infernal, insensata carrera hacia delante. Pero la Tierra de la Canela, la Provincia de los Omaguas, el País de los Cofanes ofrecía una particular atracción para reducir a las tribus y evangelizarlas. El más famoso y sistematizado intento fue el de los Jesuitas de Maynas, comparable a la obra que esta orden hiciera en la Paraguaría aunque sin dejar las ruinas arqueológicas que identifican a éstas.

Los jesuitas entraron en el bajo Marañón (Amazonas) en 1686, con la llegada del célebre padre Samuel Fritz para evangelizar a la gente que vivía entre el río Napo y el río Negro, estrictamente, el país de los Omagua. En 1758, la administración de las misiones jesuíticas en la región se divide en tres jurisdicciones: Misión Alta (Borja, La Laguna y todos los pueblos del Ucayali, del Huallaga y del Pastaza), Misión Baja (San Joaquín de Omaguas y todas las reducciones desde San Regis de Yameos hasta San Ignacio de Pebas y Misión del Napo y Aguarico que comprendía todas las

reducciones entre el Napo y Aguarico hasta Archidona. El Superior residía en la Laguna. Allí permanecieron hasta la expulsión, en 1767. Por entonces habían fundado 32 pueblos misioneros con una población de 19.234 personas y cuatro pueblos hispanizados (Reátegui Chuquipondo 2001: 12).

Tomo de Reátegui (2001) la descripción de su sistema educativo. Señala muy bien este autor que la acción de los jesuitas -cuya intención era civilizar y evangelizar- desplegaba un modelo pedagógico. Tenían cuatro objetivos: 1. formar reducciones de carácter comunitario, 2. establecer “escuela” como eje del sistema, 3. actuar sobre el lenguaje estudiando las lenguas nativas y establecer el idioma del Inga (quechua) como lengua franca.

Hay que tener en cuenta que la babel idiomática los preocupaba enormemente, especialmente para lograr éxito en la aplicación de su método misional. Éste -dice Reátegui- permitió la perduración de la acción misional. Constaba de cuatro principios:

1. Método de la Autoridad: se trataba de hacer que los españoles mostraran respeto y reverencia a los misioneros para lograr que los indios los obedecieran. Simultáneamente, el misionero debía llevar una vida casta, austera y una actitud paternal y afectuosa con los indígenas.
2. Método Vertical: se usaba el prestigio y autoridad de los caciques sobre los suyos para que el misionero fuera aceptado ya que habían experimentado que los indios tenían tendencia a seguirlos independientemente de la razonabilidad de lo que el jefe hiciera. Sin embargo, en la Amazonía tropezó con la dificultad de que los jefes tenían una autoridad difusa que “no salía de su propia casa”.
3. Método de la Capilaridad se promovía la continua interacción entre los indios, los ladinos (mestizos o convertidos) y los españoles para que aquellos participaran de la vida cristiana y civilizada.
4. Método de las Reducciones: o método poblacional que consistía en reunir a los indios de una determinada zona, en la que estaban dispersos, en un poblado.

El misionero cumplía el rol de padre y preceptor con ayuda de Coadjutores o personal de la Compañía especializada en toda clase de oficios, procurando enseñar carpintería, albañilería, herrería, etc. También formaba Viracochas, un hombre, una mujer y un niño que lo auxiliasen en la tarea de formación religiosa y de cuidado de los reducidos, haciendo que los propios nativos se volvieran catequizadores. La enseñanza respondía al premio y al castigo y en una acción sistemática a través de la reducción, la escuela y la familia abarcando la educación religiosa, moral y cívica.

La educación religiosa o doctrina se desarrollaba mediante la memorización de preguntas y respuestas sobre el dogma cristiano, es decir, el catecismo pero acompañándolo de música, cuentos, biografías, anécdotas, escenificaciones del calendario litúrgico para favorecer el aprendizaje y auxiliándose con “monitores” para asegurarse que la enseñanza recalara en esas conciencias. Convencidos de que la fe “entraba por los ojos” decoraron la escuela y la iglesia con retablos e imágenes de Jesucristo, la virgen y los santos. En San Joaquín de Omaguas formaron la cofradía del Sagrado Corazón de Jesús para aumentar el fervor religioso.

La educación moral tenía por objeto eliminar la antropofagia, la hechicería, las supersticiones, el crimen, el infanticidio, los suicidios, las guerras, la poligamia, el adulterio, la fornicación, el robo y toda conducta de ofensa a Dios y al prójimo.

La educación cívica tenía por objeto la civilización: vida en policía o vida civilizada. Estaba dirigida a que los nativos aceptaran la autoridad del rey, del Gobernador, de las fuerzas militares y del misionero y sus ayudantes así como de la organización interna de la reducción. Esta acción estaba destinada a que abandonasen la vida nómada por la vida sedentaria, la casa plurifamiliar por la unifamiliar, andar vestidos y limpios a la usanza occidental y aceptar las nuevas formas de producción y comercialización.

A la veneración y los rezos sumaron la educación militar. Formaron pequeños pelotones de lanceros autóctonos y soldados españoles para la defensa de las reducciones de la agresión portuguesa y defensa y castigo de las etnias sin reducir.

En las misiones se enseñaban artes y oficios diferenciados por sexo. A las mujeres -a cargo de la mujer del Viracocha, en la Casa del Recogimiento (11) - las instruían en coser, tejer, bordar, cocinar, lavar y a los hombres en carpintería, herrería, tornería y, en algún caso, en telar, a la manera de los gremios medievales. El hierro se traía de Quito o de Lima.

Los jesuitas se esmeraron en proporcionar una educación musical con instrumentos europeos: arpa, violín, clarín, flauta y guitarra. Cuando había alguien especialmente dotado y en la reducción no se contaba con escuela musical, se lo enviaba a dónde sí la hubiera como Laguna. Omagua o, incluso, a Lima.

EL HOMBRE PERFECTO

Entre los romanos, los paganos eran las gentes del campo, ignorantes de los saberes más sofisticados de las gentes de ciudad. El cristianismo tornó este término en sinónimo de infiel y con este concepto los misioneros de todas las órdenes y los militares cristianos entraron en la tierra americana.

El paganismo de los selváticos tenía un componente especial: totemismo y shamanismo. Podría definirse al totemismo como una religión que piensa la Naturaleza como modelo de la sociedad: las diferencias sociales reproducen las naturales y el orden social se refuerza por ese nexo con lo natural. Todos los miembros de un clan descendían de un primer antepasado totémico: el guacamayo, el tapir, el oso hormiguero. Aunque plantas y animales son diferentes, todos -incluso los humanos- están unidos en otro nivel de la naturaleza. Este concepto -que fue difícil de aprehender por los europeos allí donde encontraron la práctica- simplemente elimina la ruptura entre cultura y naturaleza, acaba con los ciclos paralelos y los hace una unidad monolítica. Ninguna de las experiencias cotidianas estaba afuera de esta sociedad humanos-naturaleza. Sobre este fondo conceptual iba a operar el cristianismo católico, por cierto de historia compleja él mismo.

La gente cree -y no lo dejan de decir cada vez que puede- que buefos o delfines del Amazonas son hombres convertidos en peces que buscan embarazar a las muchachas.

Afirma Viveiros de Castro (1992), a partir de lo que dicen los Awareté, que la condición original común a los animales no es la animalidad, sino la humanidad. Los humanos no son ex-animales y los animales fueron humanos. Toda persona no es sino una transición en un mundo que no deja de ser trágico (12).

En ese universo ideológico, el modelo para los hombres eran los primeros ancestros dotados de cierta perfección que habría de regenerarse por todos los tiempos. No existe aquí una idea de perfección que deba ser alcanzada por el sacrificio, la pena y el arrepentimiento -contenidos implícitamente en una moral “de la caída del paraíso”- así como mandamientos que deban ser cumplidos para ganar el cielo. Los arquetipos de humanidad estaban dados para los pueblos selváticos por la transición -el pasaje de un estado a otro- y por lo provisorio de pasar permanentemente de uno a otro. En cambio, el pensamiento cristiano traía la ontología aristotélica, los seres “recortados” en el mundo sublunar e imperfecto de la humanidad común y sufriente. Su “común mágico” convergía en la capacidad de los seres -para una y otra ideología- por volverse milagrosos, extraordinarios, mágicos. Pero, mientras los selváticos formaban una unidad conceptual entre humanidad y selva, los cristianos españoles -apartados de la confusión y la duda racionalista que “emponzoñaba” Europa por la misma época- no dudaban de que hombre que abandonaba la misión era hombre que perdía el alma bautizada y retornaba a la animalidad desnuda y caníbal que tenía que ser redimida. ¿Cuándo había perdido esta humanidad el rumbo marcado por las Sagradas Escrituras? En la profundidad del tiempo, en la Babel de las lenguas, en las tribus Perdidas de Israel. Una vez encontrada había que regenerarla.

El Instituto Lingüístico de Verano entró a la selva de otra manera. Hizo su aparición por Yurinacocha. En 1944, esta organización privada cuyo fin era difundir el pensamiento bíblico desde la óptica protestante, se torna una Misión Evangélica sobre los pueblos indígenas incivilizados de todas partes del mundo, con base en la Universidad de Oklahoma y con el objetivo de hacer traducciones de la Biblia a las lenguas aborígenes. En 1957 crea una dependencia llamada Aviación de la selva y servicio de la selva (J.A.A.R.S). Siempre se sospechó de una colaboración activa de espionaje entre el ILV y la AID, Agencia para el Desarrollo de los EEUU, especialmente en la época de la explotación petrolera (Texaco, Shell y Gulf) de la región. La introducción del ILV y de las petrole

No fue el único grupo de filiación religiosa que entró a la selva. También lo hicieron los Testigos de Jehová, los Mormones, Asambleas de Dios, Pentecostales, Divino Redentor, El Salvador, Buen Pastor, Iglesia de Cristo, Adventistas, Episcopales, Bautistas, Alianza Cristiana Misionera y Unión Misionera Evangélica.

¿Qué es Occidente, esa cultura destructora, absorbente, transformadora, colonizadora? ¿En qué principios ético-conceptuales se funda? Filosóficamente hablando “ser occidental” se caracteriza por acentuar los criterios racionalizantes en la relación hombre-mundo (13). Pero el devenir en que ellos se constituyeron de manera estable fue largo y -a veces- laberíntico. Sobre todo porque el colonialismo español (y, por supuesto, también el portugués) penetró con el cristianismo como ariete. Finalmente, los europeos occidentales llevaron hasta sus últimas consecuencias un mundo de creencias, de elaboraciones lógicas, de estructuras políticas, sociales y mentales en condiciones de intenso cambio ellas mismas cuando se produjo la invasión americana (Cf. Todorov 1997). No se puede omitir un hecho de gran importancia: en el siglo XVI nace la noción política, jurídica y

psico-social de individuo, una de las tres orientaciones básicas del orden social y moral de Occidente. La juridicidad aplicada al individuo en tanto persona y en tanto sede del fervor religioso iba a tener -allí donde esta concepción llegara- un alto impacto sobre nacionalidades “primitivas” donde la lógica del derecho pasaba por una comunidad en la que precisamente aquel no tenía primacía. De todos modos inspirándome en un filósofo de predicamento reciente (Agamben 2007), deseo consignar aquí que toda cultura es una forma de “abandonar el viviente al derecho” y a la violencia que pone el derecho y a la violencia que lo conserva. De ahí, la politicidad de lo viviente. Lo contrario es la *vita nuda* (14), la ausencia de una totalidad jurídica coherente.

La Antropología, entre otras ciencias sociales pone de relieve estas problemáticas del cambio y de la continuidad social que conduce a fenómenos de sobrevivencia ideológica y las conmociones que las aqueja en el mundo contemporáneo. No se trata de una elaboración que tenga lugar solamente en el plano del discurso sino que formula cuestiones vinculadas a la magnitud de la violencia y destrucción [creadora] de Occidente y del capitalismo, con agudas contradicciones en el plano del derecho, en general y de los Derechos Humanos en particular, partiendo de la constatación de que se presume de que cada sociedad humana es un espejo en el que puede mirarse la propia historia europea o euroamericana. Durkheim afirmaba que lo social forma parte de una conciencia específica, un fenómeno colectivo, globalizante, múltiple, no sobredeterminado y Marx estimaba que la totalidad social es un drama del que los propios hombres no saben hacia adónde se dirigen sino una vez que han vivido.

Toda tradición establece vivir de acuerdo con reglas establecidas y hacerlo de manera conciente es un proceso dialéctico, algo inventado por los hombres. Implica una lógica de las inclusiones necesarias y de las exclusiones fundamentales. Sobre este núcleo de sentido y de sensibilidad parece actuar la violencia del cambio cultural impuesto en la medida en que lo que se disgrega es el modelo de perfección humana y cósmica que se sostuvieron por siglos como un centro epistémico de coherencia, autenticidad y veracidad. Aún cuando sus principios sean falsos, ficcionales, irracionales, lo que cuenta es cómo se deshace una cosmovisión, un conjunto de conceptos que ha sostenido una cultura por mucho tiempo (Rocchietti 2008b).

Se ve especialmente en procesos como los de evangelización moderna del siglo XX. Este siglo introdujo el contractualismo, la innovación y el desarrollo como los ejes de su progresiva transformación en una cultura planetaria. Su precepto ha sido multiplicar y difundir objetos aboliendo el trabajo del productor directo e instaurando el reino de las máquinas. Esa sociedad innovadora, de cambio permanente, se funda en una coherencia construida en la productividad, la competitividad, la eficiencia, la rentabilidad, la optimización, el control y la administración. Nada más lejano de esta coherencia que los caseríos de la selva. El modelo perfecto -aunque perfectible- es la universalización de la economía y sociedad de Estados Unidos, Japón y Europa Occidental.

En la realización del desarrollo está involucrado el Estado porque sería imposible impulsar el nivel de crecimiento económico del siglo XX si éste no se hubiera perfeccionado en su carácter de articulación estructural, en sus instituciones y en los sistemas normativos básicos. En definitiva, el Estado es el lugar del conflicto y de los consensos políticos y, como tal, una relación de fuerzas sobre cómo imprimir al todo social un rumbo económico, social y político. El Estado garantiza la acumulación interna, la inversión externa, expropia a los trabajadores independientes, ordena el territorio y la urbanización, diversifica y aumenta los recursos fiscales y sostiene un amplio aparato

burocrático. La separación del Imperio y el Papado y de la propiedad y el gobierno tuvo un papel preponderante en el curso de los acontecimientos que llevó a su perfección jurídica: el contrato. El Estado de Derecho fue el gestor de la administración territorial unificada y de las instituciones relativamente estables de Occidente asegurando el funcionamiento de la causación circular acumulativa (los ricos son cada vez más ricos, los pobres son cada vez más pobres).

En el marco de un territorio configurado como peruano desde los tiempos de Requena, los pueblos de la selva no iban a morar allí en términos de una subjetividad política soberana sino en la de los pobres amazónicos, moldeada por la dualidad estructural en la que los sectores ricos o enriquecidos adhieren a los estándares de vida europeos o euroamericanos desarrollados. La Organización Mundial de la salud define como calidad de vida a un conjunto de aspectos de amplio rango: la salud física, el estado psicológico, el nivel de independencia, las relaciones sociales y sus relaciones con otros aspectos significativos de su entorno determinadas por las oportunidades educativas, el empleo, la vivienda adecuada, el ambiente saludable.

Theodor Adorno afirmaba que la dialéctica recuperaba la negatividad “salvando” gestos perdidos en la historia, incompatibles con las totalidades sistémicas. En este sentido, las poblaciones etnográficas de la Amazonía vienen a cumplir el rol y la responsabilidad de tal negatividad: a diferencia de los restantes pobres amazónicos, el sistema no puede ignorar el desafío cultural y ético que implicaría eliminarlos materialmente en forma definitiva como suele hacerlo con los otros, es decir, mediante su victimización y crimen. Sabido es que la geografía de la pobreza -del hambre- incluye la del delito; eliminar delincuentes en las calles es una forma de depurar la mancha urbana del robo, la violación, la droga, etc. Los pueblos de la selva -evangelizados, civilizados, lingüísticamente recuperados, urbanizados a través de la cinta de cemento, de los baños, de las cooperativas, del dispensario, del agente de salud, entre otras medidas- nunca dejarán de representar el reservorio museológico del mundo y, por eso, serían “menos” eliminables. Su gesto perdido en la historia -y que reviene desde el fondo del tiempo- es el de una Humanidad ejemplar, primigenia, alborada de América y por esa razón, hasta cierto punto intocable.

La Amazonía de Loreto -como toda la cultura latinoamericana- es expresivo-política ya que se ha constituido en el seno de las luchas sociales, inacabadas y cruentas. La Amazonía peruana, así como la historia latinoamericana toda, no podría ser analizada sino a través de su especificidad compacta definida por sus contradicciones fundamentales de clase, su modernidad periférica, su hibridez ideológica, su dualidad económica, la coexistencia de modos de producción distintos, la contradicción entre la Nación cívica y la Nación étnica, su falta de independencia política, económica y cultural. Y, también, como el todo latinoamericano por la cultura del terror alojada en las conciencias de las masas explotadas, de la que la Amazonía cauchera tiene mucho para ejemplificar pero que no es la única instancia donde ella se conformó ni tampoco permanece ajena al mundo contemporáneo. Ella ha permitido al Estado en América Latina desatar una acción sistemática de clase (fundamentalmente invirtiendo y desinvirtiendo en regiones “de oportunidad”, permitiendo y garantizando el libre juego del mercado, arruinando económicamente a vastos contingentes humanos de las clases subalternas, castigando desigualmente los ingresos populares con inflación, impuestos y desocupación, reorganizando espasmódicamente su territorio económico y social, ignorando los mercados clandestinos y la

formación de ejércitos privados) y reprimir las rebeliones. En ese marco, solamente las identidades “aceptables” son reconocidas.

El asociativismo rural (nativo o mestizo) se ve obligado a obtener esa aceptabilidad para la interlocución. De ese modo, algunas federaciones se vuelven más exitosas que otras o consiguen apoyos europeos o de otras procedencias en términos de organizaciones no gubernamentales. Ya no existe economía campesina “pura” sino que el mundo selvático rural se mueve -como en todas partes- por las inversiones capitalistas y por las tendencias modernizantes (alta tecnología, capital agrario) coincidiendo con formas de contratación y salario arcaicas. La subsunción del trabajo al capital es imparable aún cuando permanece indirecta, es decir, a través de mediaciones y mediadores de distinto tipo. Hoy, las economías domésticas no se entienden sino por su vinculación al capital porque para reproducirse requieren del mercado; de ahí las migraciones estacionales, la movilización, la mercantilización de la caza y la pesca. Indudablemente, esta descripción se ajusta mucho más a lo que sucede con los colonos ribereños de procedencia serrana o costeña que con los asentamientos “nativos” de contacto intermitente con los blancos y “criollos” pero lentamente el modelo asimila a todos.

Lo que sí es cierto es que el monte es un refugio contra el hambre de todos.

RECOMENDACIONES PARA LA UNAP

La Universidad Nacional de la Amazonía Peruana ha publicado un documento de gran valor describiendo las bases económicas, sociales y naturales de su región de servicio e influencia (UNAP 2001). Con las condiciones del contexto que sus expertos definen la observación en terreno se hace mucho más significativa.

Dados los contextos señalados y la amenaza que pesa sobre las comunidades nativas estas recomendaciones pueden ser de utilidad:

la formación de socio-antropólogos que –estudiando en un nivel etnográfico la microfísica política en la que viven- contribuyan a entender, fortalecer y hacer trascender la significación de estas nacionalidades y su derecho a permanecer (15).

desarrollar investigaciones de campo prolongadas y bajo responsabilidad de profesionales entendidos en la problemática.

crear un Centro Amazónico de Documentación para registrar adecuadamente sus ideologías culturales (derecho consuetudinario, formas de conciencia, celebraciones, religiosidad, narraciones, tecnologías, manejo del río y del bosque, etc.).

CONCLUSIÓN

Si se considera a la interculturalidad como un método de establecer puentes entre la modernidad y estas sociedades ancestrales de la selva se deberán eliminar el racismo, el prejuicio, la discriminación y la explotación económica pues nunca podrá volverse una interacción simétrica y justa. Si se la define como un “estado” de contacto y comunicación, ella consolida las deficiencias,

los defectos y las inequidades del mercado con lo cual tenderá a transformarse en un activo instrumento para hacer desaparecer culturas. Desarrollo e Interculturalidad son las dos caras de la misma violencia.

NOTAS

- (1) Este trabajo fue publicado en forma parcial en Ikuarin Año 1, Nº 1: 12-23.
- (2) Los periódicos locales, particularmente La Región destacan la expresión del Presidente Alan García perro del hortelano para designar a los que se oponen a esta política, discutiendo airadamente el destino que se desea dar a la selva.
- (3) Contrariamente a la extensiva que se lleva a cabo mediante otra técnica de trabajo.
- (4) Organismo creado por el gobierno de Juan Velasco Alvarado.
- (5) Es decir, en su imposibilidad de universalizar su cultura.
- (6) Facultad de Educación, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, 10 de febrero del 2004.
- (7) Esta obra sostiene la tesis de que, en la formación del mundo moderno (republicano, democrático, con ideología de igualdad, libertad y fraternidad) tuvo un papel crucial el campesinado y no tanto la burguesía porque los intelectuales influidos por la Revolución inglesa y que alentaron con sus ideas la francesa tomaron esos conceptos de los campesinos. Pero sus ideales comunitarios y religiosos también dieron lugar a los nacionalismos y dictaduras totalitarias del siglo XX.
- (8) Al respecto, sostiene que fue el cristianismo el que dejó la impronta del concepto de hombre como persona puesto que en la antigüedad este nombre designaba una máscara; ya no sería algo para arrancar sino algo por descubrir (Supiot 2007: 262).
- (9) No se aplica, en los organismos internacionales, esta argumentación al mundo musulmán para el cuales e reserva el “choque de civilizaciones”, fatal, inevitable, demorado unos siglos también por una cuestión de oportunidad.
- (10) En la región limítrofe con Colombia, a las FARC.
- (11) En las Misiones del Paraguay se la llamaba Cotiguazú.
- (12) Los Awareté eran caníbales y su canibalismo era el de sus dioses.
- (13) Ese mundo racionalizador se debe a Aristóteles, si bien en la época de la Conquista no predominaba su pensamiento sino el de Platón debido a su afinidad más profunda con el pensamiento cristiano. Si no hubiera sido por los árabes que lo descubrieron en Cercano Oriente o por la Cuarta Cruzada que lo re-encontró en Constantinopla otro hubiera sido el camino de esta cultura, dotada de racionalidad y realismo. De todos modos tanto Aristóteles como su antecesor, Platón, ofrecieron el nudo fundamental de la coherencia conceptual-ideológica a esa geografía incierta que denominamos Occidente (Cf. Pérez 1975).
- (14) Agamben tiene en mente, en su análisis, al nazismo y al presidente de EEUU, George Bush hijo, por el trato a los prisioneros -detenidos, sin juicio, ni condena- ejemplos ambos del estado de

excepción. Sus reflexiones se aplican adecuadamente a otros estados de excepción como la esclavitud a la que fueron sometidas las nacionalidades amazónicas en la época del caucho.

(15) La carrera de grado sugerida ha sido creada y puesta en funcionamiento en marzo del 2009.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, G.

2007. Estado de excepción. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.

Moore, B.

2002. Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno. Península. Barcelona.

Palerm, A.

1989. Antropología y Marxismo. Nueva Imagen. México.

Ranciére, J.

2000. Una tesis sobre la política. Grado Cero. Pensamiento Político Año 1, Nº 1, noviembre.

Reáteghi Chuquipiondo, P.

2001. El sistema educativo misional en las reducciones jesuitas de Maynas. Una experiencia educativa en la Amazonía Peruana. Industria Gráfica Copias y algo más. Iquitos.

Rocchietti, A.

2007. El Último Hombre. Tierra Nueva Editor. Iquitos.

2008a. La madre del verano es una mariposa. Jornadas sobre la Diversidad Cultural. Centro de Estudios sobre la Diversidad Cultural. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.

2008b. Los fundamentos de la interculturalidad. Ikuarin Año 1, Nº 1: 12-23.

Supiot, A.

2007. Homo Juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho. Siglo XXI. Buenos Aires.

Taussig, M.

1987. Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. University of Chicago Press. Chicago.

Todorov, S.

1997. La Conquista de América: el problema del otro. Siglo XXI. México.

UNAP

2001. La UNAP en su contexto. Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía Baja del Perú. Iquitos.

Viveiros de Castro, E.

1992. From the Enemy Point of View. Universidad de Chicago. Chicago.



AGUSTINOS: CIEN AÑOS DE PRESENCIA EN IQUITOS

María Victoria Fernández

Centro de Investigaciones Precolombinas

mvicfernandez@gmail.com

RESUMEN

El 1 de marzo de 2001 se cumplió un centenario de la presencia de la Orden Agustina en Iquitos (Provincia de Maynas, Departamento de Loreto, Perú). Cumplir cien años, es ocasión propicia para hacer un poco de historia sobre el accionar pastoral de la orden antes mencionada.

El objetivo de estos religiosos por pedido del Papa León XIII era propiciar la apertura de misiones, en forma urgente, en territorio amazónico peruano. El 25 de diciembre de 1898, este Papa convoca al Concilio Plenario Latinoamericano celebrado en Roma en 1899 bajo un plan de restauración y revitalización de la Iglesia. No obstante, los antecedentes de la presencia agustina se remontan al siglo XVI donde el plan era la evangelización y la cristianización; en tanto en el siglo XX la Iglesia se propuso reconquistar espacios de poder después del hiato producido entre 1769 y 1901.

Palabras clave: Iglesia, León XIII, Orden Agustina, Misiones, Concilio Plenario Latinoamericano

ABSTRACT

Augustinian Order turned one hundred years in Iquitos (Province of Maynas, Department of Loreto, Peru) the first of March, 2001. This fact is a propitious occasion to make a little history on Augustinian pastoral activity.

The objective of Augustinian monks was the urgent opening of missions in Peruvian Amazonian territory according to the order of Pope Leon XIII. This Pope called the Latin American Plenary Council that was celebrated in Rome on 25th of December, 1899 under a plan of restoration and revitalization of Catholic Church. However, the antecedents of the Augustinian presence go back to 16th century being its plan the evangelization and Christianization. Towards the 20th century the Church looked for recapturing power spaces after 1769 – 1901 hiatus.

Key words: Church, Leon XIII, Augustinian Order, Missions, Latin American Plenary Council

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo dará a conocer el papel de la Iglesia desempeñado por la Orden Agustina al cumplir cien años el 1º de marzo de 2001. Nuestro acercamiento al tema surgió a partir de la

primera visita a Iquitos en febrero de 1998, y a partir de discusiones con colegas de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, quiénes afirmaban que esta región era una zona extractiva que había sufrido muchos conflictos debido a la política que el Estado Nacional impone hacia el acaparamiento de tierras vacías durante la segunda mitad del siglo XIX. Y también, se origina en una entrevista que mantuvimos con el P. Joaquín García Sánchez (OSA), Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), quien nos abrió el camino hacia el tema de la labor desplegada por los misioneros agustinos.

El objetivo de los religiosos por pedido del Papa León XIII era propiciar la apertura de misiones en territorio amazónico peruano. El 25 de diciembre de 1898, este Papa convoca al Concilio Plenario Latinoamericano celebrado en Roma en 1899 bajo un plan de restauración y revitalización de la Iglesia (García Sánchez 2000). No obstante, los antecedentes de la presencia de los agustinos en territorio peruano se remontan al siglo XVI, al igual que los de otras órdenes, pero sus intereses en aquel momento eran la evangelización y la cristianización. En tanto que durante el siglo XX la Iglesia se propuso reconquistar espacios de poder después del hiato producido entre 1769 y 1901.

En este momento la resistencia no provenía por parte de los nativos sino del poder civil peruano, que no quería otorgar facultades al Vaticano por considerarlo un poder extranjero.

Este trabajo procura reseñar la labor desplegada por los agustinos al cumplir un siglo de presencia en Iquitos. Para lo cual, primero debemos hablar sobre la historia de la Orden Agustina. Segundo, caracterizar a los primeros misioneros que llegaron a Iquitos; y tercero realizar una síntesis de sus instituciones destacando la que a nuestro criterio es la más importante, el CETA, por ser el archivo y biblioteca obligado para aquellos investigadores que trabajamos sobre el tema, ya que es uno de los más importantes de América Latina.

LA ORDEN AGUSTINA

Los agustinos, como orden religiosa, comienzan su existencia en el año 1244, cuando el Papa Inocencio IV permitió a distintos grupos eremitas que se unieran para vivir en conformidad con la Regla de San Agustín. Aquellos primeros grupos eran de distintas regiones de Italia y luego se extendieron por Francia, Inglaterra, España y Alemania. A esta reunión de distintos grupos ermitaños el P. Pío de Luis Vizcaíno (OSA) la denomina “primera unión” y aquí es donde hay que ver el origen de la Orden de San Agustín.

En marzo de 1256, se produce la “gran unión”. Con esta denominación designan los historiadores de la Orden Agustina el momento en que el Papa Alejandro IV impulsó a nuevos grupos de ermitaños a que se anexaran a la previa orden de San Agustín. Esa “gran unión” tuvo dos motivos, por un lado, evitar la confusión por la existencia de numerosos grupos religiosos dentro de la Iglesia; y por otro, formar un frente compacto que fuera capaz de oponerse a las corrientes contrarias al cristianismo. Con el correr del tiempo, la Orden fue creciendo y entonces se procedió a formar distintas “provincias” en cada país para una mejor organización y gobierno. Este crecimiento es evidente hasta el año 1350, donde comienza a producirse una cierta decadencia debido a una serie de enfermedades epidémicas y al mal momento que atravesó la Iglesia con el Cisma de Occidente, separación que ocurrió en la Iglesia Católica desde 1378 hasta 1429, período

en el cual hubo muchos Papas -unos residentes en Roma y otros en Aviñón- hasta que el Concilio de Constanza en 1414 y la elección de Martín V pusieron fin a dicho cisma.

Entre los siglos XVI y XVIII, la Orden de San Agustín tuvo un esplendor que nunca volvería a lograr, puesto que el número de religiosos ascendió de 10.000 a 20.000, distribuidos en casi cincuenta provincias (Vizcaíno 2000; Larrán García 2001).

La Orden de Hermanos de San Agustín o, simplemente, Orden de San Agustín a cuyo apellido se agrega la sigla OSA (Ordenado Sacerdote Agustino), hasta hace pocos años era denominada Orden de Ermitaños de San Agustín. La misma no fue fundada por el Obispo de Hipona cuyo nombre lleva. Éste fundó varios monasterios (masculinos y femeninos) y a través de ellos logró revitalizar la Iglesia de África. La vida monástica se vio incrementada en Francia en los siglos V y VI con los monjes procedentes de África. Las invasiones árabes que llegaron a Europa le asestaron un duro golpe a los monasterios agustinos. Pero el final para los continuadores del ideal monástico agustiniano provino del concilio celebrado en Aquisgrán en el año 811. Debido a diversos intereses políticos, Carlomagno impuso en sus reinos la Regla de San Benito, excluyendo cualquier otra. En consecuencia, los monasterios desaparecieron en una fecha imposible de establecer con exactitud, pero sus integrantes intentaron mantener vivo el espíritu de quien consideraban su Padre fundador. De esta manera la Regla de San Agustín hizo nuevamente acto de presencia en el siglo XI, pero ya no la profesaban los monjes sino los canónigos regulares. San Agustín de Hipona no fue el fundador de la Orden, sino que la Iglesia en la persona del Papa Alejandro IV, les concedió la Regla de San Agustín como norma a la cual acomodar su propio régimen de vida. Disposición y forma determinados por la Iglesia para la realización de los oficios.

La Orden de San Agustín desde 1256, año de la “gran unión”, es una de las llamadas órdenes “mendicantes”. Esta condición significaba en sus orígenes que las casas que la constituían renunciaban a toda posesión propia y vivían únicamente de la limosna de sus fieles. Por otro lado, pertenece al grupo de las Ordenes “exentas”, condición que les exime de estar sometidos a una jerarquía eclesiástica, dependiendo directamente de la Santa Sede.

La misma es clerical y dentro de ella existe una distinción genérica entre sacerdotes regulares y sacerdotes seculares. El clero regular es aquel que obedece una regla y ésta forma parte de la estructura de la orden. (por ejemplo: los Agustinos Recoletos que se atienen a la Regla de San Agustín). El clero secular tiene una estructura jerárquica y piramidal que depende directamente del Papado. También prevalece una diferencia entre sacerdotes que poseen el orden sagrado y aquellos que no lo tienen, que en la Orden Agustina se observa en la categorización entre religiosos que poseen el orden sagrado (sacerdocio) y hermanos. Los primeros poseen la facultad de ejercer el ministerio sacerdotal y los segundos no (aunque sí los votos).

Todo agustino es miembro de una comunidad local que puede ser una parroquia, un puesto en una misión, un colegio. Salvo excepciones, cada una de ellas forma parte de una Provincia, que es la agrupación de varios núcleos locales. El conjunto de las Provincias es lo que constituye la Orden. Al frente de cada uno de estos tres grupos está el Superior al cual se lo denomina Prior local, Prior provincial y Prior general. Las leyes como normas no emanan del Prior, sino del Capítulo que es una asamblea donde se reúnen todos los hermanos de la jurisdicción respectiva. El modo de participación puede ser directo o por representantes. Según los casos y conforme a la división anterior se denominan Capítulo local, Capítulo provincial, Capítulo general. El P. Pedro Borges

(1992) en “Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX (Volumen I, Aspectos Generales)”, afirma que esas unidades locales se denominaban “prioratos”, si eran conventos formalmente constituidos y “conventillos” si eran vicariatos.

Una forma particular de gobierno fueron las Congregaciones, hoy desaparecidas. Estas eran instituciones afines a las Provincias con las que algunos casos se identificaban. Este es un fenómeno que se desarrolló desde el siglo XIV al XVI. No fue específico de la Orden de San Agustín, pues se dio también en otras órdenes.

Para el estudio de los agustinos, hay que distinguir entre Congregaciones de observancia y Congregaciones de recolección o de descalzos. Las primeras surgen en Italia y su idea central era el vivir la fe en toda su plenitud, en aquellos momentos de decadencia. Las Congregaciones de recolección o de descalzos se originaron en España en el momento de renovación espiritual que coincidió con el reinado de Felipe II. El ideal de sus miembros no era sólo recuperar el espíritu de los primeros tiempos, sino que anhelaban una vida más austera y fervorosa. La Orden, mientras no atentaran contra su unidad, apoyó estos movimientos y la primera de estas fue la Congregación de recoletos cuyos estatutos fueron aprobados en 1589. Y, poco a poco, sus miembros tendieron hacia una autonomía cada vez mayor dentro de su comunidad. Hacia 1594 cambiaron su forma de vestir y calzar y en 1601 vieron cumplidos sus ansias de mayor autonomía con un breve - documento pontificio que trata asuntos muy puntuales- de Clemente VIII que los sometía a la jurisdicción directa del Prior General. En 1602, el mismo Papa les concedió ser provincia autónoma y en 1621, Gregorio XV les otorgó la facultad para formar una nueva congregación dividida en provincias, gobernada por un Vicario general bajo la dependencia de un Prior general. En 1912 se separaron definitivamente de la Orden de San Agustín, constituyéndose en la Orden de los Agustinos Recoletos. En Italia surgió la Congregación de eremitas de Sicilia, que obtuvieron la aprobación en 1593. La Santa Sede no los constituyó en Orden independiente hasta 1931 y hoy los conocemos como Orden de Agustinos Descalzos (Vizcaíno 2000).

A continuación, haremos una breve referencia a la Orden Agustina en el Perú en general y en particular en la zona selvática.

LA ORDEN AGUSTINA EN EL PERÚ Y EN LA REGIÓN DEL ORIENTE

El primer agustino en llegar a América fue Alonso de Requejada quien en 1527 arribó a Venezuela (García Sánchez 1991; Vizcaíno 2000). Pero fue México el primer lugar en que la Orden se implantó (Hertling 1986; Borges 1992; Vizcaíno 2000). México constituyó la base de operaciones para moverse en el continente y fuera de él. De allí pasaron a Perú en el año 1551 (Durán 1984; Hertling 1986; Konetzke 1991; Borges 1992; Vizcaíno 2000). Al igual que en México los agustinos en el Perú combinaron labor evangelizadora con promoción cultural. El P. Julián Heras (1992), afirma que los primeros agustinos arriban a Lima -en 1551- al final de las guerras civiles, lo que les permitió desempeñar mejor su actividad misionera. Sus primeros puestos misionales fueron Humachuco y Huarochirí y luego Barranca, Pachacamac y el Valle de Cañete. Hacia 1560 contaban con los conventos de Trujillo, Conchucos, Cuzco, Arequipa, Huánuco, Saña y Chachapoyas. Vale destacar su desempeño en la región del lago Titicaca, cuyo centro es el santuario mariano de Copacabana.

Desde 1551 hasta 1602 se sucedieron ininterrumpidamente diecisiete Capítulos. En estos capítulos se designaron Superiores Provinciales a: Andrés de Salazar (1554-1557), Andrés de Ortega (1560-1563 y 1566-1567), Luis López Solís (1557-1560, 1567-1571 y 1587-1591), Alonso de Pacheco (1579-1592 y 1594-1598), entre otros. Durante este período los agustinos fundaron un total de cincuenta y cuatro conventos en distintas ciudades del Virreinato del Perú (hoy Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia y Chile), numerosos santuarios marianos y numerosas doctrinas en veintiocho regiones.

La periodización histórica para la Amazonía peruana del P. Jesús San Román (OSA) denomina "Período Misional (1542-1769)" al momento donde se lleva a cabo la evangelización y cristianización. En la región del Oriente del Perú, antes de la penetración agustina en el siglo XX, entraron los franciscanos en 1622 (río Ucayali) y los jesuitas en 1636 (río Napo y sus afluentes) (San Román 1994). Las misiones agustinianas son continuación de la obra de los jesuitas en la región de Maynas. A raíz de la expulsión de éstos en 1767, los poblados quedaron a merced de diferentes demarcaciones durante 150 años, bajo la responsabilidad de los franciscanos de San Francisco Solano y algunos clérigos seculares (Martínez y García Sánchez 1995).

Durante el período 1769 - 1901 no hay una actividad misional directa y continua. En verdad, hay una acción misional fluctuante hasta que el Papa León XIII convocó al Concilio Plenario Latinoamericano (1899) en Roma donde se invita a la Orden de los Agustinos a misionar en la selva, con el mandato de restauración y revitalización de las misiones. No obstante, este primer propósito se vio obstaculizado por intereses políticos y económicos que tienen relación con el período cauchero (1880-1914) y estos religiosos tuvieron que virar en su objetivo, desarrollando su pastoral en la educación, como examinaremos en el acápite siguiente.

LOS PRIMEROS EN LLEGAR

Los primeros religiosos agustinos arribaron al puerto del Callao (Lima) en diciembre de 1900 y a Iquitos el 1º de marzo de 1901. A continuación, ofrecemos algunos datos biográficos sobre ellos, extraídos del N° 850 de la revista Kanatari -significa amanecer en lengua cocama- que conmemora el centenario de su presencia en Iquitos y es una publicación de opinión sobre las problemáticas locales, regionales, nacionales e internacionales. Además de contener información sobre temas históricos y culturales de la Amazonía peruana.

El P. Paulino Díaz (OSA), 1850-1919, profesó como religioso en Valladolid en 1867. Hacia 1872 pasó a las Filipinas. Fue Prefecto Apostólico y Superior de los Agustinos en la prefectura antes mencionada. Por razones de salud renunció a su cargo en 1911, regresó a España y murió en 1919. El P. Pedro Prat (OSA), 1861-1929, tomó los votos en Valladolid en 1878. Hacia 1885 pasó a las Filipinas, regresando a España en 1892 a causa de la independencia de esas islas. Más tarde fue parte de la misión hacia el Amazonas. En 1913 fue nombrado sucesor del P. P. Díaz. Dejó la misión por razones de salud, siendo nombrado por esa causa Prior en Lima en el mismo año y hacia 1918 regresó a aquellas como subprior y maestro de novicios. Murió en Manila. El P. Bernardo Calle (OSA), 1876-1904, fue ordenado sacerdote en 1892. Posteriormente se unió a la labor pastoral en la Selva. Falleció a causa de una revuelta indígena en 1904. El P. Plácido Mallo (OSA), 1876-1936, obtuvo el orden sagrado en 1894. Llevó a cabo las mismas tareas que los otros en la misma región.

Por motivos de salud regresó a España en 1905, siendo asesinado por motivo de la guerra civil el 25 de julio de 1936. Sobre el Hno. Pío Gonzalo, 1858- ¿?, no existen datos biográficos. Vino con los anteriores a realizar tareas evangélicas en la misma zona, regresando a España en 1912 por motivos de salud (Kanatari 2000; Fernández 2002).

Nosotros pensamos que estas referencias son significativas por ser personalidades con un carácter importante, a las que sólo detuvieron problemas de salud o la muerte. Afirmamos esto debido a que el trayecto desde Lima hacia Iquitos fue extremadamente dificultoso, como queda expresado en el siguiente fragmento de una carta que el P. Paulino Díaz dirigió a Mons. Pedro Gasparri:

“El viaje es penosísimo por todos conceptos, hasta el punto que el que una vez ha hecho, se mirará muy mucho para volverlo a hacer. Padecer hambre a diario, mojaduras de continuo, dormir a la intemperie con frecuencia, peligro de ahogarse en torrentes caudalosos, o derrumbarse en horribles precipicios a cada paso. A esto añade que unas veces se entierra la bestia en un fangal, otras se cae de un puente, teniendo que sacarla a pulso. A veces hay que manejar el hacha y el azadón para cortar árboles, limpiar derrumbes y abrir paso. En ocasiones está obstruido el camino por la maleza, y hay unas espinas llamadas de gato, que se llevan consigo no sólo la ropa, sino también el pellejo y la carne del pobre transeúnte” (Rodríguez Rodríguez y Álvarez Fernández 2001: 243).

Los PP. Díaz y Prat habían tenido experiencia como misioneros, no así los PP. Calle y Mallo quienes tuvieron su “bautismo” en esta actividad. Sobre el Hermano Gonzalo no hay mucha información, incluso se desconoce el año de su fallecimiento y el lugar.

A continuación haremos una breve reseña de las instituciones que crearon y en las que tuvieron influencia durante estos 100 años, que tienen estrecha relación con el espacio educativo.

SIGLO XX: PASTORAL AGUSTINA EN EL ÁMBITO EDUCATIVO

A marzo de 2002, once parroquias sobre un total de dieciocho están a cargo de los religiosos agustinos en el Vicariato de Iquitos. Los padres agustinos desarrollaron actividades pastorales desde diferentes instituciones. Algunas de ellas:

Colegio de San Agustín: fundado en 1903. En este instituto se educaron generaciones de loreanos que ocupan cargos muy importantes en el ámbito nacional e internacional.

Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA): fundado en 1972. El objetivo era instalar la reflexión teológica y pastoral y formar laicos.

Instituto de Promoción Social de la Amazonía (IPSA): creado en 1973. Tiene a su cargo la radio “La voz de la Selva” que se emite en tres frecuencias AM, FM y onda corta.

Centro de Capacitación Campesina de la Amazonía (CENCAA): fue fundado por el P. Antonio Aladro hacia 1983 en Nauta. El objetivo es la atención continua y sistemática de líderes de comunidades (Martínez y García Sánchez 1995).

Además el prestigio de esta orden se hizo notar en la fundación de otras instituciones, las cuales son generadoras de propuestas innovadoras para el desarrollo regional. Estas instituciones son cuatro, una de ellas es el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) al cual nos referiremos en el apartado siguiente. Las otras tres son:

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP): fue creada por la Ley 13.498 del 14 de enero de 1961. El P. Avencio Villarejo comprendió la necesidad de un centro de estudios superiores que abarcara los distintos aspectos de la Amazonía. No sólo intuyó esa necesidad sino que realizó las gestiones pertinentes al más alto nivel a través de su relación con el Pdte. Manuel Prado y los miembros del Congreso.

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP): fue fundado en 1973. El P. Jesús San Román (OSA) y el P. Luis Uriarte (S.j.), fueron sus creadores. Este organismo depende de los Obispos de la Amazonía Peruana y se dedica al trabajo de investigación y promoción de las poblaciones nativas de la Selva. Sus trabajos de investigación social y cultural, así como sus publicaciones son consideradas clásicos. Y es de destacar su compromiso a favor de la defensa de las culturas nativas y de los derechos humanos y culturales de los nativos.

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP): debido al artículo 120 de la Constitución Peruana de 1979 que disponía la creación de un Instituto que tuviera a su cargo la responsabilidad de inventariar, investigar y controlar los recursos naturales de la Amazonía Peruana se creó el IIAP en diciembre de 1981 (Kanatari 2000; Fernández 2002).

A continuación haremos una breve síntesis de lo que a nuestro criterio es una de las instituciones más importantes de Iquitos porque allí se encuentra la historia de la selva.

EL “CETA”

El CETA fue creado en mayo de 1972 por Mons. Gabino Peral de la Torre. Tenía por objetivo:

“[...] adecuar las orientaciones del Concilio Vaticano II (1965), de la IIa. Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968) y del Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas (Iquitos, 1971) a la compleja realidad sociocultural de la selva amazónica. Había que aportar elementos teológicos de reflexión para lo que se dio en llamar la “encarnación de la Iglesia” en nuestra realidad o formación de la llamada iglesia autóctona [...]” (1).

La cita precedente señala que la Biblioteca era una necesidad esencial. Por lo tanto, hacia 1973 con el aporte de las bibliotecas personales de algunos sacerdotes, nació lo que hoy conocemos como Biblioteca Amazónica. Y a partir de ahí, el CETA inició una búsqueda para recuperar la memoria del pueblo amazónico a través de contactos personales, comprando libros nuevos, recuperando audiovisuales, formando la hemeroteca y la mapoteca. De esta manera, se logró, en menos de diez años, poseer una colección sobre la temática amazónica más rica del Perú y una de las más importantes de Latinoamérica (Cuadro 1).

El relevamiento documental y bibliográfico se hizo a partir de una dimensión histórico-antropológica. La dimensión histórica tuvo como base la información recopilada en Iquitos desde febrero de 1997 hasta enero de 2002, la cual fue enriquecida con el trabajo de archivo realizado

en el CETA, para luego ser interrelacionado con la dimensión antropológica que brinda información específica sobre las comunidades indígenas dentro de la etapa a investigar. Hasta el momento, hemos trabajado con los siguientes fondos: libros, hemeroteca y mapoteca.

El corpus documental del CETA está integrado por documentos editados por esta institución y por el Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP). Algunas fuentes están compiladas en una colección denominada “Monumenta Amazónica”, la cual se inició en 1984 mediante un convenio de cooperación entre las instituciones mencionadas anteriormente. Ese proyecto editorial tenía como objetivo investigar las principales fuentes históricas de la región amazónica desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XX y contó con la colaboración de investigadores peruanos y extranjeros (2).

“Monumenta Amazónica” está clasificada en seis series temáticas: Conquistadores, Misioneros, Agentes Gubernamentales, Científicos y Viajeros, Extractores, Testimonios Indígenas. Cada serie aborda desde distintos puntos de vista y discursos la historia de la Amazonía Peruana y nos permiten conocer el pasado. Creemos que la descripción de esta colección es relevante por la importancia que posee ese proyecto editorial.

La primera, aborda los viajes iniciales a la cuenca amazónica hechos por los capitanes y los corregidores. La segunda, da testimonio de las entradas misioneras, las reducciones y trabajo de acción pastoral llevado a cabo por los religiosos franciscanos y jesuitas. La tercera, está conformada por los informes oficiales de los funcionarios coloniales y republicanos. La cuarta, contiene trabajos como los de Wallace y Bates, cuyas obras fueron de gran importancia para Charles Darwin, así como también informes de comisionados extranjeros en búsqueda de rutas comerciales y nuevos recursos. La quinta, trata sobre la explotación de productos en la región. La sexta, es la que mayor problemas metodológicos conlleva, porque sus actores principales, los nativos, no tienen registro escrito. Según los editores de la serie se buscarán documentos de juicios seguidos por el poder colonial y republicano a los indígenas, con el fin de encontrar en ellos sus declaraciones (Fernández 2006).

Es importante tener en cuenta que la historia de los pueblos indígenas son historias no concluidas. Los nativos desean conocer su propia historia pero la historiografía no les proporcionó todavía las herramientas necesarias y, en consecuencia, existe un silencio etnográfico que sigue cubierto por diferentes autoridades etnográficas desde la conquista hasta la actualidad. Además, la concepción de la historia india y la historia occidental es distinta. Mientras la primera tiene un tiempo cíclico, la segunda es de carácter rectilíneo. Entonces, los testimonios indígenas todavía se observan desde el acervo documental de la clase hegemónica. Por lo tanto, todavía debemos conformarnos con una sola voz.

Si bien el material recopilado en el CETA es muy rico, encontramos un obstáculo para nuestra investigación. La serie F sobre “Testimonios Indígenas” no ha sido publicada hasta el presente. La Directora de la Biblioteca Amazónica, Sra. Alejandra Schindler en enero de 2002, me ha comunicado esto en forma oral.

Muchos antropólogos y estudiosos del tema consideran que la “identidad cultural” es lo propio de una cultura; ahora bien, lo propio, la identidad de un pueblo, está conformado por diversas formas y concepciones que provienen de dentro y fuera de un grupo (Heise et al 1994). Y el

“patrimonio cultural” como consecuencia de los efectos de la globalización se circunscribe dentro de aquellos que buscan desprenderse de objetos como en una “venta de garage”, al decir de García Canclini (1993) donde el objeto, en este caso los testimonios indígenas no editados, son sólo utilizados para reconstruir parte de la historia de esas “voces silenciadas”. Estas voces aún no son escuchadas. Por eso es importante realizar una revisión de las fuentes con el propósito de salvaguardar su identidad y patrimonio cultural.

CONCLUSIÓN

En este trabajo presentamos una reseña de la Orden Agustina al cumplir 100 años en marzo de 2001. Todo lo referente al origen de la misma y a su accionar misionero se basa en escritos de especialistas que tiene relación con la historiografía eclesiástica. En su mayoría son fuentes editadas, que nos brindan la visión de la Iglesia en general y de la congregación antes mencionada en particular.

A partir de aquí, podemos realizar en forma lineal una síntesis del origen aquella y relacionar el arribo de los primeros misioneros a Iquitos con el período cauchero. Esto podemos afirmarlo después de haber relevado el Archivo y Biblioteca del CETA que es parte del patrimonio cultural de la región amazónica porque allí se encuentra su historia.

Sobre lo escrito nosotros nos proponemos dar otra mirada a esos documentos y en consecuencia afirmamos que los agustinos tuvieron que abocarse a una acción pastoral en el ámbito educativo porque la revitalización de las misiones que tenían como mandato papal no la pudieron llevar a cabo ya que los indígenas eran la mano de obra de las plantaciones caucheras. Por eso, esos religiosos crearon y fundaron diversas instituciones donde formaron a los futuros dirigentes del país en el plano regional y nacional. Esto se desprende de este escrito y en próximos trabajos ahondaremos sobre esa cuestión.

NOTAS

(1) www.ceta.org.pe

(2) www.ceta.org.pe/listamonu.htm

BIBLIOGRAFIA

Borges, P.

1992. Las órdenes religiosas. En: Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX (Volumen I, Aspectos Generales.) P. Borges (dir.). Biblioteca de Autores Cristianos, Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Quinto Centenario. Madrid.

Durán, J.

1984. Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII). Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Buenos Aires.

Fernández, M. V.

2002. Cien años de presencia agustina en Iquitos. ANTI 4 (CD). Centro de Investigaciones Precolombinas – Equipo NAYA. Buenos Aires

2006. Investigación en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana. Su relación con el Patrimonio Cultural, la Identidad y la acción pastoral de la Orden Agustina. En: Los Andes antes de los Inka. A. M. Rocchietti, A. Campos y M. V. Fernández (comps.). Centro de Investigaciones Precolombinas e I.S.P. Dr. Joaquín V. González. Buenos Aires.

García Canclini, N.

1993. Museos, aeropuertos y ventas de garage (las identidades en un tiempo de desterritorialización). En: Fronteras da Cultura. C. Fonseca (ed.). Universidad Federal de Rio Grande Do Sul.

García Sánchez, J. (OSA)

1991. Los Agustinos y la evangelización en el Perú. En: Evangelización y Teología en el Perú. Luces y Sombras en el siglo XV. P. Nguyen Thai-Hop (o.p.) (coord.). Centro de Estudios y Publicaciones. Lima.

2000. La Prefectura Apostólica de San León del Amazonas. Kanatari 850: 7-11. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Iquitos.

Heise, M., F. Tubino y W. Ardito.

1994 (1992). Interculturalidad, un desafío. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.

Heras, J.

1992. Perú: la evangelización fundante (siglo XVI). En: Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX (Volumen I, Aspectos Generales.) P. Borges (dir.). Biblioteca de Autores Cristianos, Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Quinto Centenario. Madrid.

Hertling, L.

1986. Historia de la Iglesia. Herder. Barcelona.

Kanatari

2000. Volumen 850. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Iquitos.

Konetzke, R.

1991. América Latina II. Siglo XXI. México.

Larrán García, P. (OSA)

2001. Santos Agustinos y algo más. Reflexiones para el camino. Cimagraf. Lima.

Martínez, G. (OSA.) y J. García Sánchez (OSA.)

1995. Vicariato Regional de Iquitos en la amazonía Peruana. En: Los Agustinos en América Latina. Pasado y Presente. J. García (comp.). O.A.L.A. (Secretaría General de la Organización de los Agustinos de Latinoamérica). Lima.

Rodríguez Rodríguez, I. (OSA) y J. Álvarez Fernández (OSA)

2001. Monumenta Histórico-Agustiniana de Iquitos. Volumen Primero 1894-1902. CETA. Valladolid.

San Román, J.

1994 (1974). Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana. CETA-CAAAP-IIAP. Iquitos.

Vizcaíno, P. (OSA)

2000. San Agustín. Orden de San Agustín. Monte Casino. Zamora.

| | |
|---|--|
| Libros | Más de 24000 títulos de diferentes áreas especializadas en ciencias sociales, ciencias filosóficas y de pensamiento, ciencias teológicas y bíblicas, ciencias aplicadas, lingüística, literatura entre otras. |
| Hemeroteca | Cuenta con colecciones de revistas que recibe de diferentes centros, nacionales e internacionales. Además, podemos encontrar los periódicos locales actuales: El Oriente, El Matutino, La Región, Kanatari. |
| Cinemateca | Cortometrajes y largometrajes de temática amazónica. |
| Mapoteca | Hay aproximadamente 200 cartas geográficas y planos de la Amazonía (antiguos, actuales y reproducciones). |
| Pinacoteca y Exposiciones fotográficas | Colección de pinturas y grabados de artistas loreanos, y también exposiciones fotográficas. |
| Libros antiguos | La biblioteca no cuenta con incunables, es decir aquellos libros que se hayan impreso desde el descubrimiento de la imprenta hasta el año 1500. Sí están inventariados una serie de aproximadamente 50 primeras ediciones de libros sobre la Amazonía. |
| Colección de ediciones de la Biblia | Posee una colección de Biblias en distintos idiomas. Hasta el momento hay acumuladas 300 ediciones diferentes en otras lenguas. |
| Servicios | Tiene sistema computarizado que incluye bases de datos referidos a diferentes temas, y también archivo de cdrom ^[1] . |

Cuadro 1: Descripción del fondo bibliográfico del CETA





Anti

Centro de Investigaciones Precolombinas

Salta 1363 – 8 C –

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Argentina

2009 - 2020