



# ANTI 6



Cip 2005

ISSN 1668-8392

ANTI – Año VI – Número 6 –  
2005

**ANTI – AÑO VI – NÚMERO 6 – NOVIEMBRE 2005**

ANTI es una publicación del  
Centro de Investigaciones Precolombinas  
(Historia, Sociedad, Antropología)

E-mail: [anticip@hotmail.com](mailto:anticip@hotmail.com)

**ISSN 1668-8392**

Registro de la Propiedad Intelectual en trámite

**Consejo de Redacción**

Ana María Rocchietti  
María Andrea Runcio  
Alicia Campos

**Diseño y Diagramación**

Gerónimo Austral - María Victoria Fernández  
María Fernanda Santa Cruz

**Auspiciada por el Instituto Superior del Profesorado  
“Dr. Joaquín V. González”**

**Rectora**

Celia Sábato

**Vicerrectoras**

Susana Martínez

María del Carmen Ovalle

Laura Vidarte

**Av. Rivadavia 3577  
(1204) Capital Federal  
República Argentina  
TE 4863-3906**

y la

**Universidad Nacional de la Amazonía Peruana  
(UNAP)**

**Rector**

Ing. Mgter. Herman Collazos Saldaña

**Vice-Rectora Académica**

Mgter. Matilde Rojas García

**Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades  
(UNAP)**

**Decano**

Mgter. Luis Mariano Sinacay Bardales

**Jefe del Departamento Académico de Ciencias Sociales**

Lic. Rosa Aguilera

**Centro de Investigaciones Precolombinas  
(Historia - Sociedad – Antropología)**

**Presidente**

Alicia Campos

**Vicepresidente**

Bernarda Díaz

**Directora Académica**

Ana María Rocchietti

**Secretaria**

María Victoria Fernández

**Tesorera**

María Andrea Runcio

**Vocales Titulares**

María Fernanda Santa Cruz

Margarita Wordolaj

**ANTI es una publicación del Centro de Investigaciones Precolombinas (Historia, Sociedad, Antropología).**

**El Centro de Investigaciones Precolombinas es una asociación Civil inscripta en el Registro de Entidades de Acción Comunitaria de la Ciudad de Buenos Aires bajo el N° 1156.**

**E-mail: [anticip@hotmail.com](mailto:anticip@hotmail.com)**

Edición de este CDROM: CIP 2005

Diseño: Gerónimo Austral

Diagramación: María Victoria Fernández – María Fernanda Santa Cruz



## SUMARIO

Tendencias estilísticas del arte rupestre del sur de la Provincia del Neuquén.

Teresa Vega 8

El Santuario de Camino Grande. San Miguel de El Faique, Huancabamba, Piura.

Racso Fernández Ortega, Lorena Zúñiga Saavedra y Rosa Palacios Ramírez.....39

Cultura material y etnicidad. Un caso entre los wichís del chaco centro-occidental.

Rodrigo M. Montani.....51

Las comunidades nativas de la Amazonía peruana: algunas consideraciones sobre sus artesanías

Graciana Pérez Zavala.....79

El desarrollo prehispánico del área de frontera entre Mendoza y San Juan.

Alejandro García.....91

Algunos comentarios acerca de las sociedades que habitaron los Valles de Huaura y Checras antes de la llegada Inca. Perú.

Aldo Noriega.....109

Vida cotidiana, género y orden estatal en el mundo andino. El calendario Inca.

Enrique Normando Cruz.....123

**Medio ambiente y cultura de paz.**

P. Joaquín García Sánchez, OSA.....134

El último hombre.

Ana María Rocchietti.....143

Características de las poblaciones indígenas de la Amazonía peruana al momento.

José Díaz Heredia.....173

Procesos éticos en relación a temas sobre el uso del patrimonio en turismo

Claudia María Cóceres.....181

## TENDENCIAS ESTILÍSTICAS DEL ARTE RUPESTRE DEL SUR DE LA PROVINCIA DEL NEUQUÉN

Teresa Vega<sup>1</sup>

Esta presentación tiene como uno de sus objetivos la difusión de nuestro patrimonio cultural regional

*“Entendemos por difusión la publicación de los hallazgos que forman parte del patrimonio cultural y de los resultados de la investigación sobre ese patrimonio común, única forma que se nos ocurre para que los esfuerzos reviertan a la comunidad”... (Cabrera 2002:122)*

criterio en el que nos apoyamos por coincidir plenamente con su posición ideológica.

.Para nuestro análisis específico se tomará como universo de observación los departamentos Lácar, Huiliches y Los Lagos; los sitios ubicados en el Departamento Lácar algunos conocidos y publicados serán incluidos como una manera de resignificar y contextualizar las modalidades estilísticas y técnicas de los nuevos sitios a estudiar. Con este mismo concepto se incorporaran los sitios publicados del Departamento Huiliches.

Seguidamente presentaremos los sitios de Pilolil y Huilqui-Menuco inéditos en la historia de las investigaciones del arte rupestre de la provincia.

Describiremos detalladamente las características particulares –ubicación, soporte, antecedentes científicos, aspectos estéticos formales– de cada uno de ellos.

Nos apoyaremos en dos fuentes clásicas, la primera es la de Juan Schobinger “El Arte Rupestre de la Provincia del Neuquén” (1956) y la segunda es el trabajo de Jorge Fernández “Corpus de Arte Prehistórico Neuquino” (1978).

Juan Schobinger realiza una síntesis arqueológica regional referente al arte rupestre del Noroeste patagónico. El autor se propone efectuar un repertorio de todos los yacimientos conocidos del Neuquén (de Norte a Sur), incluyendo algunos inéditos; enumera luego los demás lugares de dicha provincia de los que se tiene noticias de arte rupestre, y los de la zona inmediatamente limítrofe de Río Negro. Finalmente, realiza un estudio de conjunto.

Deja un croquis de las estaciones de arte rupestre en la provincia del Neuquén y zonas aledañas. Donde registra veinte lugares con muestra de arte rupestre en el territorio del Neuquén, a los que agrega los cuatro restantes que se hallan en el territorio del Río

---

<sup>11</sup> Profesor de Historia. Universidad Nacional del Comahue.

<sup>1</sup> Equipo de investigación: Dr. Mario Silveira (Arqueólogo). Lic. Pablo Bestard (Documentación de arte rupestre. Mónica Gelós y Noemí Gutiérrez (Licenciadas en Turismo). Lic. Pablo Azar (Arqueólogo). Dra. Adriana Bermúdez y Dr. Daniel Delpino (Geólogos). Carolina Marzari (Alumna). Colaboradores Lic. Matilde Encabo (Ecóloga) y Cristina Zaparart (Licenciada en Historia del Arte). César Magnoni (Informática)

Negro. (Schobinger 1956). Agrega además 17 lugares de cuya existencia ha tomado noticias.

Estos sitios se hallan distribuidos desde la Cordillera del Viento hasta el lago Nahuel Huapí, y de preferencia en la zona cordillerana y sub-cordillerana. Para este trabajo sólo daremos cuenta de aquellos sitios ubicados al sur de la provincia.

Las estaciones conocidas del Neuquén por Juan Schobinger para el Sur de la provincia son las siguientes: San Ignacio, Junín de los Andes (Dpto. Huiliches); Vega Maipú (Gingins), Vega Maipú (Bello) (Dpto. Lácar); Arroyo Minero, Río Traful y Arroyo Malavaca (Dpto. Los Lagos).

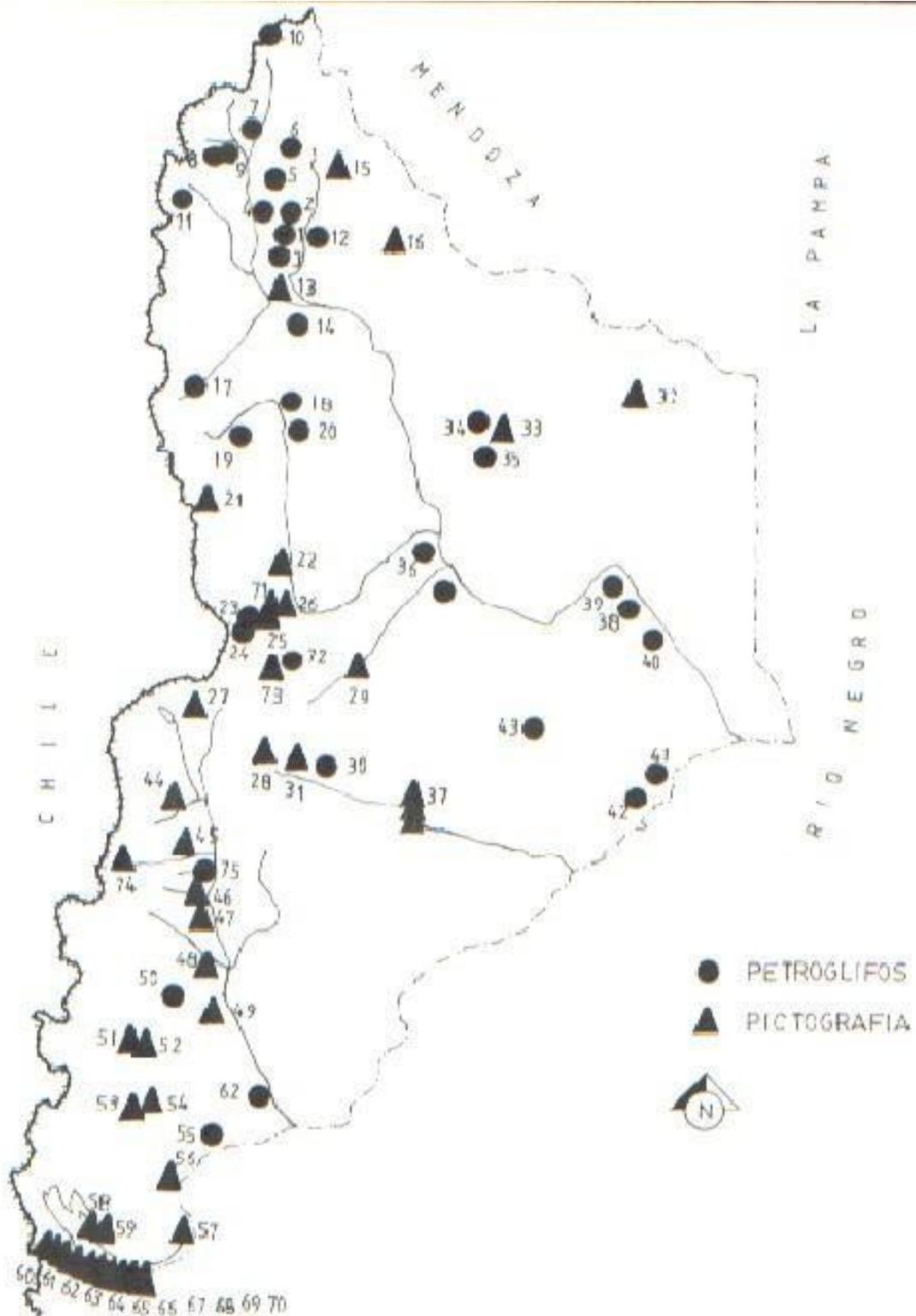
a) Noticias sobre otras estaciones de arte rupestre en el territorio del Neuquén.

Según Schobinger algunos de estos lugares fueron comunicados por D. Daniel Gatica y señalados por Aparicio en 1935; y otros señalados por el señor J. Swariczewsky, gran conocedor de todo el Parque Nacional Lanín.

- 1) Arroyo Pilolil, poco antes de su confluencia con el Aluminé (Dpto. Huiliches).
- 2) Lago Huechulafquen, cerca de la ribera norte, algo al Este de la estancia "Los Helenos" (Dpto. Huiliches).
- 3) Cerro Vizcacha (Dpto. Lácar, a unos 20 Km. de San Martín de los Andes.
- 4) Quila Quina (Dpto. Lácar); al pie del cerro Abanico habría "varios signos" pintados.
- 5) Lago Meliquina (Dpto. Lácar); hacia el extremo N.O. del lago habría una "cueva con pinturas".

El posterior trabajo de Jorge Fernándezmarca un segundo momento decisivo para los avances en los estudios del arte rupestre en nuestro territorio; en el intenta delinear una suma valorativa de los conocimientos que sirvió para evaluar el estado actual de los progresos en los estudios del arte rupestre de nuestra provincia. Estudio que ha resultado de su recorrido por muchos kilómetros a lo largo de la provincia del Neuquén, con una permanencia de más de 200 días en campaña. Estos trabajos fueron costeados en parte por el CONICET y la Dirección de Museo y Archivos de Neuquén y con la colaboración de Entidades Privadas y numerosas personas, empeñadas en la protección de este patrimonio.

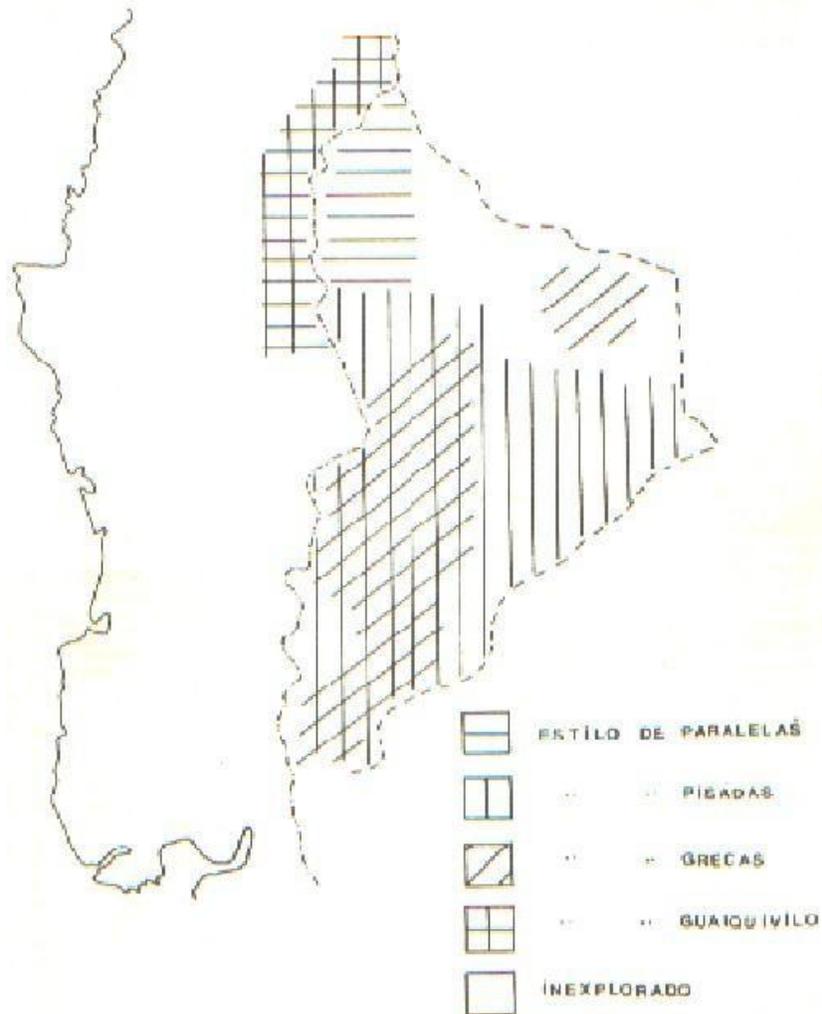
En la publicación antes mencionada realiza un mapa de la provincia donde registra un total de 77 sitios; además tiene información de otros 25, con lo que el total de sitios con arte rupestre podría elevarse a 100; especificándose los sitios con petroglifos y los sitios con pictografías.



Mapa I: Sitios con arte rupestre en la provincia del Neuquén. (Fernández 1978)

Realiza además una numeración, ubicación, nominación y una codificación, nomenclatura binomial de cada uno de los sitios, la única hasta hoy. Incluye una descripción detallada de cada sitio, su ubicación astronómica, altura sobre el nivel del mar, aspectos ambientales etc.

Deja además un segundo mapa con los principales estilos de arte rupestre discernibles en el Neuquén, donde ubica el área de dispersión de los siguientes estilos: paralelas, pisadas, grecas y áreas inexploradas. Deja constancia además de los principales motivos, las técnicas empleadas. Estado de conservación del patrimonio.



Mapa II: Cobertura espacial de los estilos de arte rupestre discernibles en el Neuquén.  
(Fernández 1978)

Según Fernández, mediante la ordenación de los símbolos y motivos, y el establecimiento de estilos a que antes aludíamos, y su representación cartográfica, es factible reconstruir el hábitat de una etnia determinada, no importa que ignoremos su nombre y – momentáneamente al menos–, su asignación temporal. Esto es particularmente significativo en el caso del Neuquén, donde por la inexistencia de excavaciones arqueológicas se ignora aún la real disposición y características de las camadas poblacionales.

#### **NÓMINA DE SITIOS ESTUDIADOS**

##### **Sitio: Alero Bello**

Nombre: Vega Maipú, Bello según Juan Schobinger en (Fernández 1978)

Localización: ubicado en la Vega Maipú a 4 km. de la localidad de San Martín de los Andes.

Antecedentes científicos: El primer informe lo elabora Juan Schobinger en 1956, a raíz de la denuncia hecha por el Sr. Swariczewsky.

Según Schobinger las pinturas son de tipo simbólico, irregular y representativo (motivos escalonados, círculos con puntos, cruciformes, líneas onduladas, figuras antropomorfas, un sol, dos circunferencias y varios signos geométricos complicados) y se hallan sobre un paredón vertical, que no alcanza a constituir un abrigo.

El lugar constituye un excelente puesto de observación (a diferencia de Gingins).

Los motivos encontrados tienen como cualidad el haber sido hecho con trazo de mediano espesor (aproximadamente 1 cm.) y el empleo exclusivo del rojo aunque con diferentes matices.

Las representaciones de Alero Bello son un tanto diferentes a las del Alero Gingins (esto le permite a Schobinger afirmar que corresponderían a etnias diferentes. Considera a las pinturas de “Bello” pertenecientes a influencias avanzadas, tal vez proto araucanas). Los gráficos que siguen constituyen una valiosa fuente historiográfica al momento de realizar nuevos estudios.

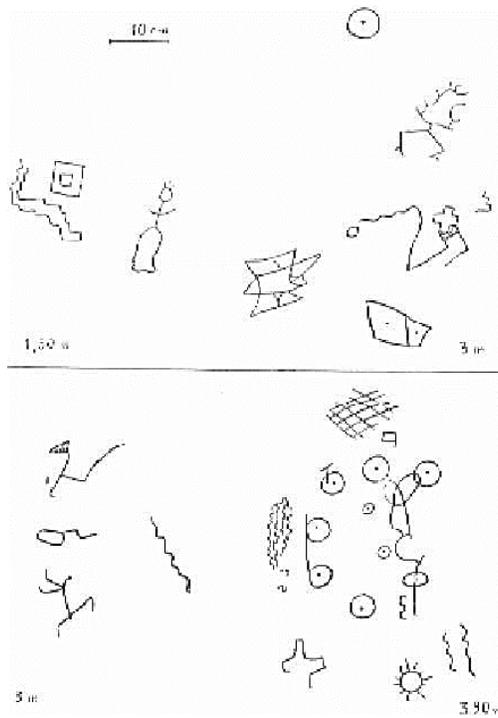


Gráfico I: Conjunto de pinturas rupestres del Paredón Alero Bello. Representaciones abstractas y esquemáticas. (Schobinger 1956)

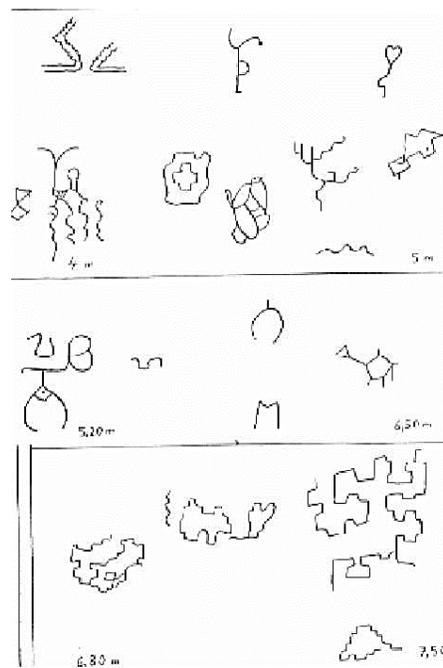


Gráfico II: Pinturas Rupestre. Alero Bello continuación. (Schobinger 1956)

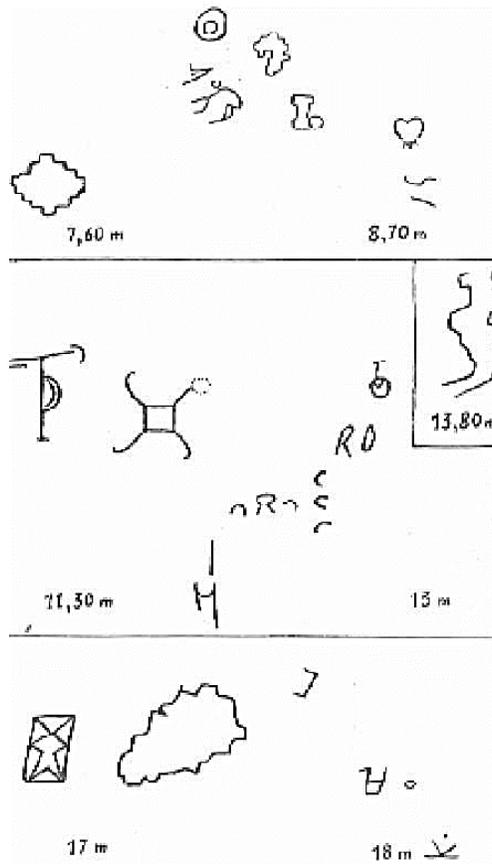


Gráfico III: Pinturas Rupestre. Alero Bello conclusión. (Schobinger 1956)

### Relevamientos actuales

Hacia 1998 nuestro equipo de investigación<sup>2</sup> (1) realiza una nueva prospección que actualiza el estado en que se encuentra el sitio y los motivos rupestres.

El sitio es un alero de roca toba lisa dura, es un paredón de roca con muy buen soporte para arte.

Se observan muchos motivos geométricos con graffittis actuales intercalados, pintados en blanco y rojo, algunos de los cuales tapan los motivos.

En algunos sectores especialmente al Este se observan líquenes la mayoría de los cuales se está muriendo; por lo que se desprenden con el simple tocado.

Si bien hay motivos claros, otros están bastante desvaídos y precisamente los primeros se encuentran a partir del primer graffitti.



Foto 1: Pictografía roja. Estilo de Grecas. (Fotografía de Bestard, P.)

Aspectos estéticos: Antropomorfos (3), Grecas (17), Círculos simples (3), Clepsidra (1), Símbolos complicados (9), Zoomorfos (1), Miniaturas (2), Paralelas (2) y Rectángulo (1). En color rojo (37) y amarillo (2). Técnica en línea (36), Superficie (1) y combinado (2). De acuerdo al gráfico se observa un predominio del estilo de grecas (Menghin 1957).

**Sitio: Estancia Huechahue**

Nombre: Cueva conocida como Estancia Huechahue según Jorge Fernández (1978)

Localización: Ubicado a unos 22 km. de Junín de los Andes y a la derecha de la ruta N° 237. Se encuentra en la propiedad privada de la Estancia del mismo nombre.

Antecedentes: En cuanto a antecedentes científicos el primero que registra y nombra con número 49 en mapa 1 (Fernández 1978); lo ubica en Junín de los Andes se basa en Carlos Bruch; posteriormente es publicado por Vega et. al. "Profundización de los Aspectos Estéticos de Petroglifos y Pictografías de la Provincia del Neuquén. Parte II" (1998). En dicha publicación se lleva a cabo un relevamiento fotográfico y un análisis sobre los aspectos estético-formales de algunas representaciones.

En una segunda oportunidad hemos realizado un nuevo relevamiento a efectos de ampliar el universo de observación para el registro de nuevos motivos y factores del deterioro del arte rupestre.

La cueva corona un afloramiento de roca de basalto. Y domina un panorama muy amplio desde donde se observa un mallín que baja de la ladera, se observa un anfiteatro

importante que pudo haber sido escenario de caza. Asimismo al Oeste tenemos una clara visión del Volcán Lanín.

A unos 300 metros, se encuentra la segunda cueva. En la misma se observan 7 paneles conteniendo arte rupestre con motivos geométricos, escaleriformes, y trazos llenos.



Foto 2: Panel. Se combinaron aumento y disminución de contraste con las variaciones lumínicas, así como el equilibrio de colores. (Fotografía de Bestard, P.)

Aspectos estéticos: Sitio Huechahue I: grecas (16), círculos simples (1) y clepsidra (3). En color rojo (7), blanco (10), negro (3) y amarillo (20). Técnica en línea (15), superficie (3) y combinado (20).

Sitio Huechahue II: grecas (13), tridígitos (2), círculos simples (5), Cruz (2), símbolos complicados (2), rectángulo (1) y paralelas (1). En color rojo (35) y amarillo (3). Técnica en línea (19), superficie (4) y combinado (3)

De acuerdo al gráfico se observa un predominio del estilo de grecas (Menghin 1957), en coincidencia con el alero Bello.

**Sitio: Alero Gingins**

Nombre: Se lo conoce además con el nombre de Chacay Chico y Cascada Vikel.

Localización: sobre el costado meridional de la Vega Maipú, a unos 5 km. de San Martín de los Andes - Departamento Lácar.

Antecedentes: Fue dado a conocer por M. A. Vignati (1935) y publicado oportunamente. Luego Juan Schobinger (1956) realiza una pormenorizada descripción de las pinturas rupestres y su estado de conservación, que es publicada en las Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional de Cuyo. 1956 Tomo XII. Allí propone una clasificación de "tipo" o "estilo" a efectos de su caracterización: a) Representativo, b)

Abstracto estableciendo a su vez una correspondencia con arte fisioplástico e ideoplástico respectivamente.

Profundiza su análisis desde un punto de vista puramente visual incorporando otras dimensiones como: "Representativas" 1) Puras y 2) esquemáticas, y a las abstractas en 1) irregulares, 2) de tipo geométrico - ornamental puro y 3) de carácter simbólico (Schobinger 1956).

Intenta una cronología de estilos partiendo de cueva de las manos.

### **EL ALERO GINGINS VISTO POR HANS SCHOBINGER**

Está situado a 5 km. de San Martín de los Andes en la porción meridional de la Vega Maipú.

Se trata de un abrigo bajo roca con orientación Norte y Este.

La característica principal de estas pinturas, además de su estilo, es su policromía. Se utilizaron el rojo, el amarillo y el negro.

Los motivos que se describen son de tipo representativo y simbólico y son los siguientes:

- Figuras humanas que parecen darse la mano.
- Figuras de un naturalismo estilizado.
- Una de las representaciones humanas denota los genitales en forma exagerada.
- Círculos a guisa de pies (uno de ellos con doble círculo) que según Vignati serían abarcas de Tehuelches.
- Figuras geométricas de toda clase, varias de ellas de evidente carácter simbólico (meandros, "clepsidra", fina cruz alargada al lado de un círculo con cruz interior, huellas de avestruz, triple circunferencia concéntrica y otros signos compuestos).
- Figuras geométricas y dos representaciones humanas, una de ellas con líneas sobre la cabeza que hacen pensar en plumas.
- Pisadas de avestruz, aunque su carácter de pisadas es dudoso.

Según Schobinger este arte fue realizado, seguramente, en ceremonias mágicas o de iniciación. Tanto el paisaje y la vegetación de que se halla rodeada, con las cascadas que en su cercanía se despeñan, crean un ambiente que se presta para cultos de tipo naturalistas (1956:210).

Estas pictografías corresponderían al complejo Tehuelche. La antigüedad sería del 1.000 a J.C...

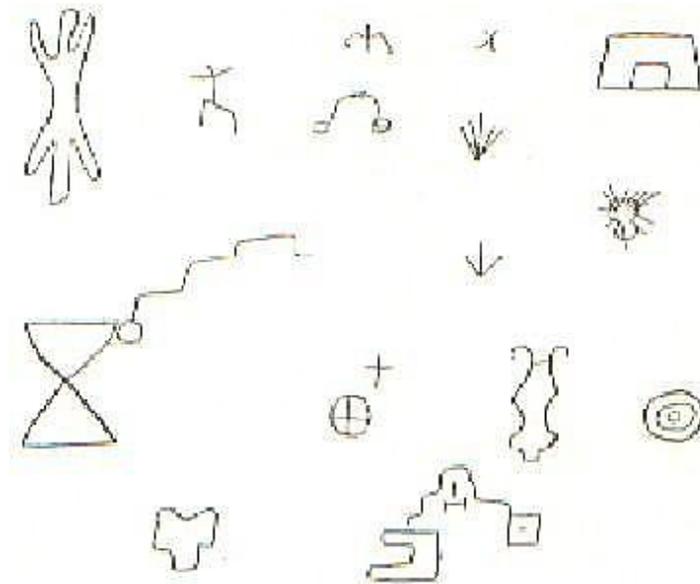


Gráfico IV: Algunos motivos de la pictografía "Gingins". Según Vignati. (Schobinger 1956)

### Relevamientos actuales

Hemos prospectado este alero hacia fines de 1997. Se ubica en una ladera empinada, a unos 30 m. sobre el nivel de la vega, al pie de un inmenso bloque de toba de unos 20 m. de altura, en un farallón cuya altura estimamos en unos 100 m., en un entorno que seguramente fue boscoso y donde hoy perduran cipreses y ñires, con la presencia de rosa mosqueta. En la actualidad el alero está adentro de un emprendimiento privado llamado Tierra del Sol. Tiene un ancho que va de 2 a 10 metros, con un piso bastante horizontal; en el sitio hay vestigios de un gran fogón que presumimos es actual. El arte (pictografías) está presente a lo largo de 15 metros en la pared. Si bien ya han sido relevados en otros trabajos, agregaremos que los motivos, casi todos pintados en negro, son variados, con figuras geométricas, antropomorfas y pisadas. De éstas últimas destacamos un tipo de superposición poco común en el área, ya que el tridígito en negro presenta superpuesta otro en ocre en forma de "V".

Hay que agregar que los motivos y la pared han sido objeto de vandalismo, ya que se observan tiznados en carbón en distintos puntos de pared, incluso remarcados.

Estado de conservación. Muy malo, deterioro por vandalismo. Además hay picados en la pared, quizá para remover algún motivo, pero por suerte son de poca importancia. Otro punto es que el agua que cae en el sector izquierdo del alero meteorizó la misma, afectando probablemente algunos motivos del arte original.

Aspectos estéticos: antropomorfos (2), tridígitos (2), círculos simples (2), círculos dobles (1), clepsidra (1), línea ondulada (2), rectángulo (1) y curvas abiertas (3). En color rojo (3), blanco (1), negro (4) y ocre (7). Técnica en línea (12), superficie (1), combinado (1) y grabado (1). Estimación estilística muy dificultosa por el grado de deterioro existente.

**Sitio: Arroyo La Guillermina**

Nombre: Arroyo La Guillermina o Río Meliquina según Mengoni

Localización: Se encuentra ubicado a 6 km. de la Estancia “Lemu Cuyen”.

Antecedentes científicos: Schobinger (1956) registra el sitio y dice “Lago Meliquina” (Departamento Lácar); hacia el extremo N.O. del lago habría una “cueva con pinturas” que le fuera comunicado por Swariezewsky, gran conocedor de todo el Parque Nacional Lanín.

Según el informe presentado por Guillermo L. Mengoni Goñalons, integrante del Instituto de Ciencias Antropológicas UBA, a la Administración de Parques Nacionales en abril de 1981 comenta:

- “La existencia de tres abrigos El Ciervo, del Medio y las Torcazas’ se encuentran aproximadamente en línea mirando al arroyo, del que están separados por un talud de unos 100 metros.

El Alero de las Cruces se halla junto al arroyo, ya que el curso del mismo en una de sus curvas se recuesta sobre el macizo rocoso donde se halla el alero”.

Deja consignado además que aguas arriba de este arroyo probablemente se encuentren otros abrigos, aleros o paredes con pinturas. Opina además que este lugar se presenta a primera vista como una zona muy rica arqueológicamente. No visita esos lugares. Deja documentado fotográficamente los motivos del río Meliquina de las que sólo contamos con unos gráficos a mano alzada.

**Relevamientos actuales**

El segundo trabajo sistemático también fue llevado a cabo por nuestro equipo de investigación.

La roca es toba y por sus características de blandura se ha perdido en parte por meteorización. Se presenta por ello con innumerables puntos de distintos tamaño.

Todos los motivos. Son de color rojo.



Foto 3: Pictografía Roja Motivo en Doble Cruz. (Fotografía de Bestard, P.)

### **Sitio: La Guillermina II**

Mientras la Guillermina I se encuentra a 40 m. del arroyo, a 60 m. del mismo lo hace la Guillermina II. La orientación de este sitio es de Nor-Noreste y consta de un paredón de 14 m de ancho.

Es un sitio tardío (en el proceso cultural patagónico) potencialmente rico porque hay cerámica. El grupo de investigación descubrió tanto piezas de cerámica como raederas.

En el paredón se encuentran motivos de líneas geométricas blancas y rojas.

Se observa vandalismo extracción de panel con cincel.

Aspectos estéticos: Sitio La Guillermina I – II: grecas (3), tridígitos (2), círculos simples (1), círculos dobles (1), clepsidra (1), cruz (3), símbolos complicados (4), zoomorfos (3), camélidos (1) y miniaturas (9). En color rojo (16), blanco (7) y ocre (3). Técnica en línea (20), superficie (5) y combinado (1)

### **Sitio: Alero Quila Quina**

Nombre: Paredón de Quila Quina

Localización: ubicado a unos 18 Km. al sudoeste de San Martín de los Andes en la Cuenca Lácar. Puntos de referencia: a unos 3 Km. de la playa Quila Quina.

Antecedentes: se refieren a observaciones efectuadas por investigadores como Vignati, 1935; Schobinger, 1956; Fernández, 1978 pero hasta el momento no se han efectuado investigaciones sistemáticas. Ya en un trabajo referido a los estilos de arte rupestre de la Patagonia, el investigador Osvaldo Menghin menciona para la zona la existencia de representaciones que constituyen fenómenos aislados, aun difícilmente explicables (Menghin 1957:77).

En 1998 hemos publicado los resultados de un relevamiento fotográfico, y un análisis de tipo estético con una evaluación del estado de conservación.

Relevamiento actuales:

En nuestros trabajos de 1999 ubicamos el sitio sobre la margen sur del lago Lácar, en un entorno de bosque. La pared con pictografías, se trata de una formación rocosa de toba. El agua que corre de arriba, unos 10 metros. Verticalmente, lame las paredes perjudicando los motivos de arte. Las pictografías están presente a lo largo de unos 13 - 14 metros y a una altura que no sobrepasa los 2 metros.

Los motivos –bastantes desvaídos- pueden adscribirse al estilo de pisadas y son similares a los observados en la cuenca del lago Traful, que se encuentra directamente al sur a unos 50 km.. En esta área estimamos que este estilo corresponde a momentos prehispánicos, que ubicamos entre el siglo 10 y 15 de la era.

Aspectos estéticos: antropomorfos (1), grecas (1), tridígitos (2), círculos simples (1), círculos dobles (1), clepsidra (1), zoomorfos (1), rectángulo (vertical) (1) y cuadrados en paralelas (1). En color rojo (10). Técnica en línea (8) y superficie (22)

**Sitio: Alero Catritre**

Nombre: Catritre o Alero Catritre

Localizado: se ubica en la margen sur del lago Lácar, en un punto cercano al predio de la Agrupación Mapuche Curruhuinca, muy cercana a playa catritre.

Emplazamiento: Se encuentra en una ladera empinada que mira hacia el lago en un entorno de bosque. El sitio está en un gran bloque de toba que forma un pequeño alero de no más de 4 m. de longitud con un rellano de unos 4 metros.

Antecedentes científicos: Estas ya han sido relevados en otros trabajos. Según el informe presentado por Guillermo L. Mengoni Goñalons (1981)

El investigador da cuenta de dos nichos en forma de ángulo diedro. El de la izquierda posee un sólo motivo pintado, es un almenado en rojo. El nicho de la derecha presenta grabados. En ambos casos las representaciones se encuentran altas respecto al terreno y sobre la misma cara del diedro (la izquierda). Entre los motivos grabados: zig-zag, varios zoomorfos (uno de cuerpo lleno y otros con picado incompleto), etc.

### **Relevamientos actuales**

En 1999 nuestro equipo de investigación prosigue con estudios en el sitio.

Sólo mencionaremos que las pictografías pintadas en ocre y rojo se encuentran casi desde el piso hasta una altura de 1 metros. Los motivos son geométricos y antropomorfos. Estos con cierta variedad, ya que los hay esquemáticos como con volumen y de tamaño variado, ya que algunos son muy pequeños (2,5 cm. de altura) lo que los adscribiría a trazos en “miniaturas”.



Foto 4: Conjunto de figuras antropomorfas rojas. (Fotografía de Vargas, U.)

Estado de conservación: Hay que destacar que la meteorización ha producido pequeñas oquedades 5 a 20 cm. de diámetro en la pared del alero. Además, hay caída de agua en la parte central que ha meteorizado de color negro la pared.

Aspectos estéticos: antropomorfos (7), círculos simples (1), círculos dobles (3), clepsidra (2), símbolos complicados (3), zoomorfos (1) y paralelas (1). En color rojo (18). Técnica en línea (16) y superficie (3).

Se observa igual porcentaje de motivos naturalistas como abstractos. Pero es de destacar la importancia de motivos antropomorfos poco frecuentes en el área.

**Sitio: Cerro Abanico**

Nombre: Cerro Abanico

Localización: Ubicado en la Cuenca Lácar. En su vertiente Noroeste se encuentra la localidad de Quila Quina.

Antecedentes: En 1998 se publica un trabajo denominado “Profundización de los Aspectos Estéticos de Petroglifos y Pictografías de la Provincia del Neuquén. Parte II”, realizado en la Universidad Nacional del Comahue, dirigido por Teresa Vega. En el mismo se realiza un relevamiento fotográfico, un análisis de tipo estético y una evaluación del estado de conservación.

“No se cuentan con relevamientos ni estudios previos en cuanto al arte rupestre de este sitio; nuestro trabajo de relevamiento resulta inédito en este caso”.



Foto 5: Pictografías rojas. Clepsidra y triángulos alternados. (Fotografía de la autora).

Aspectos estéticos: grecas (1) y clepsidra (4). En color rojo (5). Técnica en línea (5).

### **Junín de Los Andes (Departamento Huiliches)**

Los grabados rupestre de está estación forman parte de la primera publicación dedicada a estas manifestaciones artísticas del territorio del Neuquén efectuada por Carlos Bruch en 1902.

Los motivos que se pudo distinguir pertenecen al tipo seudo naturalista de “huellas de animales”. Hay “un rastro de avestruz, tres de puna y cuatro de guanaco” (Bruch 1902:176); además, “dos dibujos en forma de herradura con dos rayas” verticales en el centro. Su interpretación como verdaderas representación de pisadas equinas (y su consiguiente atribución a una época reciente es más que dudosa; finalmente un rectángulo con las esquinas redondeadas, al lado del cual aparece el trazado oblicuo de una raya sencilla, aparece como otro motivo simbólico de dudosa interpretación) (Schobinger 1956:151).

### **Sito: San Ignacio. (Departamento Huiliches)**

El lugar se halla a unos 8 o 10 kilómetros al Norte de San Ignacio. A uno 3 km. Del río Malleo (poco antes de su desembocadura en el Aluminé).

La cueva contiene pictografías. El color de la pintura es “ocre rojizo”; el ancho de los trazos, “2,5 cm. aproximadamente”. Uno de sus motivos, una guarda escalonada.

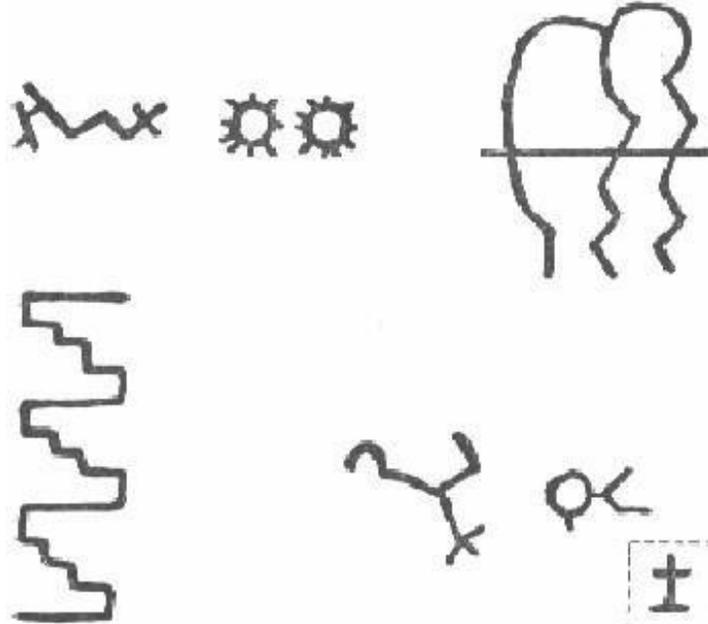


Gráfico V: Diversos motivos de las pinturas rupestres de San Ignacio. (Schobinger 1956)

Se trata esencialmente de un arte geométrico,

*“algunas figuras son redondeadas o circulares, otras rectilíneas; otras forman combinaciones al parecer simbólicas. Pero también hay algunas expresiones naturalistas más o menos esterilizadas. Por de pronto, el sol se halla claramente representado. Hay una figura antropomorfa una “huella de avestruz”, acompañada de 2 círculos”. (Schobinger 1956:147-150).*

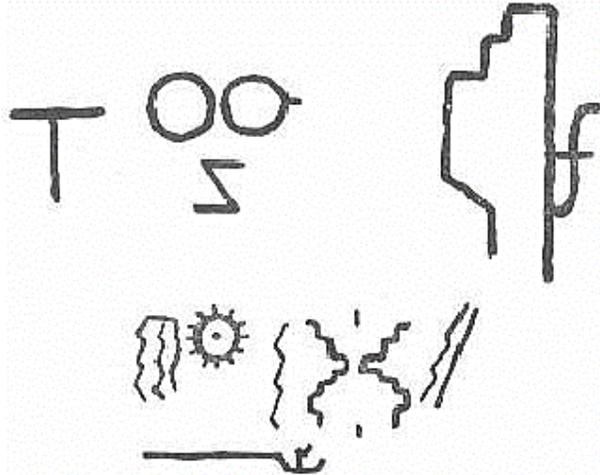


Gráfico VI: Diversos motivos de las pinturas rupestres de san Ignacio (Schobinger 1956)

**Estudio de caso: Arroyo Pilolil. Sitio Inédito**

Nombre: Arroyo Pilolil.

Localización: Ubicado poco antes de la confluencia del Arroyo Pilolil con el Aluminé (Dpto. Huiliches), según Juan Schobinger.

Antecedentes científicos: Este sitio aparece mencionado por Juan Schobinger en los Anales de Arqueología y Etnología. T, XII. Universidad Nacional de Cuyo. No realiza descripción alguna. Nuestro estudio es inédito para este sitio.

Aspectos estéticos: ver gráficos



Foto 6: Círculos concéntricos y dos círculos simples. Color rojo (Fotografía de la autora).

**Estudio de caso: Huilqui-Menuco. Sitio Inédito**

Nombre: Huilqui-Menuco denominación en lengua mapuche que significa *Huilqui* pájaro y *Menuco* pantano. Nombre que se le da a la localidad.

Otras denominaciones: también podría denominarse alero Painefilú.

Localización: ubicado en propiedad de la Agrupación Painefilú. Al O. del río Aluminé y al N. del río Malleo.

Antecedentes científicos: No se registra este sitio en ningún trabajo publicado; por lo tanto es inédita nuestra presentación.

Aspectos estéticos: ver gráficos



Foto 7: De derecha a izquierda Clepsidra. Fondo blanco y contorno en línea negra (Fotografía de la autora).

Figuras geométricas ortogonales. Fondo blanco y contorno en línea negra.

Sucesión de figura angular con organización simétrica. Fondo negro y contorno en línea negra.

|             |   |                                     |
|-------------|---|-------------------------------------|
| Principios  | } | Simetría virtual                    |
| Ordenadores |   | Paralelas virtuales en los extremos |

**SÍNTESIS ESTILÍSTICA**

|                            | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|----------------------------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
| Pensadas de aves finaladas |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                            |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                            |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico VII. (Elaboración propia).

|              | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|--------------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
| Lineales     |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|              |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Autopomorfos |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Lenos        |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|              |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico VIII. (Elaboración propia).

|           | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|-----------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
| Lineales  |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|           |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Zoomorfos |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Lenos     |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|           |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico IX. (Elaboración propia).

|                 | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|-----------------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Crecas Lineales |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico Xa. (Elaboración propia).

|                 | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|-----------------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
| Crecas Lineales |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                 |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Lineas Finas    |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico Xb. (Elaboración propia).

|                   | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|-------------------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
| Lineales          |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                   |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Angulares         |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                   |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                   |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                   |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Lineales y lineas |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                   |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico XI. (Elaboración propia).

|              | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|--------------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
| Círculos     | Lineales       | .....   |           | o o         |         | o o                   |             |          |               | o o         |
|              | Concéntricos   |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Cuadrifolios | Lineales       |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|              | Lineal y fino  |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Círculos     | Lineales       |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|              | Emarcados      |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
| Rectángulos  |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|              |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico XII. (Elaboración propia).

|                       | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|-----------------------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
| Paralelos Ortogonales |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                       |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico XIII. (Elaboración propia).

|                      | HUILQUI-MENUCO | PILOLIL | HUECHAHUE | ALERO BELLO | GINGINS | LA GUILLERMINA I Y II | QUILA QUINA | CATRITRE | CERRO ABANICO | SAN IGNACIO |
|----------------------|----------------|---------|-----------|-------------|---------|-----------------------|-------------|----------|---------------|-------------|
| Cigarrillas Lineales |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                      |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |
|                      |                |         |           |             |         |                       |             |          |               |             |

Gráfico XIV. (Elaboración propia).

## CONCLUSIONES

Nuestras conclusiones están planteadas en relación a la síntesis estilística que realizó Jorge Fernández ( Mapa II) para la Provincia del Neuquén; del que trataremos en este trabajo los referidos al sur de la provincia., el investigador considera que las tendencias estilísticas dominantes en el área de estudio el Estilo de Grecas. Situación que no llega a

demostrar en su publicación de 1978 y que mencionáramos como una de las fuentes primarias esenciales, porque no llega a publicar los contenidos artísticos de los sitios del sur de esta provincia. Pareciera que en líneas generales compartimos su criterio, pero indicamos a la luz de nuestro relevamiento la siguiente variabilidad y que a nuestro criterio enriquece el universo de observación del arte de nuestros grupos prehistóricos.

1.- Según Menghin **el estilo de escenas** se distingue por la pintura seminaturalista de serie de guanacos, y de escenas de caza y baile.

El sitio de **Huilqui-Menuco** presenta una variante “en la escena de caza” dado que el camélido (¿guanaco?) y la figura humana son esquemáticas. Pareciera que estas escenas narran una anécdota ¿“captura del animal”?, el mismo aparece rodeado de pequeñas líneas verticales sucesivas (¿cerco?).

2.- En cuanto al **estilo de pisadas** según Menghin (1957), Gradin (1985) introduce una innovación técnica, la ejecución de los motivos por medio del grabado, su denominación guarda relación con el predominio numérico con representaciones de rastro de pumas, de guanacos, ñandúes, y líneas onduladas que Menghin interpretó como huellas de serpientes. Completan el repertorio: cuadrúpedos esquemáticos vistos de arriba, pisadas humanas, excepcionalmente manos, y signos geométricos tales como líneas, cruces, círculos radiados, rectángulos, escaleras, líneas divisoras. Gráfico XII.

Nuestro sitio también posee representaciones que se ajustan perfectamente al estilo de pisadas, sólo que sus motivos no están ejecutados con grabados sino con pintura y solo aparecen rastro de ñandú y hulla de serpiente. Se completa también con cuadrúpedos esquemáticos, guanacos, matuastos y excepcionalmente manos. La revisión de la bibliografía clásica y el aumento de sitios estudiados en los últimos años, demuestran que los repertorios morfológicos que configuran los estilos se representan por medio de diversas técnicas. (Boschin 1994:334).

Así por ejemplo el estilo de pisadas admite -por lo menos- tres variedades estilísticas: pisadas grabado, pisadas grabados sobre pintado y pisadas pintadas; este último sería el caso de nuestro sitio. También observamos otras variaciones técnicas en el tratamiento de los tridígitos en Huilqui-Menuco que van desde una representación lineal simple, de doble línea y huellas en negativos realizadas con estarcido. Gráfico VII.

3.- **El estilo de grecas** esta constituido por motivos ornamentales geométricos – lineales de trazo preciso, por lo general de color rojo oscuro. Se documentan triángulos, rectángulos, rombos y cruces, líneas angulares, almenados y meandros, círculos, círculos radiales, laberintos (Menghin 1957).

A la luz de nuestras estadísticas, para el sitio de **Huilqui-Menuco**, observamos una dominancia del estilo de grecas en su modalidad ortogonal (almenados) y en segundo lugar grecas angulares. El trazo es preciso, no desde la ejecución de las líneas que en muchos casos se tratan de trazos muy simples, sino desde la complejidad compositiva.

El estilo de grecas en nuestra área de estudio admite algunas constantes desde el punto de vista compositivo, los motivos se organizan en relación a ejes de simetría verticales y horizontales; y respetando el dispositivo de paralelas virtuales como límites de las formas. Otras variantes formales se lograron mediante desplazamientos laterales de un motivo y su proyección especular en relación a un eje de traslación. Gráfico XI.

En cuanto a los usos del color, el sitio de Huilqui-Menuco presenta una gran cantidad de combinaciones:

- negro – blanco
- negro – rojo
- rojo – negro – blanco
- rojo – verde
- rojo – blanco – verde – ocre
- rojo – blanco

Las pictografías del sitio Pilolil fueron realizadas en color rojo. En cuanto a las resoluciones formales se avanza desde un tratamiento esencialmente lineal a otros en donde la línea funciona como figura y el fondo está realizado en tinta plana.

Esta estructura puede resumirse de la siguiente manera:

- Lineal: ortogonal, diagonal, oblicua, alto, bajo. Gráfico XIII.
- Valor: constante, pasaje, abierto, cerrado, claro, oscuro.
- Color: cálido, frío.

Es el único sitio en nuestra área de estudio, donde aparece utilizado el color verde, y es de destacar que es poco frecuente en toda la provincia del Neuquén. Gráfico Xa-b.

4.- **El estilo de paralelas** según Menghin repite como técnica de ejecución el grabado y sus motivos son campos de líneas quebradas u onduladas, elementos zoomorfos y antropomorfos.

No nos cabe la menor duda que este sitio no representa al estilo de paralelas pues su técnica es la pictografía, pero, queremos destacar la frecuencia con que aparecen los motivos resueltos con líneas paralelas, quebradas / ortogonales, onduladas múltiples; y también combinados con elementos zoomorfos y antropomorfos.

De los siete estilos propuestos por Menghin para Patagonia en nuestro sitio aparecen claramente combinados tres de ellos: grecas, pisadas, paralelas e, hipotéticamente, de escenas.

El sitio de **Pilolil** presenta claramente definidos un gran círculo concéntrico en rojo y una figura cerrada en grecas y con eje de simetría vertical en color blanco y rojo, este último es similar a otro motivo de **Huilqui-Menuco**. Aparecen algunos motivos desvaídos en rojo. A este sitio, quizás por el escaso número de representaciones, no podamos adscribirlo a ninguno de los estilos antes mencionado.

El relevamiento fotográfico realizado en los sitios nos permitió reafirmar que la modalidad del arte rupestre al sur de la provincia del Neuquén es esencialmente abstracta como sigue:

a.- Encontramos en el área como tendencia estilística dominante al **estilo de grecas** (Menghin 1957) o tendencias abstractas y/o abstracto – representativo reciente (Gradin 1988); y en segundo lugar el de pisadas (Menghin 1957) o tendencia abstracto representativa (Gradin 1988); teniendo en cuenta la presencia y frecuencia de ciertos motivos y las técnicas utilizadas.

b.- Nuestro estudio permite coincidir con Jorge Fernández (1978) que en el sur de la provincia del Neuquén predomina el estilo de grecas. Existen por supuesto variaciones internas dentro del estilo, tanto por la cantidad y representación de los motivos como también los modos estéticos formales.

Pero decimos también que es importante en el área las representaciones de pisadas en especial de ñandú o tridígitos; coincidentemente este estilo tiene variabilidad interna, en cuanto a porcentaje por sitios pero esencialmente se trata de pinturas y no de grabados, técnica que caracteriza este estilo en Patagonia.

La aparición de un número importante de motivos antropomorfos esquemáticos y algunos estilizados, marca además variantes para el área y también para la provincia, que a nuestro criterio van incorporándose a medida que avanzan los nuevos relevamientos y estudios del arte rupestre en la provincia y que abren un campo promisorio para las investigaciones. Gráfico VIII.

La misma situación se observa con el porcentaje de zoomorfos esquemáticos que son importantes en nuestra área de estudio a diferencia de otras áreas provinciales.

c.- Las representaciones de paralelas también son significativas aunque su técnica está realizada en pictografías y no en grabados como se definió a este estilo.

Quizás en esta modalidad también se introduzcan cambios en próximas investigaciones. Gráfico IX.

d.- El estilo de grecas y pisadas en el área aparecen acompañados por un alto índice de representaciones de otros motivos geométricos: círculos simples, múltiples con detalles internos, clepsidra, etc... Gráfico XIV.

e.- El sitio de **Huilqui-Menuco** se presenta como una verdadera excepción por sus modalidades estilísticas en relación a los otros sitios del área; y nos atreveríamos a decir para toda la provincia del Neuquén. Si bien dominan las grecas, aparecen antropomorfos en actitud "orante" o de "suplica" lo que podría hablar de un sitio de carácter ceremonial. La asociación antropomorfo-camélido y los posibles cercos, estarían planteando "escenas" de caza. Las improntas de dos manos en positivo, acompañado por lagartos (matuastos) parecieran colocar a este sitio más cerca de la Patagonia meridional (Cueva de las Manos) que con la Patagonia septentrional donde se encuentra ubicada. La modalidad estilística de **Huilqui-Menuco**, abre nuevos interrogantes en los estudios del arte rupestre de la provincia del Neuquén.

f.- En cuanto a los aspectos estéticos formales sabemos que en el arte prehistórico europeo la concepción espacial no es racional, no hay una primacía de lo vertical y lo horizontal en las representaciones. Dice Sigfried Giedion (1995) al respecto "el hombre prehistórico no compartía nuestra óptica ortogonal, como siguen sin compartirla los pueblos primitivos contemporáneos" p. 579. En contraste el Arte Prehistórico Neuquino está organizado por principios ordenadores básicos: la simetría, la angularidad, la ortogonalidad, el paralelismo y la repetición.

g.- Los psicólogos de la gestalt, han demostrado que las formas simples y equilibradas se perciben mejor que las complejas y desequilibradas, pero también que las formas conocidas se perciben mejor que las desconocidas. Estos conceptos nos ayudan a acercarnos un poco más al pensamiento de estos grupos considerando que su arte es esencialmente abstracto y que seguramente para ellos fueron formas representativas de su mundo conocido.

h.- En cuanto a significaciones no es objeto de este trabajo su abordaje, no obstante surgen muchas preguntas como por ejemplo en qué medida la universalidad de muchos símbolos se debe a la observación e interpretación espontánea de los fenómenos de la naturaleza en diferentes pueblos, o bien si es consecuencia de un difusionismo o contaminación cultural, o es un producto de los arquetipos universales (Jung). Seguramente para explicar la universalidad de estos símbolos tendremos que contar con

un contexto arqueológico sistemáticamente estudiado que en estos momentos la juventud de nuestra historia en Patagonia de apenas 100 años de poblamiento por el hombre blanco, están en sus inicios y muchas otras variables interdisciplinarias que nuevas investigaciones traerán.

i.- Estilísticamente las representaciones de **Pilolil** y **Huilqui-Menuco** fuera de la clasificación básica de Menghin bien pueden ajustarse al grupo “figurativo geométrico” o “figurativo sintético” de André Leroi Gourhan (1984).

En síntesis en particular la incorporación de **Huilqui-Menuco** al Corpus del Arte Prehistórico Neuquino, por su riqueza, genera replanteos y nuevas líneas de investigación que sin duda abre un auspicioso campo de trabajo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aparicio, F. 1933-1935. *Grabados Rupestres en el Territorio del Neuquén*. Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras. Serie A. T. III. pp. 99-107. Buenos Aires - Argentina.

Aschero, C. A. y otros. 1988. *Arqueología Contemporánea Argentina. Actualidad y Perspectivas*. Ediciones Búsqueda. Buenos Aires - Argentina.

Aschero, C. A. 1996. ¿Adónde van esos Guanacos? *En Ponencias de las Segundas Jornadas de Arqueologías de la Patagonia*. Ed. Julieta Gómez Otero. Puerto Madryn. Chubut - Argentina.

Aschero, C. A. y Korstanje, A. 1998. Arte Rupestre en los Valles El Bolsón y Las Cuevas (Catamarca, Argentina): Formulando Hipótesis de Cambio y Conflicto. *En Revista Chungara. Volumen 28. Nº 1 - 2*. Universidad de Tarapacá. Arica - Chile.

Aschero, C. A. 1988. Arte y Arqueología: Una Visión desde la Puna Argentina. *En Revista Chungara. Volumen 28. Nº 1 - 2*. Universidad de Tarapacá. Arica - Chile.

Boschin, M. T. y Llamazares, A. M. 1992. Arte Rupestre de la Patagonia. Las imágenes de la continuidad. *En Revista Ciencia Hoy. V. 3 Nº 17*. Argentina / Uruguay.

Boschin, M. T. 1994. Arte Rupestre Patagónico: Problemas no Resueltos y Propuestas para su Discusión. *En Anuario IHES. V. 9*. Tandil – Buenos Aires - Argentina.

Bruch, C. 1902. La Piedra Pintada del Arroyo Vaca Mala y las Esculturas de Junín de los Andes. *En: Revista del Museo de La Plata. T. X*. pp. 173-76. Con dos láminas.

Cabrera Ramírez, F; Costas Goberna, F. J. y de la Peña Santos, A. 1999. *Grabados Rupestre en Galicia*. Ed. Diputación de Pontevedra. España.

Fernández, J. 1978. Corpus de Arte Prehistórico Neuquino. *En Revista del Museo Provincial. Tomo I Año I. Arqueología*. Publicaciones de la Dirección de Museos de la Provincia del Neuquén. Neuquén – Argentina.

Fernández, J. 1979. *Misceláneas de Arte Rupestre de la República Argentina*. Monografía de Arte Rupestre. Arte Americano. Barcelona – España.

Giedion, S. 1995. *El Presente Eterno: Los Comienzos del Arte*. Ed. Alianza Forma. Madrid – España.

Gradin, C. J. 1978. Algunos aspectos del análisis de las manifestaciones rupestres. *En Revista del Museo Provincial. Tomo I. Año I. Arqueología. Neuquén*. Publicaciones de la Dirección de Museos de la Provincia del Neuquén.

Gradin, C. J.; Aschero, C. y Aguerre, A. M. 1979. *Arqueología del Área del Río Pinturas (Pcia. De Santa Cruz)*. RSAA. Tomo XIII. Nª Serie. Buenos Aires – Argentina.

Gradin, C. J. 1985. *Cazadores de la Patagonia y Agricultores Andinos*. Ediciones Encuentro. Madrid – España.

Gradin, C. J. 1988a. Caracterización de las Tendencias Estilísticas del Arte Rupestre de la Patagonia (Provincias de Río Negro, Chubut y Santa Cruz). *En Boletín Contribuciones al Estudio del Arte Rupestre Sudamericano Nº 2 SIARB*. La Paz – Bolivia.

Gradin, C. J. 1988b. Arte Rupestre de la Patagonia. Nuevo Aporte para el Conocimiento de la Bibliografía. *En Boletín Contribuciones al Estudio del Arte Rupestre Sudamericano Nº 2 SIARB*. La Paz – Bolivia.

Leroi Gourhan, A. 1984. *Símbolos, Arte y Creencias de la Prehistoria*. Colegio Universitario de Ediciones Istmo. Madrid – España.

Llamazares, A. M. 1989. El Estilo “Pisadas” en la Patagonia Argentina. Análisis de su formulación y algunos datos sobre una posible modalidad septentrional. *En Boletín Contribuciones al Estudio del Arte Rupestre Sudamericano Nº 3 SIARB*. La Paz – Bolivia.

Menghin, O. 1957. Estilos del Arte Rupestre de Patagonia. *En: Acta Praehistórica. T. I*. Buenos Aires – Argentina.

Mengoni Goñalons, G. 1981. Prospección Arqueológica. *Informe presentado a la Administración Parques Nacionales*.

Pedersen, A. 1959. Las Pinturas Rupestres de las Sierras de Córdoba y sus Normas Convencionales de Representación. *En Revista de Enseñanza Media*, volumen Nº 1. Córdoba – Argentina.

Pedersen, A. 1963. Las Pinturas Rupestres de la Región del Parque Nacional Huapi (Provincia del Neuquén) y sus Posibles Proyecciones Prehistóricas. *En I Congreso del Área Araucana*.

Renard de Coquet, S. 1988. *Sitios Arqueológicos con Arte Rupestre*. Registro / Documentación. Coordinados en la Base de Datos PROINDARA. FECIC. Buenos Aires – Argentina.

Schobinger, J. 1956. *El Arte Rupestre de la Provincia del Neuquén*. Anales Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional de Cuyo.

Schobinger, J. 1956. Arqueología del Territorio del Neuquén. *En Neuquenía, del Neuquén, para la Patria*. Boletín trimestral de la “Casa Neuqueniana”. Enero, Febrero, Marzo. Nº 25. Buenos Aires – Argentina.

Schobinger, J. y Gradin C. J. 1985. *Cazadores de la Patagonia y Agricultores Andinos. Arte Rupestre de la Argentina*. Ediciones Encuentro. Madrid – España.

Schobinger, J. 1997. *Arte Prehistórico de América*. Coedición Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Publicaciones (México) y Editoriale Jaca Book (Milano). México.

Silveira, M. J. y Fernández, M. M. 1991. Estilos de Arte Rupestre de la Cuenca del Lago Traful. (Provincia del Neuquén). *En “El Arte Rupestre en la Arqueología Contemporánea*. Ed. Por Podestá, M.M.; Hernández Llosas, M.I. y Renard de Coquet, S.F. Buenos Aires – Argentina.

Silveira, M. J. 1995. *Panorama actual de los trabajos arqueológicos en las provincias de Río Negro y del Neuquén*. Curso dictado por el Lic. Mario Silveira en la Facultad de Turismo. U.N.C. desde el 29 al 31 de Mayo del corriente año. Impreso por C.E.Tur. Neuquén – Argentina.

VEGA, T. et. al. 1999. *Profundización de los Aspectos Estéticos de Petroglifos y Pictografías de la Provincia del Neuquén. Parte I y II*. Universidad Nacional del Comahue y Legislatura de la Provincia del Neuquén. Neuquén – Argentina.

Vega, T. et. al. 1999. *Análisis de los Factores que Influyen en el Deterioro del Arte Rupestre. Preservación y Puesta en Valor: Caso Parque Nacional Lanín*. Universidad Nacional del Comahue. En prensa. Neuquén – Argentina.

Vignati, M. A. 1935. *Una Pictografía de los Alrededores de San Martín de los Andes*. En Revista Geográfica Americana V. 4.

Vignati, M. A. 1944. *Antigüedades en la Región de los Lagos Nahuel Huapí y Traful*. Notas del museo de La Plata, T. IX, Antropología. La Plata – Argentina.

Wolf, K. L. y Kuhn, D. 1977. *Formas y Simetrías*. Tercer Cuaderno de Eudeba. Buenos Aires – Argentina.



## **El Santuario de Camino Grande. San Miguel de El Faique, Huancabamba, Piura**

**Racso Fernández Ortega<sup>3</sup>  
Lorena Zúñiga Saavedra<sup>4</sup>  
Rosa Palacios Ramírez**

### **INTRODUCCIÓN**

Las teorías más modernas fijan el nacimiento del registro rupestre en el Paleolítico Superior, cuando se inicia la retirada de los grandes glaciares hace 25 000 años, época en que el hombre coexistía con la megafauna.

Esta obligatoria dependencia alimentaria motivó que el hombre primitivo los plasmara, en la generalidad de los casos, en el ambiente cavernario e incluso fuera de éste para de ésta forma, mediante la magia homeopática o imitativa, dominarlos. Según los conceptos ideológicos de estos grupos humanos a través de la representación de sus imágenes propiciarían la caza y la reproducción, funciones primordiales para la subsistencia de estos grupos de economía apropiadora.

Las selvas y los bosques impenetrables, los ríos de claras aguas con saltos turbulentos y ruidosos, el ardiente sol, las altas cordilleras y los animales en fin, todo motiva la fértil e ingenua imaginación del aborigen.

En el paleolítico se ha comprobado que el naturalismo se emplea con frecuencia como modo de expresión con algunas incidencias del abstraccionismo mientras que durante el neolítico se observa la primacía del abstraccionismo con predominio de los diseños lineales y geométricos puesto que ya, para ese entonces, es evidente la tendencia hacia el abandono de los diseños figurativos.

Es decir que durante esta época los diseños son capases de transmitir un mensaje significativo más o menos oculto detrás de esa esquematización-simplificación convencional pero al mismo tiempo fácilmente desciftable por el grupo cultural en cuestión.

En los registros rupestres americanos aparecen varios motivos que han recibido la denominación de "motivos pilotos" por la frecuencia con que se observan así como por la profusidad con que aparecen a todo lo largo y ancho del continente. No obstante debemos reconocer que los mismos han sido ampliamente documentados para el área

---

<sup>33</sup>Centro de Patrimonio Cultural, Ciudad de La Habana, Cuba

<sup>3</sup> Proyecto Arqueológico Camino Real Inca de la Sierra de Huancabamba, Piura, Perú

<sup>33</sup> Proyecto Arqueológico Camino Real Inca de la Sierra de Huancabamba, Piura, Perú

<sup>4</sup>Proyecto Arqueológico Camino Real Inca de la Sierra de Huancabamba, Piura, Perú

del Caribe Continental e Insular incluyendo algunas estaciones del arte rupestre situadas hacia el interior de los Andes Colombianos y Ecuatorianos y de la Amazonía Colombiana y Brasileira.

Estos motivos podemos reconocerlos con facilidad en las múltiples estaciones rupestrológicas registradas a lo largo y ancho del territorio peruano como son Toro Muerto, Mochumí Viejo, Cochineros, Samanga, Samanguilla, Cerro Mulato, Huancor, y el Alto de la Guitarra por sólo citar algunas (Núñez 1985; Polia 1995 y Shimada et al 1983).

Varios autores han apuntado que las investigaciones arqueológicas en los últimos tiempos han evidenciado el hecho de que no se puede efectuar una distinción tajante entre lo **andino** y lo **amazónico**, y que existen elementos originados en facies andinas tempranas que pasaron al área geográfica amazónica (de donde volvieron en algún momento a refluir al área andina) y que, en términos generales, lo **amazónico** es supervivencia y elaboración propia (reflejo de la adaptación a sus especiales condiciones locales) de la fase cultural neolítica que existió también en el área andina antes del desarrollo de las culturas formativas durante el primer milenio a. C. (Grabert y Schobinger 1970).

De esta forma las dos grandes cuencas hidrográficas de la América del Sur, la amazónica y la platina, se constituyen en los caminos naturales por excelencia para la penetración y las constantes migraciones en múltiples sentidos.

A continuación vamos a relacionar aquellos "motivos pilotos" del arte primigenio más difundidos y recurrentes en el ámbito americano del área del Caribe Continental e Insular incluyendo algunas estaciones del arte rupestre situadas hacia el interior de los Andes Colombianos y Ecuatorianos y de la Amazonía Colombiana y Brasileira, pero que presentan su correlato en el área de San Miguel de El Faique:

Espirales, simples o dobles, o combinados.

Zig-zag.

Círculos concéntricos.

Rectángulos.

Rectángulos concéntricos.

Semicírculos concéntricos.

Series de puntos.

Figuras antropomorfas sintetizadas (palitos de fósforos).

Huellas de pies humanos.

Caras simples.

En las estaciones de San Miguel de El Faique el artista hechicero o shaman empleó como técnica de manufactura la percusión y abrasión mediante un instrumento lítico de mayor dureza. Los dibujos ejecutados por esta técnica muestran por lo general sus perfiles irregulares y sin acabado presentando un trazo en forma de U. Esta técnica ha sido descrita y denominada como T4 por el Dr. Antonio Núñez Jiménez (Núñez Jiménez 1985).

## **LOS REGISTROS RUPESTRE DE SAN MIGUEL DE EL FAIQUE**

### **Antecedentes**

La provincia de Huancabamba se ubica al SE del departamento de Piura, limitando por el norte con el Ecuador, al noreste con la provincia de Ayabaca, al oeste con Morropón y al sur con Lambayeque.

Esta provincia conocida internacionalmente por sus lagunas sagradas (Huaringas) guarda un importante conjunto de estaciones con registros rupestres.

En la ruta hacia Huancabamba se localiza un pequeño poblado bautizado con el patronímico de San Miguel de El Faique, a 1.050 metros sobre el nivel del mar, es aquí en donde se encuentra el valle Villaflor, motivo de este estudio, el cual está rodeado por los cerros Huayanay Grande y Chico, Huando y San Antonio. El mismo se encuentra ubicado en el piso ecológico conocido por Yunga que se ubica entre los 500 y 2,300 metros sobre el nivel del mar.

En este hermoso y tranquilo valle se encuentra la quebrada San Antonio, que nace en el cerro del mismo nombre, cuyas aguas bañan sus fértiles tierras al igual que un significativo número de acequias estacionales que se activan fuertemente durante la temporada de invierno, es por ello que toda el área, en la que se ubican los bloques, está en la actualidad cubierta por hierba, arbustos y rodeada por árboles frutales y plantas del aromático café que le ha dado fama internacional al distrito de San Miguel de El Faique dificultando el acceso y la contemplación de esta majestuosa obra del arte parietal.

En la generalidad de los casos los petroglifos suelen estar en rocas a lo largo de los cursos de agua sean lagunas, cañadas, pequeños arroyos y acequias.

Este interesante conjunto de condiciones naturales propiciaron que el hombre primitivo le concediera propiedades mágicas y sagradas al valle reconociendo a los cerros Huayanay Grande y Chico como ápus destinados a proteger a este apacible paraje.

En este sentido es muy elocuente una cita del inca Garcilaso de la Vega donde reconoce la importancia simbólica que tenía, para el aborigen andino, la relación estrecha existente entre sus ancestros y el mundo que lo rodeaba, en franca alusión al origen totémico de estos grupos culturales

*“no se tiene por honrado el indio que no descende de fuente, río o lago, aunque sea de la mar, o de animales fieros, como el oso, león y tigre, o del águila o del ave que llaman cuntur, o de otras aves de rapiña, o de sierras, montes, riscos o cavernas, cada uno como se le antoja para su mayor loa o blasón” (de la Vega 1898).*

Desde mediados de la presente década en ésta área se conocían algunas referencias de las estaciones rupestrológicas de Tres Mangos y La Línea, gracias a las investigaciones de prospección arqueológica llevadas a cabo por los arqueólogos Rosa A. Palacios Ramírez y Juan Morales Gallardo (Palacios y Morales 1996).

Mas recientemente aparecen publicadas, en la breve reseña histórica de San Miguel de El Faique, algunas notas de los sitios ya mencionados así como de La Casa de Agustín Salvador (Camino Grande) y Los Alamos (Guerrero 1997).



Figura 1: Plano de San Miguel de El Faique, Piura, Perú

Con estos escasos datos fue que iniciamos la investigación. Esta información se ha complementado pues hemos ejecutado la búsqueda y registro de nuevos sitios con petroglifos hasta llegar a conocer un total de catorce estaciones en el distrito.

Luego de una semana de intenso trabajo en la cual la lluvia se presentó como el mayor obstáculo, fueron visitadas varias estaciones con registros rupestre en el valle de Villaflor, las que han recibido los nombres de Tres Mangos, Pavo Real, Los Alamos I, II y III,

Rolando Arrieta, la Solapa de Chore y Camino Grande; en éste último se localiza lo que hemos considerado constituyó un importante Centro Megalítico del arte primigenio que hemos denominado El Santuario de Camino Grande.

Las labores que estamos realizando en la actualidad aún no han concluido habiendo ubicado varias estaciones, aún por investigar, las que se conocen por los nombres de La laguna de Los Patos, Huando Alto y Bajo, La Ladera, Chamelico y la Línea, las cuales quedaron para estudios posteriores.

Estamos convencidos de que el estudio integral de este importante Centro de Culto y las 13 restante estaciones rupestre de El Faique arrojará nueva luz sobre la ideología y la cultura de los primeros pobladores de este distrito serrano.

Para la reproducción de los petroglifos empleamos la técnica de calco "*in situ*" con celofán o papel mantequilla. También empleamos la toma de fotografías en negativo de las cuales se obtendrán las diapositivas para corregir los calcos.

Durante nuestra estancia en Piura tuvimos la oportunidad de visitar todas las estaciones rupestres antes mencionadas las que se estudiaron de forma total o parcial debido a que en algunas pudimos realizar el censo y registro tanto fotográfico como de los calcos de las grafías, mientras que en otras la lluvia sólo nos permitió limitarnos al registro fotográfico.

Debemos señalar que la presente investigación se realiza en el marco del proyecto "El Camino Real Inca en la Sierra de Huancabamba" dirigido por la Arql. Rosa Palacios Ramírez, gracias a los auspicios de la Empresa Eléctrica de Piura S. A (E. E. P. S. A).

Al mismo tiempo representa para nosotros un compromiso reconocer la importante colaboración de varios pobladores interesados por conservar y difundir el patrimonio arqueológico de la zona entre los que se encuentran Roger Ramírez, Miguel Ramírez (Chilaco), Chocshi y el pequeño William Miguel.

Los petroglifos localizados se caracterizan por estar ejecutados por la técnica de percutido y pulido de un surco profundo de 0.01 m de ancho labrados en rocas de los períodos glaciales de grandes magnitudes que muestran, en ocasiones, varias de sus caras labradas.

Los petroglifos muestran diseños de rostros antropomorfos y de homínidos; figuras geométricas entre las que se destacan las rectangulares, los círculos sencillos o concéntricos, las espirales y los rectángulos. Existen también unos grabados muy recurrentes de forma reticulada.

## **EL SANTUARIO DE CAMINO GRANDE**

El Santuario de Camino Grande hemos considerado que constituyó un importante Centro Megalítico del arte primigenio y se presenta como la estación rupestrológica más grande e importante, hasta ahora conocida, de la provincia de Huancabamba. Antes de comenzar la descripción de este importante sitio queremos indicar que éste se localiza en la chacra del Sr. Leopoldo Chinguel.

Queremos dejar constancia en nuestro trabajo de que erróneamente el sitio ha sido nombrado de *Agustín Salvador*, en el texto “Distrito de San Miguel de El Faique: Geografía, Historia y Estructura” del Sr. Félix Guerrero Elera.

La estación está compuesta por una impresionante acumulación de enormes bloques de roca ígnea de los períodos glaciales que presentan caprichosas formas las que sin lugar a dudas despertaron la imaginación del artista hechicero primitivo quien las empleó como soporte para ejecutar centenares de motivos.

La técnica de ejecución empleada por el hechicero o shaman, del grupo humano que habitó estos parajes en tiempos ancestrales, fue el martillado y pulido con un trazo preciso que demuestra el dominio y las habilidades del hacedor. Las líneas por su parte presentan un ancho máximo de 0.01 - 0.02 m y una profundidad de 0.01 m.

En el Santuario de Camino Grande logramos localizar un total de diez grandes piedras mostrando murales en varias de sus caras, además de siete petroglifos aislados todos ubicados en un área de 30 m<sup>2</sup>; esta alta densidad de grabados nos hace pensar que estamos en presencia de un importante Centro Ceremonial del período en los albores del Formativo.

Toda el área en la que se ubican los bloques está en la actualidad cubierta por hierba, arbustos y rodeada por árboles frutales y plantas de café que dificultan el acceso y registro del arte parietal.



Figura 2: Petroglifos geométricos del Centro Ceremonial de Camino Grande, San Miguel de El Faique, Piura, Perú

Los diseños muestran complejas representaciones (Figura 2) formadas por las combinaciones de figuras geométricas como círculos, círculos concéntricos, rectángulos, rombos y; también se observan las líneas en zig-zag, las series de puntos, unos trazos bastante complejos y el espiral que es uno de los grabados más recurrentes.

En múltiples ocasiones estos motivos son empleados como apoyo para formar figuras de homínidos del tipo conocido como "palitos de fósforos" (Figura 3), en los que los rostros generalmente están representados por una circunferencia en cuyo interior aparecen dos orificios a manera de ojos y un pequeño segmento de línea recta simulando la boca; la nariz, que también está indicada por una hendidura de escaso tamaño perpendicular a la boca, está presente en el 90 % de los casos, siempre que el personaje tiene bien definidos lo que aparentemente se corresponde con su cuerpo y extremidades.

Las figuras antropomorfas están representadas de manera frontal con los brazos flexionados para arriba o para abajo lo que está indicando la ausencia de movimiento. Por otra parte los rostros también están ejecutados de forma frontal.



Figura 3: Petroglifos antropomorfos del Centro Ceremonial de Camino Grande, San Miguel de El Faique, Piura, Perú

En uno de los murales se aprecia un motivo antropomorfo en el que el personaje además del rostro muestra el cuello, el tronco y lo que pudiese representar los brazos; por otra parte se observa en el interior, de la porción que hemos reconocido como el tronco, otro rostro del cual parten pequeños segmentos de recta en su extremo superior derecho e inferior izquierdo.

¿Estamos en presencia de una mujer en estado de gestación o una vez más nos encontramos frente a la representación de un guerrero luciendo una cabeza trofeo (figuras 4 y 5), motivo que por demás ha sido ampliamente documentado en el arte rupestre peruano?

Imágenes relacionadas con las cabezas trofeos se han localizado hasta el presente, en Huancor y en el Alto de la Guitarra, entre otros sitios (Núñez 1985).



Figura 4: En el extremo derecho ¿Mujer embarazada o guerrero con cabeza trofeo?  
Petroglifos del Centro Ceremonial de Camino Grande, San Miguel de El Faique, Piura,  
Perú

El estudio de los registros rupestre en América en general presenta la ventaja que otorgan las comparaciones con las cerámicas decoradas, la mitología y el resto de los elementos superestructurales de las culturas aborígenes facilitando, relativamente, el fechamiento e interpretación de las pinturas o grabados que contienen figuras análogas y en particular de aquellas que contienen un sentido ritual.

Queremos expresar que somos del criterio de que apoyándonos en los relatos mitológicos podremos encontrar un número significativo de respuestas que no obligatoriamente tienen que estar vinculadas con una lectura directa, lineal y simplista del mensaje o pasaje grabado sobre el soporte lítico.

Tengamos presente que el carácter polisemántico y plurifuncional, de las imágenes representadas, se expresa a plenitud en el plano artístico como una unidad de contenido simbólico-utilitaria.

Es decir los ornamentos y personajes representan símbolos que son perpetuación y evocación de los conceptos ideológicos del grupo humano en estudio.



Figura 5: Petroglifos del Centro Ceremonial de Camino Grande, San Miguel de El Faique,  
Piura, Perú

En este sentido y sin pretender que éste sea precisamente el caso, ésta grafía nos recuerda una cita mitológica del cronista Betanzos en la cual al hacer alusión al mito de "la creación" relata el pasaje de la siguiente forma: "Hizo también las estrellas y la luna. Y esculpió en piedra las estatuas que debían servir de modelo a las gentes que después habían de producir". "Que hizo de piedra cierto número y un principal que la gobernaba y

señoreaba **y muchas mujeres preñadas y otras paridas**". "Y así yo aquí los tengo pintado y hechos de piedra, así han de salir de las fuentes y los ríos y cuevas y cerros en la provincia que ansí os he dicho y nombrado" (*Betanzos Juan, 1968*), (el subrayado es nuestro).

Por otra parte existen unos diseños (Figura 6) de forma reticulada en los cuales algunos investigadores han creído identificar planos y mapas de los antiguos pobladores aborígenes.



Figura 6: Petroglifos reticulares del Centro Ceremonial de Camino Grande, San Miguel de El Faique, Piura, Perú

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beltran, A. 1987. "El arte rupestre europeo y sus relaciones con el del resto del mundo y especialmente con el de América". Actas del VIII Simposio Internacional de Arte Rupestre Americano. Museo del Hombre Dominicano, República Dominicana.

Betanzos, J de 1968. "Suma y narración de los Incas". Biblioteca Peruana. Primera Parte, T. III, Lima, Perú.

Garcilaso de La Vega, Inca. 1943. "Comentarios Reales de los Incas", Tomos I y II, Emecé Editores S. A., Buenos Aires, Argentina.

Grabert, H.; Schobinger J. 1970). "Petroglifos a orillas del río Madeira (NO de Brasil)". Anales de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo XXIV - XXV, Mendoza, Argentina.

Granda Paz, O. 1987. "El arte rupestre como diferenciador de culturas (el caso Pastos y Quillasingas en los Andes Septentrionales), Actas del VIII Simposio Internacional de Arte Rupestre Americano. Museo del Hombre Dominicano, República Dominicana.

Guerrero Elera F. 1998. "Distrito de San Miguel de El Faique. Geografía, Historia y Estructura", Municipalidad de San M. de El Faique, Huancabamba, Piura, Perú.

Fernández R.;González J. B. 2000. "Los petroglifos de la caverna de Patana, Maisí, Guantánamo, Cuba", Revista Cavernes No. 1, Federación Suiza de Espeleología, Neuchatel, Suiza.

Fernández R.; González J. B. (2001. "El enigma de los petroglifos de Cuba y el Caribe Insular", Editorial Juan Marinello, La Habana, Cuba.

Fernández R.; González J. B. 2001. " ***El mito del Sol y la Luna en el arte rupestre aborígen de las cuevas de Cuba.*** Revista "RupestreWeb", <http://rupestreweb.tripod.com/index.html>

Linares Málaga, E.; Núñez Jiménez A. 1989. "El arte rupestre de Toro Muerto". Editorial Academia, La Habana, Cuba.

Martín, G.1993. "Arte rupestre e registro arqueológico no nordeste do Brasil". Revista CLIO, Serie Arqueológica, Vol. 1, No. 9.

Núñez Jiménez, A. 1985. "Petroglifos del Perú. Panorama Mundial del arte rupestre, T. I y II, Editorial Ciencia y Técnica, La Habana, Cuba.

Polia Meconi, M. 1995. "Los Guayacundos Ayaguacas : Una arqueología desconocida". Consejo Municipal de Ayabaca, Pontificia universidad Católica de Perú, Lima, Perú.

Palacios Ramírez, Rosa y Morales Gallardo, Juan, (1994) : "Censo arqueológico de la Provincia de Huancabamba, Piura". Arqueología de Piura, Instituto Nacional de Cultura, Piura, Perú.

Pereira, E.1993. "Registro rupestre no Pará. A contribuição de cronistas, viajantes e naturalistas". Revista CLIO., Serie Arqueológica, Vol. 1, No. 9.

Schjellerup, I. R. 1996. "Los ídolos de Agua Santa. Distrito de Chumuch, Provincia de Celendín, Cajamarca. Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia, No. 6, Universidad Nacional de Trujillo, Perú.

Shimada, I Et. Al..1982. "Excavaciones efectuadas en el centro ceremonial de Huaca Lucia - Chólope, del Horizonte Temprano, Batán Grande, Costa Norte del Perú : 1979 - 1981". Arqueológicas 19. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima, Perú.

Tello, J. C. 1923. "Wira - Kocha". Inca, Organo Oficial del Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos. Vol. I, No. 3, Lima, Perú.

Valdés y Palacios, J. M. (s/f). "Viaje del Cuzco a Belén en el Gran Pará; por los ríos Vilcamayo, Ucayali y Amazonas". Río de Janeiro, Brasil.

Valcárcel, L. E. 1971."Historia del Perú Antiguo" Editorial Juan Mejía Baca, 6 Tomos, Lima, Perú.

Zoubek, T. 1996. "Una escultura de piedra del formativo del sitio Huaca del Gallo - Huaca de la Gallina, Valle medio de Virú". Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia, No. 6, Universidad Nacional de Trujillo, Perú



## **CULTURA MATERIAL Y ETNICIDAD.**

### **UN CASO ENTRE LOS WICHÍS DEL CHACO CENTRO-OCCIDENTAL**

**Rodrigo M. Montani<sup>5</sup>**

#### **INTRODUCCIÓN**

La problemática relación entre las formas de cultura material y los grupos étnicos, es ya clásica en antropología. En las décadas de 1980 y 1990, las discusiones sobre el tema fueron tomando renovada importancia hasta constituirse en un tema de debate candente entre arqueólogos, etnoarqueólogos y etnógrafos (cf. David y Kramer 2001, capítulo 7). Sin embargo, en el Chaco –un contexto multiétnico- el tema ha sido poco trabajado, quizás como consecuencia de un tropo común de sus etnografías: la extrema simpleza de la cultura material entre los indígenas del área (cf. p.e. Serrano 1958).

Desestimando esta última observación, en otra oportunidad nos hemos preocupado por definir un marco teórico, metodológico y técnico, que nos permitiese describir detalladamente desde un punto de vista ‘sincrónico dinámico’ (ver infra) las prácticas tecnológicas que intervienen en la producción de textiles y cacharros en una aldea wichí de este salteño (Montani 2004, Montani en prensab). En esta oportunidad queremos analizar la riqueza de la variabilidad material observada en dos estadías en la aldea wichí de Los Baldes (Salta, Argentina) –durante los veranos de 2003 y de 2004- a la luz del contexto social regional, a fin de insertar los datos obtenidos en la problemática referida a la relación entre la cultura material y la etnicidad.

#### **ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES**

##### **Sobre la cultura material**

Entendemos por ‘cultura material’ al ámbito constituido por todas las materialidades creadas por la acción social del hombre o resultantes del proceso de trabajo operado dentro de una matriz cultural específica (Rocchietti 1984:75; Criado Boado 1992:41) – utilizamos la expresión en un sentido laxo y por lo tanto la entendemos como sinónimo de otras tales como: ‘aspectos materiales de la tecnología’ o ‘mundo o medio ambiente artefactual’. Llamamos a sus elementos ‘artefactos’, es decir, materialidades bien definidas, producto de la objetivación de la ‘acción social’; ésta última entendida como acción intencional y recurrente (siguiendo a Weber 1992:5; Nadel 1955). Así considerados, los artefactos pueden ser estudiados desde un punto de vista sincrónico dinámico (el término se inspira en el concepto de ‘sincronía dinámica’ acuñado en

---

<sup>5</sup> Núcleo de Estudios de Lenguas Minoritarias Americanas del Instituto de Geohistoria Regional (NELMA del CONICET - Resistencia) – Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

lingüística [Houdebine 1985]), es decir como componentes de un sistema abierto y cambiante, o más aún, como el resultado de una coexistencia de prácticas tecnológicas jerarquizadas, cuyas relaciones son firmes o débiles (a nivel estructural) y cuyos elementos se presentan con frecuencias variables (a nivel de los usos).

Para describir las unidades resultantes de un sistema de producción de artefactos recurrimos al término de 'categorías de artefactos' (Miller 1985) pensadas como tipos o clases de artefactos definidos a partir de haces de atributos materiales que adquieren significado (o pertinencia) diferencialmente, en el proceso de uso social.

La posibilidad de que los artefactos puedan ser ordenados en categorías, se justifica, analíticamente, en la idea de que ellos son el resultado de un proceso de producción con cierto pautamiento social –es decir, de una secuencia de acciones que generan las unidades que los componen y su combinación. Para el análisis puede sostenerse que la secuencia de producción de artefactos está formada por un conjunto finito de acciones-parte y acciones-parte-de-parte que generan 'dimensiones de variación' (variables) donde se materializan 'atributos' también en número finito, y que en esta secuencia las dimensiones y los atributos son combinados de forma no completamente aleatoria. En este proceso se crean categorías morfológicas de artefactos. Al insertarse en la vida social, el orden imbuido en estas categorías morfológicas no es por lo general explotado en su totalidad, por el contrario los usuarios/consumidores seleccionan, según el contexto social de uso, determinadas dimensiones materiales como significativas y desdeñan otras, ratificando y/o rectificando a través del uso/consumo las categorías morfológicas y transformándolas en categorías de artefactos.

En otras palabras, estamos diciendo que las categorías de artefactos son clases constituidas por haces de atributos artefactuales pero dado que dichos atributos se transforman en diferencias que acarrearán diferencias, o lo contrario, de acuerdo al contexto considerado, las categorías materiales son categorías morfológicas significativas en determinado contexto de uso social (Miller 1985). Debido a que en términos de intencionalidad y recurrencia el sistema artefactual es abierto e inestable y a que las mismas características comparten los contextos sociales de uso, las categorías son también de carácter difuso (Cuenca y Hilferty 1999).

### **Sobre la etnicidad**

El término 'etnicidad' refiere al proceso de adscripción a un grupo étnico, así como al estudio de estos grupos y de sus relaciones (Zenner 1996). En este trabajo optamos por

un enfoque constructivista de la etnicidad<sup>6</sup>. Sostenemos que la etnia es una construcción social, es decir, el resultado de un proceso en el que las personas se clasifican en términos de identidad o diferencia a partir de rasgos tales como la lengua, las costumbres, la apariencia física, un supuesto origen en común, entre muchos otros posibles.

Particularmente, vamos a considerar a la 'etnicidad' como el proceso social definido en torno de la construcción, mantenimiento y transformación de los grupos étnicos; y a los 'grupos étnicos' como aquellos definidos por un tipo particular de categoría de persona. Las 'categorías de personas' (inspiradas en el concepto de 'rol' de Nadel 1966) pueden ser entendidas como clases de comportamiento construido sobre la base de las propiedades o acciones típicas de un actor o conjunto de actores con respecto a otro/s actores, así como del/de los otro/s actor/es con respecto a él o ellos. Hablamos entonces de categoría de persona ante la existencia de modos estandarizados de co-actividad. Para definirlos usamos tres criterios aplicándolos a hechos de acción; a saber: 1) regularidad y frecuencia en que aparecen juntos los atributos que lo definen; 2) afirmaciones de los propios actores acerca de agregados de acción típica, apropiada y esperada; 3) sanciones preventivas o punitivas contra la acción no estandarizada (Nadel 1966:60). Llamaremos 'categorías étnicas' a un tipo particular de categorías de persona, agrupadas por compartir varios de sus rasgos definitorios. Señalaremos estos rasgos al momento de describirlas.

Las categorías étnicas se construyen en un proceso contrastivo, circunstancial y contextual (Barth 1976). En este trabajo sin embargo reduciremos el contexto y las circunstancias de validez de las categorías que presentamos al poblado de Los Baldes en los momentos en que realizamos nuestro trabajo de campo (ver Introducción). Al igual que todas las categorías de la acción usadas en este trabajo (materiales o socio-organizacionales), no debe pensarse a las categorías étnicas como tipos rígidos sino como clasificaciones con distintos grados de exhaustividad e integración. Por consiguiente puede llamárselas 'categorías difusas': categorías donde no existe un número finito de propiedades necesarias y suficientes que delimiten sus miembros y sus no-miembros sino más bien hechos de rasgos que definen relaciones de semejanzas y sirven para distinguir miembros más (o menos) representativos de la categoría (Cuenca y Hilferty 1999).

Cabe hacer una última aclaración. La estructura categorial que esbozamos evidentemente se ve afectada por fenómenos de cambio mínimos o considerables, graduales o

---

<sup>6</sup>Llamamos a este enfoque 'constructivista' como opuesto a otro 'primordialista' donde se considera que existen bases biológicas o historico-culturales que hacen de la etnia algo sustancial –en lugar de relacional- y naturalmente dado a un grupo (cf. Sokolovskii y Tishkov 1996).

revolucionario, por causas estructurales y/o externas, cuando se considera la variable tiempo. Sin embargo, presentamos la descripción de un espesor sincrónico donde sólo se considera el cambio como fortaleza o debilidad estructural, o como baja o alta frecuencia de uso.

### **CATEGORÍAS MATERIALES**

Como señalé, en otra oportunidad aplicamos un modelo no empirista, sincrónico y dinámico a un *corpus* de observaciones, encuestas, censos y entrevistas sobre bolsos enlazados y cacharros producidos en la localidad de Los Baldes, a fin de obtener una descripción de la secuencia de producción de estos tipos de artefactos (Montani 2004, en prensa, en prensa b). Este modelo intentó proveer un marco descriptivo amplio capaz de tratar con el conjunto de la variación formal creada en el proceso de manufactura de los artefactos<sup>7</sup>. En esta oportunidad vamos a presentar el total de las dimensiones de variación y de atributos que sirven para definir categorías morfológicas de bolsos y cacharros, para luego retener únicamente las dimensiones de variabilidad y los atributos que definen categorías materiales pertinentes en los contextos sociales de uso definidos por las categorías étnicas, tal como las conciben los wichís, en el nivel micro-regional y regional.

En las tablas que presentan las secuencias de producción de textiles y cacharros figuran tanto los atributos reales (aquellos usados por las mujeres wichís) como los ideales (aquellos que las mujeres wichís conocen y aseveran que usaban, o usan, pero que no pudimos observar). En consecuencia, en las tablas donde se definen las categorías materiales de interés para este trabajo, se presentan tanto categorías reales como ideales (esta última, en el sentido de categorías materiales antiguas, es decir, tipos de artefactos que los wichís conocen y refieren pero que han dejado de fabricar). Señalaremos el carácter ideal o arcaico de las categorías anteponiéndole una cruz (†). Puede decirse que, exceptuando esta marca temporal, la presentación de las secuencias de producción y de las categorías es de carácter estructural. En apartados subsiguientes haremos ciertas consideraciones sobre la dinámica, mediante algunos comentarios relativos a las frecuencias de fabricación y uso/consumo.

---

<sup>7</sup>En los trabajos citados puede leerse una descripción detallada de las técnicas y metodología empleadas en el trabajo de campo, las características del *corpus* conformado y la metodología aplicada para su análisis.

Veamos cuáles son las dimensiones de variación y los repertorios de atributos presentes en la secuencia de producción de textiles (tabla 1)<sup>8</sup>:

|     |  |
|-----|--|
| 1)  | Fibras textiles: 1.1.) <i>kitsáh</i> ( <i>Bromelia hieronymi</i> ) ~ 1.2) <i>oletsáh</i> ( <i>Bromelia serres</i> )~ 1.3) <i>wesáh</i> (hilo de origen industrial, sea algodón, lana, etc.)  |
| 2)  | Grosor del hilo: 2.1) delgado ... 2.2) grueso  |
| 3)  | Origen de los colores: 3.1) hilos teñidos con tintas vegetales ~ 3.2) hilos industrial donde el color viene dado   |
| 4)  | Combinación de colores: 4.1) <i>peláh</i> (blanco), <i>chaláh</i> (negro), <i>chot</i> (rojo) ~ 4.2) <i>katé</i> (amarillo), <i>watsán</i> (verde), otros ...  |
| 5)  | Calidad de los colores: 5.1) débil... 5.2) fuerte  |
| 6)  | Forma del textil: 6.1) bolso cuadrangular ~ 6.2) bolsa con forma de hamaca ~ 6.3) cartuchera ~ 6.4) pulsera ~ 6.5) cinto o faja ~ 6.6) bolso cuadrangular con tapa   |
| 7)  | Técnica de tejido: 7.1) enlazado ~ 7.2) telar de marco   |
| 8)  | Técnica de enlazado: 8.1) simple ~ 8.2) simple con una torsión ~ 8.3) en ocho ~ 8.4) en doble ocho ~ 8.5) largo ~ 8.6) en cordón   |
| 9)  | Largo del punto: 9.1) corto ... 9.2) largo   |
| 10) | Variación en el tamaño de la morfología: 10.1) alta ~ 10.2) baja   |
| 11) | Tamaño: 11.1) pequeña ~ 11.2) mediana ~ 11.3) grande   |
| 12) | Diseño: 12.1) <i>ahetsah-hwé-s</i> (uñas decarancho) ~ 12.2) <i>siwuk-t'ókwe</i> (pecho del pájaro carpintero) ~ 12.3) <i>anlhoh-t'oh</i> (cuero de víbora) ~ 12.4) <i>ayoh-t'oh</i> (cuero de 'tigre') ~ 12.5) <i>tsunna-hwekuy-s</i> (dibujos de la corzuela) ~ 12.6) <i>wiswis-t'oh</i> (plumaje del pájaro <i>wiswis</i> ) ... |
| 13) | Hilera final un solo color: 13.1) ausencia ~ 13.2) presencia   |
| 14) | Hilera final de lazos más largos: 14.1) ausencia ~ 14.2) presencia   |
| 15) | Tipo de correa: 15.1) tejida en telar de marco ~ 15.2) enlazada en ocho ~ 15.3) piola de 'chaguar' ~ 15.4) industrial ~ 15.5) trenzadas  |
| 16) | Hebillas de madera: 16.1) ausencia ~ 16.2) presencia   |

Tabla 1. Secuencia de dimensiones de variación y repertorios de atributos de los textiles

Las categorías de textiles que en esta ocasión nos interesan son las siguientes (Tabla 2):

| Dimensiones de variación | Categorías textiles |                            |              |               |               |               |               |              |              |
|--------------------------|---------------------|----------------------------|--------------|---------------|---------------|---------------|---------------|--------------|--------------|
|                          | 1                   | 2                          | 3            | 4             | 5             | 6             | 7             | 8            | 9            |
| 1)                       | <i>kitsáh</i>       | <i>oletsáh</i><br><i>h</i> | <i>wesáh</i> | <i>kitsáh</i> | <i>kitsáh</i> | <i>kitsáh</i> | <i>kitsáh</i> | <i>wesáh</i> | <i>wesáh</i> |
| 2)                       | ...                 | delgad                     | delgad       | ...           | ...           | ...           | ...           |              | ⊕            |

<sup>8</sup>Los primeros números señalan las dimensiones de variación (variable), los siguientes los atributos (sean de valor o de estado) de la variable. El símbolo ~ separa los atributos marcando su carácter mutuamente excluyente. Los puntos suspensivos señalan que se trata de variables continuas que fueron transformadas en discretas. La secuencia presentada sigue el orden lógico de la acción sin señalar las interdeterminaciones entre variables.

|                  |                                |   |                                |                    |                                |                         |                               |                              |                               |
|------------------|--------------------------------|---|--------------------------------|--------------------|--------------------------------|-------------------------|-------------------------------|------------------------------|-------------------------------|
|                  | grueso                         | o...                                      | o...                           | grueso             | grueso                         | grueso                  | grueso                        |                              |                               |
| 5)               | ...fuerte                      | ...fuerte                                 |                                | ...fuerte          | ...fuerte                      | ...fuerte               | ...fuerte                     |                              |                               |
| 6)               | 6.1)                           | 6.2 o 6.1                                 | 6.1)                           | 6.3)               | 6.5)                           | 6.4)                    | 6.7)                          | 6.7)                         | 6.5)                          |
| 7)               | enlazado                       | enlazado                                  | enlazado                       | enlazado           | telar de marco                 | telar de marco          | telar de marco                | telar de marco               | telar de marco                |
| 8)               | en ocho, ocasionalmente simple | en ocho                                   | en ocho, ocasionalmente simple | en ocho            | ⊕                              | ⊕                       | ⊕                             | ⊕                            | ⊕                             |
| 9)               | ...grande                      | pequeño...                                | pequeño...                     |                    | ⊕                              | ⊕                       | ⊕                             | ⊕                            | ⊕                             |
| 11)              | de 11.2) a 11.1)               | en el caso de <i>hilé</i> de 11.3 a 11.1) | 11.3) a 11.1)                  | ⊕                  | ⊕                              | ⊕                       |                               |                              | ⊕                             |
| 13)              | ocasionalmente +               | en el caso de <i>hilé</i> ¿+?             | en el caso de <i>hilé</i> ¿+?  | ⊕                  | ⊕                              | ⊕                       | ⊕                             | ⊕                            | ⊕                             |
| 14)              | -                              | ¿+?                                       | ¿+?                            | ⊕                  | ⊕                              | ⊕                       | ⊕                             | ⊕                            | ⊕                             |
| 15)              | 15.1)                          | 15.1) ~ 15.) ~ 15.3) ~ 15.4) ~ 15.5)      | 15.1) ~ 15.2) ~ 15.5)          | ⊕                  | ⊕                              | ⊕                       | 15.1)                         | 15.1)                        |                               |
| 16)              |                                |   |                                |                    | +                              |                         |                               |                              | -                             |
| Nombre vernáculo | <i>hilé-kitsáh</i>             | <i>hilé-oletsáh</i> ~ <i>sikyét</i>       | <i>hilé-wesáh</i>              | <i>kaltuc héla</i> | <i>o-kawák</i> - <i>kitsáh</i> | <i>pulse</i> - <i>a</i> | <i>morral</i> - <i>kitsáh</i> | <i>morral</i> - <i>wesáh</i> | <i>o-kawák</i> - <i>wesáh</i> |

Tabla 2. Categorías textiles relacionadas con la etnicidad

Para facilitar la lectura, a continuación nos referiremos a estas categorías morfológicas del siguiente modo: 'bolso-cuadrangular de *kitsáh*' para el *hilé-kitsáh*, 'bolso-cuadrangular de

*oletsáh* para el *hilé-oletsáh*, 'bolso-con-forma-de-hamaca' para el *sikyét*, 'bolso-cuadrangular de hilo industrial' para el *hilé-wesáh*, 'cartuchera' para la *kaltuchéla*, 'cinto' para el *o-kawák kitsáh*, 'pulsera' para la *pulséla*, 'morral de *kitsáh*', 'morral de hilo industrial' para el morral-*wesáh*, 'faja' para el *o-kawák wesáh* (Figura 1).

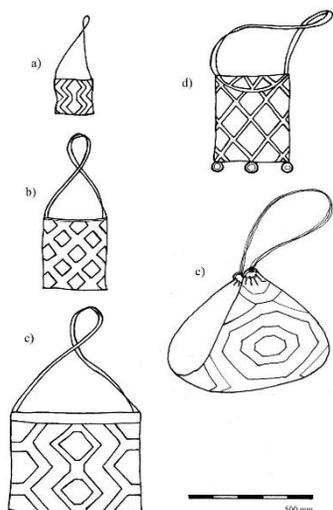


Figura 1. Forma de algunas categorías textiles: a), b) y c) 'bolsos cuadrangulares', d) 'morral', e) 'bolo-con-forma-de-hamaca'.

En el caso de los cacharros tenemos la siguiente secuencia de dimensiones de variación y sus correspondientes repertorios de atributos (Tabla 3):

|     |  |
|-----|--|
| 1)  | Matriz: 1.1) tierra de ciénaga ~ 1.2) tierra de 'peladal' ~ 1.3) tierra de hormiguero                  |
| 2)  | Antiplástico: 2.1) tiesto molido ~ 2.2) hueso calcinado y molido                                       |
| 3)  | Forma propiamente dicha: 3.1) botijo ~ 3.2) tinaja ~ 3.3) maceta ~ 3.4) cantimplora plana ~ 3.5) plato |
| 4)  | Variación en el tamaño de la morfología: 4.1) alta ~ 4.2) baja   |
| 5)  | Apéndices: 5.1) ausencia ~ 5.2) presencia  |
| 6)  | Asas: 6.1) ausencia ~ 6.2) presencia   |
| 7)  | Agujeros: 7.1) ausencia ~ 7.2) presencia   |
| 8)  | Borde: 8.1) directo ~ 8.2) refuerzo externo  |
| 9)  | Labio de frente: 9.1) entero ~ 9.2) levemente almenado   |
| 10) | Labio de perfil: 10.1) redondeado ... 10.2) aguzado  |
| 11) | Retoque: 11.1) ausencia ~ 11.2) presencia  |

Tabla 3. Secuencia de dimensiones de variación y repertorios de atributos de los cacharros

Las categorías de cacharros que en esta ocasión nos interesan son las siguientes (Tabla 4):

| Dimensiones de variación | Categorías cerámicas |                    |                  |                 |                      |
|--------------------------|----------------------|--------------------|------------------|-----------------|----------------------|
|                          | 1                    | 2                  | 3                | 4               | 5                    |
| 2                        | tiesto molido        | ¿?                 | tiesto molido    | tiesto molido   | ¿?                   |
| 3)                       | esferoide            | cantimplora plana  | cántaro          | maceta          | plato                |
| 5)                       | –                    | ¿?                 | –                | –               | ¿?                   |
| 6)                       | + verticales         | + verticales       | + (horizontales) | –               | –                    |
| 7)                       | –                    | –                  | –                | +               | –                    |
| Nombre vernáculo         | <i>yoté</i>          | (†) <i>p'ak'lé</i> | <i>tináha</i>    | <i>o-kos-hí</i> | (†) <i>o-lhoq-hí</i> |

Tabla 4. Categorías cerámicas relacionadas con la etnicidad

Para agilizar la lectura, vamos a referirnos a las categorías cerámicas con los siguientes nombres: 'botijo' para el *yoté*, 'cantimplora plana' para el *p'ak'lé*, 'tinaja' para la *tináha*, 'maceta' para el *o-kós-hí*, 'plato' para el *o-lhoq-hí* (Figura 2).

| <i>wichí</i>   | <i>wichí-elh</i> |               |                |               | <i>ahot</i>                    |                        |          |           |
|----------------|------------------|---------------|----------------|---------------|--------------------------------|------------------------|----------|-----------|
|                | <i>humasn ú</i>  | <i>asow á</i> | <i>Wanlh ó</i> | <i>choh á</i> | chaguanc o (arc) <i>suwéle</i> | <i>suwéle o ahotóy</i> |          |           |
| <i>wahch ó</i> |                  |               |                |               |                                | blancos                | criollos | chaqueños |

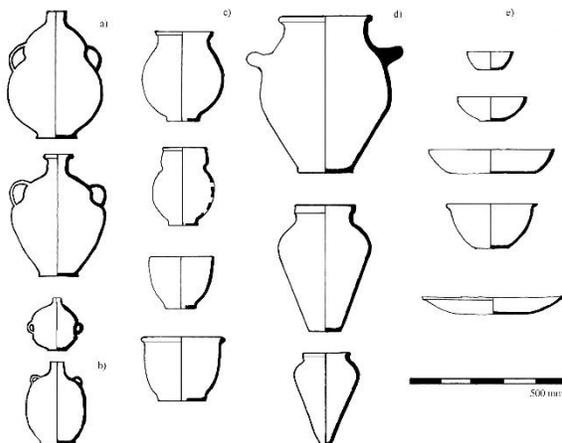


Figura 2. Forma de algunas categorías cerámicas: a) 'botijo', b) 'cantimplora plana', c) 'maceta', d) 'tinaja', e) 'plato'

### LAS FORMAS ÉTNICAS VISTAS DESDE LA ALDEA WICHÍ DE LOS BALDES

La misión anglicana Los Baldes es un poblado ubicado a unos 35 kilómetros al sur del pueblo Coronel Juan Solá (Estación Morillo), en el departamento Rivadavia (Banda Norte) en la provincia de Salta, Argentina (Figura 3). En Los Baldes viven unas 150 personas (wichís) reunidas en, al menos, 25 grupos domésticos. Vamos a presentar un panorama estructural de las categorías étnicas tal como son percibidas por estos aldeanos, siguiendo nuestras propias notas de campo y apoyándonos en otras descripciones etnográficas para el mismo grupo etnolingüístico.

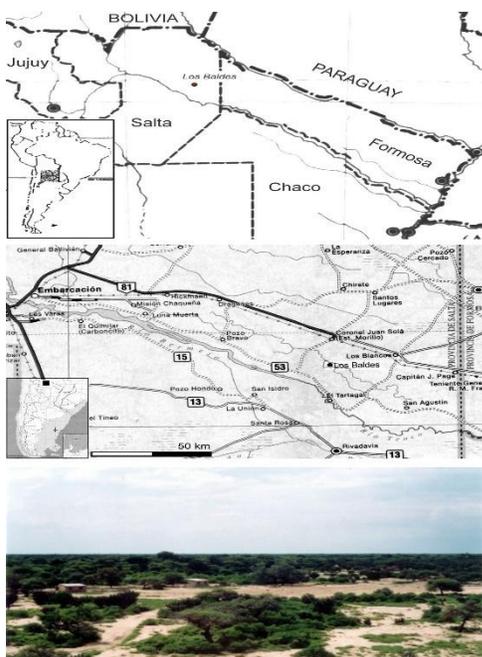


Figura 1. Misión Los Baldes, en el este salteño.

Figura 3. Ubicación y vista panorámica de la misión Los Baldes, en el este salteño.

Ser *wichí*<sup>9</sup> significa ser 'hombre, persona, humano' por excelencia y se aplica al conjunto de gente conocida y desconocida que habla la misma lengua (el *wichí-lhamtés*) y se auto-define como tal, contraponiéndose a los no-wichís (*wichí-elh* y en las antípodas de los wichís, los *ahotóy* (en pl.) [de los Ríos 1977; Cordeu y de los Ríos 1982:151-152]). En el escenario tradicional, esta categoría de no-wichí estaba ocupada por los otros grupos

<sup>9</sup>Reservo la cursiva para las palabras en lengua wichí. Señalo los conceptos nativos en español con comillas simples ", las mismas que fueron usadas para resaltar los conceptos teóricos.

indoamericanos del área. Hoy en día, de esos grupos indígenas que habitan el este salteño ninguno se localiza en la zona aledaña a la Misión<sup>10</sup>.

Si dentro de la categoría de no-wichís, para un habitante de Los Baldes, los otros grupos amerindios ocupan en la actualidad una posición contrastiva débil, las categorías *suwéle* y *wahchós* juegan un papel contrastivo fuerte. *Suwéle(-lhays pl.)*<sup>11</sup> es la denominación que los wichís dan a los ‘chaqueños’, a los ‘criollos’ del pueblo y a los ‘blancos’ en general. Si bien para los actores wichís la categoría de *suwéle* tiene bastante globalidad –y de hecho la tiene, al menos bajo el criterio del poder, sea expresado en el ejercicio de la violencia física, de la compulsión económica-política o del prestigio cultural (lingüístico incluido)- no creemos que desconozcan y dejen sin clasificar matices que motivan tipos de relaciones diferenciales. Es por eso que dentro de esta categoría consideramos fructífero distinguir tres sub-categorías que hasta donde sabemos carecen de denominación vernácula: *suwelelháys* criollos aledaños a la misión que denominaremos ‘chaqueños’; *suwelelháys* a nivel regional que denominaremos ‘criollos’ y *suwelelháys* foráneos –por lo general profesionales y ‘progresistas’- que denominaremos ‘blancos’.

Los ‘chaqueños’ son una población de ganaderos mestizos (de españoles y de indígenas cordilleranos), que comenzó a migrar al área a partir de mediados del siglo XIX desde el oeste (cf. Sturzenegger 1999: 40-48). En inmediaciones de la Misión, distribuidos en un anillo que va de 1 a 3 kilómetros, viven unos 33 chaqueños reunidos en seis grupos domésticos; además, a varios kilómetros de la misión y en múltiples direcciones, se encuentran ‘puestos’ de ‘chaqueños’. Los wichís mantienen con estos *suwelelháys* tres tipos de interacciones (en donde son los varones los que principalmente participan): 1) la contratación de varones wichís para el trabajo en los puestos ganaderos, 2) el comercio

<sup>10</sup> Sin embargo, los baldeños conocen y ubican a los *asowás* (nivaklés) en el norte, hacia Paraguay; a los *wanlhóy* (tobas) hacia el lado de la provincia de Formosa y en torno de la ciudad de Embarcación; a los *humasnúy* (chorote) que sitúan hacia el este; y a los ‘chaguancos’ (chirigüanos) que localizan hacia Embarcación, en el piedemonte andino. Además conocen y nombran a los *choháy* (o collas) que piensan como provenientes de Bolivia y a los pilagás (aunque en lengua wichílos denominan *wanlhóy* como a los tobas) que no localizan con precisión. Consigno estos etnónimos como los registré en Los Baldes (cf. Hunt 1913; Pérez Diez 1977: 24; Alvarsson 1988: 62; Palmer 1997:3; entre otros, para registros básicamente similares aunque con algunas diferencias).

<sup>11</sup> Los wichí de Los Baldes afirman que *suwéle* también le dicen a los ‘chaguancos’, pero justamente “porque son casi igual que cristianos”. Otra denominación corriente en idioma wichí para ellos es *ahotóy* (‘demonios’) (cf. Alvarsson 1988: 62; Dasso 1992) que está aparentemente siempre en plural. La caracterización del morfema *-lhays* con valor de plural es provisoria, ya que puede estar indicando una idea de colectivo y pertenecer a otra clase de palabras que los morfemas de plural. El tema debe ser clarificado (cf. Viñas Urquiza 1974:55).

(fundamentalmente en forma de trueque) y 3) los partidos de fútbol. Wichís y chaqueños se diferencian en su idioma –los primeros hablan una variedad local de español (*suwelé-lhamtés*), los segundos *wichí-lhamtés*-, en su sistema de creencias -los criollos profesan el catolicismo los wichís la religión anglicana-, en sus prácticas de subsistencia –los primeros practican una economía pastoril especialmente basada en la ganadería extensiva de vacas los segundos una economía cazadora-recolectora-pescadora con horticultura y proletarización temporaria-, en su organización social y política, etc. A pesar de la gran cercanía espacial de los grupos definidos por las categorías ‘chaqueño’ y *wichí*, si se toma como referencia la Misión, se observa un marcado aislamiento de una y otra en lo que respecta a los intercambios de bienes, mujeres y palabras. Este relativo aislamiento y los criterios de diferenciación antes señalados definen a los grupos como tales.

La subcategoría étnica que denomino ‘criollos’ delimita un grupo caracterizado por tener el mismo origen que los ‘chaqueños’, pero al que se sumaron a partir del primer cuarto de siglo XX los ‘turcos’ (sirio-libaneses). Los wichís mantienen con ellos relaciones de carácter comercial, político (con el gobierno comunal y con los partidos), educativo (nos referimos al personal de la escuela, ya que, a pesar de que esta institución espacialmente se encuentra dentro de la Misión, institucionalmente se halla ligada a la sociedad ‘criolla’ y ‘blanca’), sanitario (con los agentes sanitarios y el personal de origen local que trabaja en el hospital), entre otras.

La última subcategoría es la que denominamos ‘blancos’. En ella se agrupan los miembros del Equipo Tepeyac (un equipo de acompañamiento católico que trabaja con los pueblos indígenas del área), los médicos del hospital de origen foráneo, algunos profesores de la Escuela Agrotécnica de Morillo, nosotros mismos durante nuestro trabajo de campo, etc. Si bien todos nosotros somos clasificados como formando parte de los *suwelelhaýs*, ocupamos una posición periférica dentro de esta categoría, en tanto nos situamos de un modo transversal en la estructura interétnica, manteniendo relaciones de ‘cooperación’ con la comunidad wichí y siendo todos de origen urbano.

La tercera y última categoría étnica es la que designa a un grupo un tanto particular. *Wah-chós*(-el pl.) (agua-cola: ‘el último que viene del mar’) (cf. Cordeu y de los Ríos 1982:152; Alvarsson 1988:62; Arenas 2003:120) nombra a los anglicanos, ingleses y por extensión, a los europeos en general, que aprenden el *wichí-lhamtés* y enseñan el evangelio. De hecho, hoy en el área, esta categoría está la mayor parte del tiempo vacía. Sin embargo, la señalamos por la importancia que mantiene en el imaginario de los wichís.

Hasta aquí realizamos una descripción estructural de las categorías étnicas tal como son concebidas por los badeños (Figura 3). Si nos apartamos de una visión estructural, se vuelve evidente que estas categorías no se relacionan en pie de igualdad; muy por el contrario, existe una marcada asimetría en la distribución del poder entre los grupos definidos<sup>12</sup>.

Si conservamos un punto de vista estructural, desde la perspectiva de un observador externo, podríamos colocar este conjunto de rasgos como definatorios de la categorías: 1) etnónimo, 2) lengua, 3) origen en común, supuesto o real, 4) religión, 4) formas de organización social y política, 5) ocupaciones económicas, 6) cultura material, otras. El carácter indispensable, necesario o facultativo de estos rasgos varía de acuerdo a las categorías particulares que contrastemos; el resto de este trabajo intenta poner a discusión algunas correlaciones que hemos podido establecer entre las categorías materiales definidas y las categorías étnicas que acabamos de presentar.

### **TEXTILES Y CACHARROS EN LA ESTRUCTURA INTERÉTNICA *WICHÍVS SUWÉLE***

Los bolsos y cacharros que las mujeres wichís fabrican, vienen siendo tradicionalmente utilizados al interior de las comunidades. Además existen registros que muestran que desde siglos atrás los bolsos enlazados han sido un elemento de intercambio con los pueblos vecinos, en especial con los de piedemonte andino (Arenales 1833 y Nordenskiöld 1920 citado por von Koschitzky 1992:8; Millán 1973:69; Alvarsson 1988:201). Al menos desde comienzos del siglo XX, los wichís empezaron a vender ciertas formas textiles y cerámicas a sus nuevos vecinos criollos. En este párrafo me propongo presentar el patrón diferencial de producción, circulación y uso de las categorías materiales descritas –textiles y cerámicas- en relación con las categorías étnicas que delimitamos. La exposición se basa en lo observado durante nuestro trabajo de campo, secundariamente intercalamos datos relevados en los antecedentes.

#### **Patrón diferencial en la producción**

Al respecto es válido señalar que enlazar bolsos (Figura 4), tejer fajas, cintos o morrales y modelar cacharros constituye en el escenario local una actividad exclusivamente realizada por las mujeres wichís. Las ‘chaqueñas’, ‘criollas’ y ‘blancas’ no practican ninguna de

---

<sup>12</sup> Por otro lado, es válido remarcar que en este trabajo dejamos de lado todas aquellas categorías de personas inferiores al grupo etnolingüístico wichí, es decir, las que corresponderían a las unidades medias de la organización social (Alvarsson 1988). Estas categorías serían indispensables para comprender el escenario social anterior a la sedentarización y, en la actualidad, la escala de la organización social que está por debajo de la que en este trabajo estamos tratando.

estas artes, y aunque las mujeres de otras etnias indígenas de la región sí lo hacen (p.e. los *wanhóy*, los *asowás* y los *humansnúy* tejen formas parecidas a las de los wichís, cf. von Koschitzky 1992: 43 y 89) no debemos olvidar que las comunidades de esta etnias se encuentran bastante alejadas de Los Baldes<sup>13</sup>.



Figura 4. Baldeña enlazando un bolso-cuadrangular de *kitsáh* en los colores *peláh*, *chot* y *chaláh*

<sup>13</sup> Hasta donde conocemos, no hay comunidades pertenecientes a estos grupos indígenas al menos en un radio de 100 km de la Misión (cf. carta étnica en Braunstein 1992-1993).

### Patrón diferencial en la distribución

Las categorías de artefactos que definimos desde el punto de vista de su materialidad poseen un patrón de distribución diferencial, tanto con respecto a los grupos como en lo que concierne a las modalidades del intercambio. Veamos primero el patrón de distribución de los textiles (Tabla 5).

| Categorías étnicas | <i>hilé-kitsáh</i> | <i>hilé-oletsáh</i> | <i>hilé-wesáh</i> | cartuchera | cinto | pulsera | morralen <i>kitsáh</i> | morral en <i>wesáh</i> | faja |
|--------------------|--------------------|---------------------|-------------------|------------|-------|---------|------------------------|------------------------|------|
| <b>wichí</b>       | -                  | +                   | +                 | -          | -     | -       | -                      | +                      | -    |
| <b>chaqueño</b>    | -                  | -                   | -                 | -          | -     | -       | -                      | -                      | +    |
| <b>criollo</b>     | +                  | -                   | -                 | +          | +     | +       | +                      | -                      | -    |
| <b>blanco</b>      | +                  | -                   | -                 | +          | +     | +       | +                      | -                      | -    |

Tabla 5. Patrón diferencial de distribución de los artefactos textiles según las categorías étnicas

Si observamos la tabla 5 encontramos tres patrones de distribución. En el primer caso, que corresponde a los bolsos-cuadrangulares de *kitsáh*, a las cartucheras, a los cintos, a las pulseras y a los morrales de *kistáh*, se trata de un conjunto de artefactos tejidos en *Bromelia hieronymi* (*kitsáh*) que no quedan dentro de las comunidad wichí sino que son vendidos a los comerciantes 'criollos' de Morillo (ver Figura 3) o a los 'blancos', sean estos miembros del Equipo Tepeyac o compradores ocasionales. Los 'chaqueños' vecinos de la Misión no compran ninguna de estos artefactos. Lo contrario sucede con los bolsos-cuadrangulares de *oletsáh*, los bolsos-cuadrangulares de hilo industrial, los morrales tejidos también en hilo industrial (Figura 5) y los bolso-con-forma-de-hamaca (Figura 6) que son todos artefactos que los wichís reservan exclusivamente para sí. Vale anotar que si los bolsos-cuadrangulares de *oletsáh* y los bolsos-con-forma-de-hamaca tienen una tasa de producción muy baja, los morrales de hilo industrial se producen en una tasa media y los bolsos-cuadrangulares de hilo industrial con una tasa alta (en Los Baldes, en cada grupo doméstico hay por arriba de una bolsa de este tipo por persona). Un patrón particular tienen las fajas (tejidas en hilo industrial, fundamentalmente lana) que no se conservan al interior de las comunidades sino que se las vende a los 'chaqueños'. En las últimas décadas la demanda del producto desciende y su manufactura declina.



Figura 5. Morral tejido en hilo industrial



Figura 6. Bolso-con-forma-de-hamaca enlazado en *oletsáh* con el dibujo 'ojos de colcol' (*wok'o-tey*), cuelga del techo de una casa-techo-de-tierra guardando semillas de algarroba

Observemos ahora que sucede con el patrón de distribución de las categorías cerámicas a través de las categorías étnicas (Tabla 6).

| <b>Categorías étnicas</b> | botijo | tinaja | maceta |
|---------------------------|--------|--------|--------|
| <b><i>wichí</i></b>       | +      | +      | -      |
| <b>chaqueños</b>          | -      | +      | +      |
| <b>criollos</b>           | -      | -      | -      |
| <b>blancos</b>            | +      | +      | +      |

Tabla 6. Patrón diferencial de distribución de los cacharros según las categorías étnicas

En la tabla 6 vemos que cada una de las tres categorías posee un patrón de distribución diferente. Los botijos quedan para ser utilizados al interior de las comunidades, los *suwelelháys* 'blancos' del Equipo Tepeyac también los compran, aunque muy ocasionalmente. Si se considera la baja producción de este tipo de cacharros y el carácter realmente esporádico de la compra por parte de los 'blancos', podríamos caracterizar a este comercio como mínimo. Algunas tinajas quedan para ser utilizadas al interior de la Misiónpero en su mayor parte son destinadas a un comercio con los *suwelelháys* 'chaqueños' de los puestos aledaños (Figura 7) (cf. Arenas 2003: 249). Los *suwelelháys* 'blancos' del Equipo Tepeyac, también compran ocasionalmente este tipo de cacharros. Por último, las macetas son un tipo de cacharros que los wichís no utilizan sino que lo destinan a un comercio con los 'chaqueños' vecinos y ocasionalmente las venden a los 'blancos' del Equipo Tepeyac. Como podemos ver, los *suwelelháys* 'criollos' del pueblo no compran ninguno de los tres tipos de ceramios.



Figura 7. Dos tinajas conteniendo agua para tomar en casa de uno de los 'chaqueños' vecinos de la Misión

Como aparentemente desde hace tiempo atrás las mujeres de Los Baldes no fabrican más ni cantimploras ni platos, contamos con muy poca información sobre los patrones de distribución que estos artefactos tuvieron a través de las categorías étnicas. En nuestro trabajo de campo, ninguna mujer mencionó que dichas formas artefactuales hayan sido vendidas alguna vez a los *suwelelháys*<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Pérez Diez considera que los 'botellones', los 'platos' y los 'cuencos' serían formas que los wichís habrían copiado de los criollos (Pérez Diez 1974: 34).

En la tabla 7 sistematizamos las modalidades de intercambio de las categorías materiales de acuerdo a los participantes del intercambio. Como estamos tratando sólo con categorías materiales producidas por los wichís de Los Baldes, únicamente varía el participante que corresponde a la instancia de uso/consumo.

| <b>Participantes del intercambio</b> | <b>Modalidad del intercambio</b>              |
|--------------------------------------|---|
| <i>wichí - wichí</i>                 | donación guiadas por relaciones de parentesco |
| <i>wichí - suwéle</i>                | venta por dinero o trueque                    |

Tabla 7. Diferentes modalidades de intercambio de las categorías materiales

### **Patrón diferencial en el uso de las categorías materiales**

No vamos a describir con demasiado detalle la multiplicidad de tareas que los wichís, hombres y mujeres, desempeñan con sus bolsos y con sus cacharros. Valga señalar que los textiles en general y los bolsos enlazados en particular, intervenían en todos los momentos de la vida de un wichí (cf. von Koschitzky 1992, especialmente capítulo 5). Hoy en día bolsos enlazados (*hilé-wesáh*, *sikyét* y *hilé-oletsáh*) son utilizados por las mujeres para almacenar comida, ropa y otros bienes en el espacio doméstico (ver Figura 6), y para ir a buscar frutos y productos del monte. Los hombres utilizan bolsos-cuadrangulares en hilo industrial (*hilé-wesáh*) para ir de cazar, cuando van a trabajar como jornaleros a los puestos aledaños de los ‘chaqueños’ o al pueblo, etc. Generalmente los wichís, varones y mujeres, llevan este mismo tipo de bolsos cuando van a Morillo (ver Figura 3) –sea para visitar parientes, realizar compra de mercaderías, atenderse en el hospital, realizar trámites administrativos, etc.- o cuando van a pueblos o ciudades más lejanos. Las tinajas se utilizan para almacenar el agua fresca en la casa, con los botijos se va a buscar agua o se la lleva en las partidas al monte (como este último artefacto hoy es fabricado en tasas mínimas, quizás deberíamos referirnos a esta actividad en pasado).

Los ‘chaqueños’ utilizan las fajas como parte de su vestimenta, especialmente en ocasiones festivas (cumpleaños, fiestas patronales, bailes, etc.) aunque –como señalamos- hoy en día lo hacen cada vez menos. Los ‘criollos’ y los ‘blancos’ compran bolsos cuadrangulares enlazados, cartucheras, pulseras, morrales de *kitsáh* para comercializarlos a terceros. Por otro lado, el porcentaje de bolsos que los *suwelelhaýs* del

pueblocompran para uso propio, es mínimo y se reduce a la sub-categoría de 'blancos'. La diferencia fundamental entre la compra que realizan 'blancos' y 'criollos' es que mientras los primeros realizan una actividad lucrativa donde intentan obtener la mayor ganancia posible reduciendo el precio que pagan a las wichís, los segundos realizan un comercio cooperativo sin fines de lucro. No obstante, en ambos casos, los textiles se revenden como objetos étnicos 'exóticos' en grandes ciudades como Salta, Córdoba, Buenos Aires, etc.<sup>15</sup>.

Contrariamente, ninguna categoría de cacharro participa de un comercio extra-regional pero sí de un comercio local y regional. Del total de cacharros que censamos en Los Baldes y sus inmediaciones (unos veinticinco), sólo nueve se encontraban dentro de la Misión y uno de ellos fue fabricado durante nuestra estadía y se destinó para la venta. Los diecisiete restantes (que eran todos tinajas) estaban distribuidos en las casas aledañas de los 'chaqueños'. Esto significa que los 'chaqueños' tienen un promedio de casi tres (2,83) tinajas por grupo doméstico, mientras que el promedio entre los wichís no llega a una. Las tinajas son para los 'chaqueños' un artefacto esencial de la vida diaria que permite, en esta región tan calurosa, mantener el agua fresca. Los 'chaqueños' encargan ('mingan') macetas para colocar plantas florales, medicinales y aromáticas en la galería de sus casas. Actualmente, cada vez quedan menos alfareras en la Misión y los criollos 'mingan' cada vez menos cacharros, la tasa de producción de tinajas y macetas disminuye.

## **DISCUSIÓN Y COMENTARIOS FINALES**

Históricamente, los arqueólogos y los antropólogos en general han hecho uso diverso de los patrones de variabilidad morfológica de los artefactos. Esquemáticamente, podríamos decir que los primeros estudios se dedicaron a delimitar áreas geográficas y/o capas estratigráficas con asociaciones recurrentes de cultura material y conectar estas asociaciones con 'culturas', con pueblos o –como diríamos hoy- con grupos étnicos. Son ejemplares en este sentido los trabajos de la escuela austrogermana de geógrafos antropólogos (1880-1900) y sus continuaciones en el historicismo cultural (cf. Hodder 1982; Trigger 1992). En lo que concierne estrictamente al Chaco, los trabajos desde este enfoque van desde los estudios comparativos pioneros de Nordenskiöld (1919, 1920) hasta sistematizaciones de la historia cultural como la de Serrano (1958) o Palavecino (1977).

---

<sup>15</sup>La moda de uso urbano de los textiles wichís y como *souvenir* turístico se remonta a la década de 1960 (Bartolomé 1976 citado por von Koschitzky 1992: 82).

Por otro lado, los partidarios de los enfoques 'funcionalistas' (a partir de 1960, para poner una fecha) dejaron de preocuparse por delimitar culturas arqueológicas y pusieron el énfasis en establecer el papel que los artefactos jugaban en la relación de los grupos humanos con sus ambientes. A pesar de la triple dimensión de los artefactos planteada por Binford, en las investigaciones arqueológicas, la inmensa mayoría de los estudios se contentaron con abordar la función en un sentido reducido (Hodder 1982, 1994), es decir, entender a los artefactos como medios para un fin: la subsistencia. Como consecuencia se pospuso el estudio de los aspectos de la variabilidad material relacionados con las 'funciones' de los artefactos en las relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con sus ideas. Debió esperarse hasta la década del 1970 para que ciertos planteos abordasen por fin estos problemas olvidados, implementando los aportes de la teoría de la información en lo que dio en llamarse sociología cerámica y en los estudios de etnoarqueología (cf. Hodder 1982; Rice 1987).

Los conceptos de estilo, forma y función jugaron en las décadas de 1980 y de 1990 un papel central en el debate arqueológico y etnoarqueológico mundial. Sin embargo, hasta donde conocemos, poco se involucró en esta polémica la etnografía y –nada- la casi inexistente arqueología del Chaco. La descripción que presentamos, aunque imbuida en el debate mencionado, se apartó un poco de los términos en que se ha venido desarrollando. Desde un comienzo, definimos al artefacto como acción social objetivada. Por consiguiente, al hablar de acción social estamos haciendo referencia a 'sentidos' detrás de la acción y a la posibilidad de captar esos sentidos en tanto instituidos socialmente.

Si mantenemos un punto de vista analítico sobre las categorías artefactuales descriptas y los grupos definidos por las categorías étnicas, podríamos recurrir a las representaciones que los productores y usuarios de los artefactos tratados tienen sobre los mismos y a las acciones que con ellos ejecutan, para encontrar los sentidos de las categorías materiales mismas, su distribución y uso diferencial<sup>16</sup>.

Según lo relevado en nuestras entrevistas y por otros autores, los wichís prefieren las bolsas tejidas con hilos de origen industrial ante que las fabricadas con *kitsáh* por una serie de razones: sostienen que son más resistentes, duran más y se las pueden lavar.

---

<sup>16</sup>En este trabajo, la influencia o determinación que las categorías de usuarios/consumidores en el nivel regional (exteriores a la Misión) ejercen sobre el proceso productivo de las categorías materiales requiere de mayor estudio. Además, casi nada sabemos sobre las determinaciones de este tipo que puede estar ejerciendo usuarios/consumidores en el nivel extra-regional (p.e. los consumidores/usuarios de las grandes ciudades argentinas o del extranjero) sobre el proceso productivo de las categorías textiles. He aquí una línea de estudios que espera ser investigada.

Además, a las mujeres wichís les gustan los colores furiosos de los tintes industriales, que por otro lado implican menos trabajo que los hilos teñidos de origen vegetal (para lo cual, además de fabricar el hilo hay que buscar las tinturas, procesarlas y teñir los hilos). Del mismo modo, de tener que elegir entre el *oletsáh* o el *kitsáh*, las mujeres wichís prefieren el primero porque sus fibras son mucho más fuertes. Sin embargo, como fabricar hilo de *oletsáh* implica más trabajo (porque las plantas son más escasas, las fibras más difíciles de limpiar y más cortas), ya casi no lo fabrican. Como los *suwelelhaýs* no se percatan de la diferencia entre *oletsáh* y *kitsáh*, las mujeres wichís tejen los bolsos que les venden en *kitsáh*, obteniendo igual ganancia por menor trabajo.

Los ‘criollos’ y ‘blancos’ compran los bolsos, cintos, pulseras, cartucheras y morrales para venderlos como productos étnicos ‘exóticos’ –fundamentalmente encarando un comercio extra-regional-, hasta el momento, los hilos de origen industrial no satisfacen ese requisito de exotividad. Paralelamente, como las mujeres wichís aprecian los hilos de origen industrial pero estas fibras constituyen –en tanto foráneas- un bien escaso, las mujeres wichís no ofertan los bolsos que tejen con esta materia prima. La única excepción es quizás las fajas, que tradicionalmente constituyeron un producto para vender a los ‘chaqueños’.

Si pasamos a otras de las dimensiones de variabilidad en los bolsos, hay que señalar que los *suwelelhaýs* tampoco se percatan de dos criterios importantes para los wichís al momento de determinar la calidad de los mismos (ya que implican mayor trabajo): el grosor del hilo y el alto del punto. Por consiguiente, las mujeres wichís tejen los bolsos que venden con hilos bastantes gruesos y con lazos (cuando se trata de bolsos enlazados) largos.

Si consideramos la morfología de los textiles. Podríamos señalar que el bolso-con-forma-de-hamaca no constituye un producto para vender a los *suwelelhaýs* por dos motivos. Por un lado, constituye para los *suwelelhaýs* una morfología extraña y en las ciudades este artefacto resulta completamente disfuncional. Por otro lado, un bolso-con-forma-de-hamaca estándar requiere el trabajo de tres bolsos-cuadrangulares grandes (von Koschitzky 1992) y las mujeres wichís desean obtener un precio justo, pero ningún comprador quiere pagarlos. Por consiguiente las mujeres wichís no están dispuestas a trabajar tanto por tan bajo precio mientras que pueden fabricar ‘yicas’ (el nombre criollo, de origen quechua [Millan 1935 citado por von Koschitzky 1992], para el bolso-cuadrangular enlazados) que tienen mayor demanda y mejor precio relativo.

Si pasamos a la última dimensión de variación de los bolsos, vemos que para los wichís poco importa el tipo y los colores de la correa, mientras que por el contrario los compradores ‘criollos’ y ‘blancos’ exigen que se encuentre tejida en telar-de-marco (Figura 8), con los mismos colores que el bolso. Finalmente, hasta el momento las cartucheras no son un tipo de artefacto necesario para las actividades diarias de los wichís.



Figura 8. Baldeña tejiendo cintos de *kitsáh* en el telar-de-marco, la misma técnica que se utiliza para las correas de los bolsos que venden

En el caso de los cacharros, el problema es un tanto distinto. Si se observa la escala micro-regional vemos que existen dos artefactos con distribución complementaria: los botijos para los wichís y las macetas para los ‘chaqueños’. Únicamente la tinaja es una morfología con una distribución compartida, aunque debe remarcarse la alta presencia en las casas de los ‘chaqueños’ – que no son sus productores- contra la baja presencia en las casas de los wichís –que son quienes lo fabrican. Hoy en día los wichís las suplantán con baldes y tachos plásticos de todo tipo.

Exceptuando las macetas, que responden a una costumbre criolla de tener plantas en ‘cautiverio’. No podríamos afirmar que los ‘chaqueños’ y wichís necesiten diferencialmente contenedores para ir a buscar agua y para conservarla fresca en el hogar. Cabe señalar que los ‘blancos’ del Equipo Tepeyak compran esporádicamente cualquiera de los tres tipos de cacharros para colocarlos como adornos en su lugar de trabajo y contribuir de esa manera a que no se ‘pierda’ la industria.

Para no entrar en una discusión que está fuera de nuestro alcance, vamos simplemente a repetir una vez más que entendemos por ‘sentido’ de las categorías materiales cualquier correlación consciente o inconsciente para el actor o actores, pero demostrable para el

analista, entre un aspecto formal y la ejecución de una acción socialmente intencionada. Así concebido, quedan dentro del sentido tanto los fines utilitarios como los fines relacionados a la organización misma de los individuos en grupos –socio-organizacionales- y los fines cognitivos o representacionales –ideológicos.

Con la descripción que acabamos de realizar daríamos una explicación de la morfología diferencial de las categorías y de su distribución también diferencial recurriendo a los sentidos o razones dados por los productores y los diferentes usuarios/consumidores – con lo cual podemos ver desde justificada la pertinencia de las dimensiones de variación que seleccionamos para definir las categorías materiales en esta escala de contextos sociales de uso-, pero a nuestro entender no agotamos los sentidos imbuidos en las morfologías de artefactos y en su participación en la vida social de la dimensión social seleccionada.

A nuestro modo de ver, existen dos aspectos relacionados con las categorías materiales que separan a los wichís de los *suwelelhaýs* y unifican las sub-categorías existentes al interior de los *suwelelhaýs*. Nos referimos al patrón de producción y al modo de intercambio. Los wichís son siempre y exclusivamente los productores de las categorías materiales tratadas en este trabajo mientras que los *suwelelhaýs* son únicamente sus consumidores/usuarios. En consecuencia, hay que reconocer que enlazar bolsos, tejer fajas, cintos o morrales, y modelar cacharros –en tanto presentan una distribución excluyente y complementaria entre *suwelelhaýs* y wichís- constituye en el escenario local un rasgo diacrítico de la identidad (cf. Palmer 1997:9, quien lo reconoce para el enlazado de bolsos). Además, los wichís distribuyen estas categorías materiales de forma diferente: entre ellos mediante donación guiada por relaciones de parentesco, hacia los *suwelelhaýs* por compra o truque. Así, el modo de distribución de los artefactos contribuye a crear y recrear las categorías étnicas.

Cuando nos concentramos en el patrón de distribución vemos aparecer escisiones al interior de la categoría *suwéle*. Con respecto a los textiles, los ‘chaqueños’ manifiestan un comportamiento totalmente diferente a los ‘criollos’ del pueblo y los ‘blancos’. Los primeros no compran ninguna categoría textil más allá de las fajas. Los dos segundos compran todas las otras categorías que están a la venta: bolsos cuadrangulares de *kitsáh*, cartucheras, cintos, morrales, etc. Si atendemos a los cacharros vuelven aparecer escisiones. Los ‘chaqueños’ compran tinajas y macetas, los ‘criollos’ no compran nada y los ‘blancos’ compran las tres categorías disponibles. Esta distribución complementaria de macetas, botijos y la frecuencia diferencial de tinajas entre ‘chaqueños’ y wichís creemos

que, aunque no sea necesariamente el resultado de una acción deliberada de los actores para señalar su adscripción étnica, en tanto el patrón existe y es asociable con las categorías étnicas, contribuye a crear y mantener los límites entre los grupos.

Si observamos el uso de las categorías textiles debemos reconocer que Alvarsson anotó: *“In the Bolivian Gran Chaco [this is true also for several parts of Argentina] it is often possible to distinguish a Mataco Indian from a non-Mataco even at a long distance off. This is feasible due to the fact that the Mataco, in contrast to the other ethnic groups, almost always carry a string bag.[...] The Mataco string-bag is thus a means of identification and simultaneously the most important material sign of ethnic identity” (1992:3).*

Por nuestra parte, uno de nuestros informantes nos refirió que los criollos de Morillo usan el apelativo ‘yicudo’ (porque los hombres wichís usan ‘yica’) para descalificar a un hombre wichí. A nuestro modo de ver, los bolsos que usan los wichís actúan también como un diacrítico de etnicidad. En este caso tampoco nos referimos a un fenómeno simple de autoadscripción, o pasivo de adscripción por los otros, a categorías étnicas. La elección wichí de usar bolsos enlazados, cuando son concientes de dicha correlación y saben que es un recurso para la marcación de identidad no es enteramente libre ni completamente ingenua. Tampoco es para nada inocente la estigmatización que los criollos hacen – mediante diacríticos- de la identidad wichí. Debemos hacer, sin embargo, un comentario sobre la mayor complejidad del fenómeno.

Mientras que ‘chaqueños’ y ‘criollos’ no usan esta categoría de bolsos, los ‘blancos’ sí lo hacemos (como señalamos, nos incluimos a nosotros durante nuestro trabajo de campo), aunque en la modalidad *kitsáh*. ¿Cómo explicar este fenómeno? En una de nuestras estadías en el campo, un contra ejemplo nos mostró la lectura que podía hacerse de los bolsos a través del concepto de ‘área de fricción interétnica’ de Cardoso de Oliveira (1992). Pudimos observar como algunos jóvenes ‘chaqueños’ que hoy viven en la ciudad (Orán, en este caso) compraban cintos de ‘chaguar’ (nombre criollo, también de origen quechua, para el *kitsáh* y toda las otras especies de bromelias) para su propio uso mientras pasan las vacaciones de verano con sus familias, en inmediaciones de la misión. Nos percatamos de que estos objetos, que en el área de fricción interétnica son tomados como diacríticos de etnicidad, al ingresar en un nuevo contexto social de uso, la ciudad, pierden ese carácter y son vistos como productos étnicos exóticos y valorados como tales. Este es un claro ejemplo de lo que referimos con recategorización de las categorías morfológicas mediante el uso/consumo. Creemos válido sostener que el consumo que los

'blancos' hacen del conjunto de las categorías materiales que los wichís le ofrecen para la compra puede ser interpretado como parte de su estrategia de demarcación étnica, es decir, para reproducir y aún acrecentar su carácter de miembros periféricos de la categoría *suwéle*. Así mismo, nos preguntamos un fenómeno inverso no puede explicar la baja y decreciente utilización de tinajas entre los wichís en contraposición a su alta utilización entre los 'chaqueños'. Es decir, cabría preguntarse a modo de hipótesis si la baja utilización de tinajas entre lo wichís no responde a una decisión de las alfareras de recrear y acrecentar las diferencias de su grupo con los 'chaqueños', operando en una esfera de acción que les es propia.

Después del análisis presentado, nos gustaría proponer que las mujeres wichís seleccionan ciertas dimensiones de variación y atributos en los artefactos para ordenarlos en categorías y las insertan en una dinámica de circulación y uso/consumo micro-regional, regional y extra-regional multiétnica. En este escenario, los actores autoadscriptos y adscriptos por otros a las diferentes categorías étnicas hacen uso de las formas materiales no únicamente motivados por fines económicos o estéticos sino también con el fin de negociar –en diferentes medidas, según sea su grado de participación en la fabricación, distribución y uso/consumo de los artefactos- su propia etnicidad. Proponer esto es afirmar que la cultura material conforma un sistema significativo que además de cumplir funciones en el ámbito de la subsistencia se ve involucrado en la creación, recreación y transformación de otras categorías sociales (cf. p.e. Lévi-Strauss 1936; Miller 1985; Douglas y Ishewood 1990), y en este caso particular, que la cultura material puede ser considerada como un elemento activo en la negociación de los límites étnicos en el Chaco centro-occidental<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Señalemos para finalizar que en este trabajo si bien describimos las categorías formadas por los otros pueblos indígenas del área, no las explotamos como nivel de análisis. Hacerlo hubiese sido muy fructífero dado que estos grupos producen textiles y cacharros similares a los baldeños y por consiguiente nos podría estar mostrando la explotación de otras dimensiones de la secuencia para diferenciar o igualar sus artefactos; como ser: los diseños, las formas de bolsos y de cacharros. Desafortunadamente, esta problemática quedó fuera por la escala de observación seleccionada – no encontramos grupos étnicamente reconocidos como tobas, nivaklés, chorotes, pilagás, etc. en inmediaciones de la Misión. Profundizar las ideas presentadas e incorporar esta escala de análisis sería un buen camino para investigaciones futuras.

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco a la comunidad de Los Baldes, por haber hecho de su casa la mía, por su ilimitada generosidad y dedicación. Al mismo tiempo estoy en deuda con las familias criollas aledañas a la misión y con los miembros del Equipo Tepeyac de Morillo que me recibieron con muy buena predisposición y facilitaron mi trabajo de campo.

Las ideas de este trabajo aparecieron por primera vez como parte de mi tesis de licenciatura y estoy en deuda con quienes fueron mis directores: Juan Mauricio Renold y Alejandro F. Haber. Una versión preliminar de este trabajo fue leída en el Encuentro de Geohistoria Regional organizado por el Instituto de Investigaciones Geohistóricas del CONICET celebrado en Corrientes del 25 al 27 de agosto de 2005, bajo el título "Etnicidad y cultura material en el Chaco centro-occidental: el caso de los wichís de Los Baldes (Salta, Argentina)"; agradezco a los participantes de esta reunión por sus comentarios y preguntas esclarecedoras. De todos modos, las ideas aquí expresadas, con sus aciertos y sus posibles errores, son de mi única responsabilidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

"Ilicas" chaquenses. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, IV: 69-76, cuatro láminas.

11. Uppsala, 314 p.

49: 2- 25. Stockholm.

Alvarsson, J. Á. 1988. *The Mataco of the Gran Chaco. An Ethnographic Account of Change*

Alvarsson, J. A. 1992. Artifacts in Ethnographic Description. Some Ideas Based on an Analysis of Three String-Bags from the Mataco Indians of Bolivia. *Antroposka Studier, and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*. Acta Universitatis Upsaliensis, *Anthropology*. A. Barnard y J. Spencer (eds.), pp. 190-193. Routledge, New Cork &

Arenas, P. 2003. *Etnografía y Alimentación entre los toba-nachilamole#ek y wichí-Baldes (Salta, Argentina)*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rosario. Inédita. Barcelona.

Barth, F. (comp.) 1976. Introducción. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Barth, F. (comp.),

Braunstein, J. A. 1992-1993. Territorios e historia de los narradores matacos. Honat Oya Cambridge.

- Cardoso de Oliveira, R. 1992. *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y centro-occidental. *Cuadernos Franciscanos*, 35: 33-37. Salta.
- Cordeu, E. J. y M. de los Ríos 1982. Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, XVII, 1: 131-195. Universidad Católica, Asunción.
- Criado Boado, F. 1992. Visibilidad e interpretación del registro arqueológico. *Trabajos de Prehistoria*, 50: 39-56. Madrid.
- Cuenca, M. J. y J. Hilferty 1999. *Introducción a la lingüística cognitiva*. Ariel Lingüística. custodia provincial de misiones franciscanas en Salta. Síntesis etnográfica del chaco centro occidental. *Cuadernos Franciscanos*, 41 (5):101-132. Salta.
- Dasso, M. C. 1992. La problemática representación del blanco para los matacos del Chaco argentino. *Congreso Argentino de Americanistas*, tomo II: 45-55. Liga Naval Argentina. Buenos Aires.
- David, N. y C. Kramer 2001. *Ethnoarchaeology in Action*. Cambridge University Press. *de Antropología*, VII (nueva serie): 65-83. Buenos Aires.
- de los Ríos, M. A. 1977. Vida y muerte en el cosmos mataco. Los grupos aborígenes en la
- Douglas, M. y B. Isherwood 1990 Los usos de los bienes (capítulo 3). *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. Grijalbo. México.
- Económica. México.
- Ember (eds.), V. 2 : 393-395. Henry Holt and Company. New York.
- Estudios Superiores en Antropología. México.
- Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- función y una posible interpretación de los motivos*. CAEA. Buenos Aires.
- Géographie, annuelle, tome VI, fascicule III. Paris.278 p.
- Hodder, I. 1982. *Symbols in Action. Ethnoarchaeology of Material Culture*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hodder, I. 1994. *Interpretación en Arqueología. Corrientes Actuales*. Crítica. Barcelona.
- Houdebine, M. A. (1985) Pour une linguistique synchronique dynamique. *La Linguistique*, 21: 7-36, Paris, PUF.
- Hunt, R. 1913. El vejoz. *Revista del Museo de la Plata*, XXII: 7-215. Buenos Aires.
- leh↓oy wic→i h↓enetasle↪. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, V: 4-74. Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, Las Lomitas.
- Ihuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. El autor. Buenos Aires.
- Londres.

Millán e Palavecino, M. D. 1934. Contribución al estudio de los tejidos chaqueños. Nota sobre tres técnicas textiles empleadas por los indios toba-pilagá (Chaco). *Journal de la société des Américanistes*. Nouvelle série, tome XXVI: 17-31, París.

Millán e Palavecino, M. D. 1944. Forma y significado de los motivos ornamentales de las

Millán e Palavecino, M. D. 1973. Tejidos chaqueños. *Relaciones de la Sociedad Argentina*

Millán e Palavecino, M. D. 1974. Los dibujos tejidos del Chaco. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, VIII (nueva serie): 249-257. Buenos Aires.

Miller, D. 1985. *Artefacts as Categories. A Study of Ceramic Variability in Central India*. Cambridge University Press.

Montani, R. M. (en prensa) a. Mujeres tejiendo: una actividad institucional entre los wichí de Los Baldes (Salta, Argentina). *Actas del XXIVVº Encuentro de Geohistoria Regional*, IIGHI – CONICET, Resistencia, 9, 10 y 11 de septiembre.

Montani, R. M. (en prensa) b. La producción de categorías cerámicas entre las mujeres wichís de Los Baldes (Salta, Argentina). *Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto.

Montani, R. M. 2004. *Categorías materiales y formas sociales entre los wichís de Los*

Nadel, S. F. 1955 [1951]. *Fundamentos de antropología social*. Fondo de Cultura

Nadel, S. F. 1966 [1962]. *Teoría de la estructura social*. Ediciones Guadarrama. Madrid.

Nordenskiöld, E. 1912 *La vie des indiens dans le Chaco (Amérique du Sud)*. Revue de

Nordenskiöld, E. 1919 An ethno-geographical analysis of the material culture of two Indian Oxford, Trinity. Tesis inédita para optar por el título de Doctor de Filosofía.

Palavecino, E. 1944 Alfarería Chaqueña. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, IV:231-245

Palavecino, E. 1977 [1948] Áreas y capas culturales en el territorio argentino. *Notas del Museo de Historia Natural de San Rafael*, 18. San Rafael, 82 p.

Palmer, J. 1997. *Wichí Goodwill: Ethnographic Allusions*. Exenter College, University of

Pérez Diez, A. 1974. Aproximación a la ergología de los grupos aborígenes del Chaco

Pérez Diez, A. 1977. Los grupos aborígenes del chaco centro-occidental, sus denominaciones. Los grupos aborígenes en la custodia provincial de misiones franciscanas en Salta. Síntesis etnográfica del chaco centro occidental. *Cuadernos Franciscanos*, 41 (5): 19-27. Salta.

pp.9-49. FCE. México.

Rocchietti, A. M. 1984. Órdenes de la clasificación arqueológica: sus fundamentos ideográficos y nomotéticos. *Revista de la Universidad Nacional de Río Cuarto*, 4 (1): 75-112.

Serrano, A. 1958. *Manual de cerámica indígena*. Editorial Assandri. Córdoba.

Sokolovkii, S y V. Tishkov 1996. Ethnicity. *Encyclopedia of Social and Cultural*

Sturzenegger, O. 1999. *Le mauvais œil de la lune. Ethnomédecine créole en Amérique du Sud*. Éditions Karthala, Paris, 303 p.

tribes in the Grand Chaco. *Comparative Ethnogeographical Studies*, Göteborg. 295 p.

Trigger, B. 1983 *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Critica. Barcelona.

Van Dam, C. 1999. Condiciones para un uso sostenible: el caso del Chaguar (*Bromelia hieronymi*) en una comunidad wichí del Chaco argentino. *Taller internacional sobre uso sustentable de los recursos naturales*, As, Noruega. [http://www/Theomai](http://www.Theomai) (en vigencia 9/9/2002).

Von Koschitzky, M. 1992. *Las telas de malla de los Wichí/ Mataco. Su elaboración, su*

Weber, M. 1992 [1922]. Conceptos sociológicos fundamentales. *Economía y sociedad*.

Zenner, W. P. 1996. Ethnicity. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, D. Levinson & M.



## LAS COMUNIDADES NATIVAS DE LA AMAZONÍA PERUANA: ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE SUS ARTESANÍAS

Graciana Pérez Zavala<sup>18</sup>

Comas d' Argemir (1998) afirma que cuando se examina la relación cultura y proceso histórico es posible identificar dos grandes concepciones teóricas. Una, que concibe a la cultura como modo de vida y código de conducta y otra, que la entiende como expresión de relaciones de poder. La primera postura define a la cultura con un conjunto de rasgos propios de un determinado grupo humano que le dan especificidad y permiten su diferenciación. Por ello, el cambio social es visto como un proceso que altera la unidad y particularidad de la cultura al modificar sus componentes originarios. Lo genuino de la cultura, lo tradicional, es aquello que antecede tales cambios. Por el contrario, la segunda posición considera que la cultura está articulada a procesos históricos globales de larga duración, que incluyen vínculos entre economía y política. La historia es un proceso social y material en el que tienen origen las desigualdades sociales y políticas porque, además de cultura y economía hay "poder". Este poder, que deviene de las formas de desigualdad y de dominación, determina qué signos y símbolos son dominantes y cuáles no lo son, por lo que la economía y la política se sitúan en el centro mismo de la comprensión de las relaciones entre cultura e historia. La cultura no sólo comprende "*objetos, sino también las contradicciones a través de las cuales éstos se han desarrollado*" de modo que ella reafirma las desigualdades (Williams 1980:21).

La cultura popular se desarrolla bajo la tensión entre condiciones externas, demarcadas por situaciones de dominación y la propia autoconciencia de identidad colectiva de la comunidad que la produce. La producción de cultura surge de las necesidades globales de un sistema social y, simultáneamente, de la organización material propia que hace posible su existencia. La cultura reproduce y transforma el sistema social mediante la reelaboración simbólica de las estructuras materiales (García Canclini 1986:41-46).

En este trabajo analizaremos la producción de artesanías en las comunidades nativas de Amazonía Peruana, entendiendo que ellas son el resultado de determinadas prácticas sociales y de la posición relativa de las comunidades en el sistema global. Planteamos así que estos objetos materiales dotan de especificidad a quienes los

---

<sup>18</sup>Becaria de CONICET, Dpto de Historia, Universidad Nacional de Río Cuarto. E-mail: [gracianapz@yahoo.com](mailto:gracianapz@yahoo.com)

confeccionan pero, simultáneamente, contribuyen a profundizar los vínculos de dependencia entre sus productores y el sistema global.

Primero, reseñaremos el devenir histórico de las comunidades a los fines de explicar el lugar que hoy ocupan en la estructura productiva regional, nacional y mundial. Después, caracterizaremos las artesanías elaboradas por los indígenas de la selva teniendo en cuenta los procesos de producción, circulación y recepción. La información vertida se obtuvo a través de experiencias etnográficas<sup>19</sup>, en las comunidades nativas emplazadas sobre los ríos Ampiyacu, Yaguayacu y Alto Nanay<sup>20</sup>. Durante las mismas se registró la disposición física de los poblados como también las actividades realizadas por sus moradores. Asimismo, se efectuaron entrevistas a los efectos de complementar la información.

### **HISTORIA DE LOS PUEBLOS DE LA SELVA**

La existencia contemporánea de los poblados situados sobre el río Amazonas y sus afluentes sólo puede explicarse considerando su relación con el sistema global. En 1542 el español Francisco de Orellana arribó a zona iniciando un proceso de continuas entradas de conquistadores y misioneros. Por su parte, hacia mediados del siglo XIX el Estado peruano comenzó a interesarse por la selva en el marco de políticas de afianzamiento de la soberanía territorial nacional ante Ecuador, Bolivia y Brasil. Este propició la presencia de religiosos y aprobó leyes relativas a la navegación de los ríos, la colonización del territorio, la reducción de los indígenas y la explotación de los recursos económicos. Pero, fue el ciclo del caucho el fenómeno que modificó radicalmente la vida de los indígenas de la selva amazónica. Este se extendió desde 1880 hasta 1914 y convirtió a la selva en centro de interés mundial como proveedora de materia prima para la floreciente industria automotriz. La extracción del caucho y la jiríngas requerían grandes cantidades de trabajadores, desplegándose una infinidad de estrategias para captar a los indígenas de la región que fueron desde los sistemas de enganche hasta la esclavitud (San Román 1994). Se originaron intensos desplazamientos de población y numerosos contingentes de indígenas colombianos fueron trasladados al norte de Perú. Cuando el caucho dejó de ser redituable en el

---

<sup>19</sup> Seminarios “*Los Andes antes de los Inka II: Pueblos de la Selva*” (febrero de 2000 y 2001). Sec. de Educación Superior, Dirección de Gob. de Buenos Aires; Instituto Nacional de Profesorado “Joaquín V. González” y Centro de Investigaciones precolombinas, Fac. de Educación, Universidad de la Amazonía Peruana, Iquitos, Perú.

<sup>20</sup> En las costas del río Ampiyacu se sitúan los poblados de El Espirón y Pucaurquillo; en las del río Yaguayacu, Nuevo Brillo, Nuevo Perú, Puerto Isango y Nueva Esperanza y en las del río Sumun, Ancón Colonia. Por su parte, se visitaron los caseríos de Padre Cocha y San Juan del Ungurahual, emplazados sobre el río Alto Nanay. Los moradores de estas comunidades se definieron como Bora Cocama, Cocamillas, Huitoto, Iquito, Omaguas, Ocainas, y en algunos casos, como mestizos.

mercado internacional, los patrones caucheros y aquellos mestizos que habían llegado a la región en busca de fortuna, diversificaron la extracción forestal y promovieron la explotación de las tierras con el objeto de obtener café, tabaco, algodón, cultivos diversos de granos, frutas y hortalizas. También impulsaron la cría de ganado vacuno y la comercialización de cueros y pieles de animales silvestres (Flores Paitán et al 1998:22-23). Para los indígenas, estas nuevas explotaciones no modificaron su situación laboral dado que éstos debían buscar en el monte tales recursos. San Román (1994) advierte, además, que en este proceso creció la presencia de intermediarios (regatones, chinganeros y rematistas). Estos comerciantes que vendían al contado, a crédito o por trueque se convirtieron en “acreedores” de los indígenas y de los mestizos.

En la década del `30 comenzó la explotación de hidrocarburos, especialmente de petróleo. El Estado peruano abrió carreteras en la selva y con ellas proliferaron caseríos y aumentó la población urbana (Gómez Romero y Ortiz 1998:371). Por medios coercitivos, los indígenas fueron incorporadas a la conscripción vial para trabajos de construcción y reparación de caminos y rutas. También, el Gobierno Nacional, bajo el lema de “asimilar a los salvajes”, propició la presencia de Preceptores en la selva encargados de enseñar la lengua castellana y reemplazar las prácticas medicinales tradicionales y el chamanismo. En 1945, el Gobierno selló un acuerdo con el Instituto Lingüístico de Verano para desarrollar en la región la educación bilingüe y actividades religiosas protestantes (Rumrill 1984:105). Este organismo “compró” la libertad de los indígenas, luego los “organizó” en comunidades evitando así su “dispersión” en el monte.

Hacia 1970 se inició un desborde económico y demográfico en la selva peruana producto de la intensificación de las explotaciones madereras, petroleras y del fomento agropecuario (Ríos Zañurto 1995:173-174). Estas actividades fueron acompañadas por las políticas del Presidente Velazco Alvarado tendientes a llevar a cabo una reforma agraria en el Perú. Las comunidades nativas<sup>21</sup> fueron reconocidas por la legislación nacional y recibieron los títulos de propiedad de sus tierras (tanto del lugar de asentamiento del poblado como de *monte*), incentivándose el desarrollo de la producción agrícola. En esa década surgieron las primeras organizaciones indígenas bajo la forma de federaciones, las que agrupan a varias comunidades emplazadas sobre un mismo río y tienen entre sus objetivos la defensa de sus tierras, de sus recursos naturales, la comercialización de ciertos productos, la exigencia al gobierno de planes de educación bilingüe, salud e infraestructura. Estas federaciones suelen estar coordinadas por representantes legales, generalmente indígenas que han estudiado bajo los programas estatales para nativos, que procuran hacer de

---

<sup>21</sup> En 1974 se sancionó la primera Ley de Comunidades Nativas de la Selva Peruana.

intermediarios entre la propia comunidad, el resto de los poblados y los agentes gubernamentales.

### **EL PRESENTE DE LAS COMUNIDADES DE LA SELVA**

Los acontecimientos mencionados dan cuenta de las múltiples presencias de la sociedad occidental sobre las comunidades nativas. Los caseríos visitados presentan particularidades, pero en términos generales su población oscila entre 60 y 500 personas. Políticamente, están coordinados por *curacas*, que representan la autoridad tradicional, tienen la capacidad de curar y guían las actividades festivas y comunales, y por *presidentes* y *vice-presidentes*, indígenas jóvenes que actúan como delegados de su comunidad ante las federaciones, las empresas privadas y el Estado peruano. Además de estos dos canales de autoridad existen figuras intermedias como los maestros bilingües, los promotores de salud y los nativos convertidos en pastores evangélicos.

El ecosistema general de la región corresponde al de selva primaria. Los asentamientos están localizados en la "Tierra Firme". Las comunidades poseían título de propiedad comunal, siendo el curaca el representante legal. En cercanías de las viviendas, las familias del poblado tienen chacras individuales, es decir, claros que se extienden de una a tres hectáreas en medio de la selva en los que se practica agricultura de quema y roza. El cuidado cotidiano de las chacras es responsabilidad de cada familia, pero las actividades de quema, plantación y cosecha se realizan de manera comunitaria a través de "*mingas*"<sup>22</sup>. En las huertas se cultiva yuca, maíz, plátanos y uvillas. Algunos de estos productos, además de ser la base de la alimentación indígena, son comprados por los regatones.

En el mismo asentamiento cada familia cría cerdos y gallinas. En los ríos aledaños al poblado se tienden redes y anzuelos para pesca de palomita, surgaro, palto mojado, etc. Los moradores, tanto hombres como mujeres, semanalmente se internan en el *monte* con el propósito de cazar venados y sachavacas, tanto para consumo local como para su venta en ciudades de mayor importancia como Iquitos o Pevás. El *monte* es de uso colectivo, por lo que el modo de su explotación parte de la decisión de la comunidad. En el *monte* también obtienen diferentes tipos de maderas, las cuales son utilizadas en la construcción de viviendas y embarcaciones pequeñas, además de su comercialización. En algunos casos las comunidades poseen un "*permiso forestal*", otorgado por el Estado peruano, que las habilita a "*sacardel monte*" para "*uso comunal*" determinada cantidad de maderas de especies tales como "*mari mari, marupa, tromillo, lagarto casti, lagarto aserto, brea cespo, ierillo, irapay*". Algunas

---

<sup>22</sup> Cuando alguna familia desea iniciar una chacra o construir una vivienda pide la colaboración en trabajo de los demás moradores de la comunidad. En retribución de la ayuda prestada, los solicitantes ofrecen masato (bebida característica del lugar), chicha o mazamorra

de estas maderas son intensamente requeridas por los mercados forestales, situación que genera, por un lado, conflictos entre las comunidades, las empresas forestales instaladas en la región y los regatones y por otro, su venta clandestina.

La subsistencia de las comunidades está ligada tanto a formas tradicionales de trabajo agrícola, como a la comercialización de determinados productos. Siguiendo a García Canlini (1986:110-117), se puede afirmar que los habitantes de estos caseríos no son estrictamente proletarios porque conservan la propiedad de sus medios de producción, aunque su dependencia del capital comercial los coloca en una situación muy próxima. Estas comunidades constituyen unidades domésticas que forman parte estructural del proceso de acumulación capitalista (Trincheró 1998:138).

### **LA PRODUCCIÓN DE ARTESANÍAS**

En las comunidades se elaboran una serie de objetos culturales tales como hamacas, jicras, telas pintadas, máscaras, muñecas, sonajeros, colgantes, collares, pantallas, paneras, cestos, cernidores y, ocasionalmente, cerámica<sup>23</sup>. Algunos son de uso cotidiano mientras que otros se confeccionan con fines comerciales. En este apartado analizamos la producción y distribución de artesanías, teniendo en cuenta la particular relación que liga a estas comunidades con el sistema global. Para ello, describiremos el modo en que se realizan estas artesanías según las materias primas utilizadas, las técnicas empleadas y las relaciones de producción imperantes durante su elaboración. La mayor parte de la materia prima empleada en la confección de los objetos citados proviene de la selva. Las hamacas y jicras se realizan con fibras de chambira, planta de las hojas alargadas. Estas fibras se lavan con jabón y se las deja secar al sol hasta que tomen un color amarillo claro. Luego se trenzan manualmente formando madejas de hilo. En algunos casos las madejas son teñidas con tintes naturales que les dan coloraciones azules, rojas, amarillas, marrones o negras. En otras ocasiones, se utilizan tinturas artificiales color fucsia o violeta. Las “telas pintadas”, es decir, cortezas de los árboles con motivos de paisajes selváticos, también son coloreadas con tintes naturales. Por su parte, los cestos y cernidores son elaborados con tamiyi y con fibra de pretina. Las pantallas también se realizan con dos fibras extraídas del monte: Cinamillo y Palo largo o Bijao. Para la confección de pantallas, cernidores y cestos no se emplea ningún tipo de instrumento dado que son tejidos manualmente. En cambio, las hamacas requieren de telares verticales de madera y agujas gruesas de metal. Las jicras también se fabrican con agujas.

---

<sup>23</sup> En el poblado de Padre Cocha la producción de cacharros de cerámica es sumamente importante, a tal punto que el 40 % de su población vive de esta actividad. Esta producción surgió a partir de planes gubernamentales. En este trabajo ella no se analiza porque su estudio requiere examinar el impacto de las políticas culturales del Estado Peruano en la región.

Todo miembro de la comunidad puede realizar artesanías, dado que la propiedad comunal de los montes posibilita el acceso a las materias primas necesarias para su confección. A su vez, cada morador dispone de su propia fuerza de trabajo y que son escasas las herramientas utilizadas en la confección de artesanías. Como indica Rotman lo importante es

*“la destreza, la habilidad del artesano, su conocimiento del oficio, que se va conformando a través de los años en un largo proceso de aprendizaje y constituye parte de su capital; no tasable en dinero, sino entrelazado directamente con el trabajo concreto de su poseedor e inseparable de él” (Rotman 1992:92)*

La producción de artesanías combina el trabajo colectivo con el individual. La búsqueda y preparación de la materia prima suele ser comunitaria, mientras que la confección del objeto cultural es individual. Así, dentro de las acciones colectivas se distinguen: 1) la búsqueda y selección, en el *monte*, de las plantas empleadas en las artesanías; 2) procesamiento de la materia prima. En este último caso se emplea el sistema de *minga*, visualizado durante la preparación de tintes naturales y de madejas de fibra de chambira. Las mujeres y los niños, reunidos en la maloca (vivienda principal y comunitaria) se dedican a esta actividad que requiere de varios días de trabajo dada la lentitud del proceso de lavado, secado y trenzado de las fibras. La confección de las artesanías en la mayor parte de los casos es individual, existiendo división por sexo en algunos productos. En general, las mujeres realizan jicras, hamacas, muñecas, collares, mientras que los hombres dan forma a los cernidores y las pantallas. En la elaboración de paneras y cestos participan tanto hombres como mujeres.

De acuerdo a lo que se observó, los distintos bienes culturales quedan en posesión del artesano que les dio forma. En este punto rige el mismo principio que organiza la relación tierras comunales - chacras individuales - minga - trabajo diario personal: todo morador tiene acceso a los recursos necesarios para la confección de artesanías y al trabajo de los demás miembros de la comunidad. Pero, cada comunero “*decide*” qué objetos confeccionará y qué características les dará, convirtiendo así, un bien colectivo en bien privado. Este último elemento nos conduce a profundizar en los motivos que llevan a los indígenas a producir estas artesanías.

### **LA COMERCIALIZACIÓN DE LAS ARTESANÍAS**

La expansión del capitalismo es un fenómeno económico que tiene efectos sobre las distintas sociedades. La hegemonía de la economía de mercado es tal que ningún lugar del mundo es ajeno a este sistema, hecho que no sólo afecta a las economías locales, sino también a la organización social, a las formas de vida y a la identidad de los pueblos (Comas d' Argemir 1998:41). En el caso de las comunidades de la

Amazonía peruana, ello se manifiesta en los bienes materiales que forman parte de su vida cotidiana. Junto con los objetos de origen local es posible identificar una variedad de objetos occidentales. Así, los cernidores, cestos y canastas conviven con palas, machetes, hachas, rastrillos, redes de nylon, anzuelos, ollas de aluminio o hierro, recipientes de plástico, faroles, hamacas de algodón, calzado, ropa, cuadernos, lápices, guitarras, fósforos, etc. Estos productos llegan a los poblados a través de múltiples formas que van desde los regatones hasta la compra directa en ciudades importantes. Para obtener estos bienes los indígenas necesitan dinero u otros productos de intercambio (plátanos, animales del monte, maderas o artesanías). Así, los indígenas destinan parte de sus producciones agrícolas y artesanales al mercado en pos de obtener dinero.

La posesión de transportes fluviales es central en este proceso de intercambio. Las comunidades más alejadas de Iquitos, ciudad cabecera de departamento, o aquellas que no disponen de movilidad propia (canoas) tienen dificultades para comercializar su producción quedando sujetas a los imperativos de los regatones que las circundan<sup>24</sup>. Esta situación se reproduce en el interior de las comunidades, en tanto los productores que carecen de medios de transporte sólo pueden vender sus artesanías a través de sus curacas. A continuación describimos algunos casos.

Los pobladores de San Juan del Unguahual, El Espirón y Puerto Isango venden directamente sus artesanías en Iquitos o en Pevas. Evitan así depender de los regatones que *“no traen lo necesario, traen aguardiente”*. Ello es posible porque estas comunidades están emplazadas en cercanías de las ciudades importantes y porque poseen movilidad propia. Pero, allí no todos los moradores disponen de su propio medio de transporte, por lo cual aquellos que poseen canoas deciden el destino comercial de los productos de su comunidad. Asimismo, en este tipo de comercialización los artesanos deben poseer gran cantidad de productos con el fin de justificar, con su venta, los costos de transporte y, al mismo tiempo, poder negociar un mejor precio en las *“las casas de almacén”*. En San Juan de Unguahual estaban *“intentando organizarse para poder comercializar directamente, sin depender del almacenero”*, pero ello era difícil porque no siempre existían acuerdos.

La forma más extendida de venta de artesanías en la región es aquella en donde los regatones o, en menor medida los turistas, compran directamente en la comunidad. En algunos poblados los propios artesanos venden sus producciones, pero en otros existe

---

<sup>24</sup> En la región además de las canoas y lanchas privadas, los traslados se realizan en barcos “colectivos”, los cuales parten de Iquitos y surcan los distintos afluentes del Amazonas. El tamaño de estas embarcaciones es variable. En una embarcación mediana pueden viajar aproximadamente 50 pasajeros, además de los productos que llevan los dueños de las barcas para comerciar con las comunidades o aquellos que se compran en éstas (“paños” de hojas de Itapay, maderas, frutos, pescados, artesanías, etc.).

una persona, a veces el curaca o el presidente, que compra las artesanías a los pobladores y luego las vende al regatón en calidad de único productor. En la primera situación se encuentra el poblado de Pucaurquillo, localizado cerca de Iquitos y preparado para la visita de turismo internacional –en éste se recrean fiestas tradicionales-. En este lugar se elaboran gran cantidad y variedad de artesanías y la venta de ellas se realiza en forma individual. Cuando llega algún contingente, el curaca convoca a las mujeres a la maloca para que muestren sus artesanías. En el recinto, éstas despliegan sus artesanías ofreciéndolas continuamente, hasta lograr que el visitante compre algún objeto. En cambio, en Nueva Esperanza y Ancón Colonia la venta de jicras y hamacas se realiza en casas particulares. Allí la producción no está diversificada e incluso las familias no siempre disponen de artesanías, siendo esporádica la venta a turistas. Los regatones controlan la comercialización de artesanías porque los moradores están endeudados. En algunos lugares, como en Padre Cocha, estos mercaderes “contratan” a los mejores artesanos y les compran semanalmente sus producciones (pantallas de mimbre, jicras). De esta manera, como dice García Canclini (1986:123) los intermediarios privados fomentan con sus prácticas la escisión de los individuos respecto de la comunidad en tanto seleccionan al artesano de mejor oficio tratándolo por separado e incitando la competencia entre los lugareños. Esta situación se hace visible en los poblados indígenas de Amazonía cuando el curaca o el morador que posee canoas se convierte en intermediario de la producción de cada uno de los residentes y los regatones o turistas que llegan a lugar. En este punto, en el de la comercialización, es donde se produce la acumulación diferencial del capital en las comunidades nativas. Aquellos que poseen la capacidad de trasladar las artesanías y disponer de un mercado receptor logran tener un cierto capital que los distancia del resto del poblado. Además, en algunos casos estos mismos personajes incentivan el desarrollo de determinados estilos artesanales (por ejemplo jicras teñidas en violeta) con el fin de lograr su mejor colocación en el mercado, obligando al mismo tiempo a los comuneros a comprar los tintes artificiales que el propio curaca vende. Tal como afirma García Canclini (1986) el capitalismo busca lograr la división técnica de la vida social, a lo que se suma el interés económico y político de aislar para dominar mejor

*“un artesano que produce tejidos para la subsistencia de su propia comunidad comprende fácilmente la relación entre su trabajo, la venta y el consumo, pero cuando vende su producción a intermediarios pierde, junto con una parte del valor, la comprensión global del proceso... La pérdida de su propiedad económica sobre el objeto va junto con la pérdida de su propiedad simbólica. La distancia que la organización capitalista del trabajo y del mercado crean entre él y las artesanías es*

*completada por la fractura entre lo económico y lo simbólico, entre el sentido material (mercantil) y el sentido cultural (étnico)” (García Canclini, 1986:120).*

### **LAS ARTESANÍAS DE LA SELVA EN LAS FERIAS DE IQUITOS Y LIMA**

Hasta aquí se mencionó el modo en que se producen las artesanías de la selva, el lugar que éstas ocupan en la vida de las comunidades nativas y la manera en que son comercializadas. A continuación se indicarán algunos elementos ligados con la recepción de estas producciones en los mercados regionales y nacionales.

Las producciones culturales de la selva pueden observarse en una feria de Iquitos y en las de Lima. En la primera, existe gran variedad de estas artesanías, inclusive muchos objetos que no es posible encontrar en las comunidades, tales como instrumentos de madera, adornos y colgantes que nombran a la ciudad de Iquitos. Allí predominan las producciones regionales siendo escasos los elementos con motivos cuzqueños y de la costa peruana. En cambio, en las ferias de la ciudad de Lima las artesanías amazónicas apenas se divisan entre aquellas que poseen iconografía inca o, en menor medida, moche. Los objetos de la selva no son tan diversos como en la feria de Iquitos, pero además allí están presentes aquellas producciones de mayor tamaño y “más exóticas”, siendo escasas, por ejemplo, las jicras o los collares. En ambas ferias, las diferencias de origen de las artesanías se diluyen: en Iquitos no se indica si son realizadas por Boras, Huitotos, Cocamas o Cocamillas y, en Lima, todas las producciones son consideradas peruanas o, en todo caso, cuzqueñas.

Así, la política de homogeneizar y a la vez mantener la atracción de lo exótico diluye la especificidad de cada pueblo. Lo específico se vuelve típico; lo propio, folklórico (Escobar 1987:62). Si se entiende al consumo como “*ámbito de diferenciación y de distinción*” (Rotman 1996:177), es posible afirmar que las artesanías amazónicas puestas en los mercados urbanos, junto con las artesanías de la sierra y de la costa peruana, remiten a lo exótico, a la autenticidad de sus formas y de los modos de elaboración y, en definitiva, a la idea de remisión al pasado porque la selva es, para muchos de los consumidores de artesanías, el espacio de lo natural, de los “*salvajes*” que permanecen en el presente a pesar del paso del tiempo. En palabras de Escobar, esta visión constituye

*“un buen mecanismo para banalizar la expresión popular y desactivar sus posibles resortes convirtiéndola en inofensiva y domesticada mercancía, en pintoresca artesanía. Pero también es un buen sistema para oscurecer el hecho de la dependencia y la dominación; las contradicciones sociales que saltan enseguida cuando se enfrenta lo nacional y lo popular concreto” (Escobar 1987:62).*

## CONCLUSIONES

Escobar (1987:70) afirma que la cultura popular es ambigua ya que “es y no es contestataria, se opone y no se opone a lo hegemónico”. Por un lado, intenta conservar, elaborar y reproducir sus propias formas y resistir o apropiarse de las dominantes. Pero, por otro, sus objetivos nunca son tan claros por lo que, a veces, termina claudicando y transigiendo. Siguiendo este planteo, consideramos que las artesanías producidas en las comunidades de la selva peruana dan cuenta del modo en que estos poblados están insertos en el sistema capitalista, evidenciando contradicciones entre lo tradicional y lo moderno y entre lo comunal y lo individual. La producción artesanal se efectúa de manera tradicional y, en general, bajo principios comunales. Sin embargo, la comercialización de los objetos de la selva encuentra su fundamento en la dependencia de las comunidades hacia los bienes “modernos”, al tiempo que su venta y su uso en las ciudades sólo puede efectuarse a partir de la primacía de la propiedad privada.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Comas d' Argemir, D. *Antropología Económica*.1998. Editorial Ariel. S.A. Barcelona
- Escobar, T. *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*. Museo del Barro. 1987. Peroni Ediciones. Asunción
- Flores Paitán, S., E. Gómez Romero y R. Kalliola “Características generales de la zona de Iquitos”. En: Kattiola, R & Flores Paitán, S (eds). *Geoecología y desarrollo Amazónico: estudio integrado de la zona de Iquitos, Perú*.1998. Annales Universitatis Turkuensis Ser A II 114. Iquitos. pp. 17-32.
- García Canclini, N. *Las culturas populares en el capitalismo*. 1986. Ediciones Nueva Imagen. México
- Gómez Romero, E. y T. Tamartiz Ortiz, “Uso de la tierra y patrones de deforestación en la zona de Iquitos”. En: Kattiola & Flores Paitán (eds). *Geoecología y desarrollo Amazónico: estudio integrado de la zona de Iquitos, Perú*.1998. Annales Universitatis Turkuensis. Ser A II 114. Iquitos. pp. 369-387
- Ríos Zañartu, M. *Historia de la Amazonía Peruana (compendio)*.1995. Ed. El Matutino S. A. Iquitos
- Rumrill, R. *Guía General Amazonía Peruana*.1984. Gráfica Bellido- Balconcillo. Lima
- Rotman, M. “La producción artesanal urbana: reproducción social y acumulación de capital”. En: *Cuadernos de Antropología Social. Nº 6*. Sección antropología social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 1992. Buenos Aires. pp. 81-95
- Rotman, M. “Consumo cultura: prácticas y representaciones de consumo artesanal”. En: *Cuadernos de Antropología Social. Nº 9*. Sección antropología social.

Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 1996. Buenos Aires. pp. 173-187

San Román, J. *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*. 1994. CETA-CAAP-IIAP. Iquitos.



Figura 1: Mujeres limpiando las fibras de chambira en la maloca. Ancón Colonia, Perú.  
19/02/2000



Foto 2: Hamaca tejida con hilo de chambira en tonalidad natural y violeta (teñido).  
Ancón Colonia. 19/02/2000



Foto 3: Madejas de hilo de chambira, hamaca y artículos occidentales en Maloca de  
Ancón Colonia. 19/02/2000.



Foto 4: Elaboración de cesto. Padre Cocha. 11/02/2001



# EL DESARROLLO PREHISPÁNICO DEL ÁREA DE FRONTERA ENTRE MENDOZA Y SAN JUAN

| Período | N° de sitios | Referencias |
|---------|--------------|-------------|
|---------|--------------|-------------|

**Alejandro García**

## INTRODUCCIÓN

El grado de avance de las investigaciones arqueológicas en la vertiente oriental de los Andes Centrales Argentinos ha permitido establecer relaciones estilísticas entre los conjuntos artefactuales hallados en el área (e.g. Gambier 1977, 1985; García 1992). Asimismo, la información disponible sugiere la existencia de cambios a través del tiempo en las relaciones establecidas entre los grupos del sur de San Juan y del centro-norte de Mendoza; estas señales son lo suficientemente claras como para justificar un análisis global de las evidencias arqueológicas correspondientes a los grupos indígenas locales, a fin de evaluar de manera preliminar qué tipo de vínculos se reflejarían en el registro arqueológico del área y si la zona limítrofe interprovincial ubicada entre 32° y 32° 30` S coincide con una "frontera cultural" indígena, o si tuvo un papel integrador durante los tiempos prehispánicos.

## PRINCIPALES SIMILITUDES EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO DE SAN JUAN Y MENDOZA

El registro arqueológico generado en los últimos 8.500 años C<sup>14</sup> exhibe numerosos casos de semejanzas entre la cultura material de las sociedades indígenas sanjuaninas y mendocinas (Cuadro 1). Estas similitudes se expresan fundamentalmente en la presencia de elementos de distintas clases que comparten atributos formales, lo que permite adscribirlos a determinados estilos artefactuales o postular la existencia de relaciones de diversa índole (política, social, económica, ideológica, etc.).

|                              | San Juan | C-N Mza. | C-S Mza. |   |
|------------------------------|----------|----------|----------|---|
| Trans. Holoceno Tempr./medio | 16       | 12       | 30       | Lagiglia 1979; García ms.; Bárcena 1978; Gambier 2000   |
| Holoceno medio               | 7        | 14       | 2        | Gambier 1985, García ms, Bárcena <i>et al.</i> 1985, García <i>et al.</i> 1989, Durán 1997, Bárcena 1978; |
| Holoceno tardío              | >77      | 11       | 1        |   |
| ≅Ansilta                     |          |          |          | Gambier 1977; Bárcena 1978; García 1988; Lagiglia 1980  |
| ≅Punta del Barro             |          |          |          | Gambier 1988; Durán <i>et al.</i> 1989; Bárcena <i>et al.</i> 1985  |
| ≅Aguada                      |          |          |          | Schobinger 1975; Gambier 2000   |
| ≅Calingasta                  |          |          |          | Gambier 1994; García 1988; García ms.   |

Cuadro 1: Sitios cuyanos con registro arqueológico similar. C-N Mza.= Centro-norte de Mendoza (32-34° S); C-S Mza.= Centro-sur de Mendoza (34-37° S)

*Transición Holoceno temprano/medio.* En el área de estudio, el registro arqueológico de la transición Holoceno temprano-medio está caracterizado fundamentalmente por una amplia dispersión de dos estilos de puntas de proyectil. Éstas son medianas o grandes y de forma lanceolada o triangular con pedúnculo (Gambier 1974, 1991; García 2005). En la vertiente oriental de los Andes estos artefactos aparecen en sitios del centro y sur de San Juan (Gambier 1974), de San Luis (González 1962), y del centro-norte (García 2005) y sur de Mendoza (Gambier 1985, Lagiglia 1979). En la vertiente occidental se han hallado puntas similares en numerosos sitios del centro y norte de Chile (e.g. Gajardo Tovar 1963, Weisner 1969, Ampuero 1969).

*Holoceno medio.* El registro arqueológico del Holoceno medio (cuya mayor parte se halla integrada bajo la denominación “Cultura de los Morrillos” –Gambier 1985-) muestra un interesante reemplazo del conjunto de artefactos del período anterior por otro de

dimensiones mucho más reducidas, elaborado en rocas más diversas y de mejor calidad para la talla (Gambier 1985, Durán 1997:27, Bárcena *et al.* 1985: 355; García 2005). En general se observan coincidencias formales entre los tipos de puntas de proyectil y de microrraspadores hallados en diversos sitios distribuidos desde el centro-sur de San Juan hasta el sur de Mendoza (Gambier 1985, García *ms.*). Registros similares se han descubierto en sitios de áreas vecinas (Gambier 1985).

*Holoceno tardío.* Durante el Holoceno tardío se desarrolla una gran diversidad de estilos artefactuales, diseños decorativos, patrones arquitectónicos, prácticas mortuorias y representaciones de arte rupestre. Esta situación contrasta fuertemente con la relativa homogeneidad que aparentemente presentan los registros del Holoceno temprano y medio. En San Juan, hacia el comienzo del Holoceno tardío aparece el registro arqueológico que constituye la “Cultura de Ansilta” (Gambier 1977). Registros similares han sido hallados en el norte de Mendoza, aunque las relaciones establecidas no son tan firmes como en los casos del Holoceno Medio. Estas relaciones se basan en el diseño de algunas puntas de proyectil (García 1988), en la aparición de cáscaras de huevo de ñandú pintadas (Durán *et al.* 1989:55; Bárcena *et al.* 1985:348/9), en las características de la cerámica y las puntas de proyectil (Bárcena 1978:136), en las técnicas cesteras (Bárcena *et al.* 1985:348/9) y en la presencia de cultígenos similares (Lagiglia 1980; Bárcena *et al.* 1985:347). También se han propuesto vínculos con los restos mortuorios hallados en un sitio del centro de Mendoza (Lagiglia 1980, 2001).

El registro arqueológico inmediatamente posterior de San Juan ha sido agrupado en la denominada “Fase Punta del Barro” (Gambier 1988). Casi no existen referencias a relaciones con el registro arqueológico de Mendoza. Las únicas menciones son las de Durán *et al.* (1989:55), acerca de las ya mencionadas cáscaras de huevo pintadas del sitio Agua de la Cueva –Sector Norte, y la de Bárcena *et al.* (1985) sobre hallazgos similares en un abrigo del norte de Mendoza.

Según Gambier (2000:43-44) los grupos indígenas de Calingasta se vincularon estrechamente hacia 560 d.C. con los de la “Cultura El Molle” y entre los cambios más visibles en la cultura material se observan ceramios con decoración incisa muy fina con motivos escalonados (*e.g.* Gambier 2000:44-45). Registros similares han sido mencionados para el norte de Mendoza. Entre estos casos el más concreto parecería ser el del nivel IVb de la Cueva del Toro (García 1988), que previamente había sido

comparado de manera directa con el registro “Molle” del centro de Chile (García 1988:65).

En los valles preandinos de San Juan se observan más adelante evidencias de relaciones con grupos Aguada que dieron lugar a manifestaciones culturales caracterizadas como “Aguada local” (Gambier 1994, 1995; 2000:48), en tanto que en Mendoza sólo existe mención de la aparición de algunos fragmentos de cerámica Aguada en el Valle de Uspallata y en torno al río Mendoza (Schobinger 1975:27).

Mientras tanto, durante la segunda mitad del primer milenio d.C. se desarrolló en Mendoza la “Cultura de Agrelo” (*sensu* Canals Frau 1956), caracterizada básicamente por su cerámica decorada con motivos geométricos incisos. Durante ese período el registro arqueológico del centro-norte de Mendoza es bastante uniforme (al menos en lo que respecta a indicadores como la cerámica y el diseño de las puntas de proyectil), en tanto que las relaciones que pueden proponerse con el registro del sur de San Juan son cada vez más restringidas. Por ejemplo, si bien las cerámicas Agrelo y Calingasta comparten algunos motivos decorativos, las formas de las vasijas son diferentes. Por otra parte, llama la atención la presencia en San Juan de características ausentes en el centro-norte de Mendoza, como diversos patrones arquitectónicos bien definidos, el elaborado arte rupestre, formas particulares de entierros –por ejemplo las tumbas de Alto Verde- y el desarrollo textil (Gambier 1977, 1988, 2000, Michieli 2001a, b, Riveros 2001). Además, la cerámica Calingasta parece haber perdurado hasta el momento de la conquista española. Si, como indican algunos estudios etnohistóricos (Michieli 1983), el valle de Calingasta estaba ocupado por los huarpes, es interesante observar la ausencia de la cerámica “Viluco” que caracteriza las ocupaciones huarpes del centro y norte de Mendoza durante y después del dominio incaico (García 1996, 1999). Otro dato importante es que los huarpes que habitaban al norte de las lagunas de Guanacache habrían hablado el dialecto allentiac, mientras que los del centro-norte de Mendoza hablaban el millcayac (Michieli 1983, 1990).

Finalmente, tanto las sociedades indígenas del oeste sanjuanino como las del centro-norte de Mendoza estuvieron entre fines del siglo XV y principios del XVI bajo la dominación incaica (Michieli 1983; García 1996), pero ésta no alcanzó a hacerse efectiva en el centro-sur de Mendoza (García 1999).

## **LA INCIDENCIA DE LA FRONTERA SANJUANINO-MENDOCINA EN EL DESARROLLO CULTURAL DEL ÁREA**

Diversos estudios antropológicos sobre las fronteras modernas tienden a destacar la diferenciación entre los rígidos límites políticos entre naciones y estados y su carácter flexible como zona de encuentro entre culturas y poblaciones distintas (e.g. Grimson 2000, Sprandel 2000). El registro arqueológico y documental de la región cuyana ha contribuido a la desatención del rol de las fronteras como obstáculo para las relaciones entre las diversas sociedades humanas de los Andes Centrales Argentino Chilenos. Así, la presencia de elementos culturales similares a ambos lados de la Cordillera de los Andes durante el Holoceno temprano y medio (Gambier 1974, 1985), el descubrimiento de elementos de factura trasandina en sitios sanjuaninos (e.g. Michieli y Gambier 1998) y la probada confluencia de la actividad pastoril colonial y moderna en los valles cordilleranos de altura (Gambier 1986, Escolar 2000) han permitido realzar el contacto entre ambas vertientes cordilleranas. Lo mismo sucede con algunas menciones documentales sobre el traspaso prehispánico de la cordillera por los huarpes (e.g. Mariño de Lovera 1865:251; Lizárraga 1937:211). Otros datos, como la presencia de una misma etnia en determinado territorio, han llevado a desestimar implícitamente la existencia de fronteras internas coincidentes con los actuales límites políticos interprovinciales. Esta situación se verifica claramente en el caso de la actual frontera entre San Juan y Mendoza, ubicada en el interior del territorio ocupado por los huarpes (Michieli 1983). Con respecto al pasado prehispánico, la idea misma de la existencia de vínculos que trasciendan las fronteras del área ha eclipsado la búsqueda detallada de la significación e incidencia de tales contactos para el desarrollo cultural regional. En el caso que nos ocupa, la información arqueológica del área analizada sugiere un rol cada vez más importante de esta frontera como zona de diferenciación cultural.



Figura 1: Ubicación del área analizada (óvalo gris) en el marco de los Andes Centrales Argentino Chilenos

La frontera entre Mendoza y San Juan atraviesa diversos ambientes (Figura 1). De oeste a este, se encuentran la cordillera andina, una zona de valles longitudinales, la precordillera y la zona de piedemonte y llanura. En la actualidad, las localidades más cercanas entre sí en la zona de valles longitudinales son Uspallata en el norte de Mendoza y Barreal en el sur de San Juan, a c. 110 km de distancia y separadas por una zona inhóspita (Figuras 2 y 3). En la vertiente oriental de la precordillera, el poblado más septentrional de Mendoza es Jocolí, mientras que el más meridional de San Juan es Cieneguita, a c. 55 km de distancia. Actualmente estos poblados se hallan separados por un extenso territorio ocupado por matorrales y antiguos lechos de lagunas, y con mínima ocupación permanente (sólo algunos puestos). Según datos documentales y cartas topográficas modernas, en el área de llanura ubicada entre 31° y 33° S las lagunas y ciénagas habrían ocupado un área mucho más extensa que la que actualmente abarcan. El sistema de ciénagas se habría extendido hasta principios del siglo XIX hasta las cercanías de las ciudades de San Juan (Gambier 1991, 1993). Ya en la época de la

conquista y colonización, las lagunas de Guanacache eran conocidas por sus adversas condiciones para la vida, a tal punto que constituían el lugar de refugio de los indígenas y de españoles con problemas legales (Michieli 1983:132-133). En gran medida, tales



condiciones adversas se vinculan con el anegamiento de amplios sectores debido a las fluctuaciones de la freática, al aporte variable de los ríos ocasionales que desembocan en el área y a las precipitaciones pluviales. La consecuente inestabilidad del asentamiento humano obstaculiza la concentración de población en la zona. El uso moderno para riego de las aguas de los ríos San Juan y Mendoza disminuyó de manera importante el aporte de agua para el sector lagunero; otro tanto puede atribuirse al proceso de desertificación producido durante el Holoceno en la región. Como resultado, algunas lagunas y ciénagas se secaron o perdieron gran parte de su extensión (Gambier 1991). Sin embargo, la actual localización de algunos poblados (e.g. Cieneguita, Retamito, Guanacache) sobre el faldeo oriental precordillerano, refleja la extensión de esos ambientes lacunares en el pasado. Así, pues, las características ambientales del área habrían contribuido para que los principales núcleos de población se ubicaran lejos de la zona descripta, en los valles bajos del río San Juan y de Güentota. Esta distribución de la población indígena debe haber sido, por lo tanto, decisiva para la organización territorial y el poblamiento en la época de conquista y colonización, ya que debió guiar la ubicación de las ciudades hispánicas (en estrecha vinculación con la cantidad de mano de obra susceptible de ser encomendada –Michieli 1994).

Figura 2: Frontera entre Mendoza y San Juan a la altura del Km 75. Vista hacia el este



Figura 3: Frontera entre Mendoza y San Juan a la altura del Km 120. Vista hacia el oeste

### **TENDENCIAS EN LOS INDICADORES ARQUEOLÓGICOS DE CONTACTOS**

La presencia de tecnologías, costumbres funerarias, instrumental lítico y cerámico, motivos decorativos, etc. con características similares trajo rápidamente aparejada la proposición de la existencia de relaciones entre los registros arqueológicos ubicados al norte y al sur de los 32° S (e.g. Lagiglia 1980, Schobinger 1975, Bárcena 1978, Gambier 1974, 1977, 1985, 2000). Sin embargo, ha resultado difícil desentrañar las características de tales relaciones y asociarlas con la presencia de grupos vinculados étnicamente, o con actividades económicas, sociales o políticas específicas. De ahí que muchas veces simplemente se hagan constar las similitudes de los hallazgos (e.g. Bárcena 1978, Durán 1997, García 1992).

Para poder medir la intensidad y continuidad de las relaciones entre las sociedades del área aquí analizada sería necesario contar con explicaciones sobre tales vínculos que permitan comprender en qué tipo de actividades se originaron las similitudes de los

registros arqueológicos. Algunas consideraciones generales pueden contribuir a generar una primera aproximación al tema.

Si se restringe el análisis a la vertiente oriental andina, básicamente se observan dos situaciones diferentes.

1 – La *Situación 1* está vinculada con el registro arqueológico del Holoceno temprano/medio y la primera parte del Holoceno tardío, que ha permitido comparar los hallazgos de diversos sitios del área (Bárcena 1978, García 1992, 2005). En esos casos se comparten aspectos importantes del instrumental (e.g. el tamaño y diseño de los artefactos líticos y la forma de elaboración de la cerámica y de elementos de cestería). Estos aspectos evidencian la existencia de pautas tecnológicas compartidas, y por lo tanto de alguna clase de vinculación entre las distintas poblaciones. Estas “coincidencias” se manifiestan desde por lo menos el sur de San Juan hasta el sur de Mendoza.

En la primera parte del Holoceno tardío se siguen registrando materiales similares (e.g. artefactos líticos, cerámica y cestería - Gambier 1977, Bárcena *et al.* 1985, García 1988-). De ahí que no resulte extraño que se compartan otros elementos como la costumbre de pintar las cáscaras de huevo (Durán *et al.* 1989), las costumbres funerarias (Lagiglia 1980), o que diversos cultígenos tengan una rápida dispersión hacia el sur (Lagiglia 2001).

Para explicar estas similitudes se han propuesto algunas hipótesis a un nivel muy general. Una de ellas postula que las coincidencias entre los registros arqueológicos se deben a su pertenencia a los mismos grupos étnicos, que habrían ampliado su territorio mediante migraciones. Por este medio se ha sugerido, por ejemplo, el origen de los grupos denominados “Morrillos” desde Patagonia (Gambier 1985:165), y el de algunos registros del centro de Mendoza vinculados con la “Cultura de Ansilta”, ya fuera por “desprendimiento” desde San Juan o por migraciones desde Chile (Schobinger 1975:25). En otros casos se trataría de “influencias”, como las que provenientes de la Cultura El Molle habrían actuado sobre los grupos indígenas de Calingasta a mediados del primer milenio d.C. (Gambier 2000:14, ss.). Una idea más audaz es sugerida para explicar los hallazgos similares de puntas grandes lanceoladas o triangulares pedunculadas a ambos lados de la Cordillera: el esquema de movimientos entre las tierras altas y bajas propuesto por Gambier (1974, 1985) para explicar el sistema de asentamiento/subsistencia de los grupos Fortuna y Morrillos, es ampliado considerablemente por Bárcena (2001:581), quien

sugiere la movilidad entre la costa occidental (chilena) y la planicie oriental, en un marco de explotación complementaria de hábitats, para dar cuenta de aquellas similitudes.

2 - La *Situación 2* se observa desde mediados del primer milenio d.C., cuando los registros de San Juan y los del centro-norte de Mendoza muestran diferencias importantes. Por ejemplo, si bien las cerámicas “Calingasta” y “Agreglo” de estas regiones presentan decoración incisa o grabada, la estructura y motivos de la decoración y la forma de las vasijas presentan diferencias importantes. Asimismo, sólo en casos aislados pueden establecerse relaciones formales más precisas (e.g. la cerámica del nivel IVb de la Cueva del Toro, un fragmento de una vasija hallado en el sitio Los Hornillos -Figura 4; comparar con Gambier 2000:61-, y algunos fragmentos “Aguada” mencionados por Schobinger -1975- para dos sitios del norte de Mendoza). En el caso de los artefactos “Aguada” Schobinger (1975:27) ha propuesto su llegada mediante el comercio. La cantidad de elementos involucrados en la comparación entre ambas regiones es significativamente menor que en el caso de la Situación 1, y en el centro-norte de Mendoza tales objetos no son representativos de los estilos locales.

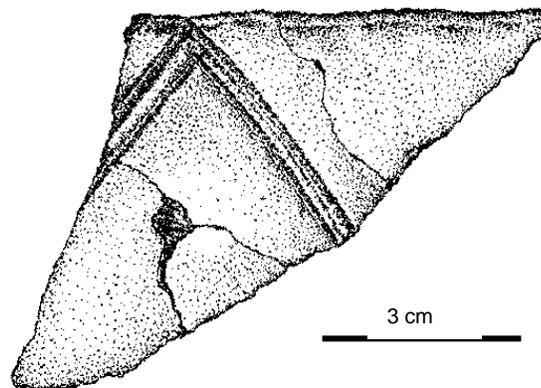


Figura 4: Cerámica del sitio “Los Hornillos”

Por otra parte, los datos actualmente disponibles muestran una significativa reducción de los registros arqueológicos del centro-sur de Mendoza vinculables con los de las regiones

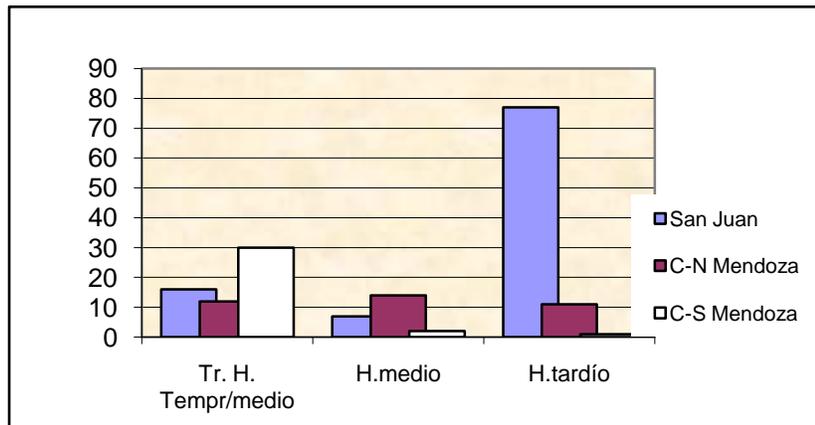


Figura 5: Relación entre las cantidades de sitios con registros similares ubicados en el área

septentrionales cercanas (Figura 5).

### CAMBIOS EN LA INTEGRACIÓN SOCIOCULTURAL DEL ÁREA: SOCIEDADES CAZADORAS-RECOLECTORAS VS. SOCIEDADES SEDENTARIAS

Los escenarios propuestos *supra* podrían vincularse fundamentalmente con las diferencias demográficas y de organización socioeconómica de los grupos del área entre el Holoceno temprano-medio y el tardío. La **Situación 1** correspondería a bandas cazadoras-recolectoras vinculadas por su interacción en un macro-grupo que no sólo aseguraba un flujo genético adecuado (Wobst 1974, 1993) y la obtención de información ambiental (Moore 1981), sino que también debió ser el origen de símbolos, tecnologías y estilos de artefactos compartidos. El hecho de que, más allá de la incidencia de la eficacia tecnológica, se mantengan durante siglos determinados estilos de artefactos, indica la perduración de los contactos que estos grupos debieron mantener entre sí, los cuales quedan de manifiesto por la utilización de materias primas de la vertiente occidental y de latitudes mayores (e.g. coligüe y valvas de moluscos). Más allá del patrón de

concentración y dispersión que caracteriza a la organización a nivel de bandas (Lee *et al.* 1994:4), tales vinculaciones son comprensibles en el marco de los sistemas regionales que conectan a las bandas o unidades socioeconómicas (Myers 1988:271). En consecuencia, las similitudes en los registros arqueológicos correspondientes a las sociedades cazadoras-recolectoras del área se explicarían por su producción dentro de un nivel macro-regional de organización socio-territorial (Barnard 1983), y reflejaría la existencia de técnicas, ideas, creencias y/o aspectos simbólicos compartidos por distintos grupos del área.

En contraste, la **Situación 2** refleja la existencia de grupos sedentarios con una demografía creciente y con un territorio más restringido y mejor delimitado. En estas circunstancias, caracterizadas por una restricción de la movilidad residencial, el tránsito y/o explotación de las áreas más inhóspitas o con menores ventajas para el asentamiento humano también debió decrecer, y estas zonas terminaron convirtiéndose en “fronteras” laxas que si bien no limitaban la comunicación entre distintos grupos habrían promovido la ampliación de las diferencias existentes entre ellos. El papel que en este sentido desempeñaron límites como la cordillera de los Andes es por demás evidente, pero el proceso también se desarrolló en torno a fronteras internas de la vertiente oriental, señaladas por diversas condiciones geográficas y ambientales que no alentaban la formación de poblaciones estables o demográficamente relevantes. Uno de estos casos sería el del territorio ubicado en torno a 32° S. Aun cuando en la actualidad la extensión de las lagunas y ciénagas no es la de antaño, la zona no presenta condiciones tan propicias como las de áreas vecinas para el asentamiento humano, situación que podría modificarse con el diseño e implementación de determinadas obras hidráulicas que aseguren la disponibilidad permanente de agua para riego y consumo. Una diferencia importante con respecto a los registros de la primera situación es que estos hallazgos son escasos y no parecen ser de factura local. Esto significa que en lugar de ser producto de técnicas o ideas compartidas, podrían reflejar situaciones puntuales de intercambio, de obsequios o de visitas intergrupales destinadas a mantener vínculos sociales o políticos. Probablemente en este marco deba encuadrarse el hallazgo en el Valle de Uspallata de entierros con importantes ajuares con elementos de origen trasandino (Schobinger 1976, García 1988:64). En este esquema, los registros arqueológicos indican por un lado la facilidad de tránsito hacia nuevas regiones de algunos elementos o prácticas (e.g. el cultivo de diversas especies vegetales), y por otro la inserción de tales materiales en

nuevas formas de integración entre las poblaciones del área, en las que habrían formado parte de actividades con un alto grado de contenido simbólico que involucraban a sectores marcadamente minoritarios (e.g. parte de los grupos dirigentes) y que habrían tenido como objetivo mantener las relaciones sociales, políticas y económicas.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

La formación de algunos límites culturales en la vertiente oriental de los Andes Centrales Argentinos pudo comenzar con la restricción de la movilidad residencial y el aumento del sedentarismo y con la formación de núcleos concentradores de población en los valles que presentaban mejores condiciones ambientales para el asentamiento humano. Uno de esos casos parece ser el de la zona limítrofe sanjuanino-mendocina, la cual, al transformarse en una frontera cada vez más marcada entre las sociedades indígenas septentrionales y las meridionales desempeñó un papel relevante en el desarrollo cultural del área. El resultado de este rol diferenciador llegó a ser tan importante que, a juzgar por los datos arqueológicos y etnohistóricos, la región habría mostrado diferencias culturales significativas a pesar de haber estado habitada en los tiempos tardíos por la misma etnia (los huarpes).

El análisis del registro arqueológico del área limítrofe indicaría que con el sedentarismo los cambios en la cultura material tendieron a acelerarse marcadamente, ya que fueron mayores y mucho más rápidos desde c. 2.000 años C<sup>14</sup> AP que en las sociedades cazadoras-recolectoras del Holoceno temprano y medio. Con la probable excepción de la época de dominación incaica (y la integración del área en el marco de un esquema de control estatal), el grado de relación intergrupar debió estar vinculado con la movilidad residencial y con la extensión (cada vez menor por el probable incremento de la territorialidad en las poblaciones sedentarias) del espacio explotado por cada grupo, por lo que habría sido mayor entre las sociedades cazadoras recolectoras que entre los grupos agrícolas tardíos. La limitación de los indicadores de relaciones a objetos puntuales que harían referencia a situaciones concretas de estrechamiento o mantenimiento de relaciones intergrupales podría señalar una diferenciación sociopolítica cada vez mayor de estas sociedades locales y una menor continuidad de sus contactos. En consecuencia, puede postularse que la frontera política del siglo XVI entre las jurisdicciones de las ciudades de San Juan y Mendoza habría sido ubicada convenientemente en un sector de

baja demografía, ya convertido en un límite natural y que venía desempeñando un rol diferenciador entre las poblaciones indígenas de la región.

## AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo corresponde a estudios financiados por el CICITCA (UNSJ), CONICET y SeCTyP (UNCuyo).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ampuero, G. 1969. Cárcamo: un taller lítico precerámico en la provincia de Coquimbo. *Boletín* 13:52-57. Museo Arqueológico de La Serena

Bárcena, J. 1978. Investigaciones arqueológicas en el N.O. de la provincia de Mendoza (con especial referencia al Período Precerámico). *Anales de Arqueología y Etnología* XXXII-XXXIII:75-172

2001. Prehistoria del Centro-Oeste Argentino. En *Historia Argentina Prehispánica*, II: 557-634. Dir. Por E. Berberían y A. Nielsen. Brujas. Córdoba

Bárcena, J., F. Roig y V. Roig. 1985. Aportes arqueo-fito-zoológicos para la prehistoria del N.O. de la provincia de Mendoza: la excavación de Agua de la Tinaja I. *Trabajos de Prehistoria* 42: 311-363

Barnard, A. 1983. Contemporary hunter-gatherers: current theoretical issues in ecology and social organization. *Annual Review in Anthropology* 12:193-214

Canals Frau, S. 1956. Algunos aspectos de la Cultura de Agrelo. *Anales de Arqueología y Etnología* XII:7-18

Durán, V. 1997. Cazadores-recolectores del Holoceno medio en la Quebrada de La Manga (Luján de Cuyo, Mendoza). *Revista de Estudios Regionales* 17: 7-48

Durán, V. y C. García. 1989. Ocupaciones agro-alfareras en el sitio Agua de la Cueva-Sector Norte (N.O. de Mendoza). *Revista de Estudios Regionales* 3: 29-64

Escolar, D. 2000. Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan. En *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*: 256-277. Comp. por A. Grimson. Ciccus-La Crujia. Buenos Aires

- Gajardo Tobar, R. 1963. Investigaciones arqueológicas en la desembocadura del río Choapa (Provincia Coquimbo, Chile). *Anales de Arqueología y Etnología* XVII-XVIII: 7-70.
- Gambier, M. 1974. Horizonte de cazadores tempranos en los Andes Centrales Argentino-Chilenos. *Hunuc Huar* 2: 43-103
- Gambier, M. 1977. *La Cultura de Ansilta*. IIAM. San Juan
- Gambier, M. 1985. *La Cultura de Los Morrillos*. IIAM. San Juan
- Gambier, M. 1986. Los valles interandinos o veranadas de la alta cordillera de San Juan y sus ocupantes: los pastores chilenos. *Publicaciones* 15:1-32
- Gambier, M. 1988. *La Fase Cultural Punta del Barro*. IIAM. San Juan
- Gambier, M. 1991. Cerro Valdivia. *Los más antiguos cazadores y su paleomedio en el Valle del Río San Juan*. IIAM. San Juan
- Gambier, M. 1993. Las ciénagas históricas de San Juan. *Revista Ansilta* 1:24-26.
- Gambier, M. 1994. La Cultura de La Aguada en San Juan. *Revista Ansilta* 7:14-19.
- Gambier, M. 1995. La Cultura de La Aguada en San Juan. II. *Revista Ansilta* 8:14-20.
- Gambier, M. 2000. *Prehistoria de San Juan*. Ansilta. San Juan
- García, A. 1988. Arqueología de la Cueva del Toro (Mendoza-Argentina). *Revista de Estudios Regionales* 1: 17-71
- García, A. 1992. Hacia un ordenamiento preliminar de las ocupaciones prehistóricas agrícolas precerámicas y agroalfareras en el NO de Mendoza. *Revista de Estudios Regionales* 10:7-34
- García, A. 1996. La dominación incaica en el Centro Oeste Argentino y su relación con el origen y cronología del registro arqueológico "Viluco". *Anales de Arqueología y Etnología* 48-49:57-72
- García, A. 1999. Alcances del dominio incaico en el extremo suroriental del Tawantinsuyu (Argentina). *Chungara* 29 (2):195-208
- García, A. 2005. The Human Occupation of Argentina Central Andes during the Mid-Holocene (eastern slope, 32°-34°S). *Quaternary International* 132:61-70
- González, A. R. 1962. La estratigrafía de la Gruta de Intihuasi (Prov. de San Luis, R.A.) y sus relaciones con otros sitios precerámicos de Sudamérica. *Revista del Instituto de Antropología* I:6-296. Universidad Nacional de Córdoba
- Grimson, A. 2000. Introducción. ¿Fronteras políticas versus fronteras culturales? En *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Pp. 9-40. Comp. por A. Grimson. Ciccus-La Crujia. Buenos Aires

- Lagiglia, H. 1979. Dinámica cultural en el Centro Oeste y sus relaciones con áreas aledañas argentinas y chilenas. En *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile* II:531-560
- Lagiglia, H. 1980. El precerámico final en el sur de Cuyo. En *Actas V Congeso. Nacional de Arqueología. Argentina* 1:55-65. San Juan
- Lagiglia, H. 2001. Los orígenes de la agricultura en la Argentina. En *Historia Argentina Prehispánica*, I: 41-81. Dir. Por E. Berberían y A. Nielsen. Brujas. Córdoba
- Lee, R. y R. Daly. 1999. Foragers and others. En *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Pp. 1-19. Cambridge, UK.
- Lizárraga, R. de. 1937. Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza* VIII: 208-213. Mendoza
- Mariño de Lovera, P. 1865. Crónica del Reino de Chile. En *Colección de Historiadores de Chile* VI. Santiago de Chile
- Michieli, C.T. 1983. *Los huarpes protohistóricos*. IIAM. San Juan
- Michieli, C.T. 1990 Millcayac y allentiac: los dialectos del idioma huarpe. *Publicaciones* 17: 1-40
- Michieli, C.T. 1994 *Antigua Historia de Cuyo*. Ansilta . San Juan
- Michieli, C.T. 2001a. Textilería del estadio final de la fase Punta del Barro. *Publicaciones* 24: 3-22
- Michieli, C.T. 2001b. Textilería Aguada en el Valle de Iglesia, provincia de San Juan. *Publicaciones* 24: 23-42
- Michieli, C.T. y M. Gambier. 1998. Estaciones de grupos chilenos tardíos en la alta cordillera del sudoeste de San Juan, Argentina. *Publicaciones* 22: 3-53
- Moore, J. 1981. The effects of information networks in hunter-gatherer societies. En *Hunter-Gatherer Foraging Strategies. Ethnographic and archaeological analyses*. Ed. por B. Winterhalder y E. Smith. Pp. 194-219- The Univ. of Chicago Press. Chicago
- Myers, F. 1988. Critical trends in the study of hunter-gatherers. *Annual Review in Anthropology* 17:261-282
- Schobinger, J. 1975. *Prehistoria y Protohistoria de la región cuyana*. Mendoza
- Schobinger, J.1976. El enterratorio de Uspallata-Usina-Sur (Prov. Mendoza): estudio de su ajuar funerario. *Anales de Arqueología y Etnología* XXIX-XXXI:67-89

Sprandel, M. 2001. Brasiguayos. Una identidad de frontera y sus transformaciones. En *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Pp. 299-320. Comp. por A. Grimson. Ciccus-La Crujia. Buenos Aires

Riveros, G. 2001. Análisis del arte rupestre de la Quebrada del Molle Sur (Dpto. Angaco, San Juan). *Publicaciones* 25:3-44. 2001

Weisner, R. 1969. Un conchal precerámico en la Bahía El Teniente y sus correlaciones con la cultura de Huentelauquén. En *Actas V Congreso Nacional de Arqueología*: 21-255. La Serena

Wobst, M. 1974. Boundary Conditions for Paleolithic Social Systems: A Simulation Approach. *American Antiquity* 39:147-178

Wobst, M. 1993. Mobility and gene flow: some biological and social thoughts on the Paleolithic. En *Ela` Qua. Essays in Honor of Richard B. Woodbury*. Pp. 283-291. Univ. of Massachusetts. Amherst.



## **ALGUNOS COMENTARIOS ACERCA DE LAS SOCIEDADES QUE HABITARON LOS VALLES DE HUAURA Y CHECRAS ANTES DE LA LLEGADA INCA. PERU**

**Aldo Noriega<sup>25</sup>**

### **SÍNTESIS DE INVESTIGACIONES PREVIAS**

La arqueología de los Valles altos de Huaura y Checras, localizados en las provincias de Oyón y Huaura, respectivamente, han merecido esporádica y solitaria atención por parte de algunos investigadores.

En la década de 1970 y 1980, la misión polaca a los Andes de Andrej Krzanowski, realizó las investigaciones arqueológicas pioneras en el Alto Huaura, dando a conocer el primer cuadro cultural y cronológico de la región, descubriendo ocupaciones prehispánicas desde el Periodo Lítico (10000/5000 a.C.), Formativo (1000/300 a.C.), Intermedio Tardío (1000/1450 d.C.) y Horizonte Tardío (1450/1532 d.C.). Antes de las investigaciones de Krzanowski, no se conocía mucho de las sociedades que habitaron la región en épocas prehispánicas, solo se tenía conocimiento de información etnohistórica de la zona, sobre extirpación de idolatrías (huertas 1970) y el trabajo sobre Huari y Llacuaz de Duviols (1973), el mismo que ofrecía el primer panorama de los pueblos de agricultores (Huari) y pastores (Llacuaz) que habitaron en la antigua provincia de Cajatambo a la cual pertenecía políticamente el Alto Huaura y Checras en épocas de la colonia.

### **VER LOS TRABAJOS DE KRZANOWSKI: 1977 B-1978, 1986,1988 Y 1991**

Otro aspecto por resaltar en lo concerniente al cuadro cronológico evolutivo del Alto Huaura y Checras, es la ausencia de vestigios, de los pueblos que habitaron la zona, en el Intermedio Temprano y Horizonte Medio, posiblemente ésto se deba a reconocimientos insuficientes llevados a cabo hasta el momento, así como que la evidencia se encuentre aún oculta en la estratigrafía de algunos asentamientos prehispánicos, solo explorados superficialmente. En el sitio de Marca-Marca, catalogado por nosotros en 1999, como sitio de filiación inca en base a su arquitectura diagnóstica existente, Krzanowski (1978), encontró cerámica relacionada con el Horizonte Medio, en especial fragmentos de vasijas trípode, originaria de la zona de Cajamarca, del estilo Cajamarca III, los cuales se relacionan con el Horizonte Medio de la época 2B, siendo lo más interesante que se

---

<sup>25</sup>arqlnoriega@hotmail.com

encontró: manufactura local pintada (rojo negro sobre pulido) y pasta en dos fragmentos de piernas de vasijas trípode. Relacionando estos hallazgos con los sitios Huacho sin pescado (Valle de Cayash), donde menciona además la existencia de arquitectura relacionada al Horizonte Medio y Marca-Marca (Valle de Quichas), es posible sostener la hipótesis ante la ausencia, todavía, de asentamientos Huari en los Valles altos de Huaura y Checras, la presencia Huari en la región, representada en la tecnología agrícola antes de la llegada inca, y lo que sugiere la idea de ver la zona mencionada como áreas de producción, sin centralización, bajo supervisión Huari. Por ejemplo en el sitio de Marca-Marca, su planificación física muestra el asentamiento del área arquitectónica de filiación inca, sobreponiéndose sobre la andenería preexistente, desde la ladera rocosa del cerro hasta el talud que precede al río Quichas. Si los incas hubieran realizado todo este trabajo base, posiblemente les hubiese demandado mucha fuerza laboral y tiempo, sobre todo pudiendo elegir zonas vecinas más apropiadas y teniendo en cuenta además, el pragmatismo inca ya conocido, reflejado por el aprovechamiento de la infraestructura local en territorios conquistados. Por eso, sostenemos que la arquitectura habitacional y pública en Marca-Marca se asentó, sobre parte de la andenería local ya existente, la misma que muy probablemente fue parte del legado Huari en la zona de Huaura y Checras. Esta información se asocia indudablemente con los hallazgos de alfarería Huari importada en el mencionado sitio.

Desde las excavaciones efectuadas por la misión polaca, no se han vuelto a realizar exámenes estratigráficos en sitios arqueológicos del Valle alto de Huaura y Checras con objetivos de investigación, solo tenemos reportes de excavaciones efectuadas en el sitio de Quillahuaca, por arqueólogos por encargo de una compañía minera. No hemos tenido acceso al Informe final, no han sido publicados los resultados y el sitio ha sido circundado por torres de alta tensión. Solamente después de los trabajos de Krzanowski se han realizado prospecciones arqueológicas, descripciones y análisis de la diversa infraestructura prehispánica diseminada en los Valles de Huaura y Checras por Ruiz Estrada (1983, 1990, 1998), Romero (1997, 2001), Noriega (1994, 2000, 2003, 2004). En los presentes comentarios trataremos en base a los indicios conocidos, establecer correlaciones entre la información etnohistórica y arqueológica para determinar primariamente cuál era la situación interna a la llegada inca en el Valle alto de Huaura y Checras.

## PANORAMA ETNOHISTÓRICO EN EL INTERMEDIO TARDÍO

Las fuentes etnohistoricas mencionan la existencia de dos grupos biétnicos que habitaron la región antes de la llegada inca, el primero de ellos eran los Huari, cuya deidad principal era el dios del mismo nombre, siendo los habitantes originarios de la región, teniendo como principal actividad económica, la agricultura: habitando los pisos ecológicos favorables a la misma

*[...] “Huari fue quien enseñó a la gente no sólo la agricultura, sino el arte de construir andenes y de sacar acequias de los ríos, era un dios agrícola por excelencia y también un héroe civilizador” [...] (Rostorowski 1983:53)*

El segundo grupo étnico los constituían los Yaros, también conocidos como Llacuaces, cuya principal divinidad era Libiac (rayo), quienes fueron pastores advenedizos del este de la región de cerro de Pasco, que en oleadas migratorias en busca de mejores ecosistemas, habrían ocupado las zonas altas de Oyon y Cajatambo (Duviols 1973). Éstos, también compartían elementos culturales con los Huari

*[...] “las fiestas principalmente a Libiac tenían lugar en tiempo del corpus y coincidían con las cosechas y la abundancia de alimentos en la sierra. Es entonces que los huari y llacuaces celebraban junto sus sacrificios y ceremonias” [...] (Rostorowski 1983:53).*

Y coexistían en una vasta región, diferenciándose principalmente por su origen y sus dioses particulares. Duviols (1973) plantea que incluso, gente de ambos grupos étnicos convivían en asentamientos ubicados entre los 3500 msnm.

Diversos cronistas e investigadores abordan el tema Yaro proclamado como imperio o reino, tal es el caso de Julio C. Tello (1939-1942), que consideró a la región del Chinchaysuyu como una poderosa nación, diversificada por pequeños reinos confederados sujetos a un jerarca yaro, planteando que el Tahuantinsuyu alcanzó rango como tal al sujetar la región del chinchaysuyo. El cronista Guaman Poma de Ayala (1936/1613), sostuvo ser descendiente de los reyes Yarowilcas del Chinchaysuyo, mencionando una lista de treinta Cápac apo o reyes, los cuales según Poma habrían vivido tres momentos históricos heterogéneos. El primero como imperio dominador, el segundo como aliados de los incas, durante el gobierno de Túpac Yupanqui y el tercero, subordinados por huayna Cápac a la región del chinchaysuyo. Bertrand Flornoy al estudiar la zona de Huanuco entre los años 1940-1975 sostuvo a esta zona como la pacarina yaro. Augusto Cardichs (1974) plantea que el centro irradiador de los yaros estaría en la zona de Lauricocha en Huanuco (próxima a Oyon y Cajatambo), sustentando tal afirmación por los testimonios existentes en la zona y la ubicación espacial de los

diversos asentamientos, cuyos pobladores debido a desmejoramientos climáticos descendieron a zonas bajas en busca de mejores ecosistemas. Waldemar Espinoza (1975) plantea la existencia del imperio yaro como un hecho real, y con una considerable extensión territorial, remarcando su origen a pastores de origen aimara que lograron extenderse en base a conquistas e invasiones. Pierre Duviols (1973) en su obra sobre Huari y Llacuaz refiere las migraciones este-oeste de los yaros, planteando a la región de cerro de Pasco como pacarina o lugar de origen de los mismos. Así mismo brinda información sobre el avance de los Yaros a las zonas de Oyon y Cajatambo en busca de mejores tierras de cultivo, mencionando el ataque y destrucción del asentamiento Huari de Otuco en Cajatambo. Hernán Amat (1978) plantea la existencia del imperio yaro, presentando pruebas etnohistóricas y arqueológicas. En esta última menciona características sobre la morfología de los asentamientos yaros, compuestos de edificios públicos, murallas defensivas y mampostería irregular principalmente, ubicados en zonas de difícil acceso, los mismos que si buscamos un punto comparativo en el Valle de Huaura, lo encontraríamos en los edificios cuadriláteros de la tradición Cayash (Krzanowski 1986), manteniendo nuestra reserva. Maria Rostorowski (1983) analiza el elemento simbólico del tema Huari y Libiac, considerándolos en su clasificación como dioses mayores, mencionando asociaciones festivas entre ambos dioses por sus seguidores en determinadas épocas del año. Arturo Ruiz (1998) menciona el libro de Mario Pola en el cual se presentan documentos del siglo XVII del archivo romano de la Compañía de Jesús, donde se relata el hallazgo de la momia de "Libiac Cancharco" cerca de rapaz en una cueva o machay y por cuyo alto nivel jerárquico (curaca), tenía un ajuar funerario y ofrendas incluso de la época inca (también mencionado por Arriaga 1968). Por último, Federico Kauffman en su obra "Historia del Perú Antiguo" deduce que los yaros provendrían de la desintegración del imperio Tiahuanaco-Wari, sosteniendo que el origen yaro del Titicaca planteado por Guaman Poma sería cierto en el plano simbólico.

El tema yaro ya tiene varias décadas desde que fue enunciado, siendo su principal sustento las fuentes etnohistoricas y antropológicas, no existiendo consenso general para la arqueología, como por ejemplo un modelo cerámico yaro aceptado. Probablemente estaríamos ante dos deidades que compartían una vasta región, en las mentalidades de grupos biétnicos. Para el caso de Oyon, en especial la zona de Rapaz, es interesante para el estudio de la problemática yaro, por tres indicios de la presencia del grupo étnico Llacuash. El primero, es por la existencia de una considerable toponimia yaro en las proximidades de Rapaz (Yarusyacu, Yaruchinchan, Yarusisan, C.Yaruhuayno). El

segundo, lo brinda la fuente etnohistorica y al cual nos hemos referido anteriormente que corresponde al hallazgo del cuerpo de Libiac Cancharco en las proximidades de Rapaz y que tal vez se relacionaría simbólicamente, no muy distante de ahí (geográficamente), con su homónimo de bombón (Junín)

*[...] “además libiac asumía significaciones míticas diversas en cada ayllu yaro así por ejemplo yanamaran era el libiac cancharco nacido en el cerro de raco en las inmediaciones de las meseta del bombón y por ello este cerro era la pacarina principal de los yaros” [...] (Amat 1978:616)*

Y tal como lo sostiene Amat, cada ayllu yaro, tendría un jefe o curaca local el cual se le designa a manera de título, la denominación de “Libiac Cancharco” lo que sucedía en Rapaz.

El tercero, lo mencionamos a criterio del lector , y está referido al campo arqueológico, es la existencia de un tipo de arquitectura foránea de la región, en especial, el sitio arqueológico de Rapaz marca, por la presencia de dos grandes torres de más de 10 mts de altura, separados por una plaza y que guardan relación con la arquitectura de los sitios arqueológicos de Huanuco en especial del sitio de Urpish, cercano al pueblo de Jircan en la región de Tantamayo en la provincia de Huanuco, zona que es considerada como lugar de origen del pueblo yaro por algunos investigadores y como segundo acápite de este tercer indicio es la presencia de edificios altos en el Valle de Checras y margen izquierda del río Huaura, lo que no es recurrente en la margen derecha a (andajes) y en las cuencas hidrográficas que dan origen al río Huaura -Paton, Pampahuay, Quichas y Oyon-, (Ruiz estrada 1990, Noriega 1994, 1999, 2000, Romero 1998, 2001). Lo que diversifica los patrones constructivos existentes en la región y crean áreas diferenciadas de las mismas.

Particularmente sostenemos la existencia de una inserción ideológica y migratoria yaro, para los Valles de Huaura y Checras; para el caso de Huaura en su cuenca alta (3000-4500 msnm), planteamos la posibilidad que grupos yaros de Pasco o Huanuco, debido a su proximidad geográfica y tomando en cuenta la propuesta de Duviols (1973), hayan estado interactuando económicamente con grupos de la zona de Oyon, antes de su necesaria migración

*[...] “en consecuencia se produce un caso notorio de complementariedad entre el dios de la fertilidad (divinidad wari), con el dios de la lluvia (divinidad yaro), tal conciliación reciproca tenia un trasfondo económico pues intercambiaban sus productos agrícolas y pecuarios” [...] (Amat 1978:617)*

que debido a desmejoramientos en el clima, tuvieron necesidad de insertarse en tierras de Oyon, más que por medios violentos, por factores de reciprocidad, los mismos que habrían practicado con sus vecinos antes de su necesaria migración, llevando consigo a su deidad Libiac y todo el simbolismo que en su cosmovisión él representaba.

La constatación de esta hipótesis la podemos encontrar con la información arqueológica, la cual demuestra evidencia de contactos con grupos de otras zonas. En 1978 Krzanowski, al realizar investigaciones en dos sitios del Formativo Superior -Altar machay y Campana machay-, ubicados en las cuencas de los ríos de Oyon y Paton respectivamente, encontró mediante el análisis alfarero, vinculaciones con la zona de Junín (San Blas impreso) y Huanuco ya desde esas épocas tan tempranas. Específicamente para el Intermedio Tardío (1000-1440 d.C.), Krzanowski (1986) plantea para el vecino Valle de Cayash, (tributario del Checras), en base al hallazgo de sus excavaciones, vinculaciones económicas con grupos de la costa, sierra y selva. Arturo Ruiz (1988) para el mismo período propone, asociaciones culturales de los sitios tardíos (Oyon, Checras, Rapaz) con zonas como Pasco, Junín y Huanuco.

En esta primera parte, sólo a nivel arqueológico, encontramos la relación existente con grupos de otras regiones, lo cual es complementado por la información etnohistórica. Esto, hace factible deducir la interacción económica que existió ya desde el Formativo (1000-300 a.C.) hasta épocas tardías, lo que sustenta la primera parte de nuestra hipótesis.

La segunda contrastación que se asocia a la primera, se refiere al factor cronológico. Cardich (1975) realiza un cálculo sobre el desmejoramiento del clima y la proyección cronológica de Duviols (1973) sobre el inicio de las migraciones este-oeste yaros

*[...] "En efecto casi el calculo de duviols (p. 183-184) levantado a partir de las genealogías del cacique de ocros de las misma región de la misma región de cajatambo que concluye en una hipótesis cronológica señalando que las aludidas migraciones se habrían llevado a cabo entre los años 1350 a 1400 d.c y nuestras deducciones sobre el inicio del tardío desmejoramiento del clima (quechua 3) apuntan para el mismo siglo pero para los inicios" [... ] (Cardichs 1975:27 tomado de Duviols 1986).*

Así mismo los trabajos arqueológicos de diversos investigadores (Matos, Kaulicke, Rosemberg, Bonier, entre otros) han encontrado limitaciones en las zonas de cultivo y cambios en las zonas de Chinchaycocha y Lauricocha por lo cual Duvios sostiene

*[...] "Lo que podría perfectamente explicar la realidad histórica de las migraciones este-oeste y que estos cambios casualmente en la misma época del intermedio tardío que*

*habíamos sugeridos con estimaciones cronológicas basadas en el análisis de la tradición (7)" [...] (Duvios 1986: LXV).*

Si efectivamente, este desmejoramiento del clima y la consecuente migración yaro, hubieran ocurrido cerca al final del Intermedio Tardío como plantean Cardich y Duvios (1300-1400 d.C.) tendríamos tres siglos previos del periodo Intermedio Tardío (1000-1300 d.C.) en los cuales es factible sugerir -ya demostrado por la arqueología-, interacciones económicas entre grupos de Oyon (Huaura y Checras), con grupos vecinos de altura de cerro de Pasco y Huanuco (grupos yaros), el grado o nivel de interacción todavía no lo conocemos en su real dimensión, pero si consideramos en nuestro planteamiento su inserción en forma pacífica, debemos proponerlo como importante, teniendo como probable factor el de la reciprocidad, practicado ya sea por vínculos consanguíneos entre ayllus limítrofes, como lo que sucede hasta hoy (parentesco) o por requerimientos (solicitar y "rogar" a los señores vecinos) brindándole diversos objetos como lo señala para el caso inca, Rostorowski

*[...] "Si el inca deseaba agrandar y congraciarse con sus vecinos debía mostrarse "generoso" con ellos, darles mujeres, copa, objetos suntuarios, coca entre otros" [...] (Rostorowski 1988:63)*

Otro aspecto que induce a sostener lo expuesto es la información que brinda Duvios (1986) sobre la existencia, antes de la migración yaro de grupos de altura de las zonas de Oyon y Cajatambo, los cuales también rendían culto a Libiac, antes de las migraciones y que al ocurrir este fenómeno sólo asentó con mayor fuerza la adoración al dios del rayo.

Por último el tema yaro en el campo ideológico permanece aún latente, en las visitas efectuadas a los diversos pueblos de Oyon no es difícil encontrar tradiciones orales relacionadas al Apuc Libiac y la toponimia yarush la cual es recurrente en diversas zonas, así como la existencia en el género lingüístico, de una variedad de quechua denominada ancash-yaro que también abarca parte de los departamentos de Junín, Huanuco, Ancash, Pasco y algunos distritos de Yauyos (Instituto Indigenista Peruano, mapa etnológico oficial del Perú, 1994).

### **ORGANIZACIÓN POLÍTICA PRE-INCA**

La información etnohistórica para el Valle alto de Huaura es casi nula referente a la organización política local preexistente antes de la llegada inca, solamente se menciona el fuerte carácter ideológico (simbolismo) que predominó en la zona (Huertas 1970, 1980, 1981, Espinosa 198, Duvios 1973, 1986, Medina 1989, Pereyra 1984, 1985, 1986, 1987, García 1994). La historiadora Clorinda Medina (1989) en su interesante monografía sobre

Checras (Valle tributario del Huaura) recoge diversas narraciones que aún se conservan en la actualidad y que posiblemente se remontarían antes de la llegada inca. Una de ellas es la leyenda de Cañihuarmi, ñusta de Checras y que tal vez ofrezca una idea de la situación interna a la llegada cuzqueña. La narración refiere las luchas entre yungas y serranos

*[...] "El cerro sallan que hoy se llama san jerónimo (en la ciudad de sayan), fue de un gigante guerrero en lucha ciclópea contra la invasión de los checras"...*

Así mismo la rivalidad entre los mismos serranos como refiere la narración en uno de sus diálogos.

*[...] "no bailo por que estoy de luto, mis hermanos los checrinos se matan con los pacchinos" [...]*

Y las alianzas militares entre señores serranos y costeños.

*[...] "los checrinos buscaran ayuda a los huacho sin pescado (serranos) y estos volvieron contra sallan que junto a los quintayanos (yungas) luchaban contra los andahuasi y visquira (yungas), al ver esta situación los pacchos y pachangaros (serranos) juntos se unieron para detener a los checrinos y a los huacho sin pescado y las aguas del río grande (huaura) solo llevaban sangre en lugar de agua" [...]* (El paréntesis es nuestro se menciona los nombres actuales de las antiguas llactas).

Esta sección de la narrativa, muestra una época inestable, de enfrentamientos posiblemente por mejores tierras y el control del agua principalmente, lo cual caracteriza lo que sucedía en los andes centrales peruanas en el intermedio tardío (1000-1440 d.C.). La leyenda concluye con la aparición del sol

*[...] "Furioso el sol reventó unas nubes negras y desencadeno torrenciales lluvias, del suelo emano fuego y calcino la tierra levantándola hasta formar cerros gigantes como cansados figuras que fuesen huyendo" [...]* (Medina 1989:69)

Este último segmento de la narrativa, simbólicamente, tal vez reflejaría el momento de la llegada inca a la zona, encontrando una región dividida y en disputa, por eso, no habría representado mucha dificultad anexarla. Aunque la narrativa es contemporánea se le puede asignar veracidad, ya que en nuestras visitas a los diferentes poblados del Valle de Checras, es sorprendente comprobar las tradiciones orales que todavía subsisten. Un caso que llamó nuestra atención en particular fue la coincidencia casi unánime en las diferentes entrevistas efectuadas sobre la presencia del inca Huayna Cápac en la región con su recuerdo aún presente.

## **PANORAMA ARQUEOLÓGICO EN EL INTERMEDIO TARDÍO**

Las investigaciones arqueológicas que se desarrollan en Oyon vienen encontrando cierta correspondencia, entre la información etnográfica, la que menciona épocas de disputas territoriales con el registro arqueológico. Andrej Krzanowski (1977) menciona asentamientos fortificados, ubicados en zonas de difícil acceso, en 1994 realizamos estudios prospectivos en el sitio de Golgue (Valle de Huaura), encontrando un asentamiento de corte defensivo, con dos murallas perimetrales, siendo lo más importante que se trataría de un asentamiento de control, ya que, se ubica en la entrada al Valle de Huaura (parte alta). Bernabé Romero (1988) al efectuar reconocimientos y catastros en la cuenca del Huaura (margen derecha), encuentra que los sitios están ocupando lugares altos como promontorios rocosos y cumbres de los cerros manejando su propio espacio ecológico, su patrón arquitectónico se asocia sistema de murallas protegiendo el asentamiento, vinculados a una red de caminos.

Estos modelos de asentamientos son comunes en los Andes Centrales antes de la llegada inca, siendo valedero también para el Valle alto del río Huaura, existiendo algunas variables. La principal de ellas, es la presencia de asentamientos de mayor a menor jerarquía urbana (también mencionado por Krzanowski), proponiendo como ejemplo a Antashuay en andajes (margen derecha), Gotumarca en Palpas (margen izquierda), Antamarca en Huacho sin pescado (Valle de Cayash), sólo por mencionar tres asentamientos que se enmarcan por sus atributos morfológicos, cronológicamente en el Intermedio Tardío, los mismos que podrían reflejar lugares de concentración política de determinados grupos étnicos, distribuyendo sus asentamientos sobre cumbres; crestas rocosas, laderas de cerros, diversificando su función en centros locales -aldeas de agricultores, pastores-, y centros fronterizos de control -pucara y miradores-, principalmente, que inducen por su posicionamiento geográfico en zonas de difícil acceso a sostener, una época de inestabilidad política.

Otro aspecto por resaltar es la no uniformidad en la tecnología y diseños constructivos en los diversos sitios en el Valle alto de Huaura y Checras. Krzanowski (1986) al plantear la cultura Cayash menciona a los edificios cuadriláteros como la principal característica en la arquitectura y en sí, su área de influencia es importante, llegando incluso a encontrarse en la frontera ecológica con la zona yunga en el sitio de Quintay (Krzanowski 1991). Particularmente hemos encontrado en sitios cercanos al actual pueblo de Oyon otras formas y diseños (rectangular e irregular), no alcanzando la magnificencia en su altitud como los edificios cuadriláteros que en cambio aparecen en los sitios de Huakampajsa

(Nava), Gotumarca (Palpas), en la margen izquierda del río Huaura, así como los sitios colindantes de la margen derecha del Valle de Checras como Antamarca, Chaulin (Huacho sin pescado), Marcapata y Ragaj (Acain), Ishkva-parac (Tavcur), Markapatakunkan (Curay), y en la margen izquierda aparece en los sitios de Canintagray y Chibcha preliminarmente, encontrando también esta influencia arquitectónica en algunos sitios de Rapaz, como Pinchulin.

Arturo Ruiz en 1988 también aprecia esos cambios al señalar la existencia de semejanzas arquitectónicas, opuestos a los edificios cuadriláteros, entre sitios cercanos a Oyon, Andajes y Rapaz, mostrando tres áreas geográficamente no influenciadas por los edificios de la tradición Cayash.

Romero (1998) en sendos reconocimientos efectuados en la margen derecha del río Huaura encuentra un mayor porcentaje de edificaciones rectangulares, en la mayoría de sitios investigados especialmente en Antashuay (Andajes). Por último, en nuestra visita efectuada en una sección de la margen izquierda del Valle de Checras, en el pueblo de Tongos en los sitios de Sagui y Quichunque, no aparece la arquitectura Cayash (edificios cuadriláteros), más bien formas rectangulares de buen acabado, distribuidas de manera irregular en especial en Sagui, y que en Quichunque se tratarían más de estructuras públicas, lo cual comprueba la heterogeneidad de los diseños constructivos en los Valles de Huaura y Checras.

Una de las principales explicaciones de todo este fenómeno, de la concentración de tipos arquitectónicos (edificios cuadriláteros; rectangular-irregular) localizados en diferentes áreas próximas se debería posiblemente a la existencia de influencia culturales foráneas, a las que estaban expuestos los grupos étnicos de la zona de Huaura y Checras por tener ambos accesos directos a otras regiones como Huanuco, cerro de Pasco y Junín principalmente, y que para los investigadoras de la problemática yaro sería buen punto de partida en lo que respecta a su presencia en la zona. Otras explicaciones podrían encontrarse en el desarrollo particular de su propia arquitectura (sociedades autónomas) y en la influencia que dejó la ocupación inca en los diferentes pueblos.

En lo referente a la alfarería, hasta el momento se está encontrando, una mayor recurrencia de la cerámica de tipo Quillahuaca, en la superficie de la mayoría de los sitios arqueológicos del Valle alto del río Huaura y Checras, asociado a una cerámica doméstica utilitaria, que confirma lo planteado por Krzanowski de que esta cerámica gozaría de popularidad en el Horizonte Tardío, siendo uno de sus argumentos al plantear la llegada pacífica inca a la zona.

Al parecer la cerámica de tipo Antamarca no estaría gozando de popularidad en el Horizonte Tardío, ya que, no aparece en superficie con la recurrencia de la alfarería Quillahuaca, por lo investigado hasta el momento, aunque faltan realizar, exámenes morfológicos, en contextos estratigráficos, en mayor número de sitios. Es posible sostener a manera de hipótesis la fabricación de la alfarería de tipo Antamarca por un grupo cultural diferenciado, el cual no haya sido ajeno a los modelos cerámicos vecinos predominantes, cabe recordar que el estilo Quillahuaca (decoración con círculos impresos), se encuentra diseminado en los estilos cerámicos de varias regiones, por ejemplo en el estilo Lauri impreso, el cual se encuentra en la margen derecha del Valle de Chancay y donde Krzanowski encuentra su parecido morfológico con el estilo Quillahuaca. En otras palabras son los mismos, sólo con variaciones locales, en Cajatambo también se ha encontrado. Así como también, en los Valles de altos de Supe y Pativilca, en la cuenca alta del Chillón, Carlos Farfán, en sus exploraciones en el sitio de Huishco, encuentra el estilo impreso, y en general, Krzanowski plantea la existencia de un horizonte cerámico de círculos estampados o impresos para el Intermedio Tardío y sugiere buscar su origen al final del Horizonte Medio, además se halla en regiones alejadas como Jauja (Lavallee 1967), Huamachuco impreso (Krzanowski 1977), puerto viejo estampado en Chilca (Bonavia 1962), Casma inciso (Proulx 1973), Tantamayo rojo estampado en la cuenca alta del Marañón (Rosemberg 1982), Chimu medio (Donan y Mackey 1978) y en reportes de investigadores en diversas áreas.

Particularmente sostenemos para el Intermedio Tardío (1000-1440 d.C.), en base a lo expuesto, en los valles altos de Huaura, Checras y afluentes, la existencia de unidades culturales autónomas con sentido de territorialidad (curacazgos), funcionando en modelos organizativos particulares, bajo un poder centralizado en la figura del curaca, estas unidades culturales conformadas por ayllus o pueblos, ocupaban regiones vinculadas a las márgenes de los ríos principalmente, explotando los diversos pisos ecológicos, compartiendo elementos tecnológicos bases en la cerámica y arquitectura, desarrollando sus propias variantes; viviendo una época de inestabilidad política debido principalmente a factores económicos primarios, compartiendo alianzas étnicas de tipo económico y militar principalmente con grupos vecinos y vinculados en una interacción socioeconómica con grupos culturales de otra regiones.

Por último creemos que las observaciones vertidas en estos comentarios aportan indicios a la existencia de elementos probatorios que inducen a ver el desarrollo cultural de los pueblos prehispánicos del Alto Huaura y Checras de manera más general (diversificación

cultural), al no poder encontrar aún indicios de sociedades predominantes que fueran la vanguardia del eje político de la zona y referente para una denominación cultural del área de estudio, la contraposición para este referente podríamos encontrarlo en la alfarería, pero cabe recordar que la cerámica tipo Quillahuaca (círculos impresos cerca del borde), se disemina con otras denominaciones en el área central andina y la alfarería tipo Antamarca se estaría focalizando en un sector del Valle de Checras. ¿Podría esta cerámica tipo Antamarca, ser la cerámica local, originaria de la zona? todo indica que sí lo fue, al menos de algunos grupos de la zona, en especial de Checras, por lo cual creemos que mientras aún no se realicen investigaciones más exhaustivas, combinando estudios de cerámica, análisis de arquitectura y contextos estratigráficos esencialmente, que den luces sobre sistemas políticos locales, cabe denominar "Culturas del Alto Huaura", a las sociedades que habitaron los Valles de Huaura y Checras, en épocas del Intermedio Tardío (1000-1440 d.C.), en las cuencas superiores y afluentes de los ríos Huaura y Checras.

#### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Amat, H. 1978. Los yaros destructores del imperio wari. En: Actas del III congreso del hombre y la Cultura andina. Tomo II. pp. 614-640.
- Bernabé, J. 1998. Reconocimiento y catastro arqueológico de la cuenca alta del río huaura. Informe presentado al instituto nacional de Cultura. Lima.
- Bernabé, J. 2001. "Arqueología de la provincia de Oyon". En: Revista Marka pp: 12-17.lima.
- Cardish, A. 1975. "Agricultores y pastores en Lauricocha y limites superiores del cultivo". En: Revista del Museo Nacional. T. xli, pp. 11-36.lima.
- Duviols, P. 1971. La lutte contre les religions autochtones dans le perou colonial. L'extirpación de Idolatrie entre 1532 et 1660. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.
- Duviols, P. 1973. Huari y Llacuaz, agricultores y pastores, un dualismo y prehistórico de oposición y complementariedad En: Revista del Museo Nacional T. xxxix. Lima.
- Duviols, P. 1986. Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías y Hechicerías. Cajatambo, Siglo XVII. Centro de Estudios Rurales Andinos. Bartolomé de las casas, Cusco.
- Flornoy, B.1955. Exploration Archeologique del alto Marañon (dessorces du marañon au Río sarma). Travaux del institute francais d` Etudes Andines, Vol. v pp. 51-81, lima. Paris.

Flornoy, B. 1957. Monuments de la region de tantamayo, journal de la societe des Americanistes, Tomo XLVI, pp : 207-225 Noville serie, paris.

Flornoy, B. 1979. Apuntes sobre tantamayo; la arquitectura. En: Kotosh, Revista de cultura № 4. Instituto Nacional de Cultura-fihal-Huanuco, pp. 5-12, Huanuco-Perú.

Espinoza, W. 1975. Ichoc Huanuco y el señorío del curaca Huanta en el reino de Huanuco. Siglos XV y XVI. Una Visita inédita de 1549 para la etnohistoria Andina. Universidad Nacional del centro del Perú. Huancayo.

Espinoza, W. 1981. Un testimonio sobre los ídolos, huacas y dioses de lampa y cajatambo. Siglos XVI-XVII. Supervivencias en Cajamarca En: scientia et Praxis № 15. Lima.

Poma de Ayala, F. G. 1936 (1615). El primero Nueva crónica, buen gobierno compuesto por Don Phelipe Guaman Poma de Ayala, Señor y Príncipe. Travaux et memoires de Institute d´ Ethnologie xxiii (codex Peruvien illustre) universite de paris, 1936.

García, J. C. 1994. Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de Idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII-XIX. Centro de estudios Bartolomé de las Casas, cusco.

Huertas, L. 1970. Religión indígena colonial en canta, chancay y Cajatambo. Siglo XVII. Lima. Tesis para obtener el Grado de bachiller en historia. UNMSM.

Huertas, L. 1980. Las confesiones indígenas en el siglo XVII en Canta, chancay y cajatambo En: proceso. Órgano de expresión cultural de la universidad Nacional del centro № 7 Huancayo. Instituto indigenista peruano “Mapa Etnologista oficial del Perú”.

Huertas, L. 1994. Instituto geográfico militar. Carta Nacional 22 j – oyon. Krzanowski, A. 1977-1978. “Archaeological Investigations in the upper Huaura Basin (central Perú) part. I y II. Acta carphatica krakow.

Krzanowski, A. 1986. Cerámica prehispánico tardía de cayash (Prov. Cajatambo-lima) En: Actas y trabajos del VI congreso peruano del hombre y la Cultura Andina. T. 1 pp. 198-199, lima.

Krzanowski, A. 1988.

Cayash prehispánico. Primera parte del Informe sobre las investigaciones Arqueológicas de la expedición científica polaca a los Andes. Proyecto “huaura-checras”. (Prace komisji archeologiczney № 25 polska Akademia nauw, oddzial krakowiw, krakow.

Krzanowski, A. 1991. Estudios sobre la cultura Chancay, Perú. Universidad de jaguelona krakow.

Medina Susano, C. 1989. Checras. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Lima.

- Pereyra, H. 1984. Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de churin (1663). En Boletín del Instituto Riva agüero Nº 13. Lima.
- Pereyra, H. 1987. Chiquian y la región de Lampas entre los siglos XVI-XVII una hipótesis sobre el surgimiento de las campañas de extirpación de idolatría en el arzobispado de lima En: Boletín del instituto Riva agüero Nº 16, Lima pp. 21-54.
- Noriega, A. 1994. Golgue: Un sitio arqueológico en el Valle Alto del río Huaura en: Revista Sequilao año III Nº 7 lima. pp. 123-138.
- Noriega, A. 2000. "La arquitectura prehispánica de la Provincia de Oyon". En la Revista Arkinka, Nº 96.
- Noriega, A. 2003. "Cerro Quichunque: centinela de Checras". En: Revista Arkinka Nº 88 pp. 100-108
- Rostrowski, M. 1978. Señoríos de Lima y Canta. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Rostrowski, M. 1983. Estructuras Andinas de Poder. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Rostrowski, M. 1988. Historia del Tahuantinsuyo. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Ruiz Estrada, A. 1983. "El arte colonial de rapaz". En: Boletín de lima, Nº 28, Año 5 lima, pp. 43-52.
- Ruiz Estrada, A. 1990. Andajes: perspectivas socio antropológica. En: Los Especiales de huacho año 1 Nº 6, Huacho.
- Ruiz Estrada, A. 1990. Grandes estudios del norte chico. En: Revista Huacho.
- Ruiz Estrada, A. 1996. Notas sobre la historia de pinachi. En: Caxatambo. Revista sobre el folklore e historia de la provincia de Cajatambo, Nº 5 años XL, Vol. I huacho pp. 14-16.
- Ruiz Estrada, A. 1998. Los quipus funerarios de Cuspon. En: Revista del museo de arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Año 1 Nº 8, lima.
- Tello, J. C. 1939. Las primeras edades del Perú por Guaman Poma. Empresa grafica T. Scheuch S.A. Lima.
- Tello, J. C. 1942. Origen y Desarrollo de las Civilizaciones Prehistóricas Andinas. Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas de 1939. Lima.

## VIDA COTIDIANA, GÉNERO Y ORDEN ESTATAL EN EL MUNDO ANDINO. EL CALENDARIO INCA

**Enrique Normando Cruz<sup>26</sup>**

*Si miras directamente al sol,  
te quemaras los ojos.  
Por eso debes tornearlos,  
como quien no quiere ver directamente,  
como quien mira la tierra.*

El calendario Inca reproducido por el cronista mestizo Guaman Poma de Ayala alrededor de 1615 en su obra: Nueva Crónica y Buen Gobierno, es una de las fuentes más importantes que tenemos para conocer el conjunto de la cultura de los pueblos Andinos. El calendario toma el modelo del calendario gregoriano, pues sin duda que el cronista mestizo “refleja” la realidad andina indígena con los “ojos escritos” y las imágenes simbólicas que su formación cristiana le permite, pero ello no invalida la realidad histórica del calendario, sino que más bien, le agrega la vitalidad de la producción indígena nativa, pues nos permite apreciar como un “nuevo “ indio ordena en la nueva realidad hispánica su liturgia de vida, tal cual es una calendario.

El Calendario Inca de Guaman Poma se esfuerza por mostrar así, en el marco de la sucesión temporal cristiana de 12 meses con sus ciclos estacionales, todo el conjunto de la vida cotidiana organizada de manera Estatal del hombre y la mujer indígena andinos. Las imágenes son más que elocuentes en cuanto a retratarnos con detalle, las ceremonias Estatales impuestas sobre las ceremonias cotidianas de vida del hombre y la mujer andinos. Esto porque hay que tener en cuenta que el Estado Inca fue además de un buen organizador estatal y de un acaparador y redistribuidor de los recursos de los pueblos y reinos andinos, un agente de dominio imperial de los intereses de la dirigencia de habla quechua del Cuzco y de otros centros. Es decir: desarrollando la organización a

---

<sup>26</sup> Doctor por la Universidad de Sevilla. Becario Posdoctoral del CONICET. Historiador especializado en Historia de América. [profecruz@yahoo.com.ar](mailto:profecruz@yahoo.com.ar)

partir de la compleja, completa y extendida red vial, los incas acapararon para sí y redistribuyeron de acuerdo a sus intereses estatales, los excedentes productivos de los pueblos y reinos andinos. Esto se constituye así en una tarea imperial, que debe ser tomada en cuenta para ver correctamente el calendario inca: como un reflejo de la vida cotidiana de los hombres y mujeres andinos en el marco de los esfuerzos de un Estado Imperial.

El calendario nos permite ver un conjunto de varios temas. Uno de ellos es la idea del cronista de transmitir al lector el importante grado de desarrollo litúrgico y ceremonial de las prácticas andinas, preocupación que tiene que ver con la necesidad que tuvo de mostrar el alto grado de civilización al que habían llegado los Incas cuando los invaden y conquistan los españoles, individuos conquistadores que portan una religión compleja, con una liturgia y ceremonial también ya muy elaborado en torno a una Iglesia reconocida por el Estado.

Otro tema del calendario es la asociación entre la vida productiva y el ciclo estacional anual solar. Justamente este tema de la asociación entre ciclo agrícola y el ciclo solar, nos permite apreciar el alto grado de poder del Estado Inca que así se impone a la realidad cotidiana, pues el ciclo lunar es más importante en los ciclos agrícolas que el solar. Sin embargo, la importancia de la figura solar en el esquema ideológico de legitimación del poder Inca, es por todos conocido y explica el porque de su importante manifestación en el calendario Inca que es fundamentalmente solar.

Un tercer tema que surge del estudio de las ilustraciones del calendario vinculadas a los ciclos agrícolas, tiene que ver con el esfuerzo del cronista por poner en evidencia el avanzado grado de desarrollo agrícola y ganadero del pueblo inca. Esto está sin duda asociado a dos cuestiones: la primera y más importante es que muchos de los pueblos andinos tenían en la agricultura y en la ganadería la base de su economía y de su vida, por ello no es extraño que todo su ciclo vital anual de sus cotidianidades, estuvieran asociadas al calendario agrícola y ganadero y por lo tanto aparecieran sobre todo en el calendario las actividades agrícolas y ganaderas que se asociaban a la vida cotidiana. Pero también el esfuerzo del cronista tiene que ver con una preocupación recurrente: la necesidad que tiene de mostrar a los Incas como un pueblo civilizado, y desde que la historia se convierte en una herramienta que legitima el status de civilizado de un pueblo, se ha sostenido que agricultura y ganadería son los síntomas más evidentes (junto a la escritura), de civilización. Es decir: si los incas fueron un pueblo evidentemente agricultor y ganadero, con una especialización productiva que se refleja con mucha claridad en el

calendario, ello es cierto, en tanto vemos todavía hoy los rastros de esas prácticas, tan cierto como que cuanto más agricultor y ganadero fueran mostrados los incas, más serían considerados como un pueblo civilizado.

El último tema que el calendario refleja nítidamente, es la creciente distinción de género que estaba en proceso de consolidación en el mundo andino controlado por los Incas cuando se da la conquista y colonización hispánica. El calendario si bien muestra que las tareas agrícolas son realizadas conjuntamente entre hombres y mujeres, las tareas están destinadas para uno u otro género, ya no son intercambiables ni confusas. Hay un trabajo conjunto pero no confundido y esto tiene que ver con la extensión del poder estatal que no sólo establece la distinción de sexos, sino que inicia el proceso de dominación del género femenino por parte del masculino. Proceso histórico que se consolidará en las sociedades andinas luego de la conquista y colonización hispánica, pues la sociedad europea ya hacía tiempo que había distinguido el trabajo por género y consagrado ritual y realmente la dominación masculina sobre la mujer.

En cuanto al calendario en sí, se puede decir que el tiempo de los meses y de las ceremonias en el calendario celebradas, se fijaban según el curso del sol, de las fases de la luna y según secuencias de períodos formados por determinado lapso de días. Cada mes tenía treinta días y se dividía en dos períodos de a quince días o en tres partes de diez. El primero de cada mes se escogía treinta llamas que se entregaban a doce individuos encargados de sacrificarlas, otro lapso de tiempo comparable a nuestra semana constaba de ocho días.

El culto que el calendario regulaba, era una actividad pública de la que se suponía que participaban las deidades, y en las cuales tenían un lugar importante las autoridades y las distintas comunidades y el pueblo que componían el Estado Inca. En conjunto se celebraban las principales tareas productivas, como el cultivo y la purificación y la petición por la salud del imperio. También el Estado Imperial celebraba su llegada al centro del mundo que habría de conquistar, el Cuzco, en la fiesta de Haucay Cusqui (junio) y Chahuahuarquis (julio).

De esta manera, la religión actuaba como una importante fuerza ideológica y organizadora, esencial para mantener la estructura Imperial que descansaba en la producción de excedentes de los variados y múltiples pueblos y reinos andinos, y que por lo tanto le daba a la religión el importante papel de intentar homogeneizar culturalmente, una realidad preindígena mayoritariamente heterogénea, que recién se había conquistado o incorporado al Estado Inca.

El éxito de la tarea de los Incas por unificar culturalmente el mundo andino se mide en la resistencia que el Tawantinsuyu como pueblo, presento a una presencia extraña y aún más conquistadora como lo fue la conquista hispánica. Es cierto que como entidad política autónoma el Tawantinsuyu cae rápidamente, pero ello es tan cierto como que los pueblos y gentes de todo el mundo andino continúan con su vida y sus ciclos de calendario durante todo el período colonial hasta la actualidad. Vida que de por sí, ya es un testimonio de su resistencia y victoria a la conquista hispánica. De allí que cuanto más conozcamos acerca de la vida de nuestros pueblos, mejor entenderemos nuestra realidad. El calendario inca es una puerta de entrada a esa realidad histórica, que hoy como ayer se muestra todavía vital.

Meses Incas y celebraciones andinas (Carrasco y Céspedes 1985)

| Mes incaico                                       | Calendario occidental | Celebraciones andinas  |
|---|-----------------------|--|
| 1. Capac Raymi, fiesta principal                  | diciembre             | Iniciación de los jóvenes Incas                                      |
| 2. Camay  | enero                 | Fin de la iniciación. Sacrificios por la salud del Inca y del pueblo |
| 3. Hatun Pucuy                                    | febrero               | Ofrendas al sol por el cultivo                                       |
| 4. Pacha Pucuy                                    | marzo                 | Maduración de la tierra  |
| 5. Ayrihua  | abril                 | Sacrificios para que granase el maíz                                 |
| 6. Hatun Cusqui, gran búsqueda o Aymoray, cosecha | mayo                  | Cosecha de la chacra sagrada. Rito de mamasara.                      |
| 7. Haucay Cusqui,                                 | junio                 | Fiesta del Sol   |
| 8. Chahuahuarquis                                 | julio                 | Ofrendas en las acequias   |
| 9. Yapaquis, labranza                             | agosto                | Siembra de la chacra sagrada   |
| 10. Coya Raymi, fiesta de la reina o Situa        | septiembre            | purificación de la ciudad y del reino                                |
| 11. Cantaray o Uma Raymi                          | octubre               | Petición de lluvia. Iniciación de los umas                           |

|   |           |  |
|---|-----------|--|
| 12. Ayamarca Raymi, fiesta de los muertos, o de los Ayamarcas | noviembre | Fiesta de los difuntos.<br>Iniciación de los ayamarcas.<br>Preparación del Capac Raymi |
|---|-----------|--|

De acuerdo al orden que da el cronista Poma de Ayala, el primer mes es Enero: “Capacraimi Camal Quilla”, mes de los sacrificios por la salud del Inca y del pueblo. Los sacrificios que destaca el autor son la penitencia y los ayunos, ceremonias asociadas a las prácticas cristianas similares desarrolladas por la Iglesia durante la baja Edad Media, que debe llevar a reconsiderar la existencia del ayuno y la penitencia entre las costumbres más tradicionales incas. Lo que si muestra la imagen es la presencia de muchas mujeres consagradas a la devoción del Inca, lo que es una muestra de la acumulación y uso de trabajo que hizo el Imperio Inca, que extrajo de los pueblos que integraban el Tawantinsuyu. Estas mujeres se conocieron con el nombre de “acllas”, y fueron así el “capital” simbólico más evidente de la superioridad de poder estatal Inca sobre los pueblos andinos, que así debían ceder el uso y monopolio de sus mujeres al Estado Imperial.

El segundo mes es Febrero: “Paucar Uarai Quilla”. Mes de los sacrificios y ofrendas al sol por que el cultivo se diera en abundancia. La presencia en la imagen de individuos masculinos especialmente elegidos y consagrados en exclusividad al culto a la divinidad, presenta también los rasgos de la figura del sacerdote y del monje célibe cristiano, figura también consolidada por la Iglesia cristiana durante la baja Edad Media. Los sacrificios y las ofrendas que se hacen a la figura solar, son en oro y plata, metales que suelen estar asociados a pueblos con la capacidad de producir suficientes excedentes para sostener un gran y complejo Estado. Por otro lado aparece en este segundo mes la figura del sol: símbolo sobresaliente de la justificación del sometimiento imperial Inca de todo el mundo conocido, más que una figura astronómica asociada e importante para los ciclos agrícolas cotidianos.

El tercer mes es Marzo: “Pachapucuy Quilla”. Corresponde al mes de los sacrificios con un carnero por la maduración de la tierra. El sacrificio ritual de animales a la divinidad, es también un rasgo cultural que podemos suponer que el cronista señala para establecer cierta identidad cultural con la cristiandad. Al respecto, el pueblo de pastores israelitas tenía en esta costumbre uno de sus ritos principales, y por lo tanto no es extraño encontrarlo en el calendario inca. Hecha esta aclaración queda por ver cuanto hay de indígena en esta práctica: los animales domesticados fueron importantes en la vida y en la

economía de los pueblos andinos, conocida es la complementación que la ganadería tuvo con la agricultura a lo largo del mundo andino, por lo que el valor de las llamas, vicuñas, alpacas y otros animales, fue y sigue siendo muy importante. De lo que deducimos que si bien la celebración de este mes es presentada en una forma cristiana, también tiene un fondo indígena que la hace válida como testimonio del pasado indígena.

El cuarto mes es Abril: "Carmai Incap (r)aymi. Corresponde al mes de los sacrificios para que granase el maíz y se constituía en una de las más importantes fiestas estatales. En este caso se presenta una costumbre característica de cualquier pueblo de la humanidad: la celebración de fiestas comunitarias con música y danza para honrar a las divinidades o para festejar y propiciar el éxito de los eventos naturales y tareas agrícolas y ganaderas. En este caso la fiesta adquiere un claro sentido estatal, como puede apreciarse en el lugar que tiene la figura del sol al extremo derecho, pero ello no debe hacernos olvidar -a partir de la realidad actual- que las fiestas son anteriores a la aparición de una organización estatal. Si bien pueden adquirir mayor brillo, complejidad y ceremonial cuando interviene el Estado, pero siempre son populares en tanto pueden mantener el carácter festivo. Cualquier tipo de formalización de la fiesta, atenta así contra el carácter popular que suelen tener en sus orígenes y que a veces suelen mantener por mucho tiempo.

El quinto mes corresponde a Mayo: "Hatumcusqui Aymoray Quilla". Corresponde este mes a la cosecha de las chacras sagradas y al transporte recogido de los alimentos y productos a los depósitos estatales. La elocuencia de las figuras nos eximen de mas comentarios al destacar el cronista el ejercicio del poder para que los trabajadores transporten las cosechas, individuos que luego serán conocidos en el período colonial como "pongos" y la servicio de transporte "gratuito" para una entidad mayor que ejerce el poder, como "pongaje". El desagrado de sus rostros nos debe llevar a figurarnos una realidad de ejercicio violento del poder por parte del Estado Inca, en cuanto a obligar a trabajar para el "bien común". De tal forma que la conocida ecuación de acumulación para ejercer la redistribución recíproca que practicó el Tawantinsuyu no debe idealizarse, y debe también pensarse como un ejercicio violento del poder estatal por acumular, aun cuando esta tarea sea para luego practicar la redistribución, y siempre pensando que tal redistribución suele hacerse primero de acuerdo a los fines e intereses estatales. Intereses que no siempre suelen coincidir con los intereses "populares".

El sexto mes corresponde a Junio: "Haucaicusqui". Conocido también como el mes de la fiestas del Sol. Celebración en la que se liba como ofrenda dadivosa y como símbolo del

poder estatal. Esta imagen a sido considerada por algunas personas como la prueba de la existencia en el pensamiento indígena de figuras angélicas/demoníacas, en alusión a la figura alada superior que ofrenda con bebida al sol. Al respecto disentimos de esa interpretación y prefiero adscribirla a la idea, también sostenida precedentemente, de que la formación cristiana del cronista incide directamente en su “mirada” de su propia realidad indígena. Esto es: si la ceremonia de la libación es parte de la liturgia indígena, similar a la figura evangélica del cáliz, también deben haber existidos ángeles y demonios en dicha realidad indígena.

El séptimo mes corresponde a Julio: “Chacaricuichac Racunacui Chauauarqum Quilla”. Mes en el que se realizan además de las ofrendas en las acequias, la realización de sacrificios de parte de sacerdotes, o como los llama el cronista “pontífices”. En este caso la ilustración no puede dejar de representar las dos ideas que conviven en la imaginación del cronista: por un lado la idea cristiana y estatal de la necesidad de un sumo sacerdote que establezca y consagre la vinculación con la divinidad, y por otro lado, la presencia secundaria a la izquierda de un oficiante distinto en carácter, un shaman o hechicero, que encarna en sí espiritualmente, la relación con la divinidad. Dos situaciones: por un lado los intermediarios estatales como el “pontífice”, y por el otro, el representante del pueblo en vinculación directa con la divinidad, el hechicero.

El octavo mes corresponde a Agosto: “Chacrayapuy Quilla”. Es el mes de la labranza y de siembra en la chacra sagrada. Al respecto hay que decir que el Estado Imperial Inca, luego de una incorporación más o menos violenta de un pueblo al Tawantinsuyu, lo que solía hacer era tomar una parte de las tierras los pueblos conquistado, para destinarlas al servicio real imperial, asignándolas al culto del sol o de otra divinidad imperial. De allí el carácter real de lo sagrado para estas entidades humanas estatales. En la imagen también se puede apreciar el trabajo conjunto o comunista (término que luego en la colonia será traducido como comunitario) de todo un pueblo: hombres, mujeres y los ancianos. Nótese que la imagen también muestra la división de tareas por género, ya establecida al organizarse el mundo andino en torno a la organización Estatal Imperial Inca.

El noveno mes corresponde a Septiembre: “Coya Raimi Quilla”. En el cual se celebra la fiesta de la Coya o reina. También corresponde al mes de la purificación de la ciudad y del reino. En este mes sobresale el reconocimiento del carácter multiétnico del Tawantinsuyu, representado en las ilustraciones en las distintas vestimentas y adornos que visten los tres personajes que encabezan las fiestas. En este sentido el Imperio reconoce

positivamente la multiétnicidad de la entidad política conocida como Tawantinsuyu, pero ello se da en el marco de grandes esfuerzos que lleva el Estado Inca en los años previos a la conquista y colonización hispánica, de tratar de homogeneizar el espacio andino. En este sentido, la unificación cultural y religiosa de todo el ciclo de fiestas y celebraciones andinas en torno a un calendario, es un paso esencial en ese esfuerzo de unificación que pretendía imponer los criterios culturales estatales: la lengua quechua, la religión de base solar, etc.; a la infinidad y variedad de pueblos y reinos andinos, en un proceso de homogeneización que no se completó por la invasión y conquista hispánica.

El décimo mes corresponde a Octubre: “Uma Raimi Quilla”. Mes en el que se realizaban sacrificios por la “petición de lluvia”. El sacrificio consiste en la ofrenda de una llama y de gestos graves, de arrepentimiento y de constricción por las necesidades de agua que tiene gran parte del mundo andino durante esta estación. En este caso se puede destacar además, la compunción con la que los agentes asisten a la ceremonia. Esto es evidentemente un signo de que esta celebración tiene un fundamento Estatal y poco popular, pues es reconocido que las devociones más populares campesinas, al no contar con la intermediación estatal del culto en torno a un aparato de sacerdotes, suele mostrarse menos compungido y apenado ante las solicitudes a las divinidades, y no duda en mostrarse desafiante y agresivo en sus solicitudes si llegase a necesitarlo.

El decimoprimer mes corresponde a Noviembre: “Ayarmaicai Quilla”. Mes en que se celebra la fiesta de los muertos y en el cual también se realiza la preparación del Capac Raymi siguiente. La ilustración permite apreciar la dualidad solar y lunar propia y característica de un orden Estatal firme y consolidado como el que habían logrado establecer los Incas. A la vez que reconoce que lo que fomenta el Estado Inca es la honra y veneración por medio de una festividad, de los difuntos que pertenecen a los grupos dirigentes, en este caso se puede hasta reconocer en el difunto que se esta honrando a un Inca u Orejón, individuos que fueron los integrantes de la nobleza Inca, las llamadas “Panacas” reales. Esta celebración se muestra así muy alejada de la costumbre andina popular del culto a los ancestros, pues en este caso tiene que ver directamente con la idea de que se pretende consagrar y recordar el culto a los ancestros, porque lo que les interesa a los grupos de poder, que así les honra, es mantener sus privilegios, posesiones y bienes obtenidos en la vida del difunto venerado. Culto a los difuntos que así esta vinculado al mantenimiento del poder de los grupos dirigentes.

Esto no quita el hecho de que la imagen también nos recuerda la misma costumbre pero de carácter popular, y fundamentalmente de “sentido “popular del culto a los muertos en el

mes de noviembre. Pero en este segundo caso, corresponde a un recuerdo y veneración de los ancestros difuntos como un medio de acceder y relacionar al grupo social con los agentes más próximos a los fenómenos ajenos a la realidad de vida, en este caso que mejor que los muertos, y los muertos venerables, para comunicar al pueblo con las intermediaciones que necesitan para vivir con una realidad y una naturaleza que desconocen en gran medida y a la están muy expuestos también, por su gran dependencia de la agricultura, la ganadería y la recolección.

El decimosegundo mes corresponde a Diciembre: “Capac Inti Raimi”. En que se celebra la fiesta principal del calendario Imperial Inca, o en las palabras cristianas del cronista: “la gran pascual solemne del sol”. En este mes también se desarrollaba la iniciación de los jóvenes Incas. Nuevamente en esta ilustración puede verse la división de género establecida y consagrada como principio de organización social por el Estado Inca, donde el personaje masculino lidera y tiene a su cargo la dirección de la celebración, mientras las mujeres ocupan un segundo y lateral lugar, encargadas solamente de oficiar de acompañantes con la ejecución de los instrumentos musicales. Sin duda que la imagen refleja parte de la realidad que el Estado buscaba transmitir, tan cierto como que a lo largo y ancho del mundo andino, en las cotidianidades de vida de los pueblos y familias andinas, todavía no se consolida esta división y sobre todo no se consolida la dominación masculina. Tal dominación masculina -que luego se consagrara en el mundo rural y popular- más bien tendrá que ver con la propia conquista y colonización hispánica. Proceso que no se ha cerrado del todo y que muestra matices claros de vías, estrategias y lugares donde actualmente tal dominación masculina esta lejos de mostrarse como hegemónica: justamente me refiero a la participación de las mujeres campesinas andinas en las fiestas y en los mercados, lugares donde ellas todavía mantienen espacio de poder propios, dentro de los espacio de poder mayores estatales y sociales masculinos.

#### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Alcina Franch, José y Palop, Josefina, “Los Incas,” en Lucena Salmoral, Manuel (coord.) Historia de Iberoamérica, tomo I, Prehistoria e Historia Antigua, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 412- 476.

Bauer, Brian S., El desarrollo del estado inca, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1996.

Betzanos, Juan de [1561] Suma y Narración de los Ingas, Cochabamba, Editorial Arol, 1992.

Bunster, Cora, "Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio," en *Andes. Antropología e Historia*, 12, CEPHIA, Salta, 2001, pp. 83- 122.

Cabello Valboa, Miguel [1586] *Miscelánea antártica*, Lima Institutos de Etnología, Universidad de San Marcos, 1951.

Canals Frau, Salvador, *Las poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.

Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Editorial Sarpe, 1985.

Carrasco, P. y Céspedes G. *Historia de América Latina 1, América Indígena. La conquista*, Madrid, Alianza América, 1985.

Cieza de León, Pedro [1553] *El señorío de los incas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

Cobo, Bernabé [1653] *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 92, Ediciones Atlas, 1956.

Colatarsi, María Azucena, "Aportes para el estudio de las celebraciones vigentes en la Puna Jujeña (República Argentina)," en *Mitológicas*, 9, Buenos Aires, 1994, pp. 15- 46.

Cristóbal de Molina [1572- 1574] "Fábulas y ritos de los Incas". *Las crónicas de los Molinas, Los pequeños grandes libros de historia americana, serie I, tomo IV*, Lima, Librería e Imprenta Miranda, 1943, pp. 20- 21.

Engels, Federico, *El origen de la familia, de la propiedad privada y el estado*, Madrid, Ediciones Endymion, 1988.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1534-1556), *Historia General de las Indias*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de Historia, 1855.

Gentile Lafaille, Margarita, *Huacca Muchay- Religión Indígena*, Buenos Aires, Instituto Nacional del Profesorado de Folklore, 1999.

Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de las antigüedades de este reino del Perú [1613]*. Aranibar, Carlos, Edición, índice análisis y glosario de la *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Lizárraga, Reginaldo de fray [1609] *Descripción Colonial*, Buenos Aires, [Biblioteca Argentina, 13] 2 vols., 1928.

Manrique, Nelson, *Vinieron los Sarracenos... El universo mental de la conquista de América*, Lima, DESCO, 1993.

Mazzotti, José Antonio, *Coros mestizos del Inca Garcilazo. Resonancias Andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996.

- Millones, Luis, Historia y poder en los andes centrales, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Murra, John, Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- Murra, John V., "Las sociedades andinas antes de 1532," en Bethell, Leslie, Historia de América Latina, tomo 1, Barcelona, Cambridge University Press, Crítica, 1998, pp. 48-75.
- Murra, John V., La organización económica del Estado Inca, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- Pease, Franklin, Los últimos incas del Cuzco, Madrid, Alianza, 1991.
- Pease, Franklin, "The formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of colonization and relationship with ethnic groups", en The Inca and Aztec states, 1400- 1800: Anthropology and history, Nueva York, Academic Press, 1982.
- Poma de Ayala, Felipe Guaman, Nueva crónica y buen gobierno, tomos 1, 2 y 3, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, "La raíz: colonizadores y colonizados," en Albo, Xavier y Barrios, Raúl (coord.) Violencias encubiertas en Bolivia, CIPCA- ARUWIYIRI, La Paz, s/d, pp. 27- 96.
- Rowe, John H., "Absolute chronology in the Andean Area," en American Antiquity, 10:3, 1945, pp. 265- 248.
- Santa Cruz Pachacuti Yamque Salcamaygua, Joan de, Relación de las Antigüedades deste Reyno del Pirú, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1993.
- Szeminski, Jan, Un kuraca, un dios y una historia ("relación de antigüedades de este reino del Pirú" por don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua), Proyecto ECIRA, Jujuy, 1987.
- Silverblatt, Irene, Luna, sol y brujas, géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales, Centro de Estudios Regionales andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1990.
- Todorov, Tzvetan, La conquista de América. El problema del otro, México, Siglo XXI Editores, 1995.

## MEDIO AMBIENTE Y CULTURA DE PAZ

**P. Joaquín García Sánchez, OSA**  
**Director del CETA**

Echemos una mirada a vuelo de pájaro a la geografía del Perú; volando más arriba, a los países andinos; aún más arriba, a la totalidad de territorios de América; por encima de las fronteras que separan los Estados, al Planeta Azul. Caeremos en la cuenta de la infinita diversidad de espacios, suelos, espejos de agua, ecosistemas, nichos de vida, especies y pueblos que ha sembrado la Creación. 84 ecosistemas, de los cuales hay 31 en la Amazonía, 17,144 especies de flora, 361 de mamíferos, 1701 de aves, 297 de reptiles, 315 de anfibios, 797 de peces... Un caleidoscopio deslumbrante, un destello inefable, un resplandor de alborada, donde cada cosa tiene su color irrepetible y es, al mismo tiempo, un mosaico gigantesco que se asocia a la unidad de un conjunto cósmico de proporciones inalcanzables. Mirando atentamente a la realidad que nos circunda comprendemos la complejidad de las interrelaciones y redes de sus partes e integramos la unidad que da sentido a cada cosa y que la evolución va haciendo transformarse en cada momento del río de la vida que no vuelve.

Todo tiene un origen y un destino común. La armonía dialéctica entre las formas de concreción individual (Störig: 780), desde la microscópica bacteria hasta las estructuras más complejas, mantiene el equilibrio en una permanente adaptación a las tensiones internas que se generan (Capra: 129, 136).

Comencemos por preguntarnos: ¿Qué es la vida? Los creyentes en el Dios de la Vida, en el poder de su Creación, no podemos parapetarnos en abstracciones y generalidades, y dejar de escudriñar lo más en profundo que hay en ella, hasta en sus niveles mínimos de la biología molecular, que en el siglo XXI ya ha comenzado a anunciar nuevos paradigmas para la historia. Hay que aproximarse más y más al misterio de la vida en su constitución físico química antes de apresurarnos a definir una ética y una conducta coherente con ella. Hay que profundizar en el origen biofísico de la Vida, y acompañar desde el interior de la ciencia los procesos de cambio de paradigmas que se producen en el mundo (Duve: 1999; Soberón: 12).

Nos preguntamos también: ¿Qué es la paz? En esta tensión evolutiva, pueden generarse conflictos entre el ser y el tener, entre el poder y la libertad, entre el centro y la periferia, entre los Estados y sus vecinos. La estabilidad dinámica consiste precisamente en aglutinar las bases de una armonía, permanente y tensa, entre diferentes polos y posibilitar un equilibrio entre las partes en conflicto, teniendo en cuenta todas las variables, que superen la lógica

cartesiana.

El novelista inglés Aldous Huxley escribió hace medio siglo *Un mundo feliz*. En estilo corrosivo relata una parábola de lo que ha de ser el mundo occidental del futuro. Sus peores vaticinios ya se han cumplido: triunfa el consumismo y la comodidad, y se han sacrificado valores esenciales a la supervivencia sobre la tierra, siguiendo el rumbo lineal del desarrollo. Mi hipótesis es que, como decía Marcel Proust, *el verdadero viaje del descubrimiento no consiste en mirar nuevos paisajes, sino en tener nuevos ojos*. La paz subyace al universo y hay una manera nueva de vivirlo desde una experiencia interior, desde una espiritualidad que trascienda a los modos tradicionales de comprensión religiosa. Es decir, se trata de lograr una religación macroecuménica. La propuesta implica una nueva percepción de la realidad, no sólo para la ciencia y la filosofía sino también para los negocios, la política, la salud, la educación y la vida cotidiana, que tiene como meta un nuevo orden mundial a partir de una sociedad sólidamente democrática. No hay otro modo de contrarrestar el deterioro ambiental, que no puede ser entendido aisladamente sino en una perspectiva sistémica.

### **LA VIDA**

Al comenzar la década de los treinta, estaban ya definidas las bases del pensamiento sistémico. A él se había llegado por distintos caminos: la biología organicista, la psicología de la Gestalt, la ecología, la física cuántica y la física nuclear. Más tarde, el descubrimiento del ADN y el ARN, base del código genético, han dado a esta teoría una fundamentación de tal alcance que se ha convertido en piedra angular del pensamiento filosófico distante al esencialismo y a la abstracción especulativa.

El pensamiento sistémico sostiene que las partes no tienen sentido por sí solas sino que forman conjuntos, sin los que carece de sentido. Emergen de las relaciones entre las partes y constituyen la configuración de vinculaciones ordenadas que los caracterizan. Las propiedades sistémicas quedan destruidas cuando la estructura se disecciona y fragmenta en elementos independientes. Es un cambio fundamental en el pensamiento newtoniano, donde la relación entre el todo y las partes queda invertida. El pensamiento sistémico, según lo dicho, se caracteriza por su contextualidad. No se da en elementos aislados; es un patrón dentro de una inseparable red de relaciones: organismos, ecosistemas y sociedad. Se trata de nueva comprensión de los vivientes, *interconectados e interdependientes*. En esta perspectiva, el hambre del mundo no sería mera cuestión de los países que la sufren; requiere una solución planetaria (Capra: 25).

### **AUTOORGANIZACIÓN**

En la década de los setenta surgieron dos novedades en la investigación: la matemática de

la complejidad y la autoorganización, dentro de la cual está el concepto de patrón, que serían las formas de interrelación entre los componentes. Es algo más que los átomos y las moléculas, algo inmaterial e irreductible. Podemos decir que el patrón de organización es común a todos los seres vivos en forma de red.

En el caso del cerebro las formas como se asocian los cromosomas, los genes, las moléculas, desplazan cualquier febril imaginación:

*“La estructura del cerebro humano es extraordinariamente compleja. Contiene alrededor de mil millones de células nerviosas (neuronas) interconectadas en una vasta red a través de un billón de conexiones (sinapsis). Puede ser subdividida en subsecciones o subredes que se comunican entre sí en forma de red. Todo ello origina patrones intrincados de tramas interconectadas, redes anidando en el seno de redes mayores. La primera y más obvia propiedad de cualquier red es su no linealidad, va en todas las direcciones. Por lo tanto las relaciones en un patrón son relaciones no lineales. En particular un estímulo o mensaje puede viajar en un camino cíclico que puede convertirse en un bucle de retroalimentación. El concepto de retroalimentación está íntimamente ligado al patrón de red” (Capra: 100).*

Lo mismo que la red bacteriana logró sobrevivir frente a un medioambiente cambiante que amenazaba hostilmente su existencia -luz solar, meteoritos, erupciones volcánicas, sequías e inundaciones- captando energía, agua y alimento para mantenerse con vida. Sobrevivió gracias a dos elementos vitales: el ADN para reproducirse y la rapidez con que lo hacía.

### **AUTOPOIESIS**

Humberto Maturana es un neurocientífico chileno que después de hacer estudios en Inglaterra y Estados Unidos, regresó a la Universidad de Santiago y asoció a sus investigaciones a Francisco Valera. Con él acuñó un neologismo: *autopoiesis*, derivado del griego *auto*, propio, y *poiesis*, creación. Pretendían demostrar que la estructura de los seres vivos es la manifestación física de su organización. En este sentido

*“se trataría de una red de procesos de producción, en la que la función de cada componente es participar en la producción o transformación de otros componentes. De este modo la red se hace a sí misma continuamente. Es producida por sus componentes y, a su vez, los produce. Es un sistema vivo, el producto de su operación es su propia organización (Capra: 112).*

Al evolucionar el mundo, en una dinámica incontenible, se va haciendo más complejo

*“El cosmos tiene su propia subjetividad, enriquece la vida interior. Es espiritual. Sumergirse en la comunión solidaria con este universo saturado de energía, con la dinámica de este mundo permanentemente transfigurado es entrar en la senda de una ecología interior que*

*nos podrá llevar hasta el nivel de éxtasis místico. El cosmos, más que un agregado informe de elementos materiales, es una comunión de sujetos que establecen lazos de intimidad, de sensibilidad, de solidaridad, de reciprocidad, de acogida, de confianza” (García: 4).*

Todo lo que forma parte de nuestro ser, de nuestro cuerpo, de nuestras neuronas y moléculas es el resultado de la evolución después del estallido de la energía del primer big-ban que reventó en las formas materiales y cuyas bacterias primigenias arribaron hasta la forma más compleja de nuestra expresión vital de hoy.

## **SOCIEDAD**

En nombre de la linealidad emergió en el mundo el fundamentalismo de la verdad abstracta, origen de los autoritarismos, intolerancias y violencias. La condensación de este espíritu en conceptos contrapuestos como civilización barbarie, de raíz grecorromana, cristiana y hegeliana (Leopoldo Zea. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE, 1990) impidió que percibiéramos el mundo americano y amazónico (sus civilizaciones, su espacio, su geografía, su cosmovisión) como alteridad y diferencia. Eran simple y llanamente sociedades atrasadas, espacios y vida salvaje, que era necesario domesticar. El “geist” del tiempo lineal marca el rumbo de la historia, y solamente embarcándose en él será posible el progreso que hoy, arrogantes, hemos denominado desarrollo. La holística tiene una dimensión subjetiva y espiritual que nos pone en condiciones de entender lo otro desde lo otro mismo, y al otro desde la percepción de ser distinto.

Albert Einstein con su Teoría de la Relatividad ha demostrado fehacientemente que nada hay igual a nada y que todo es relativo. El espacio, el tiempo y la masa eran tres nociones básicas que entran a formar parte de la concepción de la materia

*“Una longitud de cinco centímetros, una duración de cinco segundos, una masa de cinco gramos, tendrán cinco centímetros, cinco segundos y cinco gramos en todos los lugares, en todas las circunstancias, o, para emplear el término científico, en todos los sistemas imaginables. Pues bien, Einstein demostró a través de impecables formulaciones teórico matemáticas que longitud, duración y masa, constantes en un sistema en reposo, varían con la velocidad de los sistemas en movimiento” (PAPP: 247)*

Las verdades más incontrovertibles comenzaban a hacer agua. Las cosas ya no eran como eran: todo era cambiante. Un mundo nuevo comenzará a emerger.

Nuestra hipótesis de relación entre la *Vida* y la *Paz* se sustenta en que existe una vinculación ontológica entre ecosistemas y comunidades.

Desde que hace dos mil millones de años la vida sobre la tierra se ha desarrollado mediante combinaciones cada vez más complejas de cooperación y coevolución. La tendencia a

asociarse, a establecer vínculos, a vivir unos dentro de otros y en definitiva, a la cooperación, es una de las características más distintivas de los procesos de evolución de la vida. Interdependencia, reciclaje, asociación, flexibilidad, diversidad y, como consecuencia de todos, sostenibilidad, son conceptos fundamentales en una nueva comprensión del mundo.

A medida avanza el siglo XXI, la supervivencia de la humanidad dependerá en gran parte de nuestra alfabetización ecológica, de nuestra capacidad de comprender estos principios de ecología y vivir en consecuencia. Podríamos traer algunos ejemplos: Biodamaz es un proyecto de investigación de la diversidad biológica de la Cooperación Finlandesa con el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP) que parte de la hipótesis de que a suelos de distintas eras geológicas corresponden diversidad de hábitats, de especies endémicas que provocan diversidad de formas de cultivo (KALLIOLA:1992).

La tragedia de nuestro tiempo está en que la naturaleza es cíclica, mientras el desarrollo cartesiano-baconiano es lineal. La ansiedad de la competitividad puede agotar la sostenibilidad de la humanidad. Las señales que se adelantan constituyen en sí una amenaza.

Hay un desprecio estructural por la naturaleza que, conforme los instrumentos de la civilización tecnológica han ido avanzando, ha ido acelerando su destrucción irreversible.

Hoy por hoy no es compatible el proyecto del hombre con el proyecto de la vida.

No podemos, por supuesto, reproducir las formas instintivas de los ecosistemas. Conciencia, lenguajes, cultura y valores como la justicia y la democracia son propios de la libertad del ser humano. Pero también son fruto de esa misma libertad, la perfidia, el odio, la destrucción. Lo que podemos y debemos aprender de ellos es cómo vivir sosteniblemente

*“A lo largo de más de tres mil millones de años de evolución, los ecosistemas del planeta se han organizado de formas sutiles y complejas, para maximizar su sostenibilidad. Esta sabiduría de la naturaleza es la ciencia de la alfabetización ecológica” (Capra: 107)*

Solamente así podremos construir una comunidad humana sostenible.

La idea nos lleva a otras reflexiones. Será que comienza la guerra cuando emerge el primate humano en la cadena de la evolución? La sociobiología ha defendido el condicionamiento de la conducta social a partir del medio en que habita y de las condiciones de transmisión genética del pasado. Esto significaría optar por un determinismo que nos privaría de la libertad, aunque no podemos negar que lo condiciona y limita. Las sociedades de animales que, estableciendo diferencias y hasta conflictos, nunca acaban con la muerte del competidor. El vencedor afirma su liderazgo con cierto sometimiento que podríamos llamar simbólico que nunca llega a la muerte

*“Tiene éxito en el sentido de la selección aquél que consigue transmitir su configuración genética a las generaciones del futuro con más fuerza que sus competidores. Lo decisivo no es el número de actos de procreación, sino el número de descendientes que consiguen alcanzar la madurez sexual. En el sentido de la evolución no es el individuo como tal el que tiene éxito, sino sólo el individuo, como portador de genes...” (Störig: 788).*

Desde hace poco tiempo ha comenzado a plantearse el lugar de los animales en la creación, que en la imagen tradicional occidental judeocristiana habían logrado una atención muy marginal en su relación con el hombre, su dueño y señor. Están equiparados a las cosas muertas. Son escasas las excepciones que atribuyen a los animales y a la naturaleza un lugar de preferencia en el contexto del origen común en los comienzos de la vida en el Planeta. Sto. Tomás mismo dice en la Suma Teológica que Dios no le pregunta al hombre qué hace con los bueyes y con otros animales.

Vivir en sociedad, en armonía significa experimentar el mundo universo y sus diferencias, imitando los procesos de la naturaleza, y, como resultado de esta dialéctica, puedan surgir formas novedosas inimaginables de crecimiento, de inéditas configuraciones. La riqueza no está en la uniformidad ni en la unanimidad de criterios, sino en la diversidad concertada, imitando los complejos procesos de la naturaleza, sintiéndonos uno con ella y avanzando hacia nuevos estadios o niveles de vida. Concertar, incluso en medio de los antagonismos más irreconciliables, siempre es posible.

Esta propuesta es lo que en el fondo pretende el megaproyecto *Amazonium*: desarrollar una cultura de la diversidad biológica que dé cabida de modo orgánico y holístico a todas las diferencias en el bosque húmedo: ecosistemas, especies, genes, diversidades culturales, propuestas de desarrollo, etc. Aspira a rescatar y dinamizar los conocimientos, desde los aspectos más simbólicos y espirituales hasta los biofísicos, tecnológicos y materiales, para posibilitar el desarrollo de una cultura armónica desde las diferencias de cada subsistema o especie.

Nuestra percepción del mundo, por ello, no puede ser parcial, aislada, descontextualizada, sino integral e integradora. La ecología alcanza así una nueva dimensión: reconoce la interdependencia fundamental entre todos los fenómenos y el hecho de que, como individuos y como sociedades estamos todos inmersos en (y finalmente dependientes de) los procesos cíclicos de la naturaleza.

A este respecto, dice Capra

*“Toda fluctuación ecológica se desarrolla dentro de unos límites de tolerancia. Existe siempre el peligro de que todo el sistema se colapse cuando una fluctuación transgrede dichos límites*

*y el sistema no es ya capaz de compensarla. Lo mismo se puede aplicar a las comunidades humanas. La falta de flexibilidad se manifiesta en forma de estrés. El estrés se da cuando una o más variables del sistema se llevan a sus valores extremos, lo que induce una creciente rigidez a través del mismo. El estrés temporal es un aspecto esencial de la vida, pero el estrés prolongado resulta perjudicial y destructivo. Estas consideraciones conducen a la importante conclusión de que la buena gestión de un sistema social -una compañía, una ciudad, un sistema económico- significa el descubrimiento de los valores óptimos de sus variables. El tratar de maximizar alguna de dichas variables en lugar de optimizarla, conducirá irremediabilmente a la destrucción del sistema como un todo” (Capra: 312).*

De ahí dependerá la estrategia de la resolución de conflictos, al conocer desde el equilibrio las posiciones de ambos polos más que recurrir a decisiones rígidas. La alfabetización ecológica supone el equilibrio entre las partes.

Por otra parte, cuanto más compleja sea la red, más grande será la complejidad de su patrón y mayor su resistencia. La diversidad biológica de los ecosistemas es fuente de fortaleza. La diversidad étnica y cultural de los estados modernos estará basada en el respeto a su diversidad. De aquí deriva un factor fundamental: la interdependencia que consolidará los vínculos entre los componentes y la comunidad entera. Interdependencia, reciclaje, asociación, flexibilidad, diversidad y sostenibilidad constituyen el camino para adentrarnos llenos de esperanza en el milenio en marcha. Asumir los principios de la ecología profunda y vivir en consecuencia con ellos.

*Iquitos, 28 de marzo del 2005*

## **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

AGUILAR SAHAGUN, Guillermo, CRUZ JIMENEZ, S. Y FLORES VALDES, J. *Una ojeada a la materia.* (1997). México: Fondo de Cultura Económica.

BETTO, Fray. *A obra do artista. Uma visao holística do Universo.* (1995). Sao Paulo: Atica.

BLAZQUEZ, Niceto. *Bioética: La nueva ciencia de la vida.* (2000). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

BOFF, Leonardo. *Ecología: Grito da terra, grito dos pobres.* (1995). Sao Paulo: Atica.

CAPRA, Fritjof. *La trama de la vida: Una nueva perspectiva de los sistemas vivos.* (1999). Barcelona: Anagrama.

CLARO, Francisco. *A la sombra del asombro: El mundo visto por la física.* (1999). Santiago de Chile: Andrés Bello.

DAMASIO, Antonio R. *El error de Descartes: La razón de las emociones.* (1996). Santiago

de Chile: Andrés Bello.

DUVE, Christian de. *Polvo vital: El origen y evolución de la vida en la tierra.* (1999). Santafé de Bogotá: Norma.

GIRARDI, Giulio, DAMBORENEA, Juan J. de y otros (1994). *Cristianismo, justicia y ecología.* Madrid: Nueva Utopía.

GIUSTI, Miguel. *Alas y raíces: Ensayos sobre ética y modernidad.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

GOZALEZ FAUS, José Ignacio.(1996). *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico.* Barcelona: Herder

HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo xx: 1914-1991.* (1998). Barcelona: Grijalbo Mondadori.

HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz.* (1999). Barcelona: Plaza & Janes.

IIAP. *Visión del desarrollo de la Amazonía peruana al 2022.* 2 edic. Iquitos: IIAP, 1997

KALLIOLA, R. y FLORES, Salvador. *Geoecología y desarrollo amazónico.* Turku: Turun Yliopisto, 1998,

KALLIOLA y otros. *Amazonía Peruana: vegetación húmeda tropical en el llano subandino. Finlandia: PAUT/ONERN,* 1993.

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. *El árbol del Conocimiento* (1990). Santiago de Chile: Debate.

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. *De máquinas y seres vivos.* (1972-1980). Santiago de Chile: Universitaria.

LYDON, Juan J. (comp.). *La inculturación: Teoría y práctica desde el carisma agustiniano latinoamericano.* (1999). México: OALA.

MORIN, Edgar. (1988-1993). *El método.* Madrid: Cátedra.

NICOLIS, Gregoire, PRIGOGINE, Ilya. *La estructura de lo complejo: En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias.* (1994). Madrid: Alianza.

OBISPOS DE LA AMAZONIA PERUANA. (1996). *Reflexiones pastorales en torno al medio ambiente de la Amazonía peruana.* Lima: CAAAP.

PAPP, Desiderio. *Historia de las ciencias: desde la antigüedad hasta nuestros días.* (1996). Santiago de Chile: Andrés Bello.

PRIGOGINE, I.(1991). *La nascita del tempo.*Milao: Bompiani.

PRIGOGINE, I. & STENGERS, (1992). I. *Entre o tempo e a eternidade* Sao Paulo: Companhia das Letras.

REEVES, Hubert. *Ultimas noticias del cosmos: Hacia el primer segundo.* (1995). Santiago de Chile: Andrés Bello.

RIAZA MORALES, José María. *La iglesia en la historia de la ciencia*. (1999). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan L.. (1996). *La pascua de la creación: Escatología*. Madrid: BAC.

SOBERON MAINERO, Francisco Xavier. *La ingeniería genética y la nueva biotecnología*. (1999). México: Fondo de Cultura Económica.

STORIG, Hans Joachim. *Historia universal de la filosofía*. (1997). Madrid: Ed. TECNOS, 2ª ed. 808 pp.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, Manuel. *Fe y ciencia: antropología*. (1996). Salamanca: Sígueme.

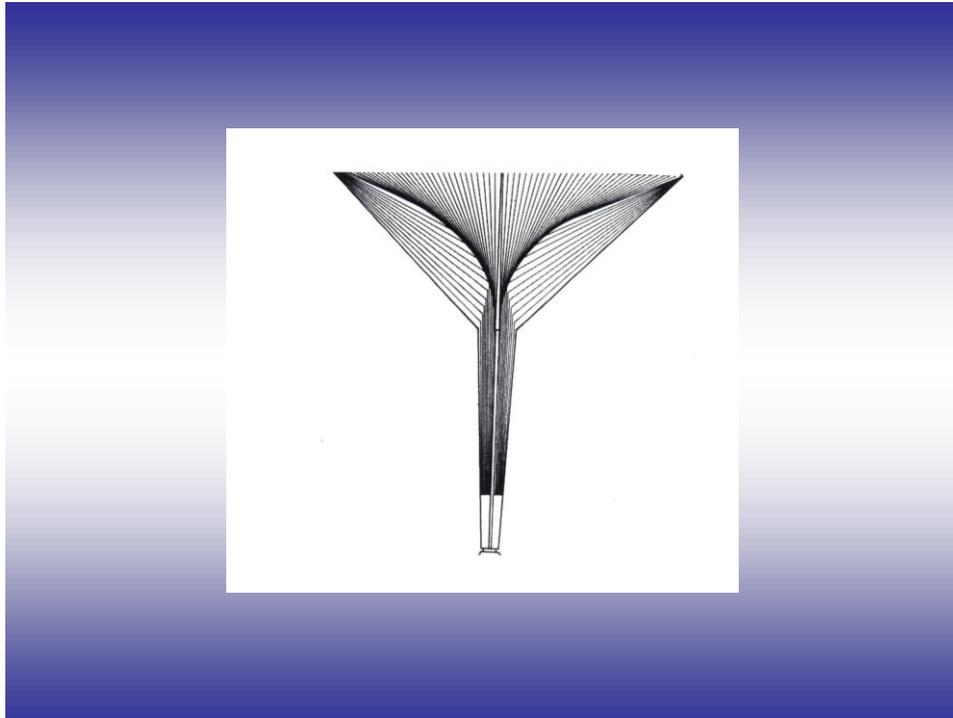
VARGAS LLOSA, Mario. (1966). *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

WILCHES-CHAUX, Gustavo. (1996). *La letra con risa entra*. Popayán: Fundación FES, Fondo FEN.



## EL ÚLTIMO HOMBRE

Ana María Rocchietti<sup>27</sup>



I

### DOS ANTROPOLOGÍAS: FREUD Y LÉVI- STRAUSS

*“Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre.” (Sigmund Freud, El malestar de la cultura, 1930)*

Si existieron en el siglo XX antropologías perturbadoras y trascendentes, ellas fueron las que surgen de las obras de Sigmund Freud y de Claude Lévi-Strauss. De sus vastas obras solamente abrevaremos en *El Malestar en la Cultura* y en *El Pensamiento salvaje* respectivamente, precisamente por su carácter radical y por la influencia que ambas hubieron de ejercer sobre una multitud de pensadores y difusores de concepciones sobre nuestra cultura y sobre las *otras culturas*, sobre la posibilidad de crítica de la cultura y sobre la *verdad de la cultura*, cuestiones que se actualizan permanentemente debido a los excesos de Occidente.

---

<sup>27</sup> Centro de Investigaciones Precolombinas.

## EL MALESTAR

¿Qué dice El Malestar sobre la cultura, sobre la “civilización”, sobre la Humanidad?

En principio, dice Freud:

*“No podemos eludir la impresión de que el hombre suele aplicar cánones falsos en sus apreciaciones, pues mientras anhela para sí y admira de los demás el poderío, el éxito y la riqueza; menosprecia, en cambio, los valores genuinos que la vida le ofrece. No obstante, al formular un juicio general de esta especie, siempre se corre peligro de olvidar la abigarrada variedad del mundo humano y de su vida anímica...” (Freud 1979: 3017)*

Es que Freud define a la cultura de una manera audaz: las obras del Hombre se vuelven hacia él en forma de culpabilidad erótica o tanática. Inevitablemente retornan en forma de malestar neurótico. La *civilización* posee un precio enorme, fatal. Especialmente porque ella consistiría en una renunciación progresiva al incesto.

Veamos por qué.

Comienza relatando que un lector sobresaliente –cuyo nombre no menciona- le ha escrito a propósito de su trabajo *El porvenir de una ilusión*, señalándole que en el principio la religiosidad es un sentimiento *oceánico*, una sensación de *eternidades* en el seno de una experiencia esencialmente subjetiva, fuente de la energía religiosa.

*“...Sólo gracias a este sentimiento oceánico podría uno considerarse religioso, aunque rechazara toda fe y toda ilusión...” (ibidem: 3017).*

Se trata, razona Freud, de un sentimiento de comunión, de inseparable pertenencia al mundo exterior. Aún cuando no reconoce, en él mismo, ese sentimiento primordial. Intenta, entonces, una explicación psicoanalítica. A la que define como *genética*. Por empezar, la experiencia del Yo como *mismidad* –cuestión que aparece como indiscutible- es engañosa ya que el Yo se continúa hacia adentro sin límites precisos, con una entidad psíquica que llama *Ello*. Pero, hacia el exterior el Yo parece tener límites claros y precisos<sup>28</sup>. Sólo lo pierde cuando está enamorado. Cuando amamos, sostenemos que Yo y Tú son una sola cosa.

---

<sup>28</sup>Sólo lo pierde en circunstancias patológicas.

Pero esta situación del Yo no puede haber sido de la misma manera siempre. Es necesario verlo de manera evolutiva<sup>29</sup>. El lactante no discierne entre él mismo y el mundo exterior. Lo aprenderá gradualmente por los estímulos que le llegan sin poder discernir, al comienzo, entre los estímulos que le llegan desde su propio cuerpo y aquél que no está siempre disponible: el seno materno. Comienza a distinguir entre lo que reproduce dolor y displacer que induce a abandonar el principio del placer. Sin embargo, tendrá lugar el intento de disociar del yo cuanto pueda constituirse como fuente de displacer, a expulsarlo formando un yo completamente hedónico

*“Los límites de este primitivo yo placiente no pueden escapar a reajustes ulteriores impuestos por la experiencia.”(ibidem: 3019)*

Pero, finalmente, el hombre entroniza el principio de realidad, cual habrá de dominar en toda la evolución ulterior. Pero, así mismo, hay elementos de displacer que se originan internamente. El yo debería defenderse de estímulos displecenteros internos y externos. Originalmente, el yo lo incluye *todo*, luego desprende de sí al mundo exterior. Nuestro actual sentido yoico no es más que el residuo atrofiado de un sentimiento universal de comunión entre el yo y el mundo. Sus contenidos ideativos son los de, infinitud, de comunión con el Todo.

No es sorprendente que lo primitivo se conserve junto a lo evolucionado (la psique adulta) sino que lo característico de lo humano sea que nada de lo que se ha formado se desvanezca, que no puede desaparecer jamás. Y que pueda volver a surgir en circunstancias como las de una regresión profunda. Es la constancia de lo pretérito. Es-ser-lo uno-con-con-el-todo implícito en su contenido ideativo

*“En incontables ocasiones se ha planteado la cuestión del objeto que tendría la vida humana, sin que jamás se le haya dado respuesta satisfactoria, y quizá ni admita tal respuesta....¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta, qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella?...aspiran a la felicidad” (ibidem:3024).*

Quien fija el objetivo vital es el principio del placer.

Solamente la finalidad de evitar el sufrimiento relega un segundo plano al principio del placer. Una forma de hacerlo sería aislarse, de alejarse del *temible* mundo exterior; otra, pasar al ataque contra la Naturaleza sometiéndola a la voluntad del Hombre, como

---

<sup>29</sup>No comprobable sino considerada como probable.

miembro de la comunidad humana, empleando la técnica y la ciencia. La embriaguez, la manía ayudan a impedir estímulos desagradables. Individuos y pueblos han reservado para los estupefacientes un lugar en la economía libidinal. A ellos se les debe no solamente el placer inmediato sino también la independencia frente al mundo exterior. También sufrimos cuando el mundo exterior nos impide satisfacer nuestros instintos; se trata de dominar las fuentes internas de nuestras necesidades, de aniquilar nuestros instintos. Se sacrifica la vida o se gobierna el instinto a través de las instancias psíquicas superiores, sometidas al principio de realidad. Como resultado, los impulsos perversos se vuelven irresistibles y lo prohibido seduce. Satisfacer una pulsión instintiva, indómita es incomparablemente más intenso que el que se siente al saciar un instinto dominado. También influye para aminorar el sufrimiento la sublimación acrecentando el placer del trabajo psíquico e intelectual aunque su punto débil radica en que sólo es accesible a unos pocos. Porque supone disposiciones y aptitudes que no todos tienen. La tendencia a independizarse del mundo exterior se denota en un grado mucho mayor en la *imaginación* (sustraída al principio de realidad) reservándola para la satisfacción de deseos difícilmente realizables. El arte –como imaginación- nos ofrece un narcótico ligero y un refugio fugaz frente a los azares de la existencia. Asimismo, rechazar el mundo (como lo hace el ermitaño) o el impulso de transformarlo en el delirio. Uno de esos delirios colectivos son las religiones y sirven para procurarse felicidad y protección.

Otro método, no menor, para eludir el sufrimiento es –por supuesto- el “arte de vivir”, el amar y ser amado. El amor sexual –por su carácter subyugante- nos proporciona la experiencia más poderosa y se vuelve el prototipo de nuestras aspiraciones de felicidad. Pero, sin embargo, nunca estamos más cerca del sufrimiento que cuando amamos. El amor por la belleza (del arte, de la naturaleza) no nos impide sufrir pero nos “indemniza”

*“...La belleza no tiene utilidad evidente ni es manifiesta su necesidad cultural y, sin embargo, la cultura no podría prescindir de ella” (ibidem:3029).*

En conclusión, el designio de ser felices que nos impone el principio del placeres irrealizable pero no por ello debieran abandonarse los esfuerzos por acercarse a él siguiendo la obtención del placer o evitando el dolor aún cuando ninguno de estos recursos nos permitirá alcanzar lo que anhelamos. Cada ser humano elegirá-de acuerdo con sus características- una técnica vital. Quien en la edad madura vea su fracaso podrá elegir entre la intoxicación crónica y la *psicosis*, que no es otra cosa que una desesperada tentación de rebelión.

Las tres fuentes del sufrimiento humano son: la Naturaleza, la caducidad del cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, en el Estado y en la sociedad. Los pesares que se derivan de las dos primeras lograremos mitigarlas; no así los derivados del origen social: no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no nos proporcionan protección y bienestar para todos. Comenzamos a sospechar que también aquí existe una porción de indomable naturaleza pero ahora se trata de nuestra propia constitución psíquica. Nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas. ¿Por qué algunos hombres son hostiles a la cultura? Habría razones históricas para eso: primero, el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas, con su desprecio por el mundo terrenal; segundo la creencia de los europeos-lanzados a viajes de exploración- de que los pueblos primitivos llevaban una vida simple, modesta y feliz. Después se ha visto que no es así. Existe una última motivación histórica: cuando el hombre aprendió a conocer la neurosis (que socava las posibilidades de felicidad de la sociedad civilizada) y a comprender que el ser humano no logra soportar la frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura, de lo cual se puede deducir que se pueden reconquistar las perspectivas de ser feliz, eliminando o atenuando las exigencias culturales.

El control de la Naturaleza logrado en el transcurso de las últimas generaciones no ha elevado la satisfacción placentera que se esperaba. Resulta, pues, que no nos sentimos muy cómodos en nuestra actual cultura. Entonces hay que dedicarse a la esencia de esta cultura cuyo valor para la felicidad humana se pone en duda.

*“...el término cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí.” (ibidem:3033).*

A continuación describe aquello en que consiste la cultura (sin apartarse, todavía, de los sentidos que se le daban en la primera mitad del siglo XX).

La cultura son todas las actividades y los bienes útiles para el hombre; pone la tierra a su servicio y lo protege. Los primeros actos culturales fueron el empleo de herramientas, el dominio del fuego y la construcción de habitaciones. El poder que ha otorgado al hombre la posesión de bienes le ha generado un sentimiento de omnipotencia y omnisapiencia

que ha proyectado en sus dioses. Los dioses son ideales culturales. El hombre ha llegado a ser un dios con prótesis. El futuro traerá aún mayores logros exaltando todavía más la deificación del hombre. Pero tampoco el hombre de hoy se siente feliz con su semejanza con Dios.

También celebramos como manifestación de cultura el hecho de que la diligencia humana se vuelque a cosas que parecen carecer de la menor utilidad. Eso inútil es la belleza. Pedimos al hombre que dote a sus objetos de belleza. También exigimos orden y limpieza. Lo contrario es barbarie.

Otro aspecto que valoramos en la cultura es la producción de las actividades psíquicas superiores, de sus producciones intelectuales, científicas y estéticas. Valoramos las ideas, especialmente las religiosas, las filosóficas, la idea del perfeccionamiento de la nación o de la Humanidad.

Un aspecto para nada menor de la cultura es la *regulación de las relaciones entre los hombres* (como vecinos, colaboradores, objetos sexuales de otros, como miembros de una familia o del Estado).

*“La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que todos que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta, entonces, como “Derecho” con el poderío del individuo que se tacha de “fuerza bruta”. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura” (ibidem:3036).*

Con ella, los miembros de la comunidad restringen su posibilidad de satisfacción; el primer requisito de la cultura es el de justicia de que el principio jurídico una vez establecido no será violado a favor de un individuo. El resultado final es que se establece un derecho al que todos hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos y que no deje a ninguno a merced de la fuerza bruta. La libertad individual no es un bien de la cultura. El desarrollo cultural impone restricciones y la justicia exige que nadie escape a ellas. El anhelo de libertad se dirige contra algunas exigencias de la cultura o contra toda ella; el hombre no dejará nunca de luchar por su libertad frente a la voluntad de la masa<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup>En este punto de la argumentación, Freud señala que hasta el momento el examen de las características de la cultura ha sido intuitivo, sin contradecir el lenguaje o el sentido común y evitando caer en el error del prejuicio que la equipara con la perfección.

Podemos caracterizar el proceso de evolución de la cultura como los cambios que impone a los dispositivos instintivos del hombre cuya satisfacción, finalmente, es la economía de nuestra vida. Hay analogía entre el proceso de la cultura y la evolución libidinal del individuo<sup>31</sup>. Otros dos mecanismos son la sublimación de los instintos y su frustración cultural por supresión, represión o por cualquier otro proceso.

*“El hombre primitivo, después de haber descubierto que estaba literalmente en sus manos mejorar su destino en la Tierra por medio del trabajo, ya no pudo considerar con indiferencia el hecho de que su prójimo trabajara con él o contra él...” (ibidem:3038).*

En Tótem y Tabú, Freud había presentado a la familia primitiva con una autoridad ilimitada (la del padre) frente a la cual se había producido la alianza fraternal: los hijos al aliarse para matar al padre habrían descubierto que la asociación es más poderosa que el individuo. La fase totémica de la cultura se basa en las restricciones que los hermanos debieron imponerse mutuamente para consolidar este nuevo sistema. El Tabú fue la primera Ley, el primer Derecho. La vida en común de los hombres adquirió un doble fundamento: por un lado, la obligación del trabajo y, por otro, el poderío del amor (impedía al hombre prescindir de su objeto sexual, la mujer, y a ésta de su amor por el hijo). Los padres de la cultura humana fueron, entonces, *Eros* y *Ananké* (la necesidad). ¿Por qué esa cultura no hace felices a los seres humanos?

Hay que señalar que el amor genital –fuente del mayor placer y de la mayor felicidad– establece una dependencia del objeto de amor y se puede experimentar el mayor sufrimiento cuando se pierde el objeto del amor. Los que logran la felicidad por medio del amor deben efectuar un sinnúmero de modificaciones psíquicas (depositando su amor no en un solo objeto sino en una variedad de ellos o amando a la Humanidad o en una religión). El impulso amoroso que instituyó a la familia sigue operando en la cultura ya sea satisfaciendo el amor sexual o coartándolo. El amor entre padres e hijos y entre hermanos fue en su origen plenamente sexual y fue coartado. Ambas tendencias –el amor sensual y el inhibido (el cariño o las amistades) tienen valor en la cultura. El divorcio entre el amor y la cultura parece inevitable.

Comienza a manifestarse como conflicto entre la familia y la comunidad más extensa porque la tiende a unirnos en unidades más amplias y la familia no renuncia a sus individuos. Cuanto más íntimos sean los vínculos dentro de una familia, mayor será el

---

<sup>31</sup>Ejemplifica esta afirmación con el carácter anal con la atracción erótico anal en el niño que se resuelve como ahorro, orden y limpieza.

impulso a aislarse. El modo de vida en común, filogenéticamente establecido se resiste a ser sustituido por el cultural. También las mujeres se oponen a la corriente cultural ejerciendo una influencia dilatoria y conservadora. Las mujeres representan los intereses de la familia y de la vida sexual; la vida cultural-en cambio- es tarea masculina., imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándolos a sublimar sus instintos y, por ello, se ven obligados a distribuir su libido en sus tareas. La libido que dedica a la cultura la sustrae a la mujer y a la vida sexual. Por su lugar secundario en la cultura las mujeres son hostiles a ella.

La cultura tiene la tendencia a inhibir la vida sexual. Eso ya se había manifestado en el totemismo que trajo consigo la prohibición de elegir un objeto incestuoso,

*“...quizá la más cruenta mutilación que haya sufrido la vida amorosa del hombre en el curso de los tiempos.” (ibidem:3041)*

El tabú, la ley y las costumbres afectarán al hombre tanto como a la mujer. No todas las culturas avanzan a igual distancia por ese camino.

En nuestra cultura occidental ese desarrollo llega a su culminación. La represión comienza en la infancia y determina la elección de un solo objeto de sexo contrario. La cultura nos dice que –por lo menos en tiempos de Freud- sólo está dispuesta a tolerar la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer.

Pero la cultura exige otros sacrificios.

En el amor, los amantes se bastan a sí mismos; no tienen interés alguno por el mundo exterior. Eros tiende a fundir varios seres en uno solo. La cultura, a su vez, tiene interés en ligar libidinalmente a toda una comunidad de hombres favoreciendo cualquier camino que establezca entre ellos fuertes lazos amistosos. Esto exige una restricción de la sexualidad.

*“La verdad oculta detrás de todo esto es que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se la atacara , sino por el contrario un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no se le representa únicamente como un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirle, para aprovecharlo*

*sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo.” (ibidem: 3046)<sup>32</sup>*

La cultura debe imponer sus preceptos para impedir la agresividad humana porque –de lo contrario- la sociedad estaría siempre al borde de la disolución. La ley no alcanza las formas más sutiles de la agresividad ya que aunque se aboliera la propiedad<sup>33</sup> aún subsistirían los privilegios sexuales. La agresividad está en la base de todos los vínculos amorosos humanos (quizá con la excepción del amor de la madre por su hijo varón). Si se anulara la familia (germen de la cultura) y se instauraran relaciones sexuales libres tampoco podría predecirse la desaparición de la agresividad. Además, se extenderán los vínculos amorosos siempre que existan hombres sobre los cuales descargar los golpes.

Comenta Freud que se dedicó a estudiar la hostilidad entre vecinos (españoles y portugueses, ingleses y escoceses, etc.) y la llamó *narcisismo de las pequeñas diferencias*. Cree ver una característica ineludible de intolerancia. Y si la cultura exige sacrificar el amor y la agresividad puede entenderse por qué al hombre le resulta tan difícil ser feliz en ella.

*“Las minuciosas investigaciones realizadas con los pueblos primitivos actuales nos han demostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida instintiva, pues ésta se halla supeditada a restricciones dentro orden, quizá aún más severas que las que sufre el hombre civilizado moderno.” (ibidem:3048).*

La tendencia a la destrucción es innata y autónoma y es uno de los peores obstáculos a la cultura. El instinto de destrucción descende del instinto de muerte. Las masas humanas habrán de ser unidas libidinalmente pero no basta ni la necesidad ni la ventaja. La hostilidad, la agresión de todos contra todos se opone al designio de la cultura. El instinto de muerte comparte con Eros la dominación del mundo. Eros y el instinto de destrucción luchan por él. En ese marco, la cultura puede ser definida como palucha de la especie humana por la vida. No sabemos por qué los animales no tienen una lucha por la cultura.

¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión?

---

<sup>32</sup>Aquí Freud explica por qué el precepto *ama a tu prójimo como a ti mismo* parece insensato a los fines del individuo. Sin embargo el mandato de un amor genérico y Universal sirve a los fines de la cultura.

<sup>33</sup>Aquí Freud explica por qué el precepto *ama a tu prójimo como a ti mismo* parece insensato a los fines del individuo. Sin embargo el mandato de un amor genérico y Universal sirve a los fines de la cultura.

En la historia del individuo, la agresión se ha vuelto inocua. ¿Qué ha sucedido? Ha introyectado la agresión; se ha vuelto contra el propio yo. La cultura lo desarma a través de una vigilancia instalada en su propio yo. Como *una guarnición militar en la ciudad conquistada*: uno se siente culpable cuando se ha cometido algo que se considera *malo*. La subordinación del hombre se lleva a cabo por su desamparo y por su dependencia. Sólo ocurre cuando se internaliza una autoridad y se crea el *superyo*, el cual atormenta al yo *pecaminoso* con la angustia y en la medida en que lo pasado y lo superado perdura siempre. La conciencia moral también varía de acuerdo con la frustración externa: en los buenos tiempos la moral es más indulgente; en los malos se vuelve severa y contrita. Freud cree advertir un proceso similar a nivel de pueblos. El destino es un sustituto de la autoridad del padre.

Cuando el conjunto en el que vive el niño es la familia, el conflicto se manifestará en el complejo de Edipo pero cuando se trate de extender la comunidad será la cultura la que forje el sentimiento de culpabilidad. Éste puede llegar a ser difícilmente soportable para el individuo. De este modo, la neurosis se impone con intensidad; la culpabilidad no es sino una variante de la angustia. La angustia oscila tras todos los síntomas.

La culpabilidad introducida por la cultura permanece inconciente y se expresa como un malestar.

La tesis fue madurando a través de tres obras: *Tótem y Tabú* (1913), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930). Se trata de una antropología pesimista, por una parte, y, por otra, de una antropología del sujeto que no podría ser ignorada. Su teoría del sujeto insiste en su naturaleza desgarrada, revulsiva y contradictoria con el orden social y pone en duda el carácter heurístico del relativismo cultural; es decir, de la aserción metodológica incuestionada de que toda cultura debería ser juzgada en sus propios términos. En *Tótem y tabú* supone el origen de la cultura en la consagración de la solidaridad generada por la rebelión contra la autoridad del padre potente y prepotente. Se trata de una metáfora ahistórica (como todas las metáforas) que destaca el carácter de la revuelta subjetiva contra la norma. En los otros dos trabajos avanza sobre la naturaleza de la religión y de otras formas de satisfacción simbólica: ilusiones para compensar el desamparo y el conflicto implícitos en la socialización humana<sup>34</sup>. Pero la cuestión central –

---

<sup>34</sup> Esta antropología –denominada por Freud psicoanálisis– destinada a estudiar *el primitivo en mí* pero que explora la huella en la cultura del malestar provocado por el descubrimiento de que hay algo *primitivo estructurante* que se proyecta socialmente, tiene como trasfondo el devenir de la Primera Guerra Mundial y el ascenso del nazismo. Aunque mucho más joven, ese mismo horizonte

probable razón del rechazo a la tesis freudiana cuando se la mira desde la verdad histórica- alude a una metáfora inquietante: la matanza del padre omnímodo, potente y prepotente cuya muerte sella el colectivo humano, le da origen y sentido. El padre odiado marca la diferencia con la raíz animal de la humanidad y sienta las bases de una metáfora trascendental. El padre –todavía animal- y los hijos vengadores viene a sustituir “algo” que nos es aún desconocido: trágico o político.

La elocuencia política de la metáfora del padre no nos sustrae, a su vez, la índole del conocimiento que proporciona: el placer ha quedado afuera de la existencia social. Su muerte (renuncia) es indispensable para realizar ese colectivo convivencial. Vale la pena repasar las consideraciones lingüísticas y semiológicas sobre las metáforas que nos ha aportado el siglo XX. La lengua es un dominio de determinación y de autodeterminación incuestionable; ya de Saussure había descubierto que pese a las modificaciones que pudieran sufrir los signos o los desplazamientos del significado y del significante habrá siempre tres características que les serán propias: los signos poseen *valor* relativo, opositivo y negativo haciendo de la Lengua un sistema de puros valores (de Saussure) siendo su masa hablante la única y verdadera realidad. Cuando el uso de la lengua se da en el marco de la poética o de la política se advierte el carácter sustitutivo de la metáfora, su lugar preponderante en la retórica y su trascendencia en la cultura. Fue Paul Ricoeur el que descubrió que en la sustitución de un término por otro existe una tensión porque el término sustituido no desaparece de la significación sino que emerge en esa tensión entre la palabra literal y la metáfora que la sustituye (Ricoeur 2001). Otro aspecto de este proceso es que su estructura profunda no puede ser sino ideológica. Podemos advertir en ella un residuo intrigante como lo es la sospecha sobre la voracidad ilimitada de los hijos vengadores, imagen descarnada sobre lo que subyace en la angustiada *civilización*.

Para estimar que la horda primordial de Freud es una metáfora debemos asumir que todo el lenguaje habría de ser metafórico (dimensión que muchos semiólogos creen establecer indubitablemente en la investigación de aquél). Lo que ella sustituye puede ser un acontecimiento absolutamente conjetural pero probable. El del tránsito desde un sujeto espontáneo a uno de condición moral. El primer hombre.

\* \* \*

---

histórico fue experimentado por Claude Lévi–Strauss. Ambos, europeos, vivieron en Nueva York y vislumbraron la razón del futuro de la cultura occidental.

En la obra de Freud, quedan fundadas muchas de las preocupaciones etnográficas modernas: la unión comunitaria y la hostilidad institucionalizada, la imaginación, la economía política de las pulsiones libidinales en el desarrollo de la vida social, los delirios o ilusiones colectivas, el peso de la cultura, sus exigencias, el lugar del instinto en el origen e historia de la vida social del hombre. Sobre todo, el carácter opresor de la cultura sobre la naturaleza desamparada de los humanos. Se podrían extraer una serie de consecuencias teóricas y prácticas de esta perspectiva. Para eso, vale la pena repasar la historia de la antropología en el siglo XX a la luz del pensamiento que intentó descubrir el carácter de la realidad humana.

\* \* \*

Solemos colocar el punto de partida de una cierta *actitud* antropológica en el siglo XV, siglo en el que Occidente empieza a completar su conocimiento del mundo habitado en una etapa que se caracteriza habitualmente como “acumulación primitiva de capital” bajo una lógica mercantil. Simultáneamente, los europeos descubren a los “salvajes” y para entender un mundo tan diverso crean un conocimiento que estiman adecuado a él: la historia moral. En el siglo XVIII, una vez alcanzada la formación del capitalismo industrial occidental, los europeos dan comienzo al colonialismo (ss) sobre las humanidades de los continentes exteriores a Europa. Nace, así, el universo propio de la antropología (o Etnología) articulada sobre la dicotomía *salvaje-civilizado* que se habría de convertir cien años después en *salvaje-primitivo*. Entre 1850 y 1880, el colonialismo se vuelve imperialismo y se termina de anexar lo que restaba de las sociedades primitivas. La metafísica histórica es sustituida por la historia positivista y la escala del mundo etnográfico es convertida a la tricotomía evolucionista de *salvajismo-barbarie-civilización*.

El siglo XX (de 1920 a 1930) ofrecerá el desarrollo de una verdadera disciplina de conocimiento volcada –sin dudas– sobre el desafío y el dilema cognitivos que ofrece esa realidad plural de las costumbres exóticas y los géneros de vida diversificados. Se formula el historicismo boasiano, el funcionalismo malinowskiano y sus derivados culturalistas, se estabilizan las reglas del trabajo de campo y, principalmente, se configura la tendencia de la antropología a absorber todos los otros análisis sociales pretendiendo que trata de un saber universal comparativo que habría de encontrar las claves de *toda* sociedad humana y del *Hombre*. Prescinde cada vez más de la temporalidad histórica procurando conformarse como ciencia de totalidad y de generalidad despreciando a la historia por insuficiente validez para demostrar la continuidad humana e, incluso, limitada a occidente

(aunque conservando en esta dimensión el carácter de síntoma de la superioridad de la racionalidad técnica de Occidente frente a los *pueblos sin historia*). Después de la Segunda Guerra Mundial (y especialmente por ella tuvo también como escenario el Lejano Oriente) llegó la perplejidad de que los intensos cambios del siglo arrasaban con la humanidad prehistórica en los tiempos históricos, de que sus sociedades eran violentamente ingresadas en la historia y de que el objeto exclusivo de este saber desaparecía irremediablemente. Las guerras y movimientos de liberación nacional que se sucedieron después de 1950 complicaron el destino de la antropología como disciplina cómplice del colonialismo. Su existencia ya no ilustraba una finalidad de ciencia neutra y abstracta sino de herramienta colonial. Había dos caminos: perseverar en lo que la antropología era o había llegado a ser o, por el contrario, volverse a las mónadas particularistas alojadas en la vida cotidiana de las grandes naciones modernas. Allí se encontró con los reclamos al reconocimiento étnico y a la formulación de derechos culturales por poblaciones de distinto tipo y tradición histórica y con un Estado que comenzaba a examinar las políticas de integración con intención de “proteger y preservar y desarrollar”<sup>35</sup> contrapesando el surgimiento de derechos que fundan nacionalidades colectivas.

Rescatar y valorar tradiciones “bancarias”, meramente narrativas y generalmente considerando que los préstamos culturales siempre son inauténticos, se volvió la política estatal y la antropología de sus residuos perdió adeptos y estudiosos de campo. Ahora, su compromiso se volvió a lo *propio* confundándose con la sociología cualitativa y a la *etnicidad* como locus de curiosidad de un mundo cada vez más conectado, cada vez más violento, cada vez más híbrido.

Hay tendencias sociales explícitas que acompañan este giro: el neo-folklore que reinstala expresiones culturales ya abandonadas, ideales de mundos sociales más tranquilos y naturales, alternativos y hasta apolíticos, curiosidad documentalista por universos de sentido que están excluidos de la ideología predominante en el capitalismo contemporáneo, la urgencia por experimentar otras fórmulas para vivir o desarrollarse, el consumo de bienes intangibles y el tour cultural.

El resultado es una ambigüedad constitutiva tanto de objeto como de relación epistémico-política con él (Cf. Bonte 1975).

---

<sup>35</sup>Con tales fines, en todas partes se empezó a fomentar la educación bilingüe e intercultural, a preservar las manifestaciones culturales y lingüísticas y a promover una asimilación consentida.

Esta historia no aparenta conectarse con el *malestar* en la cultura. Especialmente porque, si bien se remite al capitalismo, hace *como si* la cultura pudiera ser recortada en la realidad y confiando en la razonabilidad y voluntad colectivas para concretarla en la vida real o en el museo. La repentina pasión por la perspectiva cultural que invadió a todas las disciplinas fue parte de la *muerte del Hombre* focaultiana la cual implicaba, finalmente, la muerte de la Historia. La sociedad disciplinaria finalmente terminaba la tarea cultural básica: anulaba exitosamente el instinto pero, paradójicamente, liberándolo. Quedaba atrás el malestar provocativo de la metáfora de la horda y era reemplazado por el determinismo de la *estructura*.

Si dos conceptos recorren la antropología del siglo XX, explícita o implícitamente, son los del aplastamiento de la libido y la estructura universal de la estructura. Pero uno y otro han quedado relegados a la etapa *clásica*, o lo que es lo mismo decir, a la antropología muerta. Freud representa la revulsión conceptual del descubrimiento de la sexualidad como propiedad fundante de la psique humana; hoy ha perdido valor político; Lévi-Strauss estipuló una tarea exclusiva para la antropología: el conocimiento de cómo opera el pensamiento humano; es una tarea de la lógica y, por lo tanto, va en contra de las preocupaciones de Freud aunque ilustra la incompatibilidad ancestral de la cultura occidental cristiana entre sexo y pensamiento y por ser una aspiración lógica se declara desde el principio como no política.

Examinemos, entonces, la tesis de Lévi-Strauss.

\* \* \*

Comencemos por la biografía (porque contiene algunas claves de su antropología).

Nació en 1908, en Bélgica, pero su familia era francesa. Es decir, su vida se desenvuelve totalmente en el siglo XX. Estudió filosofía y derecho. Enseñó en la Universidad de San Pablo entre 1935 y 1939, lugar en el mundo que le ofreció la oportunidad de entrar en contacto con tribus del Brasil, los Tristes Trópicos. Se exilió en Nueva York durante la Segunda Guerra Mundial. Luego fue Director de la Escuela Práctica de Altos Estudios y alcanzó a ser miembro del Colegio de Francia. También él se interesó por el Totemismo pero en una dimensión muy diferente a la de Freud: como pensamiento. Cuando rechazó la historia no causó demasiada perplejidad (salvo con Braudel y la Escuela de los Anales); en cambio, cuando lo hizo con el humanismo provocó escándalo. Pero no fue duradero porque Occidente avanzaba hacia una era cibernética y cambiar hombres por robots se volvió moneda corriente. Además, Lévi-Strauss es un hombre acostumbrado a pensar en

abstracto. Es un hombre tranquilo. Su biografía es lisa. Aquí sólo consideraremos, de su obra, *El Pensamiento Salvaje*.

Describe el pensamiento salvaje de la siguiente manera:

*“Como en las lenguas de los oficios, la proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos primitivos. Si rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades.*

*Cada civilización propende a sobrestimar la orientación objetiva de su pensamiento, y es porque nunca está ausente. Cuando cometemos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche y de que, a él, su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el nuestro...” (Lévi-Strauss 1999:13–14)*

*“...no retornamos a la tesis vulgar...según la cual la magia sería una forma tímida y balbuciente de la ciencia porque nos privaríamos de todo medio de comprender el pensamiento mágico, si pretendiésemos reducirlo a un momento o a una etapa, de la evolución técnica y científica. Sombra que más bien anticipa a su cuerpo, la magia es, en cierto sentido, completa como él, tan acabada y coherente, en su inmaterialidad, como el ser sólido al que solamente ha precedido. El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado, forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una especie de expresión metafórica de la segunda... sería mejor colocarlas paralelamente como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a resultados teóricos y prácticos...pero no por clase de operaciones mentales que ambas suponen.” (ibidem:30).*

Consideremos que se dice influido por Marx, por Freud y por la geología, todos saberes - se sabe- turbulentos. Pero sus libros ilustran, mejor, el carácter del lenguaje y de la lógica. Lévi-Strauss sostiene que la verdadera contribución de las culturas no consiste en sus inventos particulares sino en las diferencias que existen entre ellas: las *otras culturas* son

diferentes de la manera más variada y, a esa naturaleza de las diferencias, es difícil penetrar o, quizás, sólo se podría penetrar imperfectamente; pero allí está el enigma del pensamiento humano.

El pensamiento salvaje es una *ciencia de lo concreto*. Elaborado sobre el mito, opera en el plano especulativo de la misma manera que el bricolage en el plano práctico; dispone de un tesoro de imágenes acumuladas por la observación del mundo natural. Combina sus elementos para construir sentido tal como el bricoleur utiliza materiales que en principio tenían un destino y a los que aquél brinda otra significación. No hay barrera infranqueable entre el pensamiento mítico y el bricolage, entre el pensamiento de los pueblos primitivos y el nuestro. La diferencia entre un ingeniero y un *bricoleur* radica en que aquél opera por medio de conceptos y éste por medio de signos. Una de las maneras en que el signo se opone al concepto consiste en que el segundo quiere ser transparente en relación con la realidad mientras el primero acepta –y aún exige– que un determinado rasgo de humanidad esté incorporado a esta realidad. Tanto el sabio como el bricoleur están al acecho de mensajes pero para el bricoleur se trata de mensajes pretransmitidos y a los cuales colecciona. El concepto se nos manifiesta como el que hace la apertura del conjunto con el que se trabaja y la significación como la que realiza su reorganización. No la extiende ni la renueva sino que se limita a obtener el grupo de sus transformaciones. La imagen no puede ser idea pero puede cohabitar con la idea en un signo. Y si la idea no se encuentra allí puede respetar su lugar futuro y hacer aparecer negativamente sus contornos. La imagen está fijada a un acto de conciencia pero el signo –y la imagen que se ha tornado significativa –si carecen de relaciones simultáneas e ilimitadas con otros seres del mismo tipo (privilegio del concepto) son ya permutables, es decir, pueden mantener relaciones sucesivas con otros seres siempre en un sistema en el que una modificación que afecte a un elemento afectará a los otros (y por eso esas relaciones no son ilimitadas). La comprensión y la extensión de los lógicos no existen como realidades separadas sino que conforman realidades solidarias. Por esa razón, el pensamiento mítico, aunque esté envasado en las imágenes, puede ser generalizador. Y, por tanto, científico. También, para la reflexión mítica, todos los medios deben ser inventariados puesto que para que pueda definirse un resultado será siempre una componenda entre la estructura del conjunto instrumental y la del proyecto. Una vez que éste se ha realizado quedará dislocado de la intención inicial, algo que los surrealistas han llamado “azar objetivo”. El bricoleur no se limita a ejecutar; *habla* con las cosas y por medio de las cosas (ésta es su poesía); siempre pone algo de sí mismo. La relación entre

diacronía y sincronía ha sido invertida: el pensamiento mítico elabora estructuras disponiendo de residuos de acontecimientos. En cambio la ciencia crea, sin tregua, estructuras (hipótesis y teorías), crea en forma de acontecimientos sus medios y resultados. Pero no se trata de dos etapas evolutivas porque ambos modos de conocimiento son válidos.

*“Por su parte, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir” (ibidem:43).*

Los mecanismos esenciales de la actividad mental son los mismos, no se trata de residuos sino de formas de pensamiento que coexisten con la ciencia. Sus resultados no son menos reales. *Ellos y nosotros somos contemporáneos de la misma manera.* (Lévi-Strauss 1999).

En *El hombre desnudo* completa la idea de esta manera: los mitos no dicen nada sobre el orden del mundo, la naturaleza de lo real, del hombre o de su destino. Los mitos nos dirán mucho más sobre las sociedades de las cuales provienen, sobre sus resortes íntimos, sobre la razón de ser de ciertos modos de operación del espíritu humano. Y el tabú del incesto (que muchísimos mitos encierran en el relato) no es ni un hecho natural ni un hecho social o cultural. Se trata de un pasaje: el pasaje de la naturaleza a la cultura. En esta prohibición, la cultura se sobrepasaría a sí misma al generar una realidad de un nuevo tipo, más compleja, que se integra a otras más simples de la vida animal: opera y se constituye como un orden nuevo. El pasaje se define por la institución de las reglas y la cultura es el universo de las reglas y ellas son el objeto de estudio de la antropología. Su problema, entonces, es encontrar las razones de por qué, para todas las sociedades y en todos los tiempos, la cultura reglamenta las relaciones sexuales. No se explica por la historia sino por la lógica de las reglas (Lévi–Strauss 1967).

En la teoría levistraussiana, la cultura no podría nunca reflejar o asumir el significado de un malestar, de una neurosis. Ella solamente habilita a abandonar la naturaleza tornándose un significante flotante, presto a adquirir los significados variantes que las sociedades humanas quieran adjudicarle en tanto arbitrio del pensamiento humano. Pero siempre subyace esta lógica de oposición entre el hombre desnudo y el hombre vestido, entre lo crudo y lo cocido, entre lo femenino y lo masculino. En definitiva, la cultura es asimilada al concepto. El inconsciente contiene los modelos arbitrarios de la posibilidad de

conceptualizar que posee el pensamiento humano. A este proceso lo llama “invariantes” o *estructuras*. Cuando termina su argumentación ya no hay Hombre, solo estructuras. Pero es el Hombre natural el fundamento secreto de toda sociedad humana; hay identidad entre objetos empíricamente diferentes pero hay que buscarla en la profundidad del inconciente humano. Y este impone *formas* a un *contenido*. Si uno encuentra la estructura inconciente que subyace a una institución habrá encontrado la interpretación de otras.

Levi-Strauss supone que todas las formas de vida sociales pueden reducir a un sistema de relaciones de objetivas de oposición y complementación. Esto aportará un nuevo problema: el tiempo. El tiempo estructural es reversible, no es acumulativo, no es existencial, no tiene *sujeto*. El tiempo histórico tiene sujeto, es irreversible, posee densidad.

\* \* \*

Si tomamos el argumento de Zizek (2003:35) de que la conciencia está completamente *incluida* en los objetos observados y de que sólo una conciencia que observa el universo *desde afuera* realmente vería la totalidad de la realidad de la manera en que es, la relación entre el sujeto y la cultura se tornaría verdaderamente problemática: sería el lugar de un sujeto (su conciencia) desdoblado entre su interioridad y las reglas (violentas o no) de las obras de sus contemporáneos o de sus ancestros pero capaz de extrañamiento y juicio. Él acierta cuando afirma que la estrategia del multiculturalismo es mantener al Otro a distancia apropiada, fundada en la ausencia completa de envidia (ibidem:28).

La represión implica un *deseo* (y envidia), el pensamiento objetivado solamente indiferencia y mismidad (etnocentrismo). Occidente no puede tolerar la inercia (aún cuando ella sea aparente). Las otras culturas se le aparecen como enclaustradas e inertes frente a su propio cambio devorador.

Todas las metáforas –eje del lenguaje poético o político- no pueden sino aludir a la alienación fundamental: la *institución* (Castoriadis 1992), es decir *el otro en mí*, la cultura en mí. Los “otros” garantizan el orden social constitutivo del discurso y de lo social frente a la capacidad inédita del imaginario radical de la psique, del yo autónomo, de su magma mientras la lógica heredada nos hace a aparecer lo real ordenado en conjuntos identitarios.

Las metáforas poseen valor poético y político. Esta cuestión de “adentro” y “afuera” entre el sujeto y sus otros, entre represión y expresión admite otro vericuetto interpretativo, no

menos desgarrante: el *rizoma* (Deleuze y Guattari 1974). La naturaleza del capitalismo es la de la *máquina*: se trata de flujos, contraflujos, territorios, líneas, flujos, movimientos, cortes, continuidades, planos, segmentos, cuerpos sin órganos, etc. Que se dispersan, se reúnen, se ofuscan o codifican alcanzando cierto grado de unidad en la significación que le sirve de soporte. El conglomerado, la reunión de todos esos flujos bajo una forma más o menos organizada es el rizoma.

El rizoma no se organiza a partir de relaciones de contigüidad, pertenencia o semánticas sino a partir de la ley autorregulada de su propia expansión. Allí, todo es multiplicidades sin sujeto. Hay una “toma de poder” por el significante (la lengua) a cuyo arreglo decide, ordena, regula<sup>36</sup>. El rizoma puede ser roto, quebrado en cualquier parte pero vuelve a brotar (como cuando se quiere destruir a las hormigas, que forman un rizoma animal, y aún cuando se aniquile a la mayoría, una parte siempre se vuelve a reconstituir). El rizoma es una expansión que se territorializa; se opone al Estado que procede y opera por medio de jerarquías, estamentos, sistemas de clasificación y grillas. Para la lógica del capitalismo, el goce es inútil pero –paradójicamente- no puede sino fundarse en el goce (a pesar de y en contra de su ética del valor y de la utilidad). La máquina deseante es distinta y opuesta a la máquina social y no puede haber sino contradicción y conflicto entre la máquina deseante (el hombre, el sujeto) y la máquina social del capitalismo; por lo tanto, no habrá sino limitación de la expansión subversiva del rizoma del deseo por el rizoma social, produciendo “normalización” aún cuando todo aparezca como explosión de deseo.

Desde el comienzo de los tiempos de la humanidad en el planeta –la hominización- estaba contenida en el proceso histórico la posibilidad de que alguna vez todos los hombres conocieran a todos los hombres, de que todos los hombres se comunicaran con todos los hombres. Ahora esa posibilidad ha sido realizada, como parte de una totalidad autocontenida: la globalización. Hubo convicción sobre esta realización con el colonialismo decimonónico ya que la extracción de valor económico afuera de Europa iba a traer –necesariamente- confrontación con un mundo humano incomprensible. La antropología iba a ofrecer, simultáneamente, un espejo –distorsionado o fiel- de ese contenido. Pero la antropología del siglo XX creyó superar esa encrucijada culpable, llena de malestar de cultura mediante su comprensión relativista, falsamente emancipatoria de lo *otro*.

---

<sup>36</sup>El fascismo, el terrorismo de Estado y la Globalización serían efectos de esa toma de poder.

\* \* \*

## II

**AMAZONÍA**

La Amazonía es una extensa región del mundo. Se sabe que es una región *etnográfica*, selvática, intrincada. Poco conectada en los mapas pero fuertemente unitaria en el terreno. Los amazónicos son gentiles, bellos, pobres.

Suscitan el imaginario del Dorado, pero han sufrido (hasta inscribirse en lo *terrible*) el caucho y las *Casas caucheras*. Las ciudades de la Amazonía son contradictorias. Combinan miseria y esplendor. Dorado y horror.

Cautiva de su geografía, Iquitos de Loreto, no posee autos; sólo moto-taxis<sup>37</sup>.

Cautiva de su historia, Iquitos es irreal; antiguas arquitecturas de esplendor para una ciudad chata y miserable.

El caucho dejó su impronta en la ciudad y en la selva; edificios lujosos abandonados o reciclados y una “ciudad dentro de la ciudad”: Belén.

Pero, sobre todo una cultura antigua, la cultura del terror, que no deja reflexionar sobre la cultura del final, la cultura que desaparecerá.

\* \* \*

Orellana descubrió el Amazonas.

Por envidia o por ambición respecto de su jefe, un Pizarro.

Lo concreto es que mató Omaguas sin piedad y que llegó –bajando por el Napo- al océano Atlántico en homenaje de lo cual existe un poblado con su nombre.

\* \* \*

*“En la espesura sin caminos el Marañón [Amazonas] constituye una especie de carretera rural atestada de aparatos de los cuales sólo algunos pueden recibir el nombre de embarcaciones. En el Ucayali, habíamos visto más o menos una embarcación al día*

---

<sup>37</sup> Desde el año 1992 visitamos la Amazonía de Iquitos, gracias a un convenio de colaboración académica entre la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, el Centro de Investigaciones Precolombinas y el Instituto Superior del Profesorado, Dr. Joaquín V. González, Dirección de Educación Superior del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Nuestra experiencia de campo tiene como escenario los ríos Napo, Ampiyacu, Yaguasyacu, Nanay y Marañón.

*aparte de la nuestra, pero en el Marañón nunca veíamos menos de tres a la vez, la mayoría de ellas propulsada por motores fuera de borda de siete caballos llamados onomatopéyicamente peques-peques, con ejes propulsores de un metro y medio de largo que hacían de timones. En estas embarcaciones sólo los motores podían considerarse de tipo estándar. Los cascos de eran unas locas amalgamas de tablas desiguales, las cabinas hechas de trozos de plástico, cartón y plancha metálica. A menudo los techos de las cabinas eran de paja y amenazaban con incendiarse debido a los humeantes motores. En todas las embarcaciones, al menos un hombre descamisado achicaba agua en un movimiento de vaivén, con el rostro oscuro cubierto de sudor; el cubo de agua se alzaba desde el suelo y se vaciaba por encima de la borda a un ritmo tan constante que el hombre parecía estar unido al motor.*

*Los pasajeros, sus cerdos y pollos y sus cajas envueltas en su red se amontonaban en el calado de estos precarios taxis fluviales mucho más allá del peso máximo, inmersos en la oscuridad, incluso a mediodía y como confinados en barcos de presos. Atrapados e indefensos, gritaban cuando se levantaba viento y caía una tormenta y las embarcaciones se balanceaban En ese momento, yo daba gracias por estar en el kayak dependiendo sólo de mí mismo...” [Joe Kane, 1985, miembro de una expedición deportiva que recorrió el Amazonas desde sus nacientes hasta el Atlántico] (Kane 1999:291)*

\* \* \*

*“Volvimos a subir a nuestros kayaks. Al partir pasamos por delante de dos mujeres plantadas al final del poblado, con las siluetas destacadas sobre el promontorio. A un metro de donde estaban ellas un trozo de tierra del tamaño de una pequeña casa se desprendió y cayó al Marañón. Sus cabañas se alzaban a pocos pies del borde del promontorio, pero por toda reacción a la desaparición de sus patios delanteros las mujeres se limitaron a mirar. El río iba y venía y llevaba consigo sus hogares. Pronto las cabañas seguirían a aquel pedazo de arena y arcilla. Y no mucho más tarde también el resto del poblado caería y las familias se trasladarían y empezarían de nuevo. Y Perú no sabría adónde había ido a parar Puerto Franco.” [Joe Kane, 1985, miembro de una expedición deportiva que recorrió el Amazonas desde sus nacientes hasta el Atlántico] (Kane 1999:290).*

\* \* \*

*“La Comisión judicial pasó enseguida a la sección Último Retiro, donde recibió las declaraciones de los empleados Fabián Montoya, Esteban Angulo, Eleuterio Zamora, Basilio Comas, Remigio Vega, Adán Negrete, Juan Sifuentes, Eusebio Pinedo e Ildefonso Fachin (civilizados) y de veinticuatro años.*

*El testigo Fabián Montoya declaró que habían visto a Fonseca matar al indio Ifallacudo a bala, que en la sección Occidente vio a Miguel Flores colgar a un muchacho con las manos amarradas, y como el muchacho no moría tan pronto como lo deseaba Flores, le puso éste pesas en los pies muriendo la víctima como a las dos horas a consecuencia de estos suplicios; que también vio a Flores matar de cuatro balazos a un muchacho llamado Agustín por haber huido al bosque su hermano, que igualmente vio a Flores envenenar a un indio con arsénico y que dicho Flores había cometido otros muchos crímenes porque los indios no le presentaban jebe en la cantidad y la calidad exigida. Además declaró este testigo que sirvió a las órdenes de Andrés O’Donnell a quien vio matar a los indios Salvador y Papaire por haber supuesto que sabían que se tramaba una conspiración; que había visto al mismo O’Donnell auxiliado por Luis da Silva y Federico Bishop flagelar poco más o menos doscientos indios, que vio a Alfredo Montt dar muerte a bala a la mujer del empleado Tereso Tejada, la india Adela; que el mismo Montt hizo fusilar a cuatro sirvientes suyos llamados Carlos, Sariategui, Felipe y Misas, los cuales fueron fusilados en el camino que conduce a Entre Ríos en un lugar situado a dos horas de la casa de la sección Último Retiro habiendo sido esos infelices previamente encadenados y conducidos al lugar del suplicio con el pretexto de que iban como sirvientes a la sección Entre Ríos y que vio a Montt matar a látigos y hambre al indio Torena por orden de Montt [Fojas 298 y 309 del proceso]” (Valcárcel El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos, [1915] 2004:145).*

\* \* \*

### **AUTO DE DETENCIÓN CONTRA JULIO C. ARANA Y JUAN B. VEGA**

**Iquitos, 10 de diciembre de 1912**

*AUTOS Y VISTOS y considerando que como se manifiesta en el auto de fojas mil doscientos cuarenta y tres (el que precede) está plenamente probado que durante la explotación de la región del Putumayo por las compañías Larrañaga, Arana y Compañía o Arana, Vega y Compañía y Peruvian Amazon Company, sucesora de las anteriores, se*

*han cometido en esa región delitos de homicidio, lesiones, coacción, exacciones, etc. cuyos detalles constan en las piezas pertinentes de esos autos, que es público y notorio que el año mil novecientos ocho, se constituyó a la región del Putumayo, don Julio C. Arana acompañado del ex prefecto de este Departamento, don Carlos Rey de Castro, imponiéndose Arana de muchos crímenes (carta de fojas mil cuatrocientos ocho), a pesar de tener la evidencia de la realización de los mismos, como queda dicho, con el propósito manifiesto de aprovechar de ellos, como en efecto ha aprovechado por muchos años de la actividad criminal desplegada en la región del Putumayo, puesto que los productos de esa región han sido conseguidos merced a los asesinatos, flagelaciones y coacciones ejercidas sobre los indios y a otros innúmeros crímenes de que han sido víctimas los moradores de esa región, actividad criminal que ha aprovechado Arana con conocimiento...” ((Valcárcel El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos, [1915]2004:418).*

\* \* \*

Carlos Valcárcel, juez de la causa contra la Casa Arana, relató la historia de las matanzas del caucho de este modo.

Desde antes de 1908, en que se dio comienzo al proceso, se hablaba en Iquitos sobre los crímenes del Putumayo. Las noticias llegaron a Lima y entonces el gobierno del Perú, a principios de 1908 ordenó al prefecto del Departamento de Loreto que investigase administrativamente los dominios de Julio Arana (La Chorrera). Pero éste no encontró nada. También fue enviado el cónsul de Perú en Manaos. Tampoco encontró nada. Por lo tanto, el gobierno empezó a pensar que lo de las matanzas eran inventos. El juez, como tal, fue amenazado, suspendido por seis meses y exiliado en Panamá. Había condenado a prisión a los culpables y, por eso, fue acusado de ayudar a los intereses de Colombia y de Inglaterra. También se sostuvo que no era patriótico decir todas las verdades sobre el Putumayo.

Todo comenzó con la denuncia de un vecino de Iquitos, domiciliado en la calle Próspero 238, calle que sigue siendo su principal arteria comercial, paralela a la costanera que da al río (Itaya, no Amazonas cuyo curso se confunde con aquél por un problema de anastomosis de las aguas). Se llamaba Saldaña Roca y su reclamo se publicó en todos los diarios de la ciudad hasta alcanzar difusión mundial. Acusaba a la Casa Arana de estafa, robo, incendio, violación, estupro, envenenamientos, homicidios así como tormentos con agua, fuego, látigo y mutilaciones. Los delitos se habrían cometido en el Putumayo y los afluentes y, de acuerdo con el denunciante, habían muerto indios 25

Ocainas en La Chorrera (pero luego se supo que también habían sufrido atropellos de todo tipo witotos y otras etnias). Los crímenes habrían sido realizados por los gerentes y los capataces y Arana y sus socios fueron condenados como “encubridores” porque conociendo la situación no la habían impedido.

Las posesiones de la Casa Peruvian Company estaban divididas en secciones. La Comisión Investigadora recorrió La Chorrera, Occidente, Último Retiro, Entre Ríos, Matanzas o Andoques, Atenas, Sabana, Santa Catalina, Abisinia, Oriente, Sur, El Encanto e Indostaní. También, El Encanto, Esperanza, La Sombra, La India, San Antonio, Sevilla, y otras. Hubo 255 enjuiciados.

Los caucheros acusaban a los indios de haber dado muerte a unos blancos, incluso a un gerente de *Larrañaga, Arana y Compañía*. Los condujeron, con engaños (les iban a dar mercaderías) a la Chorrera. Marchaban en número de 700, cargados de caucho “...como bestias, desde sus naciones a dicha casa, pero temiendo la suerte que les esperaba, huyeron casi todos y los empleados sólo prendieron apenas 25 ó 30 de esos indígenas.” (Valcárcel 2004: 115).

El 24 de septiembre de 1903, los Larrañaga, que habían estado de orgía la noche anterior, con algunos de sus empleados, ordenaron que los 25 indios fueran azotados. Algunos fueron tendidos boca abajo y sujetos por las manos y pies con sogas amarradas a estacas, en medio de una borrachera. Rafael Larrañaga celebraba ese día el cumpleaños de su cuñada. Al mediodía se suspendió la flagelación porque se fueron a almorzar. Un solo empleado protestó (Urcemio Bucelli): “...Estos indios traen tanto caucho y, sin embargo, se los mata.” (ibidem: 116). Otros dijeron no haber estado allí o que se habían enterado al día siguiente. De acuerdo con el juez, todo fue probado *hasta la evidencia*.

Después los llevaron al sur de La Chorrera y los fusilaron. Encendieron una hoguera con kerosén y los arrojaron al fuego. Muchos estaban todavía vivos. El juez ordenó excavar allí y encontró gran cantidad de huesos humanos quemados, una bala y un hueso frontal perforado por bala.

De acuerdo –de nuevo- con el juez, “fue una fiesta infernal”<sup>38</sup>.

\* \* \*

---

<sup>38</sup>El libro describe una matanza similar en el mismo año, poco antes y otras realizadas contra otros indígenas sujetos al régimen de los fundos caucheros.

El comercio del caucho era capitalista sólo en la medida en que se obtenían sus beneficios participando en el comercio mundial en el que los sectores productivos dominantes eran ya capitalistas. Este proceso es típico de las economías fundadas en la extracción de materias primas a mansalva. El *sangrado* de los árboles de goma se volcaba directamente a un mercado mundial ansioso de bicicletas y de autos y, de este modo, los caucheros pudieron participar del movimiento general del sistema capitalista. El enclave productivo que surge de la articulación de modos de producción distintos configura una situación económica en la que los productos de cuya exportación depende un país periférico tienden a ser producidos en áreas muy restringidas, por un número muy limitado de empresas normalmente rodeadas de una vasta periferia que participa de manera marginal de dicho proceso de producción y de distribución. De ese modo satisface las necesidades de una sociedad más avanzada y cuando termina el área queda en situación de mayor atraso. La desintegración del sistema (en este caso porque la producción cauchera mundial se trasladó al sudeste asiático) significa un retroceso en el proceso de modernización y va acompañado –generalmente- de movimientos separatistas de insatisfacción política y económica (Frank 1970) tal como sucedió en toda la región del Putumayo peruano –luego perdido a favor de Colombia- convocando sentimientos mezclados que reclamaban *nacionalidad* y *civilización* en torno al caucho.

El intento por ocultar los latrocinios se basaba en la necesidad de no manchar a la nación con las consecuencias del *sangrado* de la goma; los acontecimientos de toda la Sudamérica cauchera (Perú, Brasil, Bolivia, Colombia) atentaban contra la *civilización* expresada como una forma mayor de cultura.

Este problema es fuertemente antropológico y es típico del siglo XX. A propósito del significado de la palabra *Kultur* en la obra original de Freud (El Malestar), Jacques Le Rider (2004: 123 y ss) sostiene que cultura y civilización no son sinónimos ni son intercambiables, que no provienen de una distinción superflua. En la primera mitad del siglo XX era moneda corriente usarlas y pensarlas y el autor llama la atención sobre las definiciones que hacían los antropólogos franceses frente al concepto de los alemanes. Marcel Mauss, en 1930, sostenía que la civilización es un conjunto suficientemente grande de fenómenos de civilización, suficientemente numerosos y suficientemente importantes cada uno de ellos por sí mismo y también es el conjunto de sociedades que los manifiestan, signo de toda una familia de sociedades, una suerte de sistemas hipersocial de sistemas sociales (ibidem 127). Lévi-Strauss, en 1952, dentro de su Raza e Historia, la civilización implica la coexistencia de culturas con enorme diversidad entre

ellas y consiste precisamente en esa coexistencia (ibidem 128). Los alemanes, en cambio, en su lengua diferencian entre vivir en una cultura o-ampliando la perspectiva-vivir en una civilización pero asimismo añaden el sentido de recibir la transmisión didáctica de lo adquirido. Herder, por su parte, había indicado a la *kultur* (lo ancestral, lo comunitario) como lo primitivo frente a la civilización

*“En alemán, Zivilization y Kultur forman un par antagónico, mientras que Kultur y Bildung forman un par de nociones complementarias. En francés, existe, más bien, un ‘encastre’: la educación es un proceso individual de adquisición de la cultura; la cultura es un primer conjunto de individuos (un grupo social, un país, una nación); la civilización es un grupo de culturas que tienen en común un número significativo de ‘hechos de civilización’ (ibidem:130).*

Aún en castellano la diferenciación no es un tema menor. No solamente porque comporta una noción sublimar evolucionista (después del intenso y extenso rechazo del evolucionismo antropológico realizado por los etnólogos historicistas y funcionalistas de comienzos del siglo XX) sino porque confronta dos conceptos de gran resonancia en un continente en el que las clases dirigentes dominantes han elegido el camino de la civilización pensada como “modernización occidental”.

Los episodios de muerte, tortura y desgracia del caucho serían anti – civilizatorios y pondrían en duda el carácter cultural (la cultura es por definición anti-animal) de las acciones de los capataces caucheros. Sin embargo no cabría suponer, sin más, que explotadores y explotados podrían ser estar enredados en una situación homóloga de animalidad porque estarían atrapados en el enclave extractivo, alejados de la “civilización”. La cuestión es todavía más ambigua en cuanto a sus presupuestos morales. Marx describía como inherentes a cualquier modo de producción la división entre las *condiciones objetivas* del trabajo (material y medios) y la actividad misma de los trabajadores. Son independientes de todo carácter histórico y específicamente social. Son determinaciones absolutas del trabajo humano en general (Marx 1997: 55). Como el proceso del capital se ha convertido en el proceso de producción mismo, su particular forma de valorizar el proceso del trabajo es la creación de la plusvalía: el proceso laboral se lleva a cabo bajo la dirección del capitalista con el fin de obtener del dinero, más dinero. La naturaleza de la relación entre el capitalista y el trabajador es la de una relación coercitiva. El capital está siempre empeñado en la valorización, es decir, en su reproducción ampliada y ésta es la base concreta sobre la que se levanta el modo de producción.

Los acontecimientos anticivilizatorios del Putumayo –y de toda la región cauchera- fueron producidos por los capataces (y en la representación de los capitalistas de Iquitos) ellos eran tan animales como los indios que arrancaban la siringa mientras los socios de la Peruvian vivían civilizadamente en la ciudad. Los capataces habrían de dejar suelta la pulsión de la vida en la selva provocando un desliz moral (el feroz festín de Valcárcel) en el interior del entretejido de animalidad mutua que condenaba a la humanidad del trópico a un modo de vida inferior, pero necesario.

\* \* \*

### III

#### EL OTRO EN MÍ

La historia de la Casa Arana, las matanzas del Putumayo, el chamanismo y el hombre blanco en esos trópicos dio lugar a un libro extraordinario: el de Michael Taussig. Donde el autor sostiene que las atrocidades sostienen un vínculo indisoluble entre el salvajismo, los alucinógenos, la magia indígena y la civilización casi en una inevitable convivencia entre el mal y el terror. Precisamente, acuña la expresión *cultura del terror*.

Mucho antes que él, Lévi – Strauss se había empeñado en que, mientras la lógica procura un todo de razones coherentes, el pensamiento salvaje opera de acuerdo a retazos o fragmentos, residuos que alguna vez tuvieron coherencia en un devenir histórico pero que ahora no la poseen.

*“...esas sobras y esos pedazos no se muestran como tales más que a los ojos de la historia que los ha producido y no desde el punto de vista de la lógica a la que sirven.”* (Lévi- Strauss 1997:60).

*“...ni las imágenes del mito ni los materiales del bricoleur provienen del devenir puro. Ese rigor, que parece hacerles falta cuando los observamos en el momento de su nuevo empleo, lo poseyeron antaño cuando formaban parte de otros conjuntos más coherentes...”* (ibidem:61).

Para describir estos ordenamientos culturales (que llamamos *mito*), Lévi–Strauss apela a una metáfora: el caleidoscopio, instrumento que también contiene sobras y trozos y que también ordena conjuntos: conjunto de objetos que se ordenan de acuerdo con el giro del instrumento por el observador, en función de las disposiciones y equilibrios realizables entre cuerpos cuyo número es finito. Las relaciones entre ellos no tienen más contenido que el ordenamiento mismo (ibidem 62). El etnólogo ofrece muchos ejemplos de lo que dice en el plano –ficticio, realmente- de una generalidad antropológica que incluye el

inventario de formas de clasificar y pensar de navajos, ojibwa, sudaneses, *pueblo*, esquimales, etc., para concluir que la lógica práctico-teórica de las sociedades llamadas *primitivas* está movida por la exigencia de las separaciones diferenciales –de las cuales las clasificaciones totémicas son su paradigma– cuyos contenidos provienen de una materia sociológica trabajada por la evolución histórica y demográfica. Su base fundamental es el principio de la oposición de términos.

Por la época en que Lévi–Strauss era muy joven Ludwig Wittgenstein escribía un libro que hubo de hacer furor después de algunas peripecias de su autor: el *Tractatus logico philosophicus* de 1921 (1979) de acuerdo con el cual es el mismo lenguaje el que impide todo error lógico, el lenguaje ordinario ya es un ordenamiento perfectamente lógico y de lo que se trata es de establecer el límite entre lo *decible* y lo *indecible* y que es la Etnología la que muestra que existen éticas diferentes de la nuestra y, no obstante, todas legítimas. Si el principio lógico de la oposición de términos (femenino y masculino, cielo e infierno, naturaleza y cultura) fuera el principio constitutivo de la materialidad de la cultura (y otros del mismo tipo) se consumaría la represión total no sólo de la libido (que los sostiene) sino también de los acontecimientos ya que el caleidoscopio no los posee siendo, como es, un juego de imágenes (un *imaginario*). El juego podría repetirse infinitamente sin apelar a la historia. El juego de los ordenamientos culturales no posee biografía, no tiene inventor. Precisamente, ese juego imaginario (pero real al mismo tiempo ya que alguien lo juega, alguien mueve el tubo y busca el equilibrio de los trozos coloridos) permitiría entender por qué los acontecimientos son olvidados, absorbidos, desaparecidos.

Un plano menos recorrido en los sucesos del caucho ha sido el de la *verdad* y *el olvido*. Al respecto hay una cita notable que pertenece a Renan (1987): el olvido (y el error) histórico es el factor esencial en la construcción de una nación; el requisito para que una nación exista es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y que todos hayan olvidado muchas cosas. La cultura es una batalla ideológica (Wallerstein, 1990) que convierte en *verdad* la falsedad, lo natural, lo arbitrario. Sólo se trata de que existan conciencias que se vuelvan sede de perspectivas con peso colectivo: la ideología es un núcleo no verbal cuyo modo de existencia es verbal (Baechler 1976:27).

La fiesta de muerte y la esclavitud de los siringueros pudieron ser asimiladas como sucesos lejanos en una tierra lejana, transitando desde la historia al mito, desde la libido dolorosa a la lógica abstracta. Su impronta se disuelve en las quebradas y *cochas* del trópico peruano *como si no hubierapasado nada*.

## CONCLUSIONES

Los horrores del Putumayo aportan una etnografía de la destructividad humana frente a una etnografía de las *sociedades ejemplares*, de las sociedades *que no debían desaparecer*. La voracidad económica del capitalismo *debe* convivir con una moral nostálgica y culpable: la antropología. Capitalismo y antropología devienen los instrumentos del último hombre ya que el primero necesita la energía y el esfuerzo de la humanidad completa y la segunda realiza el relato de las costumbres de las últimas sociedades que no son capitalistas.

La antropología social de Freud es la del hombre pulsional; la de Lévi-Strauss es de del pensamiento del hombre desnudo. La consecuencia de elaborar estas antropologías para la conciencia práctica de Occidente (una racionalidad básicamente técnica) es la de acceder al carácter pulsional y conceptual del colonialismo. Estas dos antropologías se desenvuelven en planos complementarios e imbricados y, quizá por su capacidad mutua de penetrar en lo más profundo de la relación colonial (explotadora pero convencida de ser civilizadora) ellas atraviesan la historia más significativa del pensamiento occidental en el siglo XX. O, por lo menos, su núcleo más importante en la constitución de la ciencia social. Se trata de dos antropologías *de los trópicos*: la de Freud porque subraya la perentoriedad del deseo; su trópico es sólo metafórico: la de Lévi-Strauss porque él, literalmente, estuvo en el Trópico amazónico y –asimismo, literalmente- lo consideró *triste*.

## AGRADECIMIENTOS

A Augusto Cárdenas Greffa

A Julissa Rondon

A Teodulio Grandez Cárdenas

A Pepe Díaz Heredia

A Joaquín García Sánchez, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana

A las autoridades de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bachelard, G. 1971. *Epistemología*. Anagrama. Barcelona.

Baechler J. 1976. *Qu'est-ce que l'ideologie*. Gallimard. Paris.

Bonte, P. 1975 De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico de las ciencias humanas. Cuadernos. Anagrama. Madrid.

Castoriadis, C. 1992. *Las institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets. Buenos Aires.

- Deleuze, P.; Guattari, F. 1974. *Antiedipo*. Barral Editores. Barcelona.
- Frank, A. G. 1970. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Signos. Buenos Aires.
- Freud, Sigmund 1979. *El malestar en la cultura*. Alianza. Madrid.
- Guiart, J. 1971. *Clefs pour l'Éthnologie*. Seghers. Paris.
- Kane, J. 1999. *El descenso del Amazonas*. Los libros de Siete Leguas. Barcelona.
- Le Rider, J. 2004. ¿Cultivar el malestar o civilizar la cultura? En J. Le Rider, M. Plon, G. Raulet, H. Rey-Flaud *Sobre el Malestar en la Cultura*. Nueva Visión. Buenos Aires: 101–148.
- Lévi-Strauss, C. 1955. *Tristes Tropiques*. Plon. Paris.
- Lévi- Strauss, C. 1967. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós. Buenos Aires.
- Lévi- Strauss, C. (s/ref.). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Marx, K. 1997. *Libro I, Capital VI. Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. Siglo XXI. México.
- Renan, E. 1987. *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Alianza. Madrid.
- Ricoeur, P. 2001 (1975). *La metáfora viva*. Editorial Trotta. Madrid.
- Rosaldo, .1991. *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo. México
- Saussure, F. de. 1945 (1916). *Curso de Lingüística General*. Losada. Buenos Aires.
- Taussig, M. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press. Chicago.
- Valcárcel, C. 2004 *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Monumenta Amazónica. Iquitos.
- Wallerstein, I. 1990. Culture as the ideological background of the Modern World System. *Theory, Culture and Society*, 7 (2 -3): 31 – 55).
- Wittgenstein, L. 1979. *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza. Madrid.
- Zizek, S. 2003. *A propósito de Lenin*. Atuel. Buenos Aires.

**CARACTERÍSTICAS DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA  
PERUANA AL MOMENTO  
DE LA INVASIÓN ESPAÑOLA**

**José Díaz Heredia**

Apenas se instalaron los españoles en el Perú, desesperados por hacerse ricos en poco tiempo y llenos de ambición se abrieron paso hacia la Selva en busca del “Dorado”.

- En 1535, ingresaron hacia Chachapoyas, Moyobamba y Lamas.
- En 1535, entraron a los Bracamoros.
- En 1539, entraron a Parapapura, Aipena, Maynas y Machifaro.
- Entre 1538, 1539, penetran a la región Oriental de los Andes de Carabaya.
- Entre 1539 a 1542, entran a la zona de los Quijos, Arabelas, Huitotos, Orejones, Ocainas, Omaguas, Pevas, Marabus, Ticunas, llegando hasta el Brasil.
- Entre 1548 a 1549, ingresan a la zona Chuquimayo, Bracamoros y Aguaruna.
- En 1560, siguen las entradas hacia el Amazonas.
- En 1567, ingresan a la zona de Madre de Dios. De igual modo se desarrollaron campañas, a las regiones de Huánuco, Moros, Urubamba y Quillabamba.

**IDENTIFICACIÓN DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS**

- a) Las cuencas de los ríos Tamborapa, Chirinos, Chinchipa, Cahamaya y Huancabamba; estuvo habitado por los Bracamoros (Patagones).
- b) En la cuenca del río Urubamba vivían los Baguas.
- c) Las cuencas de los ríos Zamora, Santiago, Nieva y Cenepa estuvo habitada por los Jíbaros, Huambisas y Aguarunas.
- d) En la cuenca del río Huallaga vivían los Chachapoyas, Mitillones, Chayahuita, Jeberos y Cocamilla.
- e) La cuenca del río Ucayali estuvo habitado por los Machiguenga, Piro Campa, Conibo, Cashibo, Shipibo, Capanahua, Cocama y Amahuaca.
- f) La zona de Madre de Dios estuvo habitada por los Yaminahua, Amarakaires, Huarayo, Piro, Cashinahua, Marinahua y Culina.
- g) La cuenca del Napo estaba habitado por la nación de los Encabellados que poblaron casi toda la cuenca del Napo.

Según el padre Lucas Espinoza en su obra Contribuciones Lingüísticas y Etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas Peruano; dice que bajo la denominación de Encabellados comprendían diversas tribus y sub-tribus, tales como:

- **Los Piojé:** Formado por las tribus: Secoya Angotero y Cioni; que habitaban en los ríos Uayoya (hoy Sta. María), Capucuy, Ticiri, Ciecoya, Cuyebeno, Necoya y los afluentes del Putumayo: Yubineto y Campuya.
  - **Los Avijiras :** Que habitan hacia arriba del Curaray. Se cree los Aushiris que habitan el río del mismo nombre y otros afluentes del río Napo, son descendientes de los antiguos Avijiras; pero más seguro es que han desaparecido.
  - **Los Cofanes:** Que habitaban las riberas hasta el río Aguarico y se extendían hasta el río Coca.
  - **Los Icaguates:** Habitaban en forma dispersa en los afluentes del Napo Aguarico y Putumayo.
  - **Los Payaguas:** Habitaban en extenso territorio entre el Putumayo y el Bajo Napo; estando sus principales asentamientos en las quebradas de Zapote, Yanayacu (la que sale al Napo por la margen izquierda, abajo del caserío de Tupapishco) y Sucusari y también parte baja del río Tamboryacu.
- h) Las márgenes del río Amazonas también estuvo habitado, por las siguientes poblaciones indígenas:
- **Los Yameos:** Habitaban la margen izquierda del Amazonas hasta el río Tigre, ocupando ríos y quebradas intermedias.
  - **Los Masamaes:** Habitaban siguiendo el curso del río Mazán.
  - **Los Anuales e Itucuales:** Habitaban la zona del río Tigre.
  - **Los Iquitos:** Habitaban las cabeceras del río Nanay.
  - **Los Semigaes:** Habitaban las tierras comprendidas entre el Tigre y Curaray.
  - **Los Záparos:** También habitaban las tierras comprendidas entre el Tigre y Curaray, hacia arriba, a la altura de las cabeceras del Nanay.
  - **Los Payaguas:** Habitaban desde la desembocadura del río Napo, por la margen izquierda y formaban parte de la nación de los Encabellados.

- **Los Caumaris:** Habitaban las riberas del Ampiacu (antes Guerari y Huerari).
- **Los Pevas:** Que vivían a orillas del río Shishita.
- **Los Zavas:** También vecinos de los Pevas.
- **Los Ticunas:** Ocupaban las tierras desde el río Atacuari hasta la desembocadura del Río Putumayo, por la margen izquierda del Amazonas.
- **Los Mayorunas:** (El nombre de “Mayoruna”, significa “gentes del Río Mayo”), habitaban los ríos y quebradas de la margen derecha del Amazonas, hasta el río Yavarí, especialmente la quebrada de Chochiquinas, el río Motohuayo y el Tahuayo.
- **Los Omaguas:** Habitaban las islas del río Amazonas, desde la desembocadura del río Napo hasta el río Negro.
- **Los Yurimaguas:** Desde el río Napo hasta el Ampiacu.
- **Los Ibanomos:** También habitaban islas del Amazonas.
- **Los Aizuaris:** De igual manera habitaban islas del Amazonas

## DIMENSIÓN DE LAS POBLACIONES

Se trata de entender que el tamaño de los pueblos fue variable, de acuerdo a ciertas condiciones que podían facilitar o dificultar el aumento poblacional.

- El Fray Gaspar de Garvajal, establece sus cálculos en algunas ocasiones por el número de habitantes y en otras por la extensión del asentamiento. Así por ejemplo al referirse a los Machiparo, dice que duró más de 80 leguas para que pasen.  
En cuanto al señorío de los Omaguas dice que fueron caminando más de 100 leguas.  
Sobre la provincia de Picotas, duraron 70 leguas y la de San Juan 50 leguas.
- El Padre Maroni, con respecto a los Cunibos, Omaguas y Yurimaguas, (que vivían en islas) dice que los primeros misioneros los encontraron concentrados en una especie de barrios (Maroni 1988:175).
- El Padre Acuña, en el viaje del Capitán Texeira, en 1939, dice que las poblaciones estaban tan cerca que de una a otro se escuchaban “labrar los palos”, (Acuña 1986:60).

- Tomás P. Myres, refiriéndose a Steward y Faron, dice que estiman la población selvática en unos dos millones de personas, en el tiempo del contacto con los españoles; con una densidad poblacional de 0.6 personas por milla cuadrada o sea 0.23 personas por kilómetro cuadro (Myres 1988:63).
- Myres, ofrece otras estimaciones como las de Denevan que calcula en unos 6´800,000 la población indígena en la cuenca amazónica y en cuanto a la densidad poblacional establece diferencias de acuerdo a la zona, siendo 14.6 para la cuenca inferior y estableciendo un promedio de 0.7.  
Todos los investigadores sobre la población indígena concuerdan en que fueron las enfermedades introducidas por los españoles, las que contribuyeron a la disminución de la población.
- Denevan, plantea que el estimado misional de 15,000 Omaguas a lo largo del Amazonas Cental en 1641, podría incrementarse a unos 52,500 en el tiempo del viaje de Orellana en 1542 (Denevan 1980:12).

### **NIVELES DE ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA**

Trataremos de plantear y analizar algunas evidencias, lo cual nos permitirá establecer algunas ideas sobre la organización socio-política de las poblaciones indígenas de la selva peruana.

- El Padre Pablo Maroni, al referirse a los Omaguas, dice que tenían una especie de policía “y gobierno” y mostraban sujeción y obediencia a sus curacas (Maroni 1988:306).
- José Barletti Pascuale, hace referencia a Lumbreras, quien cita a Betty Meggera: “En su libro sobre Amazonía describe a los Omaguas y Tapajos que llegaron a organizarse al nivel de Señoríos”: cada aldea tenía un Jefe y todas las aldeas en una provincia estaban unidas bajo un alto Jefe... El jefe Omagua de fines del siglo XVII era llamado Tururucari, que quiere decir “dios”. Su dominio se extendía a lo largo del río por más de 100 lenguas y era obedecido universalmente con gran sumisión....  
Al lado opuesto de la escala de los Jefes.... esclavos. .. eran usados para el trabajo agrícola y asuntos domésticos.... (Lumbreras 1981:9 - 18) (16)
- Tomás Myres, presenta una opinión totalmente opuesta al afirmar de que no existió ninguna unidad política Supra local, excepto algunas circunstancias muy

inusuales y de poca duración y mucho menos nada que parezca a un estado (Myres 1881:36).

- Alejandro Camino, también plantea que las étnias de la Amazonía Peruana no constituyeron agrupaciones políticamente organizadas en “tribus” bajo forma de liderazgo alguno, y que no existía así concepto tribal (Camino 1984:86).
- André Marcel D’ans, establece una diferencia entre las civilizaciones ribereñas y las tribus de tierra firme y la oposición que existía entre éstas; siendo los pueblos ribereños de mayor volumen demográfico, mejores formas de producción, organización social y mejor armados (D’ans 1976:42–43).
- Jesús Víctor San Román, plantea que la vida social tenía dos ejes:  
 El primer eje era la constitución orgánica de la familia, se apoyaba en el padre cuya autoridad y decisiones eran acatadas por la esposa e hijos.  
 La mujer estaba relegada a un segundo plano, su vida matrimonial comenzaba entre los 10 a 12 años y en algunas tribus coincidían con la primera menstruación, eran los padres quienes decidían sobre su matrimonio, a veces era educada en casa del futuro esposo.  
 La poligamia parece que era practicada sólo por los curacas.  
 El segundo eje de la vida social era el grupo tribal, al cual estaba muy fuertemente identificado el indígena. Se considera que los grupos tribales de la Selva Baja eran muy pequeños, y que a su vez estaban formados por sub-grupos.  
 Los sub-grupos estaban constituídos por una familia extensa, formada por el fundador y los parientes cercanos: hijos, yernos, nietos.  
 Las fiestas servían para establecer múltiples relaciones sociales, era motivo de una cuidadosa preparación entre las justificaciones podrían estar:
  - a) La celebración de una victoria de guerra.
  - b) Festejar el matrimonio.
  - c) Realizar los ritos de iniciación.
  - d) Festejar una buena pesca, caza o recolección.

## **ESTRUCTURA SOCIAL**

Esto implica establecer cuáles fueron las relaciones que se daban entre los miembros de la tribu.

- San Román concluye de que no existió clases sociales, pero sí existió clases sociales, pero sí existió la división natural por edad y sexo (17).
- El Padre Maroni, refiriéndose a los Omaguas dice que cada cual tiene en su casa uno u otro esclavo proveniente de tierra firme de las naciones Caumaris, Pevas, Cabachis y Zavas, que se adquirió mediante guerra o algún trueque (18).
- A nuestro entender, de acuerdo a las evidencias pensamos que de todos modos existía ya antecedentes de una estratificación social, que podría ser la siguiente:
  - 1° Estaba el Curaca
  - 2° El grupo de guerreros
  - 3° La gente común
  - 4° Los esclavos

### **RELACIONES INTERTRIBALES**

De acuerdo a los datos se puede establecer que las tribus de la selva peruana vivían en permanentes conflictos guerreros, entre las principales causas podrían estar:

- a) La escasez de recursos naturales en su propio territorio.
- b) La necesidad de proveerse de mujeres.
- c) La ejecución de una venganza.
- d) El deseo de obtener prestigio.

Los ataques se realizaban por sorpresa y durante la noche; se mataba a todos los hombres adultos y ancianos, llevándose como botín a los niños y mujeres, que luego se repartían entre ellos.

La situación de guerra que vivían las tribus de la selva peruana, generó obligados y frecuentes desplazamientos migratorios.

### **ESTRUCTURA ECONÓMICA**

En primer lugar me parece que se tendría que hacer una diferencia entre las poblaciones indígenas de la selva alta y selva baja.

No se cuenta con datos para toda la selva peruana, pero expondremos los que se tiene.

- El Padre Jesuita José Martín Cuesta nos ofrece alguna evidencia de acuerdo a los datos de Diego Palomino para el Nor Oriente Peruano (Jaén, Bagua y San Ignacio), donde se dice que eran tierras muy fértiles.

- Entre las plantas cultivables se indican las siguientes:  
Maíz, camote, yuca, recachas, guabas, guayabas, peras, caimitos, lúcumas, jaguas, tunas, zapotes, maní papas (chirinos) y se extraía miel de abejas (Bagua) (19).
- En cuanto a la producción para el río Napo y Amazonas, en la versión de Hernández de Oviedo se la menciona al maíz desde los primeros tramos del viaje de Orellana. En cambio Carbajal menciona al maíz a partir del territorio de los Machiparo probablemente ubicado por la desembocadura del río Putumayo, actual territorio brasileño.  
Existen posibilidades en cuanto a la ruta que siguió el maíz para llegar a la llanura amazónica; puede ser a través de los ríos de los andes orientales del Ecuador o a través de los ríos de la margen derecha del Amazonas que llegan desde los Andes bolivianos.  
Además de las referencias sobre el maíz, Carbajal también habla de la yuca.
- El Padre San Ramón, nos dice que los pobladores indígenas de los ríos Napo Amazonas no fueron agricultores pero sí cultivaban alguna chacra muy pequeña donde sembraban yuca, plátanos, maíz y maní.  
Tampoco fueron ganaderos, pues no conocían los animales domésticos.  
Los pobladores de los ríos Napo y Amazonas fue predominantemente cazador. Entre sus armas estaban las trampas, flechas, lapucuna, la macana, lanza, entre otros.  
La pesca también fue otra de las principales actividades, ya que la hoya Amazónica es muy rica en distintas especies de pesca.  
San Ramón concluye:  
“... la estructura económica de las tribus primitivas era fundamentalmente cazadora, pescadora, recolectora, y que era básicamente de tipo colectivista – comunitario, con rasgos predominantes familiares”.

## **RELACIONES DE INTERCAMBIO**

Existen muchas evidencias del desarrollo de un intercambio interregional, como ya lo hemos mencionado anteriormente en el Formativo Selvático.

- Tomás P. Myres, dice que la mejor evidencia de la existencia del intercambio, proviene de la distribución de hachas de piedra, objetos de cobre, adornos de jade y de cerámica, y de otros objetos aborígenes.

Hace referencia además que durante la expedición de Orellana en 1542 se registró bienes de intercambio tales: oro, plata y cobre, que grupos de comerciantes especializados que viajaban grandes distancias por el Amazonas y sus afluentes llevando productos característicos de un grupo a otro, con distinta especialización, Y que después de 15 años de la expedición de Orellana, Juan Salinas llegó a la conclusión de que los Piró tenían conocimiento directo del Cuzco y del Inca; de esta manera entendió la existencia de adornos de oro y plata que encontró entre las tribus del Ucayali (Myres 1983:63 70).

- Donald Lathrap, llega a las mismas conclusiones, parte de la constanci3n de la heterogeneidad de la existencia de muchos ecosistemas dentro de la selva. Así es que el bosque de acceso inmediato a la comunidad local es siempre deficiente en algunas plantas y árboles. Por lo que se hace necesario las relaciones de intercambio a larga distancia (Lathrap 1988:81).



## PROCESOS ÉTICOS EN RELACIÓN A TEMAS SOBRE EL USO DEL PATRIMONIO EN TURISMO

Claudia María Cóceres<sup>39</sup>

### INTRODUCCION

Los usos del patrimonio nos llevan a reconocer y reflexionar sobre los conflictos que hacen a esta problemática y que inciden directamente sobre la profesión de antropólogos y arqueólogos.

Desde el caso de la Ciudadela Machu Picchu que como patrimonio aún se le adeuda debates sobre sus beneficios sociales y que replantea los riesgos que hacen a su gestión, no pueden dejar de lado el tema de patrimonio que hace a la incumbencia de los antropólogos. Tomando la investigación que realiza en “Machu Picchu y el Código de la Sociedad Arqueología Americana: Una invitación al diálogo intercultural”, la historiadora Mariana Mould de Pease-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; “donde desde una explicación histórica requieren las condiciones de devolución de los dichos objetos arqueológicos en su gran mayoría han estado en depósitos de la Universidad de Yale y los estudios que sobre ellos se hubieren realizado así como las fotografías que con motivo de dichos estudios se tomaren, Esta explicación histórica resulta especialmente pertinente dado que recientemente el Museo Peabody de Historia Natural de dicha universidad ha puesto en Internet y luego retirado, La colección Machu Picchu sin tener en cuenta el compromiso adquirido con el Perú hace más de 90 años”.

Desde este caso y sumando a los análisis de las implicancias de la ley de patrimonio arqueológica argentina, y las reacciones de los Pueblos Originarios en Argentina es que pretendo abrir líneas de debate.

El marco que cruza con temáticas del turismo cultural y las políticas patrimoniales evidencian aun más el proceso político del turismo cultural el cual muchas veces solo muestra desde la dimensión económica ignorando la complejidad de las problemáticas que generan.

---

<sup>39</sup> Licenciada en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Directora **Directora de NAYA: [www.naya.org.ar](http://www.naya.org.ar)**.

**[coceres\\_claudia@yahoo.com.ar](mailto:coceres_claudia@yahoo.com.ar)**

Estas políticas patrimonialistas inciden además en los comportamientos de los antropólogos-arqueólogos en relación a su trabajo de investigación y gestión y donde los diversos sectores forman parte de esas determinaciones y de cómo se cuida y trata el patrimonio.

Algunas de las cuestiones son los valores que deben considerarse en tales decisiones, es importante profundizar sobre los componentes ideológicos que hacen a dichos valores.

Tomare el marco ético de la Asociación Code of Ethics-of the American Anthropological Association. Approved June 1998 [www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm](http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm) - como manera de complejizar y para repensar en códigos de éticos frente a nuevos temas sobre el patrimonio.

### **MARCO GENERAL**

La antropología como disciplina de la totalidad cubre aspectos de la humanidad que se caracterizan, en términos generales, desde el estudio de las múltiples relaciones socio-políticas.

Dado que las temáticas de patrimonio están enfocadas para relacionar a la antropología para la gestión del patrimonio- donde la investigación es interpretada a la luz de proyecciones de resguardo para prever beneficios y riesgos del cuidado del mismo-la cual debe debatirse en forma conjunta con la comunidad que es la directamente afectada. Convengamos que para generar un debate genuino la comunidad tiene que poseer la información adecuada, completa y la posibilidad de acceder y ejercer sus derechos con conciencia.

Además de comprender que la antropología-arqueología produce información y conocimiento, donde dicho conocimiento cumple diversos objetivos que se incorporan en programas de desarrollo, en políticas de gestión del patrimonio, en programas de educación patrimonial, etc. Por estos usos sociales del conocimiento debemos profundizar los procesos éticos de nuestra disciplina, ya que sus impactos inciden en los valores que comunica nuestra tarea.

Al mismo tiempo estos procesos éticos deben instalarse desde la formación, las actividades de investigación y el estudio de casos para permitir una mayor preparación para enfrentar problemáticas.

### **¿LECTURAS SOBRE CODIGOS NO RELACIONALES?**

Desde el código de Ética de la Asociación Antropológica americana aceptado en junio de 1998 y los análisis de algunas problemáticas perfilo ejes para seguir reflexionando sobre el tema del patrimonio cultural.

Los códigos de éticas de los antropólogos demostrarían las diversas concepciones culturales de sus prácticas, entonces aplicar en forma descontextualizadas los mismos generan diferencias y contradicciones en sus lecturas.

Cito al código de la AAA

*"Antropólogos tienen las obligaciones morales como los miembros de otros grupos, como la familia, religión, y comunidad, así como la profesión. Ellos también tienen las obligaciones a la disciplina erudita, a la sociedad más ancha y cultiva, y a las especies humanas, otra especie, y el ambiente".*

Frente a estos planteos problematiza las consideraciones y que son inherentes a la formación y perfil de los profesionales.

Por esto es que las generalizaciones en la aplicación de dicho código no son lineales y debe ser considerado en relación las problemáticas regionales y a las concepciones sociales de la Memoria de los Pueblos respetando sus valores.

Esto también involucra los usos de la información y conocimiento que genera esta temática, la cual debe considerarse como propiedad intelectual social y no de pequeños grupos de élite, que deciden sobre los usos sociales y políticos del patrimonio social.

El conocimiento específico sobre este tema tiene que ser difundido ya sea acercándolo a todos los ámbitos sociales, educativos y de investigación, para que todos seamos participes de la información que se volcara a las políticas publicas sobre el patrimonio social.

Es imprescindible acompañar a este proceso de difusión, programas de reflexión colectiva sobre las implicancias de este patrimonio, el uso, su disfrute, beneficios y cuidados.

Estos planteamientos implican constantes reflexiones sobre las transformaciones en el tiempo y desde los contextos históricos y políticos en los que se refiere a los derechos a la cultura, en este caso a la cultura patrimonial no solo material sino de conocimiento.

En la dimensión de la investigación desde un nivel colectivo lo producido no es propiedad individual ni meramente institucional sino que debe estar a disposición de toda la sociedad. Por esto el grado de compromiso de los antropólogos y arqueólogos, en sus investigaciones hace que se revea las implicancias de sus producciones ya que comprometen a los diversos sectores de públicos y privados de la sociedad, universidad, instituciones socio cultural, Estado, etc, etc.

El análisis sobre las consecuencias está implícito en los procesos de investigación, en los cuales se consideran las relaciones entre todos los sectores y los conflictos de poder y las desigualdades políticas.

Dice la AAA

*“Los investigadores antropológicos deben hacer todo en su poder para asegurar que su investigación no dañe la seguridad, dignidad, o retiro de las personas con quienes ellos trabajan, la investigación de la conducta, o realiza otras actividades profesionales”.*

Si esto se contempla en los temas de patrimonio muchos conflictos deben reconsiderarse si no se enmarcan desde el beneficio común.

Como también en los casos en los cuales no se ha respetado el consentimiento de las comunidades y ni se considero los impactos de la misma investigación ni el control de la información.

Considero que inicialmente investigar el patrimonio implica conocer y respetar códigos, leyes, y ética del país o comunidad y en donde las interrelaciones de las investigaciones no pueden pensarse en forma aislada.

De igual manera inciden los procesos de diálogos y mediación en toda la aplicación de programas patrimoniales, desde una visión multidisciplinaria.

Los profesionales debemos reconocer nuestro compromiso con la sociedad a la cual pertenecemos y en la cual trabajamos, además de nuestra responsabilidad y obligación de reciprocidad con la comunidad que estamos investigando.

Ninguna de las acciones debe contribuir a la industria de las demandas, donde se piensa en forma individualista y no con objetivos sociales, sino que los derechos deben ejercerse desde todos los ámbitos y sectores. Es por esto que necesitamos una educación fortalecida en los derechos humanos, económicos, políticos y culturales para que el patrimonio, la Memoria realmente sea de TODOS.

No es sencillo responder a los problemas éticos que genera el tema de la propiedad de la cultura, pero es importante comprender los procesos sociales, ideológicos y políticos que conllevan.

Y ya que el peso de la responsabilidad sobre los usos patrimoniales para la posteridad implican resguardo y condiciones, no solo económicas sino de formación en valores de los múltiples significados simbólicos y políticos que esto plantea, es necesario presentar posturas éticas desde la profesión.

Las incumbencias profesionales se amplían ya que comunicar los diversos significados del patrimonio y los usos políticos del mismo, desde contextos históricos es una tarea

también de educación política. Esta actividad en donde antropólogos y arqueólogos latinoamericanos debemos involucrarnos desde una identidad profesional en relación a nuestra formación y nuestros contextos de pertenencia.

Frente a la pregunta que la sociedad puede formular sobre: ¿qué hace un antropólogo?. No solo estaremos respondiendo desde el perfil técnico sino que desde la dimensión social y política de nuestra disciplina en contextos. Es importante reconocer el proceso social al cual estamos respondiendo en correlación con la realidad no con supuestos teóricos imaginados o prestados.

Las relaciones entre los códigos de ética y los problemas que se generan sobre los usos del patrimonio están presentes en los circuitos turísticos. Por esto es que la comunicación con estas áreas es imprescindible, no sólo desde las especificidades técnicas, sino desde la información, significados y valores patrimoniales, que incluyan procesos éticos que involucren a la comunidad anfitriona y a los viajeros. Es importante comprender la complejidad de estos procesos, coordinados desde una mirada de totalidad que involucre a todos los sectores incluso los antropólogos y arqueólogos.

### **PARARSE PARA VER: ALGUNAS PROPUESTAS PARA EL DEBATE**

Estos planteos los traigo al debate, no solo desde el caso de Machu Picchu, ni desde mi trabajo de campo en Perú-Lima-Trujillo-Iquitos-2003, sino también desde el análisis de la problemática del Proyecto del Señor de Sipán y su incidencia en su comunidad; al patrimonio de la comunidad de Kuelap y su proyecto de explotación turística decidido sin consenso social. Agrego a este análisis la reacción que generó la ley de patrimonio arqueológico argentina entre los diversos sectores de las comunidades de los Pueblos Originarios, los arqueólogos, investigadores, docentes y estudiantes. Desde estar presente en la asamblea general del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Depto. de Historia - Depto. de Cs. Naturales. Facultad de Cs. Humanas - Facultad de Cs. E.F.Q. y Naturales. UNRC, donde el debate sobre el derecho a los restos humanos de los pueblos generaba contradicción entre el progreso de la ciencia y los derechos humanos de las comunidades. Este tema está más que pendiente aun en nuestros días, ¿para qué una ciencia que no respeta la dignidad y el consenso social?

Además de analizar como se muestra la cultura en el turismo en la última Feria Internacional de Turismo-FIT 2005 y donde la folletería de la provincia de Salta promueve la visita a los restos de las momias de los Niños de Llullaillaco, mientras son múltiples las controversias sobre el tratamiento político de los restos humanos de las comunidades. En

este punto los arqueólogos se deben un debate profundo desde la realidad social y desde los procesos históricos que manipularon la MEMORIA de nuestra sociedad y en que lugar queremos ubicar la antropología y arqueología. Cabe también la responsabilidad de quienes dicen planificar el turismo dejando de lado las consideraciones de las comunidades, todo un planteo para ser tomado.

Asimismo las problemáticas peruanas permiten relaciona que las políticas patrimoniales no son vistas desde la complejidad necesaria ni sobre sus proyecciones y efectos y que si deben ser evaluadas, no solo como beneficio turístico, sino a partir de las consecuencias en los planos sociales y culturales. El turismo es un espacio más donde se potencia las relaciones de poder que se producen con la problemática del derecho a la cultura. Y dada su masiva difusión hace que muchos pretendan establecer un uso de mercado de la misma, que solo perjudica sino se tiene en cuenta sus implicancias.

¿Es tiempo para que quienes trabajan en los espacios del turismo presenten su postura acerca de quien cuida el patrimonio en los espacios de turismo?. ¿Si se lo hará en forma conjunta con otras disciplinas-que aportan a sus guiones temáticos- o nuevamente los antropólogos y los arqueólogos seremos un “recurso cultural” más o tal vez pretendan que nos transformemos en mercenarios del mercado turístico?

#### **ANEXO DEL [HTTP://WWW.AAANET.ORG-AAA](http://www.aaanet.org-aaa)**

Lo agrego como para considerar planteos y cruces a nuestros procesos éticos y con la intención de pensar desde nuestro contexto.

- La lista siguiente de otros Códigos de Ética puede ser útil a los investigadores antropológicos, maestros y practicantes:
- La Sociedad de Conducta animal 1991 pautas para el Uso de Animales en la Investigación. La Conducta 41:183-186 animal.
- La Tabla del americano de Examinadores Forenses n.d. el Código de Conducta Ética. (La Tabla americana de Examinadores Forenses, 300 Jefferson Avenue Sur, Colección 411, Springfield, MO 65806).
- El Instituto arqueológico de América 1991 código de Ética. El Periódico americano de Arqueología 95:285.
- 1994 código de Normas Profesionales. (El Instituto arqueológico de América, 675 Comunidad de naciones Ave, Boston, MA 02215-1401. Los suplementos y extiende pero no reemplaza el Código más temprano de Ética).

- National Academy of Sciences 1995 On Being a Scientist: Responsible Conduct in Research. 2nd edition. Washington, D.C.: National Academy Press (2121 Constitution Avenue, NW, Washington, D.C. 20418).
- National Association for the Practice of Anthropology 1988 Ethical Guidelines for Practitioners.
- Sigma Xi. 1992 Sigma Xi Statement on the Use of Animals in Research. American Scientist 80:73-76.
- Society for American Archaeology. 1996 Principles of Archaeological Ethics. (Society for American Archaeology, 900 Second Street, NE, Suite 12, Washington, D.C. 20002-3557).
- Society for Applied Anthropology. 1983 Professional and Ethical Responsibilities. (Revised 1983).
- Society of Professional Archaeologists. 1976 Code of Ethics, Standards of Research Performance and Institutional Standards. (Society of Professional Archaeologists, PO Box 60911, Oklahoma City, OK 73146-0911).
- La Academia nacional de Ciencias 1995 en Ser un Científico: La Conducta responsable en la Investigación. 2 ediciones. Washington, D.C.: la Prensa de la Academia Nacional (2121 Avenida de la Constitución, NW, Washington, D.C. 20418).
- La Asociación nacional para la Práctica de Antropología
- 1988 Pautas éticas para los Practicantes.
- Sigma XI
- 1992 Sigma Xi Declaración en el Uso de Animales en la Investigación. El Científico 80:73-76 americano.
- La sociedad para la Arqueología americana .1996 principios de Ética Arqueológicas. (La sociedad para la Arqueología americana, 900 Segunda Calle, NE, Colección 12, Washington, D.C. 20002-3557).
- La sociedad para la Antropología Aplicada. 1983 profesional y las Responsabilidades Éticas. (Revisó 1983).
- La sociedad de Arqueólogos Profesionales. 1976 código de Ética, las Normas de Actuación de la Investigación y las Normas Institucionales. (La sociedad de Arqueólogos Profesionales, PO Box 60911, la Ciudad de Oklahoma, OK 73146-0911).
- United Nations

- 1948 Universal Declaration of Human Rights.
- 1983 United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women.
- 1987 United Nations Convention on the Rights of the Child. Forthcoming United Nations Declaration on Rights of Indigenous Peoples.
- La Academia nacional de Ciencias
- Los Naciones Unidas
- 1948 Declaración universal de Derechos Humanos.
- 1983 Convención de los Naciones Unidas en la Eliminación de Todos los Formularios de Discriminación Contra las Mujeres.
- 1987 Convención de los Naciones Unidas en los Derechos del Niño.
- La Declaración de los Naciones Unidas venidera en los Derechos de Gentes Indígenas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cóceres, C. M.; Pincén L. 2005. "Derechos Culturales y Propiedad Intelectual desde un análisis intercultural". Terceras Jornadas de Investigación en Antropología Social-UBA. 3, 4 y 5 de agosto de 2005.

Cóceres, C. M. "Problemáticas del uso del Patrimonio Cultural en el Turismo"-V PRIMER CONGRESO LATINOAMERICANO DE ANTROPOLOGIA-ROSARIO, ARGENTINA, 11 AL 15 DE JULIO DE 2005.

Revista de Cultura Ñ. "¿Quién cuida el Patrimonio?". Dossier. Sábado 7 de agosto de 2004, pp. 7-9.

**<http://www.aaanet.org-AAA>**.

Jornadas Nacionales Año de las Naciones Unidas del Patrimonio cultural tangible e intangible. 30, 31 de octubre y 1<sup>a</sup> de noviembre de 2002. ISBN: 987-43.6763-6.

Mould de Pease, M. 2003. "Machu Picchu y el Código de la Sociedad Arqueología Americana: Una invitación al diálogo intercultural" - Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. ISN:0072-50-020-9-Perú.





Anti Año VII, Número 6, 2005 / 2020  
Salta 1363 – 8 C- (1137) Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Argentina