

ANTI

Año IV – Número 5 –Seminario 2003

5

ANTI – Año IV – Número 5 – 2003

**ANTI es una publicación del Centro de Investigaciones
Precolombinas – Historia – Sociedad Antropología**

e-mail

anticip@hotmail.com

SUMARIO

Presentación.....6

Relatos de la Sierra. *Manuel Álvarez*.....12

Arqueología y Etnohistoria. Hacia una visión totalizadora del mundo andino. *Ana María Lorandi*.....17

Iumisha. Una fiesta en la Amazonía Peruana.

Ana María Rocchietti.....49

Los Agustinos: labor misional en la Amazonía Peruana durante el siglo XX. *María Victoria Fernández*.....60

Entrevista al P. Joaquín García Sánchez (OSA). Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana.

Ana María Rocchietti.....87

Recuperación de una aldea precolombina en el río La Villa. Panamá entre el siglo XV y siglo XVI: ¿el pueblo de indios de Cubita?

Diana Carvajal.....91

Conflicto étnico en Chile: mapuche en tiempos de globalización.

Marcela Tamagnini y Alicia Lodeserto.....105

Cueva del indio: un templo aborigen en el norte de Puerto Rico

Manuel J. Acevedo González.....120

GALERÍA DE IMÁGENES

ESPECIALES CIP.....138

Qhichwa Watam

El Nombre en el Mundo Qhichwa

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

El Centro de Investigaciones Precolombinas es
Asociación Civil inscripta en el Registro
de Entidades de Acción Comunitaria
de la Ciudad de Buenos Aires bajo el N° 1.156

e-mail: 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

María Victoria Fernández
María Fernanda Santa Cruz - Gerónimo Austral

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

Rector

Prof. Alfredo Cóccola

Vicerrectores

Lic. Teresa Raccolin
Prof. Alba Santarcángelo
Prof. Francisco Velasco

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

y la

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

Rector

Ing. José Torres Vázquez

Vice-Rector Académico

Ing. Herman Collazos Saldaña

Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades
(UNAP)

Decano
Prof. José Zumaeta Torres

Jefe del Departamento Académico de Ciencias Sociales
Lis. José Díaz Heredia

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

Presidente
Eduardo Martedí (In Memoriam)

Secretaria
Alicia Campos

Tesorera
Bernarda Díaz

Vocales Titulares
Daniel De Lucía
María Andrea Runcio

PRESENTACIÓN

ANTI nació con la finalidad y la esperanza de exponer perspectivas sobre la gran región andina de América del Sur. Con el tiempo, también, procuró integrar a su atención la siempre verde selva amazónica, ámbito constitutivo y nutricao de la cultura de los Andes.

ANTI es una publicación de antropología histórica y arqueología y se nutre de trabajos que, distintos autores y amigos, acercan para ofrecer testimonio del profundo afecto y admiración por los pueblos antiguos y actuales de esa parte del mundo.

El 11 de febrero de 2003 murió Eduardo Martedí, un hombre de vida contundente, militante y apasionada. **ANTI** le debe su nacimiento y el proyecto de estudiar los Andes, allí, en el terreno y con sus gentes.

Pero, sobre todo, sus editores le deben haber podido realizar con mayor profundidad y compromiso sus propias vidas.

A Eduardo, en su memoria.

Ana María Rocchietti.
Directora de Asuntos Académicos
(CIP)



CENTRO DE INVESTIGACIONES PRECOLOMBINAS

Seminario itinerante

“Los Andes antes de los Inka”

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

Ámbito institucional

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

La inexistencia de un espacio institucional que contenga la organización y el financiamiento de las actividades itinerantes y de difusión (viajes, publicaciones, etcétera) nos llevó a crear una Asociación sin fines de lucro, el **Centro de Investigaciones Precolombinas (CIP)**, para viabilizarlo. Así es que hemos publicado tres números de *ANTI*, la revista del CIP, y está en imprenta el cuarto.

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

Trabajo de campo e itinerario

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

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

Continuidad

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

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

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

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

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

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

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



Seminario en la Facultad de Ciencias de la Educación, en Iquitos

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

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

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

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

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

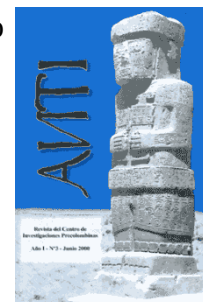
1999-2000: Se dictan los Seminarios I y II en octubre noviembre, que realizan en enero/febrero de 2000 sus viajes de estudio según respectivos itinerarios.

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



La Profesora María Victoria Fernández realiza su adscripción en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana sobre la acción agustina en la era del caucho.

Se edita el tercer número de **ANTI**, y con el fin de mantenernos en contacto con nuestros lectores, editamos un Boletín trimestral con informaciones y pequeños artículos sobre arqueología, antropología, sociología, cuya editora es la Profesora Bernarda Díaz.



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

La Prof. María Victoria Fernández realiza su segundo trabajo de adscripción e en el CETA y la Lic. María Andrea Runcio realiza una pasantía de un mes en El Brujo (Dto de La Libertad). Está en prensa el [Nº 4 de Anti](#) y el CD que compendia los números de esta Revista. Se están preparando ediciones especiales de Anti con los trabajos monográficos que son producto de las actividades de los Seminarios.

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

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

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

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

Se está gestionando la Declaración de Interés Cultural para el Seminario “Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)” por la Cámara de Diputados del Congreso de la Nación por intermedio del Diputado José Roselli.

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

Se publicó en CD el Nº 5 de ANTI, noviembre de 2003, una edición entre Centro de Investigaciones Precolombinas y Equipo NAYA.

Se realizará trabajo de campo en la Amazonía Peruana en febrero de 2004.

Relaciones internacionales

Se han establecido contactos y relaciones institucionales con la Universidad Mayor de San Marcos, la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, todas en Perú, y el Instituto

Nacional de Antropología y el Centro de Investigaciones Antropológicas Tiwanaku, en La Paz. Asimismo, se maximizó la excelencia del trabajo de campo con la participación como conferencistas in situ de connotados especialistas extranjeros. Tales los casos de la doctora Ruth Shadi Solís y el licenciado Joaquín Narváez, en Lima, doctor Luis Barreda Murillo y el doctor Jorge Flores Ochoa en Cusco, el licenciado Jedu Antonio Sagárnaga y el doctor Carlos Ponce Sanginés en La Paz, los licenciados José Barletti, José Díaz Heredia y José Moscoso de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP), en Iquitos. Entre la UNAP, el Instituto Superior del Profesorado y el Centro de Investigaciones Precolombinas se ha firmado un acuerdo de cooperación académica y de investigación.

RELATOS DE LA SIERRA.

Recopilados por Manuel Álvarez C.

Arequipa, 23 de julio del 2002

INTRODUCCIÓN

Los Andes peruanos con su geografía desigual nos proporcionan tres áreas geográficas bien definidas: la costa a nivel del mar con sus estribaciones, la sierra, compuesta por grandes montañas y por último, la selva que está en el lado oriental de la cordillera andina. Justamente es en la sierra donde se encuentran una serie de pueblos enclavados en el medio de estas impresionantes montañas llenas de encanto y misterio.

Estos cuentos andinos fueron oídos en las sierras del Departamento de Moquegua en la localidad de Chacahuayo (sur del Perú). Actualmente las jóvenes generaciones desconocen en su mayoría parte de este folclore, siendo los viejos los que aún mantienen parte de estas tradiciones. Es en la sierra o los “Andes” donde se da inicio a tradiciones y leyendas, más popularmente conocidas como “Tradiciones Andinas” siendo algunas muy conocidas y difundidas por todos los Andes sudamericanos. Otras simplemente se han mantenido con carácter local y su difusión fue de boca en boca a través del tiempo. Es interesante este tipo de cuentos porque en realidad no sabemos de qué tiempo datan. Por la forma que presentan es posible que sean de tiempos precolombinos y posteriormente se fueron mezclando aspectos y detalles de la nueva cultura europea, adaptándolos al tiempo en que se vivía.

A través de esta breve introducción tengo el agrado de presentar dos cuentos que provienen de versiones orales desde un tiempo inmemorable, ahora transcritos para su futura preservación.

DON MARIANO ROLDÁN

Corría el año de 1910 y la vida se desarrollaba normalmente sin ningún inconveniente, ya que por esos lugares no les importa ninguna noticia del exterior y donde un domingo es igual a un día normal.

Cuando muere una persona es enterrada en el cementerio del pueblo que generalmente está al costado de la iglesia principal. Los poblados más pequeños no tenían cementerio y el cadáver tenía que ser transportado al pueblo mayor, por todo lo largo de los caminos de

herradura. Durante el trayecto los deudos van ingiriendo alcohol, parando por algunos trechos para descansar, generalmente en los pequeños riachuelos que se forman por los deshielos. Es aquí donde empieza nuestra historia. Realizada la ceremonia de entierro, todos los presentes regresan a sus poblados de origen, claro está que unos regresan acompañando a los familiares y otros se quedan a seguir tomando licor. Nuestro protagonista se quedó tomando licor hasta muy cerca de la media noche; ya mareado se puso en camino de regreso a su poblado, sólo, alumbrado por la luz de las estrellas que para él eran suficientes. Por el camino existía un molino de agua que servía para moler los granos de maíz y trigo con los cuales confeccionaban sus tortillas de maíz y harina para el pan. Dicho molino era accionado por un canal de agua y estaba compuesto de dos piedras de granito labradas y una noria. El lugar era bastante espacioso. Don Mariano, un poco cansado por el trayecto de regreso, observó una luz en el interior del molino y se acercó para pedir un vaso de agua o café; pero apenas llegó a la puerta vio que había bastante gente y que se encontraban de fiesta. Había bastante alegría, conversaciones, risas entre hombres y mujeres, así que le pareció bien entrar. La iluminación se realizaba por mechero de grasa de carnero o vaca, habiendo bastante penumbra, pero esto no era importante para el jolgorio. Don Mariano participó de la fiesta, todos eran desconocidos para él. Entabló conversación con uno de los presentes y mientras conversaba vio que en el centro había una mesa y encima de ella había cuatro cirios y especialmente uno de ellos estaba por terminarse. Al rato vio otra vez la mesa y se dio cuenta que el cirio estaba quemándola y presto fue a apagarla; una vez apagada vino uno de los concurrentes y le increpó por qué había apagado el cirio y le respondió: para que no se quemara la mesa. Pero no entendía razones y con palabras muy subidas de tono y muy fuertes siguió increpando a Mariano Roldán el cual entró en cólera y también le increpó de la misma manera, agarrándose a golpes muy fuertemente. El resto de los participantes acudió en defensa del señor airado, echando a patadas a Don Mariano del establecimiento; una vez afuera se volteó para ver a la gente que le había votado y se dio cuenta que no había nadie, sólo se encontraba el señor con el que había peleado, que no era tal sino un ser del averno, con su cabeza en forma de cabra, su cuerpo parecido a un perro en dos patas y una cola larga y negra que se perdía en la tierra. El espanto fue total, entró en estupefacción, pero estaba seguro de lo que estaba viendo, no estaba loco. Los participantes de la fiesta aparecieron y eran todos seres iguales, salidos del mismo infierno. Ante su asombro desaparecieron por completo y dejaron un olor a azufre pestilente; las luces se apagaron y él quedó completamente solo y anonadado. Optó por regresar a casa caminando, serían pasadas las doce de la noche y a su casa llegó a eso de las cuatro de la mañana. Narró todo lo que había pasado a su esposa y se durmió. Cuando despertó con el sol completamente en alto, empezó a mirar con desconcierto con la mirada perdida en el infinito, había perdido la razón, estaba loco. Su esposa contó lo sucedido a todo el pueblo y ellos determinaron que el lugar estaba encantado y debía ser bendecido por el cura, por ser un lugar donde se realizaba encantamientos.

Estas historias de antaño se pierden en la lejanía de los tiempos siendo típicas de las serranías peruanas, de las gentes que vivían sus tradiciones.

EL FANTASMA DE CHIRIPAMPA - CHACAHUAYO

Chacahuayo es un pueblito enclavado en un valle interandino, del departamento de Moquegua, con un pequeño río de nombre Puquina que riega las tierras de cultivo en forma de andenes (terrazas agrícolas realizadas en la abrupta geografía). La vida se desarrolla en una quietud inmejorable, siendo pueblos que se abastecen de todos los productos necesarios para vivir por generaciones y cuando necesitan de algún dinero, llevan sus productos a vender a la gran ciudad de Arequipa y otros a la costa peruana.

Generalmente la gente es muy honrada y sana, todos se conocen y se ayudan mutuamente en sus quehaceres cotidianos. El cielo es limpio, de un azul turquesa. En tiempo de estío, los cerros están adornados con la flora típica de las partes alto andinas, siendo lugares muy paradisíacos. La vida transcurre lenta y sin ningún stress, no interesa el mundo exterior. Sus casas generalmente son de adobe, un material de tierra compactada en forma de bloqueta y sus techos son de paja de ichu, muy típica de la sierra, de color amarillo, no permitiendo el ingreso del agua en tiempos de lluvia. Cada casa comprende como mínimo dos o tres habitaciones con un patio central donde se realizan las tareas típicas de las chacras; en el umbral de las puertas poseen unas ventanitas pequeñas por donde entra el sol muy tenuemente y por las noches se observa la luz de la luna.

Esta gente vive aislada pero siempre dentro de las áreas agrícolas que cultivan. La comunicación con las ciudades modernas se realiza por caminos de herradura y transporte automotriz, lo mismo con el transporte de sus productos. Estos son lugares muy hermosos para el descanso.

Habitaba en un lugar llamado Chiripampa una familia cuyos esposos eran jóvenes y tenían dos niños. Un día el esposo decidió salir a trabajar a la costa en busca de dinero para sus necesidades y las de su familia. La señora se dedicó a atender el hogar y a trabajar en la chacra. Por las noches cerraba su puerta, en especial la del dormitorio que quedaba bien trancada con las herramientas de labranza; en el interior de la habitación tenía su cama y bastantes efigies de santos y de Jesucristo (costumbre del lugar). Ella se levantaba temprano, al alba, a trabajar en la agricultura. Los niños dormían y el único acompañante que quedaba en el umbral de la puerta es el perro fiel, compañero de la familia.

Una vez guardados los animales en el corral respectivo y asegurada toda la casa, encendía los mecheros, generalmente a base de cebo de animales; esto daba una luz mortecina pero suficiente para ver sólo una o dos horas.

Una noche como toda la familia procedió a descansar después de un día de labor, cenaron, conversaron y apagaron sus luces; papá no se encontraba, solamente estaba la mamá y la abuelita ayudante de siempre por estos lugares. Eran las once en una de esas noches alumbradas sólo por la luz de las estrellas, diáfana y fresca con ese frío típico de las alturas interandinas, cuando la señora de la casa sintió una voz en el patio que le hablaba en un castellano mal hablado con un sonido gutural, cavernoso, pidiéndole que le abriera la puerta ya que venía en busca de auxilio por haber sufrido un percance. La señora se levantó y encendió el mechero para ver de qué se trataba y quién era. Acercó la luz por la ventanita y pudo ver en el ático de la ventana una cara algo rojiza con unos ojos exorbitantes y el pelo negro totalmente revuelto; en el momento ella sintió un escalofrío que le recorría el cuerpo y la mano le tembló al sostener la luz, pero en ese preciso momento, el tipo acercó su brazo y de un solo jalón le arrancó el mechero y se lo llevó a la boca profiriendo un grito espectacular y lastimero. La señora se tiró de espaldas para no ser atacada por dicho engendro y despertó a su mamá. Al ver esto afirmaron más la puerta de la casa y se pusieron en zozobra, decidiendo no salir a pesar que amanecía. Al rato, sintieron que se alejaba del lugar profiriendo aullidos, siguiendo el curso del río hacia arriba, hacia las alturas. El susto fue tremendo y pavoroso y una vez que amaneció salieron del cuarto de dormir y observaron que las huellas dejadas por dicho ser eran iguales al de las aves, pero de un gran tamaño y se perdían por el camino hacia las alturas. Dieron aviso a otros vecinos y procedieron a seguirlos para ver de qué se trataba; continuaron por el camino y después de avanzar unos kilómetros encontraron a un niño totalmente desvalido, de unos diez años, que apenas hablaba por la emoción y el susto que había pasado en la noche; estaba sólo y a su alrededor había una ruma de sacos de arroz cubiertos con una manta. Su perro, fiel guardián lo acompañaba y su padre no estaba. Después de reconfortarlo narro lo sucedido.

Dijo que andaba con su padre quien transportaba productos de la costa para pueblos de más altura como arroz, alcohol y otros aditamentos; decidiendo acampar en ese lugar, descargando de su recua de mulas los sacos y procediendo a equiparse para pasar la noche, amarraron al perro en la entrada de la tienda para que cuidase todos los productos. Bien pasada la media noche sintieron que algo molestaba a los animales y que el perro ladraba incesantemente. Ante tal ruido el padre salió a ver lo que sucedía y vio con estupefacción que un animal muy grande se acercaba a una de sus mulas; en la oscuridad pudo distinguir que era como un hombre grande y peludo que atacó a la mula y esta cayó abatida al suelo y procedió a devorarla lanzando gruñidos espeluznantes. En el acto dio cuenta de dicho animal y al ver al hombre que se le acercaba también se tiro encima de él; fue degollado de un solo zarpazo y destrozado en forma rápida e instantánea sin lugar a defenderse. Los ruidos y gruñidos rasgaron la noche, el viento gélido de las alturas y el polvo producido por los hechos dio motivo para que el niño buscara refugio en su pequeño campamento; el perro fue el que defendió al niño no dejando que el engendro se acercara al campamento, pero por cosas del azar de la vida se sintió el cantar de un gallo dando la hora del amanecer y dicho monstruo optó por alejarse no sin antes proferir un grito desgarrador y perderse en

las profundidades de las quebradas. El cuerpo del papá fue devorado totalmente dejando sólo algunos huesos; es todo lo que pudieron observar los testigos, corroborando lo narrado por el niño. Al observar las huellas vieron que eran las mismas que las de la casa, es decir tenían la forma de pisada de una gran ave; la sangre derramada en el piso daba neta fe de lo acontecido. Los pobladores quedaron estupefactos ante el hecho de ser atacados nuevamente; llevando al niño al poblado dieron parte a la gendarmería, organizándose una expedición a cargo de gente armada, rastreando el lugar y no encontrándose nada. Las señales se perdían por las faldas del volcán Pichu-Pichu lugar muy tenebroso por varios hechos acaecidos anteriormente. Los restos del difunto fueron transportados al pueblo dándole santa sepultura. Se comenta que era el mismo demonio el que había actuado de esa manera y que cada cierto tiempo este volvería a las andadas.

Corrían los años de 1800, sin vías de comunicación y ninguno de los adelantos actuales. Los caminos de herradura y las distancias bastante grandes hicieron que estos cuentos se perdieran y sólo fueron transmitidos de generación en generación, de padre a hijo constituyendo en la actualidad parte del folclore de nuestra tierra.



ARQUEOLOGÍA Y ETNOHISTORIA: HACIA UNA VISIÓN TOTALIZADORA DEL MUNDO ANDINO (1)

Ana María Lorandi

PRÓLOGO DE LA EDICIÓN 2003

Los editores de la Revista ANTI han insistido en reproducir este trabajo escrito originalmente en 1977. He aceptado con cierta resistencia, en particular por el enfoque teórico vinculado a la Nueva Arqueología que hoy ha perdido vigencia. Pero al releerlo después de tantos años creo que, si se supera este “pecado” de juventud, los aportes ofrecidos pueden ser interesantes y que la demostración es rigurosa. La concepción de este trabajo partió de una experiencia docente. En esa época yo era profesora de Arqueología Americana II en la Facultad de Ciencia Naturales y Museo de la Universidad de La Plata y analicé los artículos que forman la base de mi investigación, como parte del programa de clases. Al hacerlo me di cuenta de que los aportes de John Murra, Augusto Cardich y Pierre Duviols se complementaban y ofrecían una explicación o interpretación no coordinada por ellos para el tema de los Horizontes Andinos. Fue por eso que me resolví a escribir el artículo que ahora se reedita.

Por supuesto, los datos que aquí se presentan tienen exactamente treinta años de antigüedad. Hubiera sido imposible actualizarlos, teniendo en cuenta que mis intereses de investigación actuales se encuentran muy alejados de esa problemática. Aún siendo en sí mismo un producto “arqueológico”, creo que puede ser útil para los estudiantes, más allá del enfoque teórico en el que se encuentra inserta la propuesta. Y sobre todo, creo que releer los trabajos originales de los tres autores puede ser una rica experiencia. Son trabajos, ellos sí, que no han perdido vigencia.

I. Este trabajo se inició a partir de análisis teóricos y metodológicos de diversos estudios que tratan la problemática global del mundo andino. En la medida que se comenzó a profundizar en la estructura del pensamiento moderno sobre los grandes procesos históricos en los Andes, empezaron a surgir las convergencias y las posibilidades de integración entre modelos parciales que respondían a intereses aparentemente independientes. Sin embargo, lo más significativo fue comprobar que los autores elegidos, sin explicitarlo claramente,

estaban preocupados por la búsqueda de lo que la lógica considera como leyes causales para explicar la dinámica del sistema andino (Hempel y Oppenheim citados por Watson, Le Blanc y Redman 1974). Sin que ellos puedan ser directamente rotulados como integrantes de la Nueva Antropología, en la práctica estaban trabajando dentro de sus principios fundamentales, basados justamente en la preocupación por conferir a esta disciplina un real carácter científico. La importancia que esto reviste, se acrecienta por el hecho de que los estudios elegidos, aunque en principio parciales (ya sea respecto de ciertos fenómenos, ya sea en sentido espacial), ofrecen explicaciones generalizadoras con carácter predictivo para todo el mundo andino, dentro del más estricto criterio científico y lógico, y no se circunscriben a aspectos contingentes desvinculados del proceso total.

PERIODOS Y CULTURAS	CLIMA Y PALEOCLIMA		RESPUESTA SOCIAL
Precerámico Caza-recolección	Bonancible	Jalca	Ocupación extensa
Precerámico Pastoreo-cultivos tempranos	Bonancible	Yunga	Ocupación extensa
Cerámico inicial Pastoreo	Crisis 1610 a.C.		Leve descenso de los límites superiores del cultivo. Trueque?
Horizonte Chayín	Crisis 700-200 a.C.	Quechua 1	Continúa la tendencia? Trueque?
Intermedio Temprano Cultivos (+ 50%)	Bonancible 200 a.C.	Quechua	Ascenso límites superiores.
Pastoreo	700 d.C.	2	Ocupación extensa e intensa. Reconquista de tierras altas? Ocupación considerable
Horizonte Medio	Crisis		
Intermedio Tardío Inferior	Bonancible 1100-1350 d.C.		Ocupación intensa; urbanismo

Superior	1350-1460 Crisis	Quechua 3	Descenso límites superiores del cultivo. Descenso de cabeceras a tierras bajas. Tierras altas bajo control vertical.
Horizonte Inca 1460-1530	Crisis Continúa frío y seco		Cabeceras continúan en tierras bajas.
Colonial hasta siglo XIX	Crisis		Continúa la tendencia Trueque-pastoreo
Epoca actual	Iniciación período Bonancible		Ascenso de los límites superiores del cultivo.

Desde otro punto de vista, se debe señalar que a pesar de la larga tradición y la cantidad de los trabajos arqueológicos andinos, ha sido en gran parte el nuevo impulso dado a la Etnohistoria la que abrió las puertas de este superior nivel explicativo. Es a partir de los trabajos de John Murra, de su constante y ardiente prédica personal, que las investigaciones andinas tomaron un nuevo giro, mucho más rico y con renovadas posibilidades. Tal vez el trabajo de mayor difusión de Murra haya sido “El control de un máximo de pisos ecológicos” (Murra 1972 y 1975), pero es toda su obra, en especial su Tesis inédita pero conocida por muchos (Murra 1958) y su estudio sobre el papel del tejido (Murra 1962 y 1975) que comienzan a favorecer esa visión renovada e integradora, causalística y predictiva del mundo andino. Íntimamente ligados a su preocupación por la revalorización de la cultura autóctona de las poblaciones indígenas por su interés en mantenerlas vivas y capaces de creación original, toda la obra y la vida de John Murra se encuentra en la base de esta nueva etapa de los estudios andinos. A esto puede agregarse la importancia de reactivar con nuevos enfoques la colaboración interdisciplinaria que había sido largamente olvidada y que tanto a la historia como a la arqueología han enriquecido notablemente.

Aunque el término Nueva Arqueología disguste a algunos, aunque las posiciones individuales de algunos autores no resulten aceptables en su totalidad, aunque nos encontremos en el comienzo y los ajustes y correcciones finalicen por modificar los modelos propuestos, nada podrá negar que la etapa que se inició en los últimos años marcará un jalón de importancia indiscutible.

Por otra parte ésta aproximación de un arqueólogo a los problemas etnohistóricos y sociales puede ser juzgada como parcial e incompleta, pero a pesar de ello espero que este esfuerzo integrador pueda ser apreciado como un aporte más, uno entre otros, para aproximar los estudios andinos a una perspectiva científica renovada. Para ello se han elegido cuatro trabajos que juzgamos aportan elementos claves para intentar una problemática global.

Algunas de las ideas expuestas no son totalmente originales, pero las investigaciones con las cuales se las han verificado, sí lo son. La confirmación de todas las hipótesis no se ha concluido, pero la rigurosidad general de la demostración es aceptable. Al menos no inferior a otras, y seguramente superior a muchas. No es tan difícil construir una buena hipótesis, el problema es verificarla y extenderla hasta transformarla en ley cobertora (Watson, Le Blanc y Redman 1974). Si la marcha es confiable, debe ser alentada.

La magnitud del tema hace imposible incorporar aquí un análisis detallado de otros trabajos también interesantes. Hay ciertos temas, como el problema de la demostración arqueológica de las formas más antiguas del ejercicio de la reciprocidad que solo se han tocado superficialmente, aunque bien merecen la atención de una investigación en profundidad. Lo mismo puede decirse del problema del trueque en la sierra y de la relación de las caravanas de mercaderes con el sistema de “archipiélagos” o de control vertical por colonias.

Quiero agradecer el apoyo y las críticas constructivas que acompañaron la marcha de mi trabajo. El ingeniero A. Cardich fue quien más me alentó y sus observaciones resultaron de gran utilidad. Los autores analizados contribuyeron también con sus críticas y consejos. Gracias a los etnohistoriadores franceses, en especial a Nathan Wachtel con quien discutí este trabajo durante muchas jornadas de interesante diálogo.

II. El “control vertical” de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. John Murra, 1972 y 1975.

Este será el primer trabajo que analizaremos porque su enorme difusión debida a la incesante prédica de John Murra, fue el detonante que despertó el interés por el tema.

Partiendo de la base de que la sociedad andina se organizó según los principios de reciprocidad y redistribución y de la explotación de múltiples pisos ecológicos, Murra trató de aislar las variables concretas de esa realidad. Los principios enunciados más arriba y que también otros autores ya habían entrevisto o analizado parcialmente, se constituyeron en el Marco Teórico reactualizado y explicitado por Murra y desde el cual parte en su investigación. Este Marco Teórico es a su vez una Macro-Hipótesis explicativa que debió sujetarse a sucesivas verificaciones. La primera verificación se hizo trabajando las informaciones contenidas en las Visitas de Ortiz de Zúñiga a los Chupaychu y la de Garci Díez a los Lupacas. (Ortiz de Zúñiga I: Visita de la provincia de León de Huánuco, 1562 y Díez de San Miguel, G.: Visita hecha a la provincia de Chuculto... 1567).

A partir de la confiable información de las visitas, Murra induce los elementos del primer modelo específico, por medio del cual logra “explicar” las modalidades de apropiación de recursos económicos explotables en distintos pisos ecológicos.

Este modelo que está formulado a partir de los informes referentes a Chupaychu y Lupacas, puede ser aislado, desde el punto de vista metodológico, como una hipótesis general que deberá ser verificada tantas veces como se crea necesario y contra la mayor variedad de casos.

De esta forma podríamos decir que la primera Hipótesis formulada por Murra está integrada por una síntesis de los elementos comunes a ambos casos estudiados.

Hipótesis I (H. 1)

1. – La explotación de múltiples pisos ecológicos responde a un ideal de autoeficiencia económica. Por su intermedio una comunidad obtiene los productos de base, reduciendo al mínimo posible la obtención de recursos por medio del trueque o comercio.

2. – La complementariedad autosuficiente se logra por la instalación de colonias que están destinadas a producir todo lo que no se obtiene en el territorio donde se encuentra la cabecera de un determinado grupo social. Cada familia o la comunidad tienen chacras en varios nichos ecológicos y la actividad social y económica está regulada por los principios de reciprocidad.

3. – Un elemento clave de este modelo parece ser la discontinuidad territorial entre las cabeceras y las colonias.

4. – A pesar de ello y de que las colonias son permanentes y no temporales, los colonizadores conservan sus derechos en la cabecera y regresan periódicamente a ella.

5. – El tamaño de las colonias está en relación con el tamaño y potencial demográfico y político del núcleo. Las variaciones son significativas, por ejemplo entre el caso de los Chupaychu con núcleos y colonias pequeñas y los Lupacas con núcleos y colonias considerablemente más grandes.

6. – Las colonias son en general multiétnicas, es decir, ciertos territorios son compartidos por diversas etnias (pág. 433-443).

Este último punto tiene consecuencias multiplicadoras. Tan especiales y estrechas relaciones multiétnicas le sugirieron a Murra la existencia de no pocos conflictos y que en situaciones extremas, la necesidad de expansión o de conquista de nuevas tierras para instalar en ellas nuevas colonias, pudo estar la raíz de la formación de los horizontes pan-andinos (pág. 435).

Esto nos daría, tal vez por primera vez de una manera tan explícita, una Hipótesis Explicativa acerca de las causas de la formación de los Horizontes.

Resumiendo, podríamos decir que partiendo del primer Modelo Hipotético (H. 1) pueden extraerse dos líneas de investigación, distintas pero convergentes. Por un lado, ésta H. 1 es predictiva porque en su formulación está implícita la posibilidad de que su validez no se restrinja a los casos estudiados, sino que resulte de una vigencia más o menos universal en los Andes. Para ello Murra realizó tres verificaciones con casos distintos (Casos III, IV y V) y obtuvo que muchos otros investigadores desde etnohistoriadores, etnólogos y arqueólogos, realizaran nuevas y muy diversas verificaciones de su Modelo Hipotético (por ejemplo: Fonseca Martel 1973; Webster 1971).

La segunda línea de investigación es la que se refiere a la problemática de los Horizontes. Murra formula una hipótesis que se deriva del Modelo original y si bien no la desarrolla, la lanza con el propósito de que los arqueólogos se ocupen de ella. Esta segunda hipótesis tiene un valor predictivo distinto y de mayores consecuencias explicativas respecto a los procesos históricos globales producidos en los Andes. Esta Hipótesis podremos aislarla extrayendo el siguiente párrafo del trabajo de Murra:

Hipótesis II (H. 2)

“Es tentador predecir que tal “control vertical” de un máximo de pisos ecológicos no se refiere simplemente a una sola etnia sino a una red de contradictorios reclamos, ajustes temporeros, tensiones y luchas y treguas entre varios núcleos regionales que compartían un mínimo ideal es una etapa preparatoria de los “horizontes” del arqueólogo” (pág. 435).

Aunque volveremos sobre este tema más adelante, es bueno destacar desde ya cuáles son los elementos más relevantes de esta hipótesis. Ha sido frecuente entre los arqueólogos definir los Horizontes como una extensa difusión de rasgos culturales o como Imperios, pero jamás se dio una explicación causal coherente. Por el contrario Murra nos da un elemento clave. Sobre una base preexistente, “el ideal de autosuficiencia”, y la instalación de colonias significa en primer lugar, que se produjeron desplazamientos humanos de mayor o menor envergadura. En segundo lugar para hacer eso posible, es necesario adquirir derechos en otras tierras para lo cual deben desarrollarse o bien un complejo sistema de reciprocidad o bien poder político-militar que obtenga y sostenga la dominación territorial.

Además, por el hecho de que ciertos territorios estén ocupados por colonias de etnias diferentes, o ya sea porque las colonias se han implantado en territorios controlados originalmente por núcleos de otros grupos étnicos y/o políticos, todo converge a que se hayan producido contactos culturales más o menos forzados o más o menos aceptados, pero que indudablemente también pusieron en movimiento los mecanismos de difusión. Por lo tanto no es que éste fenómeno haya estado ausente, sino que sus causas no son las de

simple continuidad o proximidad espacial sino otras de naturaleza mucho más profunda y compleja.

Aun cuando el autor no se ocupa prioritariamente del tema, al tratar su “Caso IV” regresa a él con reflexiones interesantes respecto a la relación entre posibles archipiélagos Chavín en la Costa y la formación del Horizonte Temprano (pág. 455). Partiendo de estas dos hipótesis el próximo paso de Murra fue 1) verificar este primer modelo hipotético con nuevos casos; 2) con nuevas fuentes.

1. – El primer punto se concretizó en el estudio de sus casos 3, “colonias costeras en la sierra”; 4, “colonias Cajamarquinas en el área Chimú y viceversa”; y 5 “las comunidades de Songo en las yungas de La Paz”.

Con esta “búsqueda de los límites del modelo”, según la expresión del autor, no se hizo sino extender un modelo explicativo particular – al que se le da el carácter de predicción general – sobre otros casos, con el propósito de averiguar si dicho modelo particular puede transformarse en una “ley general”. Como veremos en el capítulo final, esta tarea no se agota con los casos estudiados y publicados por Murra, sino que se continúa con estudios de otros investigadores. Incluso algunos se esfuerzan en demostrar que el modelo no tiene validez generalizadora. Pero en estos casos, no parece tenerse en claro que para invalidar una ley general hace falta mucho más que unos cuantos casos negativos. En primer lugar tendrían que ser éstos proporcionalmente mucho más numerosos que los casos positivos, aún cuando no existe consenso estricto sobre las proporciones a aceptar. En segundo lugar, el sólo hecho de que tenga cierta constancia repetitiva, lo valida como “ley general”, aún cuando no sea éste el único modelo para arribar a concretizar la complementariedad, la reciprocidad intercomunal y la redistribución, que son los elementos del Marco Teórico inicial.

En tercer lugar es cierto que el modelo explicativo hipotético va sufriendo modificaciones a medida que se lo extiende a mayor número de casos, pero es una consecuencia inevitable de la dialéctica de la investigación y un aspecto más que confiere confiabilidad a la metodología elegida. Hay algunos puntos que podrían ser puestos seriamente en discusión, todo lo cual finalizaría probablemente por una corrección de la Hipótesis original, hasta lograr un modelo integrado solamente por los elementos con menor margen de variaciones, es decir, cuando éstas sólo jueguen el papel de accidentes locales, o cronológicos. Nada de esto le restará valor al intento de obtener una “ley general”, si se tiene en claro que en Ciencias Sociales las leyes son tan sólo probabilísticas.

Y algo mucho más importante aún, es que la teoría actual ya no acepta que la conducta pautada es rígidamente compartida por los integrantes de un grupo social; por el contrario se afirma la existencia de una “participación diferencial” de los individuos y/o de los grupos respecto de la cultura general. “Participación diferencial” significa posibilidad de compartir las pautas culturales pero sometiéndolas a variaciones que – dentro de ciertos

límites, seguramente más amplios de los que hemos estado dispuestos a aceptar hasta ahora – no son pasibles de sanción social. Sólo utilizando este concepto, reemplazando “conducta compartida” por “participación diferencial en la cultura” podremos llegar a entender la unidad a través de la diversidad (Binford 1965; Watson, Le Blanc y Redman 1974). Y aunque nadie lo haya dicho en estos términos hasta ahora para los Andes, los esfuerzos que se realizan y convergen parecen destinados a arribar a la configuración de Modelos Explicativos del más alto valor científico.

2. – El uso de nuevas fuentes. La verificación en casos sucesivos fue acompañada por el uso de indicadores diferentes a los empleados para formular la H. 1. Murra utilizó fuentes judiciales, etnológicas y arqueológicas además de crónicas diversas. Es decir, evitó lo que se ha llamado la “circularidad de la demostración”, porque cada nueva fuente lo proveyó de indicadores distintos a los usados para la formulación del Modelo original. Este camino metodológico muestra que el autor tuvo buen cuidado de intensificar la demostración por estrategias múltiples. En unos casos ha sido más riguroso que en otros y por lo tanto los resultados son algo dispares. Tal vez la demostración más débil sea la del caso IV, donde a pesar de las múltiples fuentes utilizadas, ninguna parece suficientemente concreta para asegurar la inclusión indubitable del caso dentro de la ley. Veremos cómo, a pesar de estos puntos débiles en la demostración de Murra, los trabajos de sus seguidores han continuado enriqueciendo y contrastando el modelo, siempre a partir de informaciones e incluso de intereses temáticos diferentes.

A continuación podremos ver cuáles son los puntos del modelo que se presentan con menores posibilidades de verificación. Uno de ellos, tal vez el más complejo es el de discontinuidad territorial. Estos términos deben ser tomados con mucha prudencia. En primer lugar, pareciera ser que el acceso casi directo a las tierras del ganado y la papa por un lado y a las del maíz en pisos ecológicos inferiores, no sería tan excepcional como supone Murra (pág. 434). Al mismo tiempo lo contrario tampoco es un fenómeno permanente. Pero en todo caso un problema mayor es el del control del territorio entre el núcleo y las colonias. El control directo, político de un territorio con múltiples ecologías nos pone inmediatamente fuera del modelo, porque sería el caso de los grandes reinos o de los horizontes, mientras que Murra habla de “etapa preparatoria” a los grandes horizontes. El problema no resuelto a mi juicio es el de saber cómo se logra instalar colonias en tierras apriorísticamente extrañas. Como veremos más adelante se trata de saber cómo se adquieren derechos en tierras más o menos alejadas del núcleo. Otros autores han ofrecido algunas respuestas que serán oportunamente analizadas (ver Duviols). Resta todavía saber cómo se logra el control o el permiso de viaje por los territorios intermedios, en caso de que éstos estén ocupados por otras unidades políticas.

Otro punto oscuro es la frecuencia de territorios ocupados por colonias de etnias diversas y los mecanismos de poder utilizados para organizar esta “situación”.

Es probable que en un cierto número de casos las colonias hayan sido implantadas en territorios ocupados por núcleos de otras entidades, étnicas y/o políticas. Estos serían seguramente los casos con mayores probabilidades de conflictos. El análisis de Webster sobre la estructura económica de los Q'eros, demuestra que éstos tienen sus chacras de maíz y sus cultivos tropicales muy alejados de sus cabeceras, pero el territorio intermedio, boscoso y abrupto está vacío de población. Además esas tierras son explotadas para obtener la madera, con la cual fabrican uno de los pocos artículos destinados al trueque con el mundo externo. En resumen, no hay chacras en estos sectores, pero existe un control virtual y un real derecho de explotación. Una cantidad de casos actuales confirman el control directo de los pisos ecológicos destinados a ganado, papa y maíz (por ejemplo: Webster 1971; Isbell 1974). Sin embargo muy bien esas situaciones pueden ser consecuencias actuales de un muy antiguo control por colonias y del establecimiento de una compleja red de reciprocidades que finalizó por oscurecer el origen o los antecedentes de la situación actual. En resumen, éste es un punto sobre el que será necesario insistir.

El otro problema que fue percibido claramente por Murra en el análisis de su caso III, es el de confundir tributación de una etnia o unidad política sojuzgada por otra, con colonización. Además el problema de la costa tiene varios agravantes, el principal, el hecho de que falte una definición clara, una explicitación de los límites por los cuales se aísla la costa como unidad ecológico-cultural. Pero con independencia de la verificación o rechazo del modelo para la costa, lo que podríamos rescatar es el hecho de que un territorio haya estado compartido por varias etnias. Un ejemplo más de la intensa redes de relaciones étnicas y culturales que cubrió a todos los Andes y que indujeron a Wendell Bennett a formular su concepto de Co-Tradición (Bennett 1948).

Es evidente que aunque resulte prematuro predecirlo con certeza total, el control de un máximo de pisos ecológicos, sostenido por la espesa red de las reciprocidades, se constituye en el nudo o corazón de toda la historia Andina, y en especial del sector serrano de altura. Los otros mecanismos que se analizarán a continuación tienen una validez temporal discontinua y sólo pudieron ejercerse porque el ideal de autosuficiencia y la red de colonias se convirtieron en el sostén de todo el sistema económico andino.

III. – Augusto Cardich. “Los yacimientos de la etapa agrícola de Lauricocha, Perú, y los límites superiores del cultivo” en Relaciones de la Soc. Argentina de Antropología. Tomo VIII, Buenos Aires, 1974 y “Agricultores y pastores en Lauricocha y límites superiores del cultivo” en revista del Museo Nacional, Tomo XLI, 1975. En este último trabajo agrega ciertos datos paleoclimáticos que son de singular importancia para verificar las hipótesis iniciales. Además en comunicaciones personales, Cardich ha tenido la gentileza de adjuntar algunos otros datos y aclaraciones que facilitaron el presente análisis. (Las citas se hacen sobre el primero de los trabajos nombrados).

Conceptos de Base

1. – En primer lugar, Cardich define la región ecológica altoandina. “El término territorio altoandino lo encontramos – dice Cardich (1960 pág. 92) – en el valioso libro “El Mundo Vegetal de los Andes Peruanos” de A. Weberbauer, donde el conocido botánico al estudiar los pisos de vegetación en correspondencia a la altitud se refiere a zonas arriba de los 4.000 metros. Nosotros lo usamos como un concepto más amplio para designar una singular unidad geográfica situada en los Andes tropicales particularmente en el Perú, arriba de los 3.000 metros”. El señalamiento de esta interesante región desde el punto de vista del establecimiento humano es una de las definiciones básicas de Cardich. “Yo consideré – dice el aludido autor en una comunicación personal – que para el problema de instalación del hombre se daban una serie de condiciones para señalar a los 3.000 metros como límite inferior de lo “altoandino” (puede incluso descender un tanto hasta los 2.800 m. en el norte). En mi trabajo de 1958 anotaba: Consideramos nosotros este límite inferior por cuanto los caracteres climáticos de las grandes alturas (baja presión atmosférica, fuerte insolación, gran amplitud térmica diaria, formación de escarcha y granizo en el trópico, etc.) predominan hasta ese nivel (Cardich 1958: 14). En los estudios de fisiología humana de altura también señala que a partir de los 3.000 metros se hacen más impactantes los efectos de la altura. Hay otro hecho fundamental: en los Andes, el aspecto fisiográfico se suaviza un tanto a partir de este nivel de los 3.000 m. donde se advierte el “episodio chacra”. Por debajo de este límite generalmente los valles se encajonan, y, salvo pocas excepciones, hay menos superficies útiles para el interés del hombre. Es por esas causas, entre otras, que la mayor concentración humana se encuentra en el territorio altoandino, o sea arriba de los 3.000 m.

2. – Sobre estos elementos Cardich fija los límites superiores hasta donde los cultivos pueden practicarse con rendimiento económico considerable. Los cultígenos principales son la quinoa y los tubérculos, en especial la papa. Por sus pastizales la región puede desarrollar una ganadería muy importante. En los sectores más bajos el cultivo del maíz encuentra su ambiente óptimo. En resumen, la región permite el desarrollo de una producción mixta con alto potencial económico.

3. – Sobre una cantidad de información que puntualizaremos a continuación, el autor arriba a comprender que los límites superiores del cultivo no son fijos sino variables y que dependen de los ascensos y descensos térmicos del clima. El proceso en su forma más esquematizada es el siguiente: el descenso de temperatura produce aumento de heladas y sequía; el aumento de temperatura está acompañado de mayor humedad y mejores condiciones generales para la agricultura.

A continuación veremos los pasos seguidos por el autor para la progresiva formulación de hipótesis:

a) Observaciones recientes, aspectos climáticos y paleoclimáticos:

a.1. – Datos de Weberbauer, 1945 (pág. 28).

a.2. – Observaciones de Cardich en Lauricocha entre 1950 y 1975 (págs.28, 29 y 30).

a.3. – Datos comparativos para Colombia de González, Van der Hammen y Flint (pág. 19).

Las observaciones en Lauricocha le permiten comprobar, por ejemplo, un notable retroceso de los hielos que se agudiza hacia el presente, correlativo con cultivo.

b) Indicadores arqueológicos:

b.1. – Cercos de cuadros de cultivo antiguos ubicados tanto a niveles altos en las laderas como en la planicie principal de Lauricocha. En Corralón estos cercos alcanzan los 4.100 m.; también hay cercos destinados a las llamas (pág. 31).

b.2. – En algunas laderas hay andenes, destinados a agricultura intensiva, de tipo horticultura (pág. 31).

b.3. – Canales de irrigación (algunos subterráneos) muy bien contruidos y alimentados por manantiales y arroyuelos (pág. 31). (Sistemas hidráulicos cortos en términos de Duviols, como veremos más adelante).

b. 4. – Gran cantidad de centros habitacionales. Algunos considerablemente grandes y con huellas de construcciones importantes, posiblemente de edificios destinados a actividades públicas.

b.5. – Sobre el perfil de las cuevas, excavaciones y prospecciones diversas, comprueba mayor expansión de los pueblos alfareros agrícolas en el Intermedio Temprano (200 a.C. a 700 d.C.) y en gran parte del Intermedio Tardío (1100 a 1300 d.C.) (pág. 34).

A partir de estas observaciones, Cardich formula en 1959 su primera hipótesis:

Hipótesis 1 (H. 1)

“... Paralelas a estos fenómenos (de orden climatológico) se producen variaciones en el mundo altoandino, como es el ascenso de los límites superiores del cultivo, verbigracia los de la papa, que en los últimos 20 años habrían subido como 200 metros de altitud en la zona de las cabeceras del río Marañón. Las diferentes intensidades con que se han producido estos fenómenos en el pasado explicarían por qué se encuentran huellas de cultivos, de acueductos, etc. En altitudes de hasta 4.200 metros, por ejemplo, lugares hasta

donde hoy, prácticamente, no ascienden las labores agrícolas. Estas huellas serían de cultivos realizados en el pasado durante períodos de climas más benignos” (pág. 29).

Esta hipótesis constituye un modelo básico que fue sometido a intensa verificación, con indicadores diferentes a los utilizados previamente, intentando analizar las particularidades del proceso.

Verificación para el Horizonte y Período Intermedio Temprano

a. Indicadores arqueológicos:

a.1. – Nuevas prospecciones y excavaciones en la región de Lauricocha comprueban la extensión de los cuadros de cultivo y la abundancia de poblados del Intermedio Temprano, si bien algunos casos deberán someterse a nuevas verificaciones cronológicas.

a.2. – De acuerdo con los datos de Ramiro Matos para las punas de Junín, la ocupación correspondiente al Intermedio Temprano tuvo gran expansión. También allí se prueba el ascenso de los límites superiores del cultivo hasta los niveles de Puna (pág. 34).

a.3. – Diversos datos muestran ocupación durante el Horizonte Temprano pero faltan datos acerca del carácter e intensidad de esta expansión.

b. – Indicadores paleoclimáticos:

b.1. – Datos sedimentológicos de las cuevas de Lauricocha. Hay datos de un avance de los hielos correlativos al período hacia el 1610 a.C., al que sigue un período bonancible que coincidiría con el Intermedio Temprano.

Estos datos fueron comparados con información climatológica de Bernard para el África Tropical. Allí se establece la correlación siguiente: períodos glaciares, mayor sequía; interglaciares, mayor humedad. En los datos sedimentológicos se observa fuerte humedad para el 380 d.C., en el período bonancible llamado Quechua 2. A éste le sigue un período con tendencia a la sequía, el Quechua 3. Esta situación se prolonga durante los últimos siglos, hasta comienzos del presente, cuando la tendencia se revierte. La conclusión sobre estas observaciones es que cuando el clima desmejoraba en temperatura coincidía con una mayor tendencia a la sequía, lo cual habría agravado la incidencia de los factores climáticos sobre la actividad productiva de la zona (pág. 34, cita 3 y pág. 38, cita 7).

b.2. – Reconocimiento cada vez más generalizado entre los especialistas de que los fenómenos mencionados son sincrónicos en los dos hemisferios (pág. 34, cita 3).

b.3. – En vista de esto, Cardich menciona los estudios de John H. Mercer para Patagonia. En éstos se demuestran avances de los hielos en los siguientes períodos:

(1) En el 2.200 a.C., 2) entre el 700 y 200 a.C., y 3) siglo XVIII.

En los períodos intermedios los hielos retrocedieron hasta los límites presentes (pág. 34, 35, cita 3).

La suma y evaluación de los indicadores comentados, le permiten a Cardich formular las siguientes hipótesis particulares, que explican el proceso histórico en la región en las épocas anteriores al Horizonte Medio.

Hipótesis 2 (H. 2)

“Si la correlación continental es correcta, en los Andes peruanos se debió producir un avance de los hielos entre los años 700 a 200 a.C.; período que corresponde al Horizonte Chavín. Esto debió producir el descenso de los límites superiores del cultivo y seguramente perjudicar o detener la expansión Chavín en el “altoandino”.

Hipótesis 3 (H. 3)

“Entre los años 200 d.C. y 700 d.C., la región estuvo bajo un clima favorable, el Quechua 2. Por lo tanto esto justifica el ascenso de los límites del cultivo y la expansión general de la ocupación, en todo el territorio altoandino” (pág. 36).

Como es natural, estas hipótesis tienen un buen número de argumentos a favor en lo que respecta a las regiones relativamente próximas de Lauricocha y Junín. Para que tengan valor universal serán necesarias nuevas verificaciones en otros distritos.

Verificación para el Horizonte Medio y el Intermedio Tardío

a. – Indicadores arqueológicos y etnohistóricos:

a.1. – Para el Horizonte Medio existen una serie de evidencias dispersas que será necesario reevaluar. En una comunicación personal, Cardich dice que a propósito de este problema podríamos recordar las opiniones de algunos autores. Por ejemplo Flores Espinoza de Lumbreras, afirma que en la región de Tacna se hace visible una profunda crisis alrededor del año 800 d.C. (Flores Espinoza de Lumbreras 1969).

Los trabajos de Parsons en Chilca también permiten suponer una crisis similar, datable hacia el año 1.000 d.C. (Parsons 1974).

En un trabajo reciente, Cardich demuestra que se ha comprobado un notable pico de frío para el año 900 d.C., notándose un descenso de temperatura de 2 a 3 grados que afectó particularmente las alturas de 3.850 donde se encontraba emplazado el núcleo de Tiahuanaco en el borde del lago Titicaca. “Esto habría provocado una crisis de dicha cuenca muy poblada y notablemente adelantada y organizada, que habrían respondido con un desplazamiento de parte de su población a zonas bajas – lo que se está detectando por la arqueología – y ante todo habría llevado al desdoblamiento de su cabecera o el traslado de su centro político a Huari, alrededor de 800 metros más abajo en altitud, alcanzando un renovado auge” (Cardich 1977).

a.2. – Las prospecciones, excavaciones y las aerofotografías demuestran una intensa ocupación de toda la zona de Lauricocha durante el Intermedio Tardío. Cardich puntualiza esto en detalle (pág. 41).

a.3. – Dispone también de buenos datos sobre recursos económicos. Cultivo de papas y producción de derivados (chuño, moray, la papaseca, deshidratada-helada; y el tococh fermentado); carne y derivados: charqui o carne desecada-salada; lana y pieles; productos de caza; metales (pág. 41-42).

a.4. – Importantes fuentes etnohistóricas coinciden en probar la existencia de un señorío o reino Yaro o Yarovilca. Estaba formado por etnias llamadas llacuaces, habitantes de altura, fundamentalmente criadores de rebaños y cultivadores de tubérculos; es probable que a este señorío hayan estado sometidos algunos grupos waris, quienes ocupaban los pisos altitudinales inmediatamente debajo y que eran fundamentalmente agrícolas (pág. 41 y cita 11 en la misma página).

a.5. – Cardich maneja una cantidad de información etnográfica, mitológica, toponímica y arqueológica para demostrar que el señorío Yaro tenía sus cabeceras en Lauricocha, durante la primera mitad del Intermedio Tardío (pág. 43, cita 11).

a.6. – Según las investigaciones de Duviols, hasta mediados del siglo XIV (1350-1400) se habrían producido olas de conquistas de llacuaces provenientes de las mesetas altas del Este, asentándose al Oeste, en regiones de Cajatambo y Recuay. Cardich supone que de estas migraciones también participaron los waris de los sectores de altura, en tanto que pudieron pertenecer al mismo grupo e integrar el señorío Yaro. Duviols se apoya, entre otros datos, sobre una visita de Ocos (región de Cajatambo) donde se dice que los waris tenían su origen en Yarupaxa que es un cerro grande, nevado y que está en la cordillera, arriba de Mangas, es decir vinieron del Este, no lejos de Lauricocha (pág. 41, cita 11).

a.7. – A partir de diversos datos etnohistóricos se sabe que también existió una importante ocupación y señorío Yaro en la región cercana a Huánuco, expandiéndose como ya dijimos por Cajatambo y Recuay (pág. 40, 41 y 43-45). Duviols calcula que las genealogías de Ocos se inician entre 1350 y 1400 (pág. 41).

b. – Indicadores paleoclimáticos:

b.1. – Los datos sedimentológicos de las cuevas de Lauricocha demuestran desmejoramiento climático en el Quechua 3, durante el cual se hace evidente una nueva tendencia a la sequía.

b.2. – Correlación con un empeoramiento climático con fuerte sequía comprobada para Europa, durante el siglo XIV. (Datos de Lynn White Jr. 1963) (pág. 40, cita 9). Datos para Alaska Central (Reger 1968) que prueban avances de hielos fechados en 1580, 1650 y 1830-75, además de otros anteriores a 1580 aún sin fechar, pero que suponen comenzó uno o dos siglos antes (pág. 10, cita 8). Datos de Mercer sobre Patagonia.

b.3. – En el diagrama de La marche en base a los anillos de *Pinus longaeva*, hay un descenso pronunciadísimo de la temperatura en el 900 d.C., en la región de White Mountains en el oeste norteamericano. “En su esquema de la fig. 5 (pág. 1046) se puede advertir claramente (para el lapso que aquí nos interesa particularmente) que luego de un marcado descenso de la temperatura acaecido en el 900 d.C., deviene un sostenido ascenso térmico del clima, cuyos valores sobrepasan la media alrededor del 1050 d.C., para seguir ascendiendo en forma notable y alcanzando su pico máximo en el 1200 d.C., fecha en que se inicia un nuevo descenso de la temperatura pero manteniéndose todavía el clima bonancible hasta 1300 d.C. en que alcanza la media normal, prosiguiendo luego el brusco descenso por debajo de esta línea. Estos valores térmicos bajos se mantienen posteriormente hasta mediados del siglo XIX en que se inicia un nuevo y sostenido incremento de la temperatura hasta el presente (año 1950) (Cardich, nota 8, pág. 26 de Lima, 1975). Además Cardich consigna en la misma nota otros datos confirmatorios de esta situación para Norteamérica, todos los cuales coinciden con los estudios en Patagonia y las propias observaciones del autor en Lauricocha.

De la evaluación de toda esta información podríamos proponer otra hipótesis parcial respecto al Horizonte Medio, la cual está incluida en ciertas observaciones más generalizadoras escritas por el autor en la 5 de la pág. 23 de la versión de Lima.

Hipótesis 4 (H. 4)

De los datos precedentes surge que durante el Horizonte Medio se produjeron profundas crisis climáticas y culturales en el territorio altoandino. Como consecuencia debió producirse una fuerte presión de las poblaciones de altura para ocupar territorios menos afectados. Esta alteración alcanza hasta los valles costeros.

Respecto al Intermedio Tardío, los datos disponibles le han permitido a Cardich suponer que el mejoramiento del clima favoreció el desarrollo de un Estado poderoso cuyas cabeceras se instalaron en las regiones altas de Lauricocha.

Hipótesis 5 (H. 5)

“Estos hechos e indicios estarán dando pie a la hipótesis que formulamos, señalando que el núcleo principal de los Yaros pudo haber estado en Lauricocha, constituyendo también el asentamiento inicial de su casta gobernante o dinastía – los Yarovilcas – que habrían presidido la formación del reino del mismo nombre incluyendo algunas etnias vecinas” (pág. 4, cita 13, punto f, párrafo final).

Hipótesis 6 (H. 6)

“Los cambios de ocupación o traslado de parte de su población o recursos desde la región de Lauricocha a Allanca-Huánuco y a otras zonas de su dominio” se produjeron para ponerse “a resguardo de las crisis climáticas que pudo afectar su principal centro anterior” (pág. 43) porque según los datos de Duviols, “las aludidas migraciones se habrían llevado a cabo entre los años 1350 y 1400”, las que coincidirían con “nuestras deducciones sobre el inicio del tardío desmejoramiento del clima (Quechua 3) que apuntan para el mismo siglo, tal vez para los inicios” (pág. 41). Esta hipótesis que hemos redondeado con diversos fragmentos del trabajo de Cardich, puede completarse con lo siguiente: “Como resultado de estos acontecimientos cataclimáticos, realmente sólo leves en el ámbito general, pero de efectos amplificados en los extremos de altitud y latitud, y de estos probables desplazamientos humanos, las zonas de altura densamente pobladas como Lauricocha fueron abandonadas parcialmente, eclipsándose su importancia y pasando poco a poco su prestigio al olvido” (pág. 41).

Verificación para la etapa posterior

a) Indicadores etnohistóricos:

a.1. – Utiliza las fuentes tomadas por Duviols, las que corresponden justamente al siglo XVII. Según el modelo propuesto por este investigador, las ocupaciones llacuaces en las

tierras más bajas, se habrían producido a veces en forma violenta y otras en forma pacífica, habiéndose formado asentamientos monoétnicos y biétnicos. (Cardich pág. 40-41).

a.2. – Cardich utiliza también datos tomados por Ortiz de Zúñiga en su visita del siglo XVI (1562). Allí se consigna la existencia de trueque entre gente del pueblo de Caure (25 km. río debajo de Lauricocha y 3.700 m de altitud) y los yaros y chinchacocha y guamalies y caxatambo, ubicados más arriba en la zona de Lauricocha. Los de “abajo” ofrecían papas y maíz y por esto los de “arriba” les daban lanas y ovejas y charqui y “otras cosas que ellos tenían” (pág. 40).

b) Indicadores paleoclimáticos:

b.1. – El ya mencionado desmejoramiento del clima a partir del siglo XIV.

b.2. – Datos de Mercer ya comentados, que revelan un pico de descenso de glaciares en el siglo XVIII.

b.3. – Datos de Reger, 1968, para Alaska Central ya comentados más arriba.

b.4. – Informes de Matthes, 1946, sobre aumento del frío en los últimos siglos.

A partir de todos estos indicadores, Cardich formula una nueva hipótesis:

Hipótesis 7 (H. 7)

“Este fenómeno tardío es continuación de los desplazamientos de poblaciones iniciados en el siglo XIV y las condiciones de sequedad y frío se habrían agudizado, como lo demuestra el hecho de que los yaros debieron intercambiar papas, cuando los datos arqueológicos prueban la intensidad de los cultivos en épocas anteriores” (pág. 40).

“Esta tendencia pareció continuar hasta el siglo pasado, pero los datos actuales indican un mejoramiento general y un progresivo ascenso de los límites superiores del cultivo” (pág. 30).

Las hipótesis parciales o particulares, desarrolladas precedentemente, junto con los indicadores usados en las inferencias, le permitieron a Cardich formular una serie de Hipótesis Explicativas para mejor comprender las causas y modalidades del proceso, en especial las posibles respuestas en los períodos de crisis climáticas.

Si hacemos una pausa, y reflexionamos sobre el camino metodológico del autor, veremos que realizó a lo largo de muchos años un cuidadoso trabajo de investigación. En ocasión de sus excavaciones en las cuevas y prospecciones en Lauricocha en la década del 50, pudo formular una hipótesis general que le permitiría explicar una serie de fenómenos culturales observados. En su primera aproximación, Cardich entendió que debía existir

alguna relación entre estos fenómenos y otros de orden paleoclimáticos. Por observaciones y análisis sucesivos fue verificando esta hipótesis general, hasta arribar a entender las modalidades y particularidades en algunos momentos del proceso a lo largo de más de 3.000 años. El modelo explicativo final trata de desentrañar los tipos de respuestas dadas por estos grupos, ante las situaciones de emergencia.

Cardich parte de la siguiente postulación: “Ahora bien, dijimos que esta situación de Lauricocha, en los límites de las labores agrícolas en la altura, le asignaba una condición muy importante para el estudio de estos temas en el territorio altoandino. Por otra parte, aunque no consideremos al medio como un factor determinante en los procesos de la cultura, sin embargo, y sólo en sus condiciones extremas, creemos que puede actuar en forma decisiva para ciertos aspectos del desenvolvimiento cultural” (pág. 35).

A continuación, analiza varias respuestas sociales posibles (pág. 36 y 37) y finaliza por aceptar como probable aquella que supone un desplazamiento de las cabeceras mismas de los núcleos étnicos, como lo prueba el traslado de la capital del reino Yarovilca a la región de Huánuco (pág. 39).

Este punto se convierte en la médula del modelo propuesto por Cardich. Si bien es sumamente prudente y no traslada al pasado el modelo que acepta para el siglo XIV, a cuenta y riesgo del autor del análisis, podría imaginar el siguiente esquema procesual (ver cuadro).

Es indudable que a pesar de que el modelo en general se encuentra en la primera fase de verificación, la rigurosidad metodológica del autor conducirá sin duda a que los argumentos que se arrimen para comprobar su probabilidad resulten ser proporcionalmente más importantes que aquéllos que ofrecen aspectos negativos. Por otra parte, en ningún momento Cardich da por supuesto que la respuesta a la emergencia haya sido la misma en todas las épocas. Lo que parece demostrado hasta ahora es la relación de causa y efecto entre las fluctuaciones climáticas y los límites altitudinales de los cultivos. En el estado actual de los conocimientos científicos, esto parece ser una ley demostrada, y que “cubre” toda la franja altoandina.

También parece cierto que aunque las soluciones específicas hayan variado en cada período, las alteraciones climáticas debieron producir disturbios de efectos amplificados en todo el mundo andino.

Este esquema y todo lo dicho hasta el momento no hacen sino aislar los elementos constitutivos de una Teoría que está explícitamente formulada en la nota 5 de la pág. 23, versión de Lima, 1975.

“Ha llamado la atención, ante todo a estudiosos de otras latitudes, algunas particularidades de los Andes tropicales y el comportamiento de sus sociedades en el aprovechamiento de los paisajes. El sistema de los Andes tropicales ha formado, con su

notable levantamiento, una serie numerosa de microambientes, en apretadas distancias, desde los campos de nieve y glaciares cercanos a los 5.000 m. de altitud hasta los desiertos ardientes o la jungla amazónica húmeda y caliente de los niveles más bajos, cercanos a los del mar. Para complementar su economía y otros requerimientos, el poblador andino de cada nivel altitudinal debió contar con los productos de otros pisos que, generalmente, no estaban distantes. Teniendo, en consecuencia, que preocuparse – por reacción elemental y lógica – de esa disposición vertical que era fundamental en el medio andino. En esas condiciones, naturalmente, han surgido varias formas de control vertical, entre éstas las colonizaciones de sectores ecológicos ubicados en otra altitud, desconectados territorialmente y más o menos distantes del centro principal, en forma que entrevistaron Trimborn y Troll anteriormente y que hoy están siendo estudiadas en base a información etnohistórica por Murra (1967, 1972), quien es que ha delimitado el modelo, realizando una prolija sistematización. En este modelo de control vertical parece que tuvieron mayor hegemonía las etnias altoandinas, es decir los “casos” primero y segundo de Murra (1972). Las poblaciones altoandinas – las más numerosas aún hoy en todo el territorio peruano – por la presión de población muchas veces, y por las contingencias climáticas adversas, más frecuentes en estos pisos (las oscilaciones térmicas que estamos viendo, las heladas, la sequía, etc.), aprendieron a ser más proclives a buscar apoyo en productos de otros pisos que podían estar a resguardo de estos embates de la naturaleza. Además, con la ventaja de la llama, alcanzaron mayor preeminencia ante todo en el transporte, sin lo cual no hubiera tenido un sentido práctico por ejemplo, las colonias en la costa de los Lupaqa de la cuenca del Titicaca (Diéz de San Miguel, 1964). Se puede decir, también, que un ahondamiento y expansión de estos controles de preeminencia altoandina habrían desembocado o facilitado la formación de los tres grandes horizontes panperuanos (Chavín, Tiahuanaco-Wari e Inca) que tuvieron su base en el territorio altoandino. Además, es probable, que las crisis climáticas cíclicas que estamos detectando para los Andes hayan llegado a constituir uno de los varios factores que incitaron y compelieron a los grupos altoandinos para dominar las regiones más bajas, pues resulta sugestivo que estos tres horizontes de la Arqueología Peruana coincidan y hayan sido ligeramente precedidos por estos períodos de desmejoramiento térmico del clima que estamos estudiando”.

Vemos así como Cardich integra ya una buena parte de los elementos constitutivos del modelo general que se planteará más adelante.

IV. Introduciremos aquí lo que podríamos llamar el “Tercer Modelo”, propuesto por Pierre Duviols. Para ello hemos tomado primordialmente su trabajo titulado “Sumaq T’Ika ou dialectique de la dependance” (Duviols 1974-76) y secundariamente “Huari y Llacuaz; agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad” (Duviols 1973).

El primero tiene su base documental en el análisis de leyendas recogidas por Duviols y otros autores, y el segundo ha tomado fuentes etnohistóricas del siglo XVI y XVII como las visitas de Ortiz de Zúñiga y las visitas de idolatrías dirigidas por Rodrigo Hernández Príncipe hacia el año 1620. Ha utilizado así mismo gran variedad de crónicas y de trabajos etnológicos. De estos trabajos lo que nos interesa rescatar en el momento, es que aportan sólidas informaciones para demostrar que una de las formas de conseguir un sistema de complementariedad esencial fue la apropiación territorial continua de los dos sectores ecológicos esenciales de la sierra: la puna, Sallqa o jalka, apropiada para la cría de animales y el cultivo de tubérculos y quinoa y la quechua o kechwa apta sobre todo para la producción de maíz, y esto es lo que en conjunto llama Cardich territorio altoandino. Como en todos los modelos anteriormente comentados, aquí también están presentes las relaciones de parentesco y la reciprocidad, en tanto que elementos esenciales por medio de los cuales se conforma una estructuración social que permite la integración de los dos subsistemas económicos.

En los trabajos de Duviols se advierte también otro elemento enriquecedor del modelo. Me refiero al sentido histórico que tiene su análisis, y que pone en descubierto el proceso o los diferentes medios por los cuales se pudo arribar a esa complementariedad territorial y productiva; es lo que el autor llama la “dialéctica de la dependencia”. Es más, en las leyendas de Sumaq T’Ika quedan reflejadas las explicaciones conscientes que la sociedad serrana se ha dado para justificar el proceso. Es lo que Watenabe y Lionell Vallée han llamado “la ecología subjetiva” (Vallée 1971).

Teniendo en cuenta la fecha de publicación de los trabajos de Duviols, podríamos suponer que buena parte del modelo hipotético inicial surgió como consecuencia del análisis de la documentación referente a los Waris y Llacuaces, y que posteriormente estas hipótesis fueron verificadas por el estudio de las leyendas. Esto es, no hay duda, un esquema metodológico ideal, ya que es muy probable que buena parte de las leyendas hayan sido conocidas por el autor con anterioridad a su trabajo de 1973. De todas formas sabemos que el esquema teórico de la dialéctica metodológica no sigue en la práctica una sucesión temporal estricta y que la verificación se va haciendo frecuentemente al interior de las ideas de un investigador y a medida que profundiza en su tema de estudio. Lo que importa destacar aquí es la utilización de fuentes diversas – crónicas, documentos administrativos y religiosos, leyendas, estudios etnológicos – que le permitieron una estrategia múltiple y no circular de la demostración; haciéndola por ello realmente sólida.

Por medio del análisis estructural, Duviols aísla los elementos constitutivos de las Leyendas. Estas están temáticamente ligadas al paisaje natural o artificial, ya sean estos últimos acueductos, reservorios, o red de irrigación. Justamente por esto, prosperan en las zonas con morfologías y ecologías semejantes y que están en condiciones de desarrollar hidrosistemas comparables. Las Leyendas provienen, o de la vertiente pacífica – de los Canta o Yauyos – o bien de la región del Cuzco, en los Andes meridionales. Están ligadas a

las poblaciones que habitan las punas o jalkas, próximos a los picos nevados, y donde se sitúan los lagos o torrentes que descienden a los valles. Este es sin duda – como lo veremos a continuación – el factor desencadenante de las situaciones de conflicto. Para confirmar esto Duviols destaca que los actores del drama son los picos nevados, los lagos, puquios, curacas, el controlador de las aguas superiores, el ayllu y la fauna. Lo que parece sin embargo de mayor importancia, es que actores y sistemas ecológicos sólo entran en el drama en tanto y en cuanto logran vincularse por medio de los recursos tecnológico, ya sean éstos el más elemental control de un sistema hidráulico natural, ya sea la más o menos sofisticada técnica para construir un sistema hidráulico artificial.

De esta forma, podríamos decir la primera hipótesis de Duviols, resumiendo es la siguiente:

Hipótesis 1 (H. 1)

Las poblaciones que habitan los dos pisos ecológicos fundamentales: puna y quechua, entran en relación de complementariedad mediante el usufructo en común de un mismo sistema hidráulico, existente (natural) o a construir (artificial). El sistema pone en relación de “oposición y complementariedad” las dos regiones ecológicas que interesan.

Por el desarrollo de esta hipótesis Duviols arribó a otra de mayor valor explicativo. Veamos su razonamiento: la quechua interesa porque allí están las mejores tierras para la producción de maíz, esencial para la economía, pero sobre todo el ritual y las fiestas comunales. La puna interesa porque se cría ganado y se cultiva la papa y otros tubérculos que son la base alimentaria familiar; pero sobretodo interesa porque allí es donde se encuentran las fuentes de agua. Bajo estas circunstancias la puna se convierte en una zona “Estratégica” por excelencia y por apropiación territorial confiere fuerza y poder político. Este último concepto se convierte en su segunda hipótesis fundamental:

Hipótesis 2 (H. 2)

“... C’est la (en lo alto) que se trouvent les sources de l’eau sans laquelle les terres de la quechua, et plus bas toute la vallée, ne peuvent vivre. C’est pourquoi la possession de cette zone stratégique a été, au cours des siècles, l’enjeu des affrontements des groupes ethniques. La maîtrise des sources – que l’on peut couper, détourner – équivalait pour le Bas à l’autonomie agricole et politique. Pour le Haut. Elle devenait un moyen de pression, de chantage Sur le Bas. C’est-à-dire finalement de domination économique et politique” (Sumaq T’Ika, pág. 155).

Esta hipótesis no sólo encuentra apoyo por su repetitiva presencia en las leyendas, sino también en documentos de los siglos XVI y XVII. Un conflicto jurídico de la región de Huarochirí: entre los ayllus de Taillapa y Huancaire, parece ser la continuación de las situaciones mencionadas por Duviols, exactamente con las mismas variables (Waldemar Espinoza 1971).

Del análisis de la documentación puede extraerse que la solución para resolver esta situación básicamente conflictiva tomó dos caminos posibles: 1) Integración pacífica, lograda especialmente por medio de matrimonio. Sobre éstos se tejen una compleja red de relaciones de parentesco, sobre la cual a su vez se articulan los sistemas de reciprocidades, y constituyen otro elemento esencial de la complementariedad. Duviols también destaca en las páginas 161 y 162 de *Sumaq T'ika* algunos de los términos de la dialéctica de reciprocidad, en relación con el tema que nos interesa.

Veamos de qué se trata. El derecho de control sobre una determinada fuente de agua es transmitido por herencia. Reconocido este derecho, se transforma en un factor de presión política, en beneficio de unos y en detrimento de otros. Pero este privilegio tiene su contrapeso y el sistema se equilibra, porque en general se ha tratado de respetar un ideal de repartición equitativa del agua. Ya dijimos que la vinculación se organiza a partir del intercambio de mujeres entre ayllus (pág. 162), por ejemplo, en las leyendas, la mujer sin agua, pero dueña de las mejores tierras, por el príncipe con agua y con la tecnología hidráulica. Por el matrimonio el marido trueca el agua por el derecho a sembrar en las tierras de su suegro; es decir se le concede una parcela propia. Por este hecho no sólo el príncipe dueño del agua se ve favorecido además con las tierras de maíz, sino que los maridos oriundos de la quechua van a adquirir tierras y pastos en lo alto.

Este aspecto del sistema de reciprocidades revela un fenómeno primordial y que no debe quedar oculto para los que se interesan en esta problemática. Por el hecho de que las relaciones de reciprocidad son extremadamente complejas, la explotación de distintos pisos ecológicos adopta modalidades en las cuales no siempre es posible distinguir con claridad entre “colonización discontinua” y “control territorial continuo”. Es evidente que cuando la integración de puna y quechua se hace por medios pacíficos, y también en los casos de conquistas como veremos más adelante, las relaciones del parentesco con el concomitante sistema de reciprocidades que se originan, van a impedir, en muchos casos, distinguir entre los dos modelos posibles.

Esta aparente contradicción interna en el modelo de Duviols no la es si se la considera desde el punto de vista de una etnia, ya que su unidad de partida es el ayllu. El problema aquí y en los otros autores, es que no definen los límites con los cuales estas categorías etnológicas pueden ser usadas en los Andes.

2) Volviendo a las opciones para solucionar los conflictos, podremos analizar ahora la conquista. Esta puede ser la conquista de los de Abajo por los de Arriba o viceversa. En

el trabajo sobre Waris y Llacuaces Duviols desarrolla este tema, que luego fue también tomado por Cardich. Aquí no se trata de comunidades pequeñas sino de unidades políticas importantes. Esto parece ser una condición previa para que se produzca la conquista. Los Llacuaces que formaron el Reino Yarovilca, habitantes de las punas, fueron compelidos – posiblemente a causa de las crisis climáticas (ver Cardich) – a descender no ya colonias, sino las cabeceras mismas de las unidades políticas. Las relaciones de estos Llacuaces, los de Arriba, Hanan y fundamentalmente pastores y productores de tubérculos y los Huari, Hurin, los de Abajo, productores de maíz encontraron, según Duviols, varias modalidades de concretización.

El desmembramiento del reino no significó el abandono total de las tierras altas. En ellas quedaron algunos pueblos monoétnicos Llacuaces que conservan sus tierras en la puna y su tradicional actividad pastoril. Como lo demuestran los documentos del siglo XVI y XVII, el empobrecimiento de las tierras altas fue tal que estas comunidades debieron realizar un intenso trueque con los habitantes de zonas más favorecidas, incluso para adquirir papas que ya no podían producir en su región. A este tipo de solución para la complementariedad Duviols la llama de “Intercambios pacíficos”.

La otra posibilidad es la ocupación y aniquilamiento de asentos Waris.

Todo esto nos conduce al problema de los conflictos en las tierras ocupadas por dos o más etnias, conflictos posibles a los que ya hizo referencia J. Murra, sobre todo en su “caso” tercero. En el caso analizado por Duviols, a causa de las diferencias con el modelo de Murra, la situación es aún más compleja. Sin embargo, tal vez la cuestión capital resida en saber con qué frecuencia un determinado territorio está compartido por varias etnias. Hasta el momento no parece haber respuestas claras a este punto, sobre el cual, al parecer, será necesario insistir.

La extensión territorial del poder político de un grupo determinado nos aproxima a un aspecto crucial del trabajo de Duviols. Se trata de la distinción que hace entre sistemas hidráulicos cortos y largos. Los primeros en general son “verticales” y ponen en relación comunidades relativamente próximas y que en su mayor parte han resuelto sus conflictos por medio de relaciones de parentesco y reciprocidad. A este sistema el autor lo llama “colonización interior” y sus caracteres primordiales acaban de ser descriptos.

Por el contrario; los sistemas largos son considerados de “colonización exterior” u “horizontales”, e incluyen vastas regiones. Esto significa que se pasa de una tecnología hidráulica de pequeña escala a otra en gran escala. Para desarrollar esta última se necesitan recursos que sólo puede proporcionar un estado fuerte y bien organizado, tal como lo fue el Estado Inca, aunque este no haya sido ni el primero ni el único. En estas condiciones un Estado poderoso tiene posibilidades de ofrecer tecnología a Reinos y Jefaturas menores que no son capaces de producirla por sí mismos. Dentro del sistema de reciprocidad, esta exportación de tecnología”pudo convertirse en un excelente medio de presión política, en

“una moneda de intercambio”. Como consecuencia, la proliferación de sistemas hidráulicos complejos provoca un aumento de la producción y facilita la diversificación: por ejemplo mejorando las pasturas en tierras anteriormente no explotables y que son utilizados para criar ganado exportado allí por el mismo Estado dominador, , según los testimonios de Gracilazo de la Vega comentados por Duviols (Sumaq T’Ika, pág. 159).

En forma sintética esta hipótesis puedes ser expresada de la siguiente forma:

Hipótesis 3 (H. 3)

“On peut penser que l’exportation des ‘coopérants techniques’ de l’eau joua son rôle, dans cette économie de réciprocité et de redistribution, au même titre que l’exportation du bétail vers les régions qui n’en possédaient pas” (pág. 159).

Esta es una hipótesis predictiva que tomada de la documentación sobre Incas puede ser aplicada con mayor o menor detalle para explicitar cualquiera de los tres Horizontes Culturales del mundo andino, a condición de verificarla correctamente. Además conviene recordar que aún partiendo de documentaciones distintas, tanto Diviols como Murra y Cardich arriban a formular hipótesis predictivas-explicativas del fenómeno “horizonte”. Cada uno aporte sobre uno o varios aspectos del problema, pero juntos se constituyen en el más rico y completo modelo jamás expresado para explicar el complejo fenómeno de los Horizontes. Aunque esto lo veremos nuevamente más adelante, no puedo dejar de remarcar este punto aquí, sobre todo cuando pienso que durante muchos años los arqueólogos manejaron los conceptos de horizontes sin lograr precisar una explicación causal válida.

V. Ya es bien conocido que todo el sistema socio-económico andino se articula sobre los mecanismos de reciprocidad – teóricamente simétrica y sostenida en la base por las relaciones de parentesco – y redistribución – que supone la existencia de un poder centralizador, en cualquier escala (curacazgo, señorío o reino). A nivel teórico, el análisis de estos temas es e competencia específica de los sociólogos, pero en tanto que arqueólogos podemos utilizarlos para profundizar en el análisis de la historia precolombina.

Aparentemente esta estructura es general en los Andes y las variaciones locales no le restan valor como ley cobertora. Su amplitud e importancia le confieren la calidad de Marco Teórico de base, a partir del cual podrán deducirse otras leyes que expliquen la dinámica global andina. En cuanto a las diferencias particulares, tal vez la más importante es la que permitió a Rostworowski aislar la Costa como una unidad con dinámica propia. La polarización teórica de los fenómenos culturales en la costa y en la sierra sólo puede ser

usada como recurso táctico de la investigación y por ello es necesario señalar que esta diferenciación no tiene valor, excepto que se la entienda como dos unidades integradas dentro de una más amplia estructura simbólica (Rostworowski 1974).

María Rostworowski opone el sistema de autosuficiencia costeño, basado en la continuidad del control territorial, al sistema de “archipiélagos” o “colonias” con control territorial discontinuo, por el cual la Sierra accede al mismo “ideal de autosuficiencia” que se encuentra en la base de la economía andina. Existe sin embargo una variable diferencial de mayor peso por la cual se manifiestan las estructuras mismas del sistema de producción mientras en la Sierra las relaciones de reciprocidad se ejercen fundamentalmente mediante el trabajo personal y casi todos los integrantes del ayllu se ocupan de actividades agrícolas o pastoriles, en la Costa la estructura de ayllus especializados – pescadores, artesanos, agricultores, mercaderes, etc. – desarrolla un sistema de intercambios que por acción de los mercaderes y viajes a grandes distancias, pareció colocarlos en los límites de una incipiente sociedad de mercado. La apreciación de Rostworowski acerca de la existencia de “puertos de trueque” en el sentido de Polanyi (Valensi 1974), y que Anne Chapman desarrollara para Mesoamérica (Chapman 1957), supone la existencia de un concepto exterior que pone en relación regiones ecológicas diferentes, donde intervienen también factores políticos de mayor envergadura. A esto debe agregarse el uso incipiente del cobre como moneda (Rostworowski, pág. 339) en un tímido intento de jugar un papel similar al del cacao en Mesoamérica. Si este proceso hubiese continuado su desarrollo normal seguramente en poco tiempo se hubiera alcanzado el “umbral” (Wachtel 1974) de un cambio de consecuencias multiplicadoras.

Estos primeros pasos hacia otro tipo de sociedad comenzaron tardíamente en los Andes y si aceptamos las ideas de Rostworowski y también ampliamente compartidas por Torero (Torero 1974), estos serían los roles más importantes jugados por la Costa dentro del conjunto del mundo andino. Pero en nuestra opinión, y a despecho de la existencia de poderosos reinos regionales costeros, tal como Mochica, Chimú o Chíncha, el papel de la Sierra en el proceso total parece haber tenido un peso mayor.

Ya hemos comentado las sugerencias de John Murra acerca de que el “ideal de autosuficiencia”, concretizado en la implantación de colonias con sus secuelas conflictivas, se encuentra en la base de la formación de los Horizontes pan-andinos. Por su parte los trabajos de Duviols y Cardich sumaron otros elementos fundamentales para entender el proceso histórico global. Es más, todos aportan explicaciones causales. Revisando el tema, podemos recordar que las oscilaciones climáticas favorecieron, en los períodos de bonanza, la conquista de las mayores alturas del territorio altoandino, impulsados por el ascenso e los límites superiores del cultivo. Su consecuencia fue el aumento de la producción, con excedentes que facilitaron la acumulación y el intercambio. Estos son factores económicos que apoyan un proceso político de acumulación de poder. Este poder permitió a su vez el

eficaz desarrollo y la aplicación efectiva de la tecnología hidráulica, que hizo sus primeros pasos construyendo “sistemas hidráulicos cortos” en el sentido de Duviols.

Sobre este punto se nos ocurre incluir ciertos conceptos utilizados recientemente por Nathan Wachtel (Wachtel 1974). Como veremos, ellos nos serán de enorme utilidad para integrar con mayor eficacia muchas de las ideas comentadas en este trabajo, porque colaboran para la mejor comprensión del proceso total andino, y en especial la dinámica por la cual esta sociedad alcanzó la etapa de formación de grandes Estados.

Wachtel parte del hecho reconocido de que las relaciones de parentesco constituyen “... la trame idéologique et pratique de toutes les relations sociales, que régit le proces même de la production” (pág. 1348) y sobre ellas se desarrollaron las relaciones de reciprocidad. “Ces échanges réciproques se développent a trois (au moins) niveaux distincts: a la base entre les membres de l’ayllu; à l’intérieur du groupe ethnique au service des defférents curaca; à l’échelle de l’Empire; au service de l’Inca. D’un niveaux a l’autre, un certain nombre de seuils assurent le passage de l’échange symétrique et égalitaire a une redistribution de plus inégale et hiérarchisée” (Wachtel 1974, pág. 1348). Vemos aquí que el concepto clave consiste en establecer estos “umbrales” de pasaje, que puede ser utilizado también para analizar el proceso de adquisición del poder que no escapa por cierto a la percepción el autor. En este sentido, Wachtel agrega: “Entre les membres de l’ayllu les services son égaux et illimités quand il s’agit de parents prôches. Une inégalité cependant paraît des qu’un chef de famille, un ancien, bénéficie d’un réseau d’alliances plus étendu” (pág. 1348). Es decir aquellas familias más numerosas, que cuentan con más brazos para el trabajo, para los servicios al curaca o al señor, pueden acumular mayores recursos. Este principio de reciprocidad familiar que conduce a una reciprocidad desigual, está acompañado de hecho por la jerarquización del grupo familiar. En resumen, acceso al poder, aún en los niveles de la comunidad. Este concepto también fue explotado para explicar el surgimiento de centros ceremoniales en la costa central peruana (Ravines e Isbell 1975).

Wachtel supone que por el momento, no tenemos respuestas seguras para entender cómo esta inicial jerarquización entre familias se convirtió en una jerarquización social estable. De acuerdo con lo que hemos visto hasta ahora, parece posible que este proceso puramente social se haya visto enriquecido por el desarrollo de la tecnología hidráulica. La jerarquización social, más la tecnología, más la red de alianzas que se amplían hasta la apropiación de todo el territorio altoandino con sus sectores de quechua y puna en el sentido dado por Cardich, condujeron a un acrecentamiento de la producción y del poder. Estaríamos en un segundo umbral por el cual se pasó de un sistema de alianzas entre ayllus a la formación de unidades políticas mayores. La acumulación de estos factores facilitó el desarrollo del sistema de colonización, el cual para expandirse a mayor escala, como el caso de los Lupaqa, supuso arbitrar mayores recursos de poder. A su vez no debe olvidarse que las unidades étnicas que en tiempos con clima favorable conquistaron los territorios

más altos, son a la vez los dueños del agua y es probable que en muchos casos se lo haya utilizado como un factor de presión. En términos cronológicos nos encontraríamos en el momento del surgimiento de los grandes señoríos o reinos de los períodos Intermedio Temprano y Tardío. El proceso descrito precedentemente conforma una explicación acerca de las causas que colaboran para su formación.

Al producirse las crisis climáticas, tal como las ha estudiado Cardich, con su secuela de descenso de los límites superiores del cultivo, los reinos con cabeceras en las tierras más altas se vieron obligados a descender y a apropiarse de tierras en zonas más favorables. Esta apropiación no contradice el sistema general sino que se apoya en él, basado justamente en el control de un máximo de pisos ecológicos. El problema reside por tanto, en analizar los mecanismos por los cuales un Estado puede dominar regiones que no le pertenecen, a una escala mayor y más compleja que la que supone el “archipiélago”. Aparte del uso de la fuerza militar, se utilizaron otros recursos mucho más complejos, pero que sólo se comprenden dentro del cuadro precedente.

El conocimiento y la capacidad operativa para construir extensos sistemas de riego, es según Duviols, la “moneda de intercambio” que en manos de un reino poderoso pudo ser usada para entablar relaciones de reciprocidad como jefaturas de menor poderío y capacidad constructiva relativa. La necesidad de apropiación de tierras más fértiles y fácilmente irrigables, la exportación de tecnología que facilitara una efectiva explotación de esas zonas, y la capacidad combativa jugaron su rol dentro de la estructura de reciprocidades entre Estados. Estaríamos entonces en el tercer gran “umbral” en términos de Wachtel, aquel que permitió el paso de las reciprocidades más o menos simétricas entre unidades políticas semejantes, al de la jerarquización de una de ellas imponiéndose sobre las restantes hasta organizarse como un Estado cobertor. El marco precedente sirve, una vez más, como explicación causal para entender el surgimiento de ese fenómeno tan particular en los Andes llamado los Horizontes Pan-Andinos Chavín, Tiahuanaco e Inca. Por tanto los tres, salvando las diferencias en el grado de poder militar y organización administrativa centralizada parecen responder al mismo sistema causal.

Para ilustrar este proceso podemos citar algunos párrafos del trabajo de Torero quien explica en qué forma los incas Ayar, migraron desde el altiplano “collavino” hacia tierras agrícolas aymaras, que estaban a su vez en proceso de quichuización. Pasando por diversos territorios del Collao a Tamputococ y luego a los valles más ricos del Cuzco y Urubamba, los Ayar fueron “ganando sucesivamente en forma a menudo violenta, suelos muy productivos en papas y más tarde los ricos valles maiceros, como los del Cuzco y Urubamba. Su recorrido y la relación que establecieron con los allcahuizas, agricultores que ya poblaban el valle del Cuzco y a cuyo lado fueron a asentarse, se asemeja mucho a los movimientos de los advenedizos llákwash en conexión con los originarios waris en las serranías de Ancash y Lima. Los Ayar, como los llákwash devenían de básicamente pastores en agricultores, y buscaban instalarse en la mejores tierras agrícolas. También ellos

lograron, previa demostración de su poder guerrero, confederarse con los primeros pobladores mediante matrimonios e intercambio rituales y económicos y obtener campos para sembrar maíz. Los allcahuizas habrían de verse más tarde desalojados de la ciudad del Cuzco y subordinados jerárquicamente a los descendientes de Ayar Manco” (Torero 1974, pág. 119-120).

El mismo autor también piensa que la expansión de Chavín debe atribuirse a una difusión de los sistemas hidráulicos, destacando además que el tipo de relaciones establecidas entre dominantes y dominados es de naturaleza tal, que a pesar de la existencia de muchos otros elementos culturales comunes, los Horizontes no lograron absorber las nacionalidades, las que se rehicieron una vez caídos los dominadores. Hoy sabemos que el cultivo del maíz es muy antiguo en los Andes. Pero lo que puede rescatarse de esas primeras opiniones es que los arqueólogos vieron la asociación del cultivo del maíz con el desarrollo e la construcción de andenes y con los sistemas de riego. Chavín no inicia el cultivo del maíz, sino que lo amplía y expande, asociado con la exportación de tecnología hidráulica. Lo mismo puede decirse respecto del Horizonte Medio sobre el cual ya hemos comentado las opiniones de Parsons y de Flores Espinosa de Lumbreras a las que seguramente, se agregarán nuevos estudios que están en curso de realización.

Por cierto los Horizontes ponen en relación regiones muy distintas entre sí, y el aparato estatal juega un papel integrador de gran magnitud. Sobre todo en el Estado Inca, mediante el mecanismo de la redistribución. Al mismo tiempo hay otros factores, que a la vez que tuvieron un peso considerable en la desestructuración étnica del panorama andino, contribuyeron a movilizar los intercambios culturales, tal como sucede con el sistema de mitmaq (Murra 1974). Por ejemplo, dice Wachtel, basándose en documentos del Archivo Nacional Boliviano (c. f. pág. 1353) que en el valle de Cochabamba se encontraban mitmaq venidos de Chíncha y de Ica en la Costa Pacífica. Estos movimientos que alteraron tanto el mapa étnico andino, debieron tener consecuencias insospechadas en el intercambio cultural regional.

El intercambio cultural que la arqueología ve agudizarse desde el Intermedio Tardío, fue también acelerado sin duda por la actividad de mercaderes que atravesaron toda el área en todos los sentidos, tejiendo una espesa red de préstamos culturales. Lo mismo puede pensarse respecto del papel jugado por los “puertos de trueque”.

La complejidad de los fenómenos por analizar es inmensa. Integración cultural y complementariedad económica. El papel de los recursos marinos en un extremo del espectro y la papa y el ganado en el otro, la autosuficiencia y el trueque, el control del agua y la explotación de la tierra, el control territorial, la guerra y la paz del Estado, todos factores que no pueden ser analizados bajo una sola perspectiva. Sólo el trabajo interdisciplinario nos conducirá por el buen camino.

NOTAS

(1) Este artículo fue publicado anteriormente en *Obra del Centenario del Museo de La Plata*, Tomo II, *Antropología*, La Plata, 1977, pp. 27-50.

BIBLIOGRAFÍA

Bennett, W. 1948. A reappraisal of Peruvian Archaeology. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 9(4).

Binford, L. 1965. Archaeological systematics and the study of Cultural Process. *American Antiquity* 31: 202-210.

Cardich, A. 1958. Los yacimientos de Lauricocha. *Acta Prehistórica* 2: 1-103. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos.

1960. Investigaciones prehistóricas en los Andes peruanos. *Antiguo Perú: espacio y tiempo*: 89-118.

1974. Los yacimientos de la etapa agrícola de Lauricocha, Perú y los límites superiores del cultivo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 7: 27-48.

1975. Agricultores y pastores en Lauricocha y límites superiores del cultivo. *Revista del Museo Nacional* 41: 11-36. Lima.

1977. Paleoambientes de la Costa, Sierra y Selva y la prehistoria peruana. Ponencia presentada al III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura. Lima. pp. 1-29.

Chapman, A. 1957. Port of trade enclaves in Aztec and Maya civilizations. En: *Trade and markets in the early empires*. K. Polanyi (ed.). The Free Press. Glencoe. pp. 75-102.

1975. los puertos de intercambio en Mesoamérica prehispánica. En: *El comercio en México prehispánico*. Instituto Mexicano de Comercio Exterior. México. pp. 53-85.

Diez de San Miguel, G. 1964. *Visita hecha a la provincia de Chucuito ... 1567*. Casa de la Cultura del Perú. Lima.

Duviols, P. 1973. Huari y Llacuaz; agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional* 39: 95-117. Lima.

1974-76. Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance. *Journal de la Société des Américanistes* 63: 153-198.

Espinosa Soriano, W. 1971. Agua y riego en Huarochiri. *Revista del Museo Nacional* 37: 117-166. Lima.

Flores Espinosa de Lumbreras, I. 1969. Informe preliminar sobre las investigaciones arqueológicas de Tacna. En: *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*. Pontificia Universidad Católica del Perú 2: 295-302. Lima.

Fonseca Martel, C. 1973. *Sistemas económicos andinos*. Biblioteca Andina. Lima.

Isbell, B. 1974. Parentesco andino y reciprocidad Jurjaq: los que nos aman. En: *Reciprocidad e Intercambio en los Andes peruanos*. Instituto de Estudios Peruanos. Perú Problemas. Lima. pp. 45-55.

Lorandi, A. M. 1970. La difusión cultural pre-colombina en América Nuclear. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 5(1): 37-55.

Menzel, D. 1968. La cultura Huari. *Las grandes civilizaciones del antiguo Perú* 6: 184-197. Lima.

Murra, J. 1956. *The economic organization of the Inca state*. Tesis doctoral. Universidad de Chicago.

1962. La función del tejido en varios contextos sociales del estado Inca. *Actas y trabajos del Segundo Congreso de Historia Nacional del Perú* (1958). Lima. pp. 215-240.

1972. El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En: *Visita de la Provincia de León de Huánuco (1562)* 2: 429-476. Huánuco, Perú.

1975. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. *Historia Andina* 3: 1-339. Instituto de Estudios Peruanos.

Ortiz de Zúñiga, I. 1967. Visita de la Provincia de León de Huánuco (1562) 1: 1-430. Universidad Emilio Valdizán. Huánuco, Perú.

Parsons, J. y N. Psuty. 1974. Agricultura de chacras hundidas en el Antiguo Perú. *Revista del Museo Nacional* 40: 31-86. Lima.

Polanyi, K.; Arensberg, C. y H. Pearson. 1957. Trade and market in the early empires. The Free Press. Glencoe.

Ravines, R. y W. Isbell. 1975. Garagay: sitio temprano en el valle de Lima. *Revista del Museo Nacional* 41: 253-272. Lima.

Rostworowski, M. 1954. Pescadores, artesanos y mercaderes costeros en el Perú prehispánico. *Revista del Museo Nacional* 41: 311-349. Lima.

Torero, A. 1974. El quechua y la historia social andina. Dirección Universitaria de Investigación. Universidad Ricardo Palma. Lima.

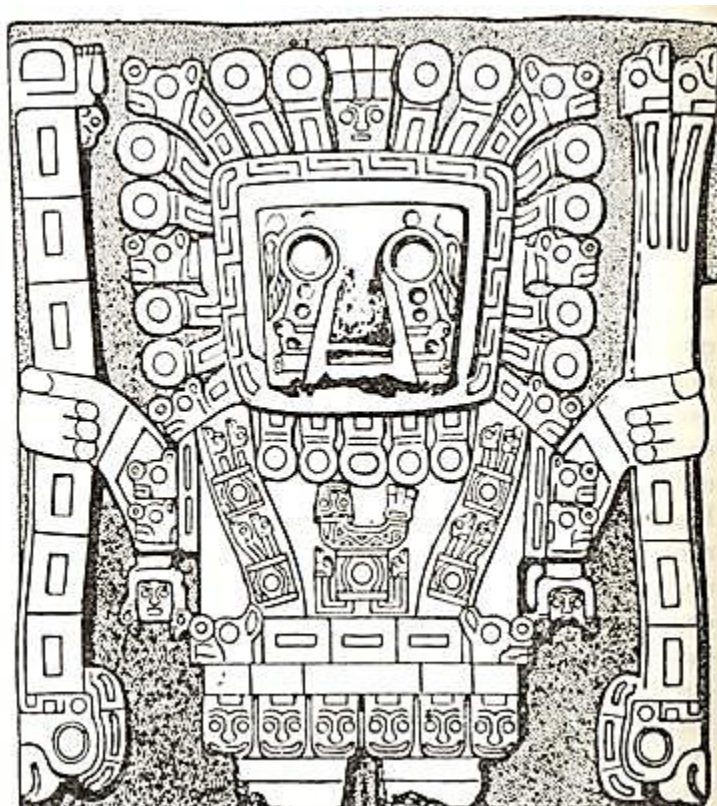
Valensi, L. 1974. Anthropologie économique et histoire. *Annales* 29(6): 1294-1301. París.

Vallee, L. 1971. La ecología subjetiva como elemento esencial de la verticalidad. *Revista del Museo Nacional* 37: 168-173. Lima.

Wachtel, N. 1974. La réciprocité et l'état inca: de Karl Polanyi a John Murra. *Annales* 29(6): 1346-1358. París.

Watson, P.; Le Blanc, S. y Ch. Redman. 1974. El método científico en arqueología. Alianza Universidad. Madrid.

Webster, S. 1971. An indigenous quechua community in exploitation of multiple ecological zones. *Revista del Museo Nacional* 37: 174-183. Lima.



IUMISHA. UNA FIESTA EN LA AMAZONÍA PERUANA (1)

Ana María Rocchietti

A Eduardo Martedí

En su memoria

A las diez de la mañana, salieron los hombres a cortar la palmera en la selva. La habían elegido antes: una bien alta, fina y verde. Salieron del caserío, atravesaron una chacra, pisaron la tierra húmeda y barrosa de la lluvia del día anterior, cortaron el tallo lleno de savia y la trajeron, de vuelta, entre varios, acostada y rumorosa. Todo el tiempo, sonaron los tambores y las flautas, pero la pequeña multitud de niños iba en silencio.

La pusieron frente a la casa del Chino – chino peruano – un bar en la selva. En un costado un audio inmenso hacía brotar salsa y marinera. Los hombres se embriagaban con azúcarhuayo (una caña fuerte). Mientras bailaban en la tarima dudosa del Chino, una mujer y varios muchachos adornaban la palmera. El Chino es moderadamente rico para el poblado de San Antonio, en Pintuyacu y se ha esmerado con los regalos: vasos, tapers, pañuelos, toallas, espejos. Todo se ata a las ramas trenzadas de la palmera. Ella ha sido transformada en un aro verde, adornado con los dones que, a la noche, se tumbarán para que el enjambre de vecinos se arroje sobre ellos para atrapar la generosidad del Chino. Lentamente la levantan; la yerguen sobre su tronco, la sostienen con cuerdas para que no caiga. La palmera brilla en el cielo del día amazónico. Algunos bailan en su derredor. El agua y la pintura roja, verde, azul, empapan las ropas y las manchan. Todos ríen, gritan, beben.

Hace mucho tiempo, a comienzos del siglo XX, San Antonio era un caserío cauchero, los iquitos y hombres venidos de Moyobamba eran siringueros. Osvaldo , – yagua – me lleva al puente y con un silbido llama a los delfines.

LA IUMISHA

La primera vez me la señaló Augusto Cárdenas Greffa, amigo peruano radicado en Iquitos. Estaba al final de una de las calles que termina en el malecón. Me dijo: ésa es la iumisha. Esta noche van a quemarla porque se acaba el carnaval; habrá baile en la vereda. Era alta y derecha; la habían adornado con flores y con regalos humildes: vasos de plástico, trapos rejilla (de los que se usan para fregar platos), esponjas, peines. Las ramas de la palmera estaban torcidas y atadas formando una corona redonda y las hojas sostenidas al

tronco, retorcidas y apretadas, como peinadas. Ése era mi primer año en la Amazonía y ése era mi primer encuentro con Augusto (2). Él llegó a ser importante en mi vida: me introdujo en el mundo amazónico, me guió por la selva, me presentó en las comunidades, me enseñó a transitar en las canoas, compartió conmigo sus compañeros y me reveló el sentido de su militancia. Si no hubiera sido por él, la iumisha sólo hubiera sido una costumbre bonita, un toque de distracción en la opresión del calor de Iquitos. Con el tiempo me di cuenta que la iumisha era un acto político.

SECESIONES

El martes 5 de febrero del 2002, el diario La Región reproducía – en un artículo de opinión firmado por M. M. – las consignas de la pasada huelga general de enero:

Pueblo escucha, únete a la lucha

El Pueblo unido, jamás será vencido

Patria o Muerte, Venceremos.

Poco antes de mi llegada, el 28 y el 29 de enero del 2002, se movilizaron sesenta mil loretanos:

Toledo, carajo!, ¿dónde está el trabajo? Decían las paredes.

Las protestas estaban dirigidas – otra vez – contra el centralismo de Lima. Pero en Loreto (Departamento al que pertenece Iquitos) hay otros fantasmas. Son los que se corporizan en la amenaza de partición territorial: cesión de territorio a Ecuador (que ya se verificó en 1995, como resultado de la guerra), formación de un territorio autónomo sostenido por EEUU, penetración de las FARC colombianas en dominios de los “nativos” (es decir, de comunidades indígenas o nacionalidades amazónicas como las llaman en el Perú). El mismo diario, el 13 de febrero, anuncia que se construirán carreteras de penetración en Requena, Contamina y Yurimaguas. Los maestros están realizando una huelga de hambre contra el Estado central por las designaciones (que según ellos vienen digitadas); mi amiga Julissa Randon ha sido parte de ella y acaba de salir; se la ve agobiada. Exigen el nombramiento de 35 mil plazas de acuerdo con la Ley del Profesorado, la cual pretende ser obviada por el Ministerio de Educación y éste, por añadidura, pretende evaluar a los docentes en una suerte de chantaje político. La huelga general por los reclamos de Loreto fue muy exitosa pero no sirvió para nada. El taxista sostiene que debe volverse atrás el tratado de paz con Ecuador, que los ecuatorianos quieren una salida al Amazonas sobre la base (argumentan) de que los ríos Napo, Morona, Pastaza y Alto Marañón nacen allá.

El país asiste con estupor a los resultados de la investigación del gobierno de Alberto Fujimori (“dictadura disfrazada de democracia”) y expresa descontento por la acción de gobierno de su sucesor, Alejandro Toledo, quien no cumple con las promesas programáticas con las que subió al poder. Los loretanos son nacionalistas y

antiimperialistas y eso junta a la izquierda, al centro y a la derecha en el Frente Patriótico de estos tiempos, por la integridad de las fronteras nacionales en la Amazonía.

El 24 de octubre de 1998, Iquitos estalló socialmente. Convergieron una cantidad apreciable de causas: el intento – por parte del gobierno central – de hacer cesar el canon petrolero conseguido por la lucha regional en los 70, la cancelación de los autogobiernos regionales a partir del autogolpe de Fujimori en 1992, la derogación de las excepciones arancelarias a la región, la marginalización de los loretanos en las negociaciones con Ecuador, la oposición a la privatización de PetroPerú (la petrolera estatal), la destitución del tribunal constitucional por el gobierno nacional, el sentimiento anti-ecuatoriano, el rechazo a otorgar la libre circulación por los ríos amazónicos a Ecuador y la falta de trabajo así como la importante reducción salarial (Chirif 2000).

Este contexto político no era inédito; estuvo precedido por una larga historia de afirmación de la peruanidad de Loreto y Maynas (Barletti 1995) (3) y de levantamientos cívico-militares.

Los primeros en penetrar en la gran región (además de los españoles Orellana, Aguirre y Requena) fueron los misioneros evangelizadores jesuitas que, en Maynas, fracasaron totalmente porque las poblaciones nativas eran ariscas y montaraces. Cuando los expulsan (1767, pero se cumplió la orden con lentitud), Iquitos ya existía. Era un caserío de 100 habitantes que languideció hasta 1880, cuando empezó el boom del caucho. Ésa es historia bien conocida y estetizada: empezó un ciclo extractivo que tuvo dos figuras sobresalientes en cuanto a oprobio y genocidio de trabajadores (indígenas y mestizos): Fizcarrald y Arana. El primero en el Ucayali, el segundo en el Putumayo. En la ciudad, el oro cauchero vistió de palacetes y teatro la llana geografía que se tiende, hoy, junto al Itaya y en otra edad, junto al Amazonas (4). Los ricos iban a la playa del Nanay cuyas arenas son ocupadas hoy por una multitud sudorosa y pobre cuando no se soporta el calor o cuando el alma pide la risa, el canto y el baile del fin de la semana o del carnaval. Iquitos fue esplendorosa; sólo opacada, si cabe, por la brasileña Manaus. Por esa razón los turistas vienen desde Europa y Estados Unidos para contemplar los vestigios de la sinrazón amazónica.

Pero no duró. En 1914, los ingleses (por entonces, el imperialismo amazónico) se llevó la explotación de la goma (y de los trabajadores) a sus colonias asiáticas y todo se desmoronó. Algunos ciclos extractivos de menor envergadura contribuyeron a paliar incompletamente la desgracia. El cedro, la caoba, la tagua, la balata, la leche caspi, la exportación de animales vivos modificaron la distribución de la población local (indígenas o nativas y ribereñas) (5) y de los asentamientos de familias emparentadas que retomaron la economía doméstica.

Entre 1961 y 1972, Iquitos duplicó su población; fue efecto de la migración desde el campo a la ciudad y de la exploración petrolera. Miles de hombres se fueron a los ríos Tigre y Corrientes y sus mujeres y niños a Iquitos para esperar el salario. Después vino el oro y, muchísimos, ya no fueron necesarios. Se volcaron al comercio cuentapropista callejero transformando a la ciudad en un inmenso comprar y vender. Esa masa humana se ubicó en Belén, viviendo y trabajando en condiciones infrahumanas.

Alguna vez, Loreto quiso fundar la nación selvática con la insurrección del coronel Emilio Vizcarra (1899). En 1921, estalló la rebelión de Loreto contra el régimen de Leguía y su entrega del territorio peruano entre el Putumayo y el Caquetá y de la ciudad de Leticia (con la cual los colombianos lograron salida directa al Amazonas. Poco más de diez años después (1932) los loretanos se sublevaron para intentar apoderarse de Leticia para reintegrarla a la Patria. En cada caso fueron sofocados. Pero aquella rebelión de Cervantes del 5 de agosto de 1921 – aún cuando no hay calle ni monumento que lo recuerde – es la que alienta el imaginario de la lucha por la peruanidad. Una parte de su Memorial de los pueblos de Loreto sobre el Tratado Perú-Colombiano de 1922 decía así:

“Los pueblos de Loreto, representados por sus instituciones y pobladores sin distinción, en vista de la situación creada por la ocupación del pueblo de Leticia, efectuada el 1 de Setiembre, hecho que responde a un anhelo nacional y cuenta con la adhesión franca y decidida por todo el Oriente peruano, en ejercicio del derecho de petición, solicitan de los poderes del Estado su apoyo en esta campaña reivindicacionista [...] Los antecedentes del Tratado Perú colombiano de 1922, por el que se ha desmembrado la vasta zona peruana comprendida entre los ríos Caquetá, Putumayo y Amazonas, con más de diez millones de hectáreas de extensión y con una población de casi veinte mil habitantes, constituyen poderosos justificativos de la actitud asumida por la ciudadanía de Loreto al ocupar el puerto de Leticia, capital de la intendencia del Amazonas colombiano y explican claramente que el único móvil que orientó la política internacional fue el capricho y la megalomanía del que nos gobernaba entonces y un mal entendido americanismo forjado a base de la injusticia de que se hizo víctima al Perú ...” (Chirif 2000: 81).

Y el Manifiesto de Cervantes (Comité Revolucionario, Iquitos, septiembre de 1921):

PUEBLO PERUANO

Levanta tu voz y defiende tus derechos y tu vida, esgrimiendo el acero redentor que es el único medio de impedir la ruina total de nuestra querida patria. Detesta a los hombres de la “Patria Nueva” imponiendo con tu generoso pecho la “Patria” con sus errores y sus vicios, pero que no está salpicada del lodo de las concupiscencias criminales de los Leguía y sus secuaces. Procede en tu pueblo como hemos procedido en Loreto; hemos tomado las riendas de la administración pública deponiendo a las autoridades impuestas por el nefasto régimen y hemos decretado inmediatamente lo que el Departamento precisa para su bienestar y progreso...YA HEMOS DADO EL PRIMER PASO EN ESTA RICA REGIÓN ORIENTAL. SEGUIDNOS Y HABREMOS REALIZADO EN EL PERÚ LA OBRA MÁS PORTENTOSA QUE REGISTRARÁN LOS SIGLOS...” (Morey Alejo 2000: 62).

Hoy, la mayor parte de los habitantes de Iquitos vive en la economía informal, en el servicio hotelero y en la burocracia estatal. El inmenso hinterland de bosque

siempreverde sólo aporta una cantidad ínfima de alimentos a la ciudad (un 3%) y ella depende del servicio aéreo con la capital para obtener los bienes imprescindibles o del transporte fluvial (barcos infectos donde se apiña la gente y las mercaderías) con Pucallpa (verdadero centro geopolítico peruano del Oriente). Un regionalismo autoritario e inflamado apenas compensa la pobreza, la insularidad y el aislamiento. La “estrada” extractiva sigue siendo el modo de vida de miles.

Teodulio Grandez dice:

“Hoy hay reorientación sindical y derrota de los viejos aparatos directivos (“dirigencia dorada”) con gran fuerza en la base de los huelguistas (no a través de la dirigencia). Hay movimientos moleculares contra la dirigencia mafiosa que está entre dos fuegos: las transnacionales y la burguesía (que presionan para no dar más derechos a los trabajadores como la estabilidad laboral, las 8 horas, la jornada extra) y las masas. Entonces, usa la concertación. EEUU quiere una Amazonía libre para todos. Quiere la derrota de la Revolución Latinoamericana (Teodulio, 4 de febrero del 2002).

LA HUMANIDAD AMAZÓNICA

La Amazonía ha constituido desde siempre – para los latinoamericanos y para los europeos – un universo fantástico formado por una catarata de imágenes cambiantes pero siempre atractivas: la selva virgen, los ríos aleonados, los seres del agua y del bosque, las casas sobre pilotes, las alucinaciones, la humanidad amazónica. Enigma antropológico, inventario biológico, historia atroz. En los últimos veinte años ha sido objeto de un número muy grande de artículos y monografías (especialmente, su dimensión ecológica). Lejos está el tiempo de Nördesjkold, Métraux y Lévi- Strauss. Es decir, está lejos el tiempo de los clásicos de la antropología amazónica; una antropología fundada en el descubrimiento y descripción de los pobladores antiquísimos de la Amazonía en términos apolíticos o en la penetración epistemológica del pensamiento salvaje. Es decir, de una antropología que no se preguntaba por la dimensión política de la cultura del salvaje, de su fermento político.

Ellos están aún allí. Pero la mayoría de sus miembros ha emigrado dejando los parajes casi vacíos. Se amontonan en Belén, se prostituyen, roban, matan, hacen changas, ilustran el desarrollo desigual y combinado. El inmenso fresco de la humanidad amazónica se desparrama por las callecitas sinuosas y sucias del mercado. Allí duerme, allí pela frutos, troza carne de pescado, frita yuca, exhibe huevos de tortuga, orina e intercambia los dones de la ayahuasca y de los elixires de amor.

Según el Perú, la Amazonía es un vacío, es tierra salvaje e inexplorada, representa a la tribu y a la desnudez, debe ser evangelizada por el sacerdote católico, por el misionero

evangélico, por el maestro laico, por las agencias de salud, por las ONGs, por el Banco Mundial. Sólo así conocerá la verdadera “vida”: la modernización por la tecnología y el capital, el enclave político fronterizo que realizará la Nación soberana. La ideología compacta de la nacionalidad nativa (tal como puede verse todavía en las comunidades) está dispersa en caseríos que languidecen de pobreza y de etnicidad.; la ideología – también compacta – del capital atraviesa la selva para desarrollar los enclaves económicos de explotación de bienes que en el siglo próximo ya no existirán.

Clifford Geertz escribió que el pensar antropológico es un acto moral (Geertz 1996). Todo lo relacionado con la Amazonía está plagado de pensamiento moral: a la Amazonía hay que salvarla de la desaparición del bosque siempreverde, de la humanidad nativa, del esplendor patrimonial histórico, de la pluralidad cultural, de la desnudez natural, del Amazonas. El lamento por su pérdida no lejana no se compara con la pulsión expansionista que le otorga valor supranacional.

Mientras, los de Iquitos, sostienen – en esa fracción del mundo – su peruanidad. Argumentan que la expedición de Gonzalo Pizarro salió del Cusco y no de Quito, que entonces el Ecuador era Perú, que la lengua quechua fue un medio evangelizador y que atraídos por El Dorado vinieron hombres de todas partes, que recién en 1830 se creó el Ecuador como país, que existe el peligro cierto de que Iquitos quede incluida en el territorio de Ecuador, que Maynas siempre ha sido una región de frontera. De uno y otro lado de ésta, los patrones penetraron violentamente en los grupos tribales y en los caseríos ribereños porque ellos les ofrecían peonada y dominio.

El agustino Avencio Villarejo – pasajero temporario de la región (6) – decía:

“El contenido de estas memorias se enmarca en un período de depresión económica, consecuencia de la depreciación del caucho y otras gomas elásticas. Fue una etapa de recesión económica extrema. Desde las alturas de la abundancia y el boato consiguiente, acuñados al son de las libras esterlinas de oro, todo se hizo nada en un abrir y cerrar de ojos. La pobreza, el deterioro social y la angustia de las clase caucheras se había extendido como una mancha de aceite debido a la falta de divisas y a la depreciación de la moneda nacional, troquelada en plata “nueve décimos” [...] Durante los tiempos de fastuosidad (cubierta hoy de cierto halo mítico y legendario), los caucheros se desparramaron por toda la distendida cuenca amazónica en busca de árboles gomíferos y aborígenes baquianos [...] El paso de oleadas migratorias de caucheros, procedentes de las más variadas regiones del Perú andino, de la vieja Europa y de las jóvenes repúblicas americanas, marcó notorios cambios étnicos, lingüísticos, culturales y sociales, con repercusiones ecológicas [...] Aprendí a comprender, respetar y querer a los aborígenes; admiré sus creencias y modo de vida; admiré sus virtudes de hospitalidad y solidaridad; conocí los secretos del bosque; adquirí destreza en el manejo de la canoa y capacidad para remar todo el día sin sentir cansancio [...] Penetré en la sabiduría de los witotos, bora, andoques, ticunas, yaguas y otras etnias de menor población. Compartí con indígenas aculturados esparcidos por las riberas de los ríos bajo el tutelaje de los

patrones blancos, que se aprovechaban de su ingenuidad para explotarlos en trabajos a cambio de telas, sal, velas, etcétera, o en el trueque por pieles, resinas, plátanos y yuca, carnes y pescados portados por la peonada, casi todos analfabetos ...” (Villarejo 2000: 13; 55).

La gente de Puerto Izango decía, en febrero del 2002:

“... aquí llegaron ocaimas, boras y witotos. Venían desde Caquetá y el Putumayo. Después de la última guerra con Colombia nuestros bisabuelos bajaron este río y llegaron al Algodón; salieron al río Algodón, en el tiempo de la chiringa, leche caspi y palo rosa. Trabajaban (champa), los chaparon los patrones, a esta gente que venía escapándose, los patrones los chaparon. Entraron por el Algodón donde ya vivían patrones que ocupaban toda la zona. CHAMBA COMO ESCLAVOS. Salían de la montaña y bajaban al Yaguasyacu, rompiendo monte, escapándose de los patrones. Pocos llegaron a las nacientes de este río. En 1940 y, aquí, en Puerto Izango y Puca Urquillo ya estaban los patrones también. Esta poca gente estaba escapándose, toparon con los patrones y fueron agarrados otra vez [...] Nuestros padres vivían en el monte sacando siringa. Los ocaima no vivían así, como nosotros, sino lejos, lejos, en el monte. Separados pero los patrones los vigilaban. En 1956 vivía mucha gente, los patrones Loaizas, mestizos, vacas. En 1952, llegaron los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano. Eran misioneros y venían a juntar a los nativos. Hubo debate entre los patrones y el Instituto (ILV). Había choques fuertes porque los lingüistas tenían plata, sus corrales, ganadería, casas. Pagaron a los patrones para que se retiraran y los dejaran a los lingüistas. En 1952 se pone una escuela bilingüe en Puerto Izango. El ILV construye la escuela y enseñan castellano a la gente. La gente se había juntado ya.. Con Velasco Alvarado, en 1975, la comunidad de Puerto Izango se titula” (Luis Cubicaje Díaz de la Asociación de Padres de Familia APAFA, en Puerto Izando, 20 de febrero del 2000).

DE LA SELVA AL MALECÓN

La iumisha es el subdesarrollo al final del malecón amazónico. La palmera se ha criado para la existencia efímera del ritual, mezcla – a la vez – de fiesta de San Juan y de fiesta de Navidad; pero en febrero. Es la prolongación necesaria y suficiente de la pobreza selvática, del miedo ancestral a los fundos y a los patrones, a la languidez que deja la malaria y a la peruanidad en juego en la geopolítica internacional. En la iumisha naufraga el sueño del Perú nacional pero triunfa el pensamiento político popular, en la selva y en Iquitos. Porque la iumisha pertenece a los que están afuera de la magnitud amazónica, del sueño de su musealización, de la acumulación de dinero, de la fiesta neoliberal (Rocchietti 2002a, 2002b, 2003). Los bienes que adornan a la palmera ofrecen una exposición ingenua de la

vida en ojotas, junto a los bultos con peces, tortugas y frutas que – ofrecidos en el mercado – son toda la fortuna. Manifiesto político de los pobres amazónicos.

NOTAS

(1) Este trabajo fue presentado en las VI Jornadas Rosarinas de Antropología. Escuela de Antropología. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad de Rosario. 23 y 24 de octubre de 2003.

(2) He viajado a Iquitos y a su región sistemáticamente los últimos seis años, empezando por el de 1998, en el verano argentino y en el invierno amazónico.

(3) La división de jurisdicciones es la siguiente: Iquitos se encuentra en la Provincia de Maynas y en el Departamento de Loreto del cual es la capital.

(4) Actualmente, la ciudad se recuesta sobre el Itaya que ha desplazado hacia el oriente el curso del Amazonas; eso es parte del complicado proceso de sedimentación y divague de los cursos de agua de la cuenca.

(5) Las comunidades nativas son reconocidas por el Estado peruano como originarias de la región desde tiempos precolombinos y acreedoras de un tratamiento especial –territorial y jurídico – por ello. Los ribereños son mestizos (en lo cultural y en lo físico), viven en parajes a lo largo del curso de los ríos y comparten con los primeros el género de vida y el estilo de desarrollo

(6) Él recibe en 1934 la consagración sacerdotal y es destinado a la Amazonía, en Iquitos. Sale de allí en 1948 pero antes escribe “Así es la selva” (1943).

BIBLIOGRAFÍA

Barletti, J. 1995. La peruanidad de Maynas. J y M Editores. Iquitos.

Chirif, A. 2000. Octubre de 1998. Recordando con ira. Kanatari N° 799-800, 16 de enero: 77-80.

Geertz, C. 1996. Los usos de la diversidad. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.

Morey Alejo, H. 2000. Movimientos militares del siglo veinte. Kanatari N° 799-800, 16 de enero: 60-65.

Rocchietti, A. 2002a. Los pueblos de la selva. En: Problemáticas del Perú Profundo. M. A. Runcio (comp.). Centro de Investigaciones Precolombinas - Naya. Buenos Aires.

2002b. Amazonía: una región en conflicto. Actas de las Quintas Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural. Rosario.

2003. Proyecto Amazonium. Actas del CEADCU. Rosario.

En el carnaval de la iumisha.



Fiesta de la Iumisha.



La iumisha



Esperando el carnaval



Es

Jugando al carnaval



LOS AGUSTINOS: LABOR MISIONAL EN LA AMAZONÍA PERUANA DURANTE EL SIGLO XX

María Victoria Fernández

INTRODUCCIÓN

Este trabajo abordará las relaciones conflictivas entre los misioneros agustinos y los patrones caucheros en la frontera amazónica y describirá el relevamiento realizado por la autora en la Biblioteca del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) (1) en enero de 2001 y 2002. Creemos que este trabajo es importante para dar a conocer el papel de la Iglesia dentro del escenario sudamericano en el siglo XX, ya que, la tarea de evangelización queda limitada, casi siempre, a la época colonial. Durante el siglo pasado, podemos observar que el conflicto se centra en la presencia de la Iglesia con el poder económico y el poder político, dentro de una región desmembrada, que presenta una salida atlántica, más que al propio país que posee jurisdicción sobre ella y tratará de contribuir a la comprensión de la contemporaneidad latinoamericana.

Dentro de la labor misional llevada a cabo por las órdenes que tuvieron presencia en el Oriente del Perú – franciscanos, jesuitas y agustinos – debemos separar dos grandes momentos. A esos dos momentos, los denominamos “entradas” según la terminología utilizada por el P. Rubén Vargas Ugarte (S.j.), cuando describe las penetraciones misioneras (Vargas Ugarte 1960). En la “primera entrada misionera (1542-1769)” cuyo objetivo era la evangelización y cristianización, los franciscanos entran a territorio amazónico peruano en 1622, y los jesuitas en 1636 (San Román 1994). La “segunda entrada misionera (siglo XX)” se abrió hacia una nueva espiritualidad que proponía en aquellos tiempos la Iglesia como institución y donde las órdenes religiosas incluidas los agustinos, se encontraron inmersos en una nueva corriente que aspiraba a una renovación de las misiones (García Sánchez 1991; Fernández 2001). La actividad misional fue directa y continua en el período 1542-1769; hubo una acción fluctuante entre 1769 y 1901, hasta que el Papa León XIII convocó al Concilio Plenario Latinoamericano en Roma (1899), donde invitó a la Orden Agustina a trabajar en el Oriente del Perú en la revitalización de las misiones. De aquí deriva el siguiente interrogante:

¿Por qué fue resistida la presencia de los Agustinos en Iquitos por los patrones caucheros y cómo afectó a su labor misional, durante la “segunda entrada misionera” (siglo XX)? Este problema encuentra respuesta si se atiende a estas dos cuestiones: los Agustinos fueron resistidos porque denunciaron la esclavitud a la que fueron sometidos los indígenas fuera

del espacio amazónico y los Agustinos fueron resistidos porque Iquitos era un ámbito católico pero hostil a la vigilancia eclesiástica, especialmente cuando la riqueza generada por el caucho llevó a una vida dispendiosa, cuyos ejemplos los encontramos en algunas expresiones arquitectónicas.

Para arribar a una respuesta al problema a investigar, en primer lugar, haremos referencia a la historia de la Orden Agustina y en especial a su labor pastoral y misional durante lo que denominamos “segunda entrada”. Este proceso puede sintetizarse en cinco aspectos: doctrinal, normativo, económico, político y misionero. En lo doctrinal, hace referencia al Concilio Vaticano I con respecto a una restauración neoescolástica. El neoescolasticismo surgió en el siglo XIX, su origen lo encontramos en las escuelas eclesiásticas medievales con el nombre de escolasticismo; trata de fundamentar y desarrollar la doctrina de la Iglesia como si fuera un sistema científico, usando como instrumento principal la argumentación silogística. El Papa León XIII lo hace resurgir, con el propósito de reconsiderar, a la luz de las necesidades modernas, los grandes sistemas escolásticos de la época medieval, incorporando una formulación moderna. En lo normativo, se estipula una reconquista y renovación espiritual, restaurando órdenes y monasterios de América, a partir de las mismas órdenes que tuvieron presencia en la “primera entrada” (2). En lo económico, hace referencia a una ampliación del capital que debido al avance de la Segunda Revolución Industrial necesitaba materias primas y en consecuencia, provocaba la expansión de la frontera extractiva (para el caso de la región amazónica peruana, la industria extractiva en el período 1880-1914 es el caucho). En lo político, hay una consolidación de los estados nacionales bajo el modelo liberal: imposición de modelos de integración nacional y eliminación creciente de las etnias. En lo misional, entran en escena las denominadas congregaciones modernas, aunque también hay presencia de las antiguas como agentes de evangelización civilizadora, entendiéndose por esto, el colaborar con los Estados para reducir y pacificar a los indígenas (García Sánchez 2000).

En segundo lugar, haremos una breve reseña de la Iglesia en América, que se incluye dentro de esta monografía con el fin de observar la diferencia en los objetivos de la política vaticana entre una “primera y segunda entrada”. La Orden Agustina es una congregación doctrinalmente ortodoxa, son un grupo sólido, que posee eficiencia suficiente como para llevar a cabo la acción pastoral solicitada por el Vaticano. No obstante, la misma no fue realizada de acuerdo a lo convenido con el Papado. Suponemos que, los religiosos agustinos no pudieron desplegar sus actividades, debido a que la clase hegemónica (patrones caucheros), tenía poder en los pueblos misionales, tomaban a los indígenas como mano de obra para la industria extractiva del caucho. La actitud del Poder político fue ambigua y favorable para los intereses que tenían entre ellos. Los misioneros, se encontraban en medio de esta disputa y como no podían actuar en la plenitud de sus deseos, decidieron dedicarse al ámbito educativo, logrando abrir el Colegio de Niños en 1903. Sólo una escuela, abrieron en 1901, en Huámbico, un asentamiento humano, poblado por huambisas, achuales y shapran, donde brindaban una enseñanza elemental. Las escuelas agustinianas se dividieron en “escuelas misionales” y “escuelas urbanas”; por lo tanto,

creemos que, la política del Vaticano, al revitalizar las misiones, puso al indígena en una situación de marginación y no de integración.

Para dar cuenta del estado de la cuestión, este trabajo fue dividido en los siguientes acápites: Breve reseña histórica sobre la Orden Agustina.

Los Agustinos en el Perú. Los Agustinos en el Oriente del Perú: Antecedentes históricos del Vicariato de Iquitos; b) Breve reseña histórica de la Época del Caucho (1880-1914) y su relación con la Orden Agustina en el Oriente del Perú; c) Los Agustinos en la actualidad en Iquitos. La Iglesia en América.

BREVE RESEÑA HISTÓRICA SOBRE LA ORDEN AGUSTINA

Los agustinos, como orden religiosa, comienzan su existencia en el año 1244, cuando el Papa Inocencio IV permitió a distintos grupos eremitas (3) que se unieran para vivir en conformidad con la Regla de San Agustín. Aquellos primeros grupos eran de distintas regiones de Italia, y luego se extendieron por Francia, Inglaterra, España y Alemania. A esta reunión de distintos grupos ermitaños, el P. Pío de Luis Vizcaíno (OSA) la denomina “primera unión” y aquí es donde hay que ver el origen de la Orden de San Agustín.

En marzo de 1256, se produce la “gran unión”. Con esta denominación designan los historiadores de la Orden Agustina el momento en que el Papa Alejandro IV, impulsó a nuevos grupos de ermitaños a que se anexaran a la previa orden de San Agustín. Esa “gran unión” tuvo dos motivos: 1) evitar la confusión por la existencia de numerosos grupos religiosos dentro de la Iglesia; y 2) formar un frente compacto que fuera capaz de oponerse a las corrientes contrarias al cristianismo. Con el correr del tiempo, la Orden fue creciendo y entonces se procedió a formar distintas “provincias” en cada país para una mejor organización y gobierno. Este crecimiento es evidente hasta el año 1350, donde comienza a producirse una cierta decadencia debido a una serie de enfermedades epidémicas y al mal momento que atravesó la Iglesia con el Cisma de Occidente (4). Entre los siglos XVI y XVIII, la Orden de San Agustín tuvo un esplendor que nunca volvería a lograr, puesto que el número de religiosos ascendió de 10000 a 20000, distribuidos en casi cincuenta provincias.

Los primeros agustinos que arribaron al Perú, llegaron a Lima en 1551. Los campos de acción de los religiosos se encontraban en la labor educativa, pastoral, misional y social. Y en la actualidad en el Perú existen agustinos en las ciudades de Chiclayo, Trujillo, Chosica, Lima, Iquitos, Nauta, Castilla, Chulucnas, Santo Domingo y Apurímac (Vizcaíno 2000; Larrán García 2001).

Lo que hoy conocemos como Orden de Hermanos de San Agustín o, simplemente, Orden de San Agustín, a cuyo apellido se agrega la sigla OSA (Ordenado Sacerdote Agustino), hasta hace pocos años era denominada Orden de Ermitaños de San Agustín. La misma no

fue fundada por el Obispo de Hipona cuyo nombre lleva. Éste, fundó varios monasterios (masculinos y femeninos) y a través de ellos logró revitalizar la Iglesia de África. La vida monástica se vio incrementada en Francia en los siglos V y VI con los monjes procedentes de África.

Las invasiones árabes que llegaron a Europa le asestaron un duro golpe a los monasterios agustinos. Pero la bofetada definitiva para los continuadores del ideal monástico agustiniano provino del concilio celebrado en Aquisgrán en el año 811. Debido a diversos intereses políticos, Carlomagno impuso en sus reinos la Regla de San Benito, excluyendo cualquier otra. En consecuencia, los monasterios desaparecieron en una fecha imposible de establecer con exactitud, pero sus integrantes intentaron mantener vivo el espíritu de quien consideraban su Padre fundador. De esta manera la Regla de San Agustín hizo nuevamente acto de presencia en el siglo XI, pero ya no la profesaban los monjes sino los canónigos regulares. Por lo tanto, significaría faltar a la verdad histórica retrotraer el origen de la Orden a los tiempos del Obispo de Hipona, quien no fue su fundador. En rigor de verdad, la Iglesia en la persona del Papa Alejandro IV, les concedió la Regla de San Agustín como norma a la cual acomodar su propio régimen de vida. Disposición y forma determinados por la Iglesia para la realización de los oficios. Todos los miembros de la Orden tenían obligación de asistir a la celebración eucarística comunitarias. La devoción fue una constante, y esto lo prueban las diversas advocaciones de la Virgen. Cabe destacar las siguientes:

Nuestra Señora de Gracia: advocación basada en las palabras que el ángel pronunció a María en el momento de la Anunciación. La fiesta se celebra el 25 de marzo, día de la Anunciación.

Nuestra Señora de la Consolación: advocación que nace unido a la leyenda según la cual la Virgen, para consolar a Santa Mónica (madre de San Agustín) por la conducta de su hijo, le entregó la correa que ella había usado durante su vida terrena. Nuestra Señora del Buen Consejo: su veneración se propaga a partir del siglo XVIII y está asociada también a algunas leyendas.

Nuestra Señora del Socorro: la Orden cultivaba este título en el siglo XIV, que luego pasó a llamarse del Perpetuo Socorro. Pero desde el siglo XIX por decreto del Papa Pío IX tal devoción pasó a ser promovida por los Redentoristas.

Los patronos de la Orden son la Virgen María y San José; este último desde el siglo XVIII. Demás está decir que gozan de especialísima veneración San Agustín y Santa Mónica.

La Orden de San Agustín desde 1256, año de la “gran unión”, es una de las llamadas órdenes “mendicantes”. Esta condición, significaba en sus orígenes, que las casas que la constituían

renunciaban a toda posesión propia y vivían únicamente de la limosna de sus fieles. Por otro lado, pertenece al grupo de las Órdenes “exentas”, condición que les exime de estar sometidos a una jerarquía eclesiástica, dependiendo directamente de la Santa Sede.

La Orden es clerical (5). La mayor parte de sus miembros son sacerdotes, aunque hay hermanos que hicieron los votos de la orden pero no ejercen como tales. Todo agustino es miembro de una comunidad local, que puede ser una parroquia, un puesto en una misión, un colegio. Salvo excepciones, cada una de ellas, forma parte de una Provincia. La Provincia es la agrupación de varios núcleos locales. El conjunto de las Provincias es lo que constituye la Orden. Al frente de cada uno de estos tres grupos está el Superior al cual se lo denomina Prior local, Prior provincial y Prior general. Las leyes como normas no emanan del Prior, sino del Capítulo que es una asamblea donde se reúnen todos los hermanos de la jurisdicción respectiva. El modo de participación puede ser directo o por representantes. Según los casos y conforme a la división anterior se denominan Capítulo local, Capítulo provincial, Capítulo general.

Una forma particular de gobierno fueron las Congregaciones, hoy desaparecidas. Estas eran instituciones afines a las Provincias con las que algunos casos se identificaban. Este es un fenómeno que se desarrolló desde el siglo XIV al XVI. No fue específico de la Orden de San Agustín, pues se dio en otras órdenes. Para el estudio de los agustinos, hay que distinguir entre Congregaciones de observancia y Congregaciones de recolección o de descalzos. Las primeras surgen en Italia y su idea central era el vivir la fe en toda su plenitud, en aquellos momentos de decadencia. Las Congregaciones de recolección o de descalzos se originaron en España en el momento de renovación espiritual que coincidió con el reinado de Felipe II. El ideal de sus miembros no era sólo recuperar el espíritu de los primeros tiempos, sino que anhelaban una vida más austera y fervorosa. La Orden, mientras no atentaran contra su unidad, apoyó estos movimientos y la primera de estas fue la Congregación de recoletos cuyos estatutos fueron aprobados en 1589. Poco a poco, sus miembros tendieron hacia una autonomía cada vez mayor dentro de su comunidad. Hacia 1594 cambiaron su forma de vestir y calzar y en 1601 vieron cumplidos sus ansias de mayor autonomía con un breve (6) de Clemente VIII que los sometía a la jurisdicción directa del Prior General. En 1602, el mismo Papa les concedió ser provincia autónoma y en 1621, Gregorio XV les otorgó la facultad para formar una nueva congregación dividida en provincias, gobernada por un Vicario general bajo la dependencia de un Prior general. En 1912 se separaron definitivamente de la Orden de San Agustín, constituyéndose en la Orden de los Agustinos

Recoletos. En Italia surgió la Congregación de eremitas de Sicilia, que obtuvieron la aprobación en 1593. La Santa Sede no los constituyó en Orden independiente hasta 1931 y hoy los conocemos como Orden de Agustinos Descalzos (Vizcaíno 2000).

Los agustinos, entendiendo por tales a los denominados Ermitaños De San Agustín hasta 1559, fueron la cuarta orden misionera que se estableció en América, primero en México en 1533 y luego en Perú en 1551. Desde el Perú se extendieron por el norte hacia Quito en 1573 y en 1575 hacia Bogotá y por el sur se dirigieron a La Paz en 1562 y a Santiago de

Chile en 1595. Desde allí penetraron a nuestro país y se instalaron en San Juan de Cuyo en 1642. Con referencia a la organización de la Orden, P. Borges afirma que estaban organizados en unidades locales que se denominaban “prioratos”, si eran conventos formalmente constituidos y “conventillos” si eran vicariatos. Los conventos estaban gobernados por un Prior y las Provincias (conjunto de conventos de una región determinada) gobernadas por un Prior Provincial que dependían de un Prior General que residía en Roma (Borges 1992). En el siguiente cuadro podemos observar como se constituyeron y se denominaron las provincias agustinas en América.

PROVINCIAS AGUSTINAS EN AMÉRICA

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

A continuación, nos centraremos, en primer lugar, en la labor misional de la Orden Agustina en el Perú y en segundo, en su accionar en la región amazónica peruana.

LOS AGUSTINOS EN EL PERÚ

El primer agustino en llegar a América fue Alonso de Requejada quien en 1527 arribó a Venezuela (García Sánchez 1991; Vizcaíno 2000).

Pero fue México, el primer lugar en que la Orden se implantó (Hertling 1986; Borges 1992; Vizcaíno 2000). México constituyó la base de operaciones para moverse en el continente y fuera de él. De allí pasaron a Perú en el año 1551 (Durán 1984; Hertling 1986; Konetzke 1991; Borges 1992; Vizcaíno 2000).

Al igual que en México los agustinos en el Perú combinaron labor evangelizadora con promoción cultural. J. Heras (1992), afirma que los primeros agustinos arriban a Lima (1551) al final de las guerras civiles, lo que les permitió desempeñar mejor su actividad misionera. Sus primeros puestos misionales fueron Humachuco y Huarochirí y luego Barranca, Pachacamac y el Valle de Cañete. Hacia 1560 contaban con los conventos de Trujillo, Conchucos, Cuzco, Arequipa, Huánuco, Saña y Chachapoyas. Vale destacar su desempeño en la región del lago Titicaca, cuyo centro es el santuario mariano de Copacabana.

Desde 1551 hasta 1602 se sucedieron ininterrumpidamente diecisiete Capítulos. En estos capítulos se designaron Superiores Provinciales a: Andrés de Salazar (1554-1557), Andrés

de Ortega (1560-1563 y 1566-1567), Luis López Solís (1557-1560, 1567-1571 y 1587-1591), Alonso de Pacheco (1579-1592 y 1594-1598) entre otros. Durante este período los agustinos fundaron un total de cincuenta y cuatro conventos en distintas ciudades del Virreinato del Perú (hoy, Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia y Chile), numerosos santuarios marianos y numerosas doctrinas en veintiocho regiones (7).

El P. García Sánchez (1991) afirma que sería ingenuo atribuir a la práctica pastoral agustiniana como de las demás órdenes que implantaron la fe en América una “actitud profética generalizada” en defensa de los derechos culturales de los pueblos. Para los europeos “su cultura” era la única posible.

LOS AGUSTINOS EN EL ORIENTE DE PERÚ

La periodización histórica para la Amazonía peruana del P. Jesús San Román (OSA), denomina “Período Misional (1542-1769)” al momento donde se lleva a cabo la evangelización y cristianización. En la región del Oriente del Perú, antes de la penetración agustina en el siglo XX, entraron los franciscanos en 1622 (río Ucayali) y los jesuitas en 1636 (río Napo y sus afluentes) (San Román 1994). El P. Odorico Saiz coincide con Jesús San Román en lo referente a la penetración misionera en el siglo XVII en la Amazonía peruana a la cual divide en tres etapas: 1º) 1630 – 1708: etapa que se caracteriza porque en ella todo es verdadero descubrimiento y comienzan a aplicarse los métodos evangélicos, obteniendo éxitos y fracasos. 2º) 1708 – 1750: Intentan entrar en el Cerro de la Sal. Entre 1742 y 1750, Juan Santos Atahualpa, un mestizo serrano, hace que las tribus de campas y puros se rebelen contra los blancos, suscita una rebelión que expulsa a los misioneros. 3º) 1750 – 1824: se renuevan las expediciones (Saiz 1992).

Si bien los dos autores coinciden en que la penetración misional se realizó en el siglo XVII, el P. Saiz hace referencia explícita a la penetración franciscana, especialmente cuando argumenta que la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles se hizo cargo de la actividad misional en la región amazónica peruana hasta la Independencia del Perú. El P. San Román, coincide en que la Orden franciscana se encargó de tareas pastorales pero no da más datos.

Durante el período 1769 – 1901 no hay una actividad misional directa y continua. En verdad, hay una acción misional fluctuante hasta que el Papa León XIII convocó al Concilio Plenario Latinoamericano (1899) en Roma donde se invita a la Orden de los Agustinos Recoletos a misionar en el Oriente del Perú. En el acápite siguiente vamos a examinar esta cuestión.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL VICARIATO DE IQUITOS

¿Por qué se produjo la “segunda entrada” donde arribaron misioneros agustinos el 1° de marzo de 1901? (8). Con motivo de celebrarse en 1892 el cuarto centenario de la evangelización en América, el Papa León XIII publicó la encíclica “Quarto abaeunte Saeculo” donde convocaba a la restauración y revitalización de la Iglesia. El 1° de mayo de 1894, este Papa urge a los obispos del Perú a abrir las misiones en la región amazónica peruana. El 25 de diciembre de 1898 convocó al Concilio Plenario Latinoamericano que se celebraría en Roma en 1899. El proceso puede apreciarse en una serie de aspectos, que hemos descripto en la Introducción, de los cuales el más importante es el que corresponde al plano misionero porque de ahí deriva la política vaticana a implementar por los agustinos y que, como vemos a continuación, no fue eficaz en lo que respecta a la población aborígen.

“... En lo misionero: irrumpen con renovada mística proselitista las modernas congregaciones religiosas y las Ordenes antiguas, aunque en menor escala, como agentes de evangelización civilizadora, entendida en términos de colaborar con los estados para reducir y pacificar a los indígenas” (García Sánchez 2000: 10).

El mismo autor afirma que en el Perú, el movimiento para abrir las misiones en “la Selva” se produjo hacia 1896 cuando se creó en Lima la Obra Propagación de la Fe en el Oriente del Perú, a través de los auspicios de la Unión Católica de Señoras que contaba con un grupo de socias, entre ellas, Eva María Piérola, hermana del Presidente del Perú Nicolás de Piérola. Al frente de esa institución estaba el P. Francisco de Sales Soto, quien presentó un proyecto de evangelización del Oriente Peruano donde consideraba la creación de tres Prefecturas Apostólicas: San León del Amazonas, también llamada Zona Septentrional con base en Iquitos, San Francisco del Ucayali y Santo Domingo del Urubamba y Madre de Dios. El 16 de abril de 1900 Mons. Pedro Gasparri comunicó en forma oficial la fundación canónica realizada en Roma el 20 de enero de 1900 por la Sagrada Congregación de

Propaganda Fide, siendo ratificada por su Santidad León XIII el 5 de febrero del mismo año. El 1° de diciembre de 1899, la Propaganda Fide ya había invitado a la Orden de San Agustín a asumir el compromiso con la Prefectura de San León del Amazonas.

El P. General Tomás Rodríguez acepta la propuesta de la Curia General. Entonces, el mismo secretario Mons. Luis Vecchia, le solicitó un religioso competente para ocupar el cargo de Prefecto. El 8 de junio de 1900 el P. General propuso al P. Paulino Díaz, a quien la Santa Sede le otorga la titulación el 11 de agosto del mismo año e inmediatamente es nombrado Vicario Provincial (García Jordán 2000a; García Sánchez 2000; Lovera Vásquez 2000).

La misión encomendada por la “Sagrada Congregación de la Propaganda Fide” a los Padres Agustinos fue denominada “Prefectura Apostólica de San León del Amazonas”. Su jurisdicción territorial hasta 1912, abarcaba la misma franja que las antiguas misiones de Maynas, establecidas durante el Virreinato por los Jesuitas (Mapa 1). El Gobierno, con anuencia de la Santa Sede, decidió elevar esa Prefectura Apostólica a la categoría de “Vicariato Apostólico de San León del Amazonas” por Decreto de S.S. Benedicto XV, fechado el 22 de febrero de 1921. Al mismo tiempo, para aliviar la tarea excesiva que

pesaba sobre los religiosos agustinos, se crea la “Prefectura Apostólica de San Gabriel del Marañón”, que fue encomendada a los Padres Pasionistas españoles (Mapa 2). Con la entrega de ese sector del Vicariato de San León del Amazonas, la jurisdicción de los padres agustinos queda reducida, pero sus esfuerzos obtienen frutos consistentes y duraderos. Al observar el crecimiento de la tarea misional, S.S. Pío XII, crea el 13 de julio de 1945 la “Prefectura Apostólica de San José del Amazonas”, que fue destinada a los Padres Franciscanos Canadienses, cuyo territorio colindaba con el “Vicariato Apostólico de San Francisco del Ucayali” encomendado a los PP. Franciscanos españoles. Con esta desmembración, el actual “Vicariato de Iquitos” (Mapa 3), antes “Vicariato de San León del Amazonas”, quedó muy reducido territorialmente (Misiones Agustinas 1953).

A continuación, haremos mención sobre la época del caucho (1880-1914) que tiene relación directa con la “segunda entrada misionera (siglo XX)” en territorio amazónico peruano.

Breve reseña histórica de la Época del Caucho (1880-1914) y su relación con la Orden Agustina en el Oriente del Perú.

El Estado peruano al igual que la mayoría de otros estados latinoamericanos recorrió un largo camino hasta su institucionalización definitiva desde su independencia (1821). Durante ese largo recorrido, hay que destacar el interés por parte del poder hegemónico en la región amazónica peruana, “la selva”. A partir de aquí podemos advertir la puesta en marcha de diferentes proyectos de inmigración destinada a inmigrantes europeos o a migrantes de otras regiones del Perú. El Estado Nacional llevó a cabo estas acciones, las cuales eran justificadas porque en él imperaba la idea de un espacio de “tierras vacías” que habían sido heredadas de la conquista y que debían ser pobladas con el objetivo de progreso de la Nación (Olmedo 2002).

El 1º de marzo de 1901 arribaron a Iquitos cinco misioneros agustinos: P. Paulino Díaz, P. Pedro Prat, P. Bernardo Calle, P. Plácido Mallo y el Hermano Pío González (Lovera Vásquez 2000; Fernández 2002) (9). A su arribo no fueron bienvenidos. José Barletti (10) nos comentaba en una entrevista realizada en enero de 2001, que existían tres razones importantes por las que no fueron bien recibidos: a) la presencia de los agustinos respondía al mandato de revitalizar las misiones, entonces como Iquitos era una ciudad cosmopolita bajo la influencia de los patrones caucheros, donde no había “salvajes”; por tanto, las misiones debían establecerse donde éstos últimos existieran; b) Incomodidad que significaba para la clase hegemónica, una orden religiosa, debido a que la primera tendía hacia el anticlericalismo; c) el poder eclesiástico en manos extranjeras ofendía al “nacionalismo iquiteño” de aquella época, ya que, algunos curas doctrineros peruanos, habían trabajado en la Prefectura de San León del Amazonas. Este último punto se vincula

con lo dicho por Barletti con respecto a que los patrones caucheros tenían “su propio” sacerdote, el P. Correa quien “cerraba los ojos” ante las atrocidades cometidas por éstos y quienes temían el accionar de los nuevos misioneros (Fernández 2002).

También coincide este especialista con lo afirmado por el P. Avencio Villarejo cuando se les dio la bienvenida a los misioneros: “... dándole a entender claramente cuál era la opinión del pueblo ante el hecho consumado de la instalación de una misión, que desde un principio tomaron como un insulto a una ciudad cosmopolita y tan culta como se consideraba entonces Iquitos, pues ellos juzgaban que las misiones solamente se establecían para atender salvajes” (Villarejo 1965: 388). Este era el contexto al momento en que los sacerdotes llegaron a Iquitos. En realidad, la historia de la época del caucho es más compleja. Con el fin de hacerla más comprensible al lector, nos remitiremos a lo sucedido en el Putumayo. En su obra “Shamanism. A Study in Colonialism and terror and the wild man healing”, Michael Taussig narra lo acaecido en esa zona y procura entender el drama del caucho a través de un espacio de muerte y cultura del terror, debido a que la región del Putumayo fue un área clave para el proceso del caucho y de la situación de los aborígenes (Taussig 1987). Las actividades caucheras se desarrollaron en el Departamento de Loreto cuya extensión hacia el norte llegaba hasta el río Putumayo y la región del Madre de Dios. Dos zonas marginales habitadas por indígenas que practicaban una economía de subsistencia. El escenario paradigmático donde se desarrolló la explotación del caucho y de la mano de obra indígena fue el Putumayo, territorio limitado por el río de igual nombre que la región y sus afluentes: Caraparaná e Igaraparaná (11) (García Jordán 2000b). La zona del Putumayo era apta para comerciar el caucho, como bien lo describe Taussig (1987: 22): “It was strange area were these Colombians settled and go the local Indians to gather rubber, a frontier prone to warfare and instability and whose sovereignty the nation-states of Perú and Colombia had never agreed on since the aftermath of the was of Independence from Spain in early nineteenth century”. En la región del Putumayo, hacia 1896, un comerciante cauchero peruano, Julio César Arana, comenzó a tener relaciones comerciales con los caucheros colombianos, con los cuales, constituyó en 1904 la firma “Arana, Vega y Cía.”. La empresa debido a la demanda del producto, especialmente de Inglaterra que controló la comercialización internacional hasta fines del siglo XIX, en que fue reemplazada por Estados Unidos, se expandió. Arana no sólo puso atención a la apertura del negocio del caucho sino que también tuvo en cuenta que la plantación de la misma, se encontraba en territorio fronterizo; por lo tanto persiguiendo asegurar el futuro de la compañía, buscó el respaldo de la corona británica, mediante la constitución de la “Peruvian Rubber Co.”, que incluía capitales ingleses. En 1907 se produjo una baja coyuntural en los precios del caucho, que llevó a Arana a impulsar la rápida colocación de títulos de su empresa. Esto, trajo como consecuencia, que el comerciante cauchero, exigiera a sus empleados un aumento en la producción, que se logró a costa de una sobreexplotación de la mano de obra indígena “... que provocó, según varias estimaciones, la desaparición de unos 30.000 a 40.000 huitoto ...”(García Jordán 2000b: 57).

La explotación a la que se había sometido a los nativos, fue de tal magnitud que el ingeniero Jorge M. Von Hassel en un estudio publicado en 1905 sobre los indígenas

amazónicos, reveló: “Ante el mundo civilizado contra los abusos y destrucción innecesaria de esos seres primitivos, que la codicia del llamado hombre civilizado ha puesto entre los productos del mercado amazónico; pues es un hecho conocido por todos que se cotizan allí como cualquier mercadería” (Von Hassel 1905 en García Jordán 1993).

En 1907, Benjamín Saldaña Roca, periodista, denunció en algunos artículos en “La Sanción” y “La Felpa”, publicaciones iquiteñas, las atrocidades cometidas en los puestos caucheros. El impacto que causaron los mismos, no sólo se hicieron notar en Iquitos sino que se extendió hasta Manaus (García Jordán 1993).

No obstante, el denominado “escándalo del Putumayo”, si bien se originó en 1896, no estalló hasta que el ingeniero y viajero Walter Hardenburg, denunció las aberraciones que ocurrían en el Putumayo a la revista londinense “Truth” en 1909. En esa revista se publicó el artículo “The Devil’s Paradise: A British Owned Congo”, que era una descripción sobre lo ocurrido en el Putumayo “They force the Pacific Indians of the Putumayo to work day and night at the extraction of rubber, without the slightest remuneration; that they give them nothing to eat; that they keep them in complete nakedness; that they rob them of their crops, their women, and their children to satisfy their voracity, lasciviousness and avarice of themselves and their employers, for they live on the Indian’s food, keep harems and concubines, and sell these people at wholesale and retail in Iquitos; that they flog them inhumanly until then bones are visible; that they give then no medical treatment, but let them die, eaten up by maggots, or to serve as food for the chief’s [i.e., rubber station manager’s] dogs; that they castrate them, cut off their ears, fingers, arms, legs ...]” (Taussig 1987: 34).

El resultado de esta denuncia hizo que, Roger Casement, Cónsul británico en Río de Janeiro, fuera enviado por el gobierno británico a indagar la situación denunciada; que se nombrara una comisión para investigar el caso precedida por el Juez Rómulo Paredes a través del gobierno de Augusto B. Leguía y Ángel Scapardini, Delegado del Vaticano en Lima, a pedido de éste amplió la información sobre los sucesos ocurridos. Los Padres Agustinos también denunciaron esta situación como lo prueba una de las cartas escritas por el P. Paulino Díaz: “He venido tristemente impresionado de la precaria situación en que se encuentra [...] Las diversas tribus de aushiris, sáparos, ninanas, tiracunas, angoteris y piojeses, casi han desaparecido por completo y los pocos que aún quedan se han remontado a lugares inaccesibles, quedando reducida la actual población del Napo a restos de los habitantes de varios pueblos fundados por los padres jesuitas en los afluentes del alto Napo. Estos pueblos han desaparecido...” (Anales de la Propagación de la Fe en el Oriente Peruano 1909: 17).

La Amazonía peruana fue una zona inexplorada antes de 1880 que sólo producía plantas medicinales como la quinina, pescado salado y sombreros de paja. A partir de la década del ’80, el caucho es el producto por excelencia y la panacea económica de esta región. Empresas, como por ejemplo Goodyear, desataron lo que se denominó “la fiebre del caucho”. Además en Iquitos se instalaban aventureros, comerciantes y todo tipo de gente quienes compraban provisiones y alquilaban peones para ser guiados hasta el lugar donde

se encontraba el producto, iniciando su propio negocio (San Román 1994; Roux 1995). Durante éste período, aparecen en escena dos actores sociales muy importantes: el patrón y el peón caucheros. El “patrón cauchero” era un intermediario entre la región amazónica peruana, los capitales ingleses y norteamericanos y también perteneciente al poder local. El “peón cauchero” realizaba su trabajo en condiciones infrahumanas, desde el estar expuesto a enfermedades como a las picaduras de diversos insectos (San Román 1994). La explotación del caucho fue la aplicación de un nuevo modelo económico que imponía una organización del trabajo. La misma se llevó a cabo mediante contratos uniendo una serie de intermediarios y apoyándose en el aviamiento (11). El método más usado era el “enganche”, un contrato ilegal y abusivo entre el contratista y el peón casi siempre ignorante y borracho al cual se le proveía de objetos baratos pero apreciados (Roux 1995). Mientras duró el “boom cauchero” se llevó a cabo una “cacería de indios”, aptos para el trabajo de extracción junto a una infinidad de formas de sumisión y esclavitud (Olmedo 2002). Taussig (1987), menciona tres formas diferentes de control humano: el trabajo forzado asociado con el sistema de deudas; el concubinato de jóvenes indígenas mujeres, usualmente solteras, de las cuales los empleados de Julio César Arana se jactaban de tener entre cinco y quince a la vez y la venta de niños nativos para servicio en Iquitos.

Sabemos que durante lo que denominamos “segunda entrada misionera (siglo XX)”, la resistencia hacia los agustinos provenía de las denuncias sobre la esclavitud de los indígenas, quienes la dieron a conocer fuera del ámbito amazónico. La respuesta a esta primera cuestión, la tenemos en la carta enviada por el P. Paulino Díaz al Vaticano; debido a eso a iglesia tomó tres resoluciones: el Papa Pío X escribió la encíclica “Lacrimabili Statu”. En ese escrito denunciaba la explotación sufrida por los nativos; este Papa envió al P. franciscano G. Genocchi a visitar en América Latina las misiones y observar cuál era la situación real de los indígenas y habilitó una nueva misión en La Chorrera que fue el principal puesto cauchero en el Putumayo (García Jordán 1995, 2000b). La respuesta a la segunda cuestión: los Agustinos fueron resistidos porque Iquitos era un ámbito católico pero hostil a la vigilancia eclesiástica, especialmente cuando la riqueza generada por el caucho llevó a una vida dispendiosa y la muestra de esto, podemos bóxervarlo en algunas expresiones arquitectónicas, tales como: la Casa Barcia, construida en 1907 que tiene dos plantas con puertas que terminan en arco de medio punto. Su fachada está cubierta con azulejos arabescos importados desde España (foto 1). La Casa de fierro, adquirida en la Exposición Internacional de París en 1889, de la que era comisario Gustavo Eiffel, por el cauchero Juan Anselmo del Águila. Procede de la factoría belga, cercana a Bruselas Les Forges de Aisseau. Esta construcción fue traída desde Europa por partes (tuercas y pernos incluidos), siendo ensamblada en la ciudad de Iquitos. El estilo de esta casa corresponde a la época de esplendor de la arquitectura metálica (foto 2). La casona donde funciona la Biblioteca del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, ubicada en el mismo inmueble de la Prefectura, nos permite observar elementos arquitectónicos del boato de esa época (foto 3). Por otro lado, a los patrones caucheros, les resultaba desagradable que los sacerdotes se instalaran en Iquitos, porque para “evangelizar salvajes” no tenían necesidad de quedarse en la ciudad. Los agustinos no pudieron desplegar sus actividades misionales, y, en consecuencia, desarrollaron en los pueblos civilizados una tarea que daría muy buenos

resultados. En la casa donde se instalaron en Iquitos, comenzaron a realizar bautizos, misas y otro de tipo de expresiones externas pero de vida cristiana que eran desconocidas o no eran practicadas desde la época de las antiguas misiones. De esta forma fueron conquistando la voluntad del pueblo cristiano de los enemigos de las prácticas clericales, orientando su labor misional hacia el ámbito educativo. Así, abrieron la escuela San Agustín, famosa por las luchas que padeció para su instalación y funcionamiento, como por los extraordinarios resultados que obtuvo. La escuela fue abierta el 12 de agosto de 1903. Hacia 1905, como el Concejo Municipal, bajo cuya ala administrativa estaban sujetas las escuelas, no se expedía, el P. Paulino Díaz la abrió oficialmente, dando aviso a la autoridad civil. El Concejo impuso una multa y conminó el embargo del inmueble y amenazó con poner guardias en la puerta del establecimiento para no permitir el ingreso de los niños. El P. Díaz protestó pero no tenía todavía suficiente respaldo. Se acudió al Consejo Superior de Lima y mientras aguardaban la respuesta, la Municipalidad celebró una sesión donde se labró un acta: “El Señor N. N. [...] opina que se le niegue la licencia, pues su misión no es la residir en la ciudad, sino la de ir a civilizar salvajes [...] El Señor Inspector agrega que el peticionario no llena las prescripciones de ley, por cuanto no acredita con documentos su competencia y moralidad; que siendo la instrucción tan delicada debe estar en mejores manos [...] El Alcalde expuso que se hacía muy alarmante para la República la afluencia de clérigos y frailes, así como de inmigrantes chinos, factores ambos de retroceso y peligro para el país... y propone solicitar al Gobierno [...] impida el ingreso de frailes o personas pertenecientes al clero. El Concejo así lo acordó y exteriorizó poniéndose de pie todos los Concejales” (AMI; también “Loreto”, Cincuentenario de los Agustinos en Iquitos, en Villarejo 1965: 406).

En 1906, la nueva Ley de Instrucción Pública quitó a los Concejos la dirección de las escuelas y el conflicto se terminó oficialmente. En 1907 “El Loreto Comercial” publicaba: “Existe en estas soledades una institución extranjera, la Orden Agustina, que tiene pocos pero preclaros sacerdotes... Ha sido una verdadera sorpresa ver el éxito alcanzado en los exámenes que hace pocos días han terminado y lo que más llama la atención: estos sacerdotes están completamente aislados, sin recursos, con una pequeña pensión del Gobierno que apenas basta para cubrir el alquiler del local, y con todo sostienen una escuela, modelo aquí y en cualquier parte del mundo [...] somos liberales y amantes del progreso [...] por eso tributamos un aplauso a los PP. Agustinos” (Villarejo 1965: 406).

Hoy en día, el colegio San Agustín, continúa funcionando y algunos de sus egresados se destacan en cargos dirigentes en el ámbito nacional e internacional.

Después de la Guerra del Pacífico (1879-1884) entre Chile, Bolivia y Perú, donde Chile derrotó a los otros dos países, Nicolás de Piérola inauguró el período conocido con la denominación de “la República Aristocrática”, donde el Perú comenzó un proceso de progreso económico y de mayor estabilidad política. Este Presidente, acérrimo católico, llega al poder (1895-1899) a través del Partido Democrático, cuya base era antimilitarista, favorable a la Iglesia y ostensiblemente nacionalista (Klaren 1992). Por lo tanto, esta circunstancia favorecía al Vaticano y le permitiría acceder a espacios de poder, debido a que en ese momento, la Iglesia peruana, estaba utilizando un discurso modernizador en

torno a la religión católica. Así, durante el pontificado de León XIII, se llevó a cabo una revitalización de las actividades misioneras. A partir de aquí se suceden los siguientes acontecimientos: Congreso Católico celebrado en Lima en 1896, el cual acordó organizar la Obra de Propagación de la Fe en el Oriente del Perú; en 1899 el Presidente Piérola firmó la fundación de tres extensas Prefecturas en la región amazónica: San León del Amazonas, San Francisco del Ucayali y Santo Domingo del Urubamba y Madre de Dios que se erigen canónicamente por la Obra de Propagación de la Fe de Roma el 20 de enero de 1900, siendo ratificada su creación por el Papa León XIII, el 5 de febrero de 1900 (García Jordán 2000b; García Sánchez 2000; Lovera Vásquez 2000). Luego se suceden otras presidencias; los sacerdotes agustinos arriban a Iquitos, no son bien recibidos, se suscitan los acontecimientos relatados precedentemente y para el período 1908-1912, Augusto B. Leguía asume como Presidente. Con referencia al problema planteado, a partir de la denuncia hecha a la revista británica “*Thruth*”, por el ingeniero y viajero Walter Hardenburg, su gobierno nombró y envió a investigar el denominado internacionalmente “escándalo del Putumayo” al Juez Rómulo Paredes, quien en su informe trató a todos los implicados en las atrocidades y aberraciones cometidas, como seres débiles. “La misma degeneración en que se encontraban los vicios de que estaban poseídos los habían vueltos cobardes. Estaban enfermos de la imaginación y veían por todas partes ataques de los indios, conjuraciones, sublevaciones, traiciones, etc.; y para salvar de esos cataclismos fantásticos, para defenderse y no sucumbir, mataban y mataban sin compasión indiadas enteras, inocentes, ajenas a toda idea libertaria y de venganza, porque la dominación tiránica de tantos años las tiene hasta hoy completamente aniquiladas y abyectas” (García Jordán 1993: 82). Como juez, Paredes, no dejó de mencionar posibles atenuantes al desempeño de los explotares y empleados “... a) la existencia de autoridades nefastas, b) el abandono de la zona selvática que habían comportado una absoluta falta de garantías para todos los individuos y, consecuencia de todo ello, c) el desarrollo de la justicia por propia mano, citando al efecto una frase común entre los caucheros “el Winchester es el Juez supremo de la selva” o lo que es lo mismo “no hay más autoridad que yo, ni más justicia que yo” (García Jordán 1993: 83).

La postura del juez Paredes fue no cuestionar nada de lo que se había cometido en la región del Putumayo. También, hay que tener en cuenta que él era partícipe de los proyectos de modernización gubernamentales: control de la selva y sus habitantes, la explotación de los recursos, esto sería posible introduciendo cambios en la empresa de Julio C. Arana. Cabe decir, que debido a la presión internacional se dictaron sanciones pero la corte de Loreto las anuló, reflejando el poder de los grupos locales en la política peruana. Julio C. Arana siguió controlando todas las instituciones de la región, tenía amigos influyentes dentro del gobierno nacional, pero a partir de 1911, la empresa comenzó a decaer. ¿Qué hizo Julio C. Arana? Obtuvo una de las senadurías por Loreto, logró la eliminación de impuestos para la exportación del caucho, con el propósito de restablecer la industria. El último acontecimiento de esta historia, fue la firma del tratado Salomón-Lozano (1922), publicado en 1927, donde toda la zona explotada por la “*Peruvian Amazon Co.*”, pasó a manos de Colombia (García Jordán 1993). Como se desprende de lo dicho, el gobierno nacional de Augusto B. Leguía, tomó cartas en el asunto, a partir de la denuncia de W. Hardenburg con

referencia a las atrocidades cometidas en la región del Putumayo, envió al Juez Rómulo Paredes, que como dijimos anteriormente no tuvo una actitud cuestionadora. Creemos que los religiosos agustinos, si bien arribaron a Iquitos con el objetivo de revitalizar las misiones, al no ser bienvenidos por la clase hegemónica que detentaba el poder y no pudiendo hacer frente a la oposición de éstos, orientaron su misión hacia el ámbito educativo fundando, en primer lugar, la escuela “San Agustín”, que en un futuro les ayudó a ganar espacios de poder. En el acápite siguiente haremos una síntesis de la acción pastoral realizada por los religiosos agustinos en Iquitos durante el siglo XX.

LOS AGUSTINOS EN LA ACTUALIDAD EN IQUITOS

Abarcar en una síntesis la historia de la acción pastoral de los Agustinos en la región amazónica peruana, no es una tarea fácil, por los difíciles momentos que atravesaron. La labor misional implementada por los religiosos de la Orden de San Agustín se cimentó en el ámbito educativo como explicamos en el punto b de este trabajo. Hoy en día, once parroquias están a cargo de los representantes de la Orden de San Agustín sobre un total de dieciocho en el Vicariato de Iquitos. Los misioneros agustinos también desarrollaron actividades de labor pastoral en diferentes instituciones, tales como: Colegio, de san Agustín (fundado en 1903), Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA, fundado en 1972), Instituto de Promoción Social de la Amazonía (IPSA, fundado en 1973), Centro de Capacitación campesina de la Amazonía (CENCAA, fundado en 1983), Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP, fundada en 1961), Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP, fundado en 1973), Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP, fundado en 1981) (Kanatari 2000). A continuación, haremos una breve reseña sobre la Iglesia en América, con el fin de marcar una diferencia con respecto a los objetivos “evangelización y cristianización” de los indígenas específicos de la “primera entrada misionera (1542-1769)” y que tienen estrecha relación con la Política Vaticana de aquel momento.

LA IGLESIA EN AMÉRICA

Para entender la organización y el establecimiento de la Iglesia en el Nuevo Mundo deben considerarse las condiciones en las que se encontraba España en ese momento. En el siglo XV la Corona de Castilla inició una expansión que iba más allá de la Península Ibérica. Carlos V dispuso que todas las flotas españolas que arribaran al Nuevo Mundo debían llevar en su tripulación un religioso. Así es que el flujo de sacerdotes hacia el Nuevo Mundo fue considerable desde el principio. Las órdenes que tuvieron presencia en América fueron: franciscanos, dominicos, mercedarios, jesuitas y agustinos (Durán 1984; Hertling 1986; Konetzke 1991, Borges 1992). Cronológicamente, las órdenes que entraron a través

del Patronato Regio en el siglo XVI a tierras ya descubiertas fueron: franciscanos (1500), dominicos (1510), mercedarios (1530), agustinos (1533) y jesuitas (1568) (García Sánchez 1991). La Corona de Castilla logró esta legitimación de derechos a través del “Patronato Regio”. “El patronato real, cuadro jurídico que regulaba la vida eclesiástica en América, comprendía un corpus legal frondoso y complejo, elaborado y modificado a partir de sucesivas disposiciones que a menudo se superponían y contradecían entre sí. La obsesiva minuciosidad de la legislación española buscaba que nada o casi nada escapara a su puntillosa reglamentación, por lo que las ordenanzas de la Corona se multiplicaban frente a los interminables conflictos que iban apareciendo en los reinos de ultramar, creando precedentes a veces contradictorios”. (Di Stéfano y Loris Zanata 2000: 47- 48).

Los Reyes Católicos (Fernando e Isabel) derivaron de su derecho al Patronato, la lucha contra los denominados infieles y de la difusión de la fe cristiana. El Papa Inocencio VI les otorgó la Bula del Patronato durante la campaña de 1485 al reino moro de Granada, mediante la cual se les daba derecho a proponer obispos y concederles todos los beneficios eclesiásticos. Por lo tanto, los Reyes Católicos quisieron ejercer ese Patronazgo en el Nuevo Mundo. La bula fundamental del Patronato Regio sobre América es la “*Universalis ecclesiae regimini*” dictada por Julio II el 28 de julio de 1508 que establecía el Patronato Real a perpetuidad en América (Konetzke 1991). El Patronato Regio surge como consecuencia de las condiciones geopolíticas en que se llevó a cabo la exploración de los territorios ultramarinos a fines del siglo XV y principios del siglo XVI por España y Portugal. A esta potencia se le concedieron “nuevas tierras” ya en 1344 cuando se le encomendó al príncipe de Castilla las Islas Canarias y en 1486 le otorga derecho de patronato sobre ellas y sobre el reino de Granada, antes de que lo tomaran los cristianos, lo cual ocurrió en 1492. El Patronato Regio otorgaba a los reyes derechos a presentar ante las autoridades religiosas, a las personas que ellos deseaban tener en cargos eclesiásticos. Este derecho era ejercido en forma directa por los propios monarcas y también por sus representantes en las Indias (Di Stéfano y Loris Zanata 2000).

La Iglesia, en América, tenía por objetivo una misión práctica: “... activar la sumisión y la europeización de los indios y predicar lealtad a la corona de Castilla. Cualquier resistencia por parte de la Iglesia al cumplimiento de esta función se consideraba un problema político y como tal era tratado” (Barnadas 1990: 186). Konetzke (1991), Durán (1984), Hertling (1986) y Borges (1992), afirman que los religiosos de órdenes mendicantes participaron en los viajes ultramarinos de los descubridores. Los franciscanos eran una orden de este tipo y además, estos religiosos tenían un contacto muy estrecho con los marinos que rondaban las ciudades portuarias ibéricas. También hay que tener en cuenta que Cristóbal Colón era terciario franciscano (12) y fue socorrido en el convento de La Rábida, cerca del puerto de Palos, lugar de partida de su primer viaje. Por lo tanto, es comprensible que los Reyes Católicos en su afán por conseguir misioneros para el Nuevo Mundo, se dirigieran primero a la orden franciscana y, dentro de esta a los denominados “observantes” (13) por tener mejor disposición para trabajar en lo que respecta a actividad pastoral. La Iglesia en el Perú tiene algunas características particulares, debido a que, el Virreinato del Perú estaba conformado por territorios extensos, donde las llanuras colonizadas, estaban separadas

entre sí por espacios amplios, casi vacíos. La diócesis de Lima fue fundada en 1543 y dos años más tarde en 1545 se constituyó en arzobispado. Lima fue el centro eclesiástico más importante durante la época colonial. Este prestigio que poseía la sede arzobispal de Lima fue obra de Santo Toribio Alfonso Mogrovejo (14).

“En tiempos de santo Toribio la ciudad de Lima tenía cinco parroquias, diez hospitales y otras instituciones benéficas, ocho conventos femeninos y dieciséis masculinos. De éstos cada una de las órdenes de franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios poseían tres. Los jesuitas tenían cuatro, entre ellos una escuela superior para jóvenes indios...” (Hertling 1986: 403). Según Heras (1992) es muy difícil establecer etapas en la evangelización del Perú porque existen diferentes criterios. Él propone dos: a) 1532-1551 períodos de cristianización intensiva que abarca desde la llegada de los españoles (1532) hasta finalizadas las guerras civiles (1548). En 1551, se celebra el primer concilio limense lo que suponía una evangelización masiva de la población; b) 1551-1606 o constitutivo que comprende desde la celebración de los primeros concilios en Lima hasta la muerte de Santo Toribio de Mogrovejo (15).

La Iglesia en América, en general, y en el Perú en particular, tuvo una función práctica: la de someter a los indígenas mediante la conversión a la religión católica. Los objetivos fueron diferentes porque la política vaticana a implementarse tuvo fines distintos entre la “primera y segunda entrada”.

CONCLUSIONES

La “segunda entrada misionera (siglo XX)” se lleva a cabo después de que el Papa León XIII convocó al Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899). El aspecto principal se centra en el plano misionero porque de ahí deriva la acción pastoral que desplegarán los agustinos, quienes arriban con el mandato de “revitalizar” las misiones del Oriente del Perú debido a la apertura que proponía la Iglesia como institución y donde las órdenes religiosas, incluidos los agustinos, se encontraron inmersos.

La misión que les fue encomendada por la “Sagrada Congregación de Propaganda Fide a los religiosos agustinos fue la “Prefectura de San León del Amazonas”, que se convirtió en “Vicariato Apostólico de San león del Amazonas” el 22 de febrero de 1921, por Decreto de su Santidad Benedicto XV. Con el fin de mitigar la tarea misional de los agustinos, se creó la “Prefectura Apostólica de San Gabriel del Marañón”, encomendada a los Padres Pasionistas españoles. El territorio del Vicariato de San León del Amazonas quedaba así reducido. El Papa Pío XII, observó el crecimiento misional y decidió crear el 13 de julio de 1945 la “Prefectura de San José del Amazonas”, que fue designada a los Padres Franciscano Canadienses, llegando a colindar su territorio con el “Vicariato de San Francisco del Ucayali” encomendado a los PP. Franciscanos españoles. Con esta desmembración, el actual “Vicariato de Iquitos” quedó territorialmente reducido. Ahora

bien, ¿por qué fueron resistidos tan hostilmente los religiosos de la Orden Agustina a su arribo a Iquitos el 1º de marzo de 1901? La respuesta la podemos encontrar es que la Orden, a pesar de ser una congregación doctrinalmente ortodoxa, un grupo sólido, no pudo realizar lo convenido con el Papado. Suponemos que, los religiosos agustinos no pudieron desplegar sus actividades, debido a que los patrones caucheros, tenían poder en los pueblos, tomaban a los indígenas como mano de obra para la industria extractiva del caucho. La actitud del Poder Político fue ambigua, y favorable a los intereses que tenían entre ellos. Los misioneros, se encontraban en medio de esta situación, ni las denuncias realizadas por ellos y por otros, tuvieron ingerencia en el gobierno local ni nacional, sólo debido a la presión internacional que se suscitó con la denuncia del ingeniero y viajero Walter Handenburg se logró investigar lo que sucedía en el Putumayo, y no mucho, debido a que el Juez Rómulo Paredes, enviado por el gobierno nacional de Augusto B. Leguía, se expidió ambiguamente sobre el tema. Por lo tanto, no pudiendo actuar en la plenitud de sus deseos, decidieron dedicarse al ámbito educativo, logrando abrir el Colegio de Niños en 1903, y a partir de ahí, iniciar otro tipo de pastoral, centrada en el ámbito educativo y que luego se ampliaría al ámbito cultural y de esta forma ganar espacios de poder que les fueron negados a su arribo.

NOTAS

(1) En esta Institución contamos con la colaboración para el tema a investigar del P. Joaquín García Sánchez, Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y Alejandra Schindler, Directora de la Biblioteca del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

(2) Ordenes que tuvieron presencia en América durante la “primera entrada”: franciscanos, dominicos, mercedarios, jesuitas y agustinos (Durán 1984, Hertling 1986, Konetzke 1991; Borges 1992).

(3) Eremita: ermitaño. Entre los siglos XII y XIII dentro de la Iglesia hubo una especie de renovación cristiana. Esta situación llevó a muchos fieles a seguir el ejemplo de Jesús y retirarse a lugares apartados donde llevaban un estilo de vida contemplativa.

(4) Separación que surgió en la Iglesia Católica desde 1378 a 1429. Durante este período hubo varios Papas, unos residentes en Roma y otros en Aviñón. El Concilio de Constanza en 1414 y la elección de Martín V pusieron fin a dicho cisma.

(5) Existe una distinción genérica entre sacerdotes regulares y sacerdotes seculares. El clero regular es aquel que obedece una regla y ésta forma parte de la estructura de la orden. (por ejemplo: los Agustinos Recoletos que se atienen a la Regla de San Agustín). El clero secular tiene una estructura jerárquica y piramidal que depende directamente del Papado. También existe una distinción entre sacerdotes que poseen el orden sagrado y aquellos que no lo tienen. Distinción que en la Orden Agustina se observa en la división entre sacerdotes y hermanos. Los primeros poseen el orden sagrado y los segundos no (aunque sí los votos).

(6) El “Breve” es un documento pontificio que trata asuntos muy puntuales. En este caso el Breve de Clemente IV trata sobre cuestiones relativas a la Orden Agustina.

(7) Una de esas regiones merece especial importancia: la Provincia de Vilcabamba asumida por los Padres Juan deVivero y Marcos García. Además, allí en 1571 moriría asesinado el P. Diego de Ortiz (mártir de la Orden) (Vargas Ugarte, 1960, García Sánchez, 1991, Borges, 1992). Ana María Lorandi nos dice al respecto: “En cuanto al problema de Vilcabamba, Toledo comenzó a revisarlo a fondo. Estudió con gran detenimiento las negociaciones llevadas a cabo hasta su llegada, intercambió algunas cartas con Titu Cusi y evaluó su capacidad de resistencia. Consideraba que la vía diplomática no debía abandonarse, pero tampoco descuidar una solución militar. Mientras las autoridades estaban en estos cónclaves, Tito Cusi moría en Vilcabamba. Había participado de ceremonias en homenaje a su padre, que incluían abundante comida y bebida. Luego se dedicó al juego de cañas, que había aprendido de los españoles que lo acompañaban. Enfermó repentinamente y murió en pocas horas. El Padre Diego Ortiz que estaba a su lado en ese momento fue acusado de haberlo envenado y fue cruelmente torturado antes de quitarle la vida” (Lorandi 2002: 140-141).

(8) Los misioneros de la Orden Agustina penetraron en Lima (Perú) en 1551 (Durán1984, Hertling 1986, Konetzke 1991, Borges 1992, Vizcaíno 2000). En la Amazonía Peruana, los agustinos penetraron en 1901 (García Sánchez 2000, Fernández 2001).

(9) P. Paulino Díaz (1850-1919). Profesó como religioso de la Orden de San Agustín en Valladolid en 1867. Hacia 1872 pasó a las Filipinas donde es ordenado sacerdote en 1873. Al crearse la Prefectura de San León del Amazonas es nombrado Prefecto Apostólico y Superior de la orden mencionada. Por razones de salud renunció a su cargo en 1911, regresando a España.

P. Pedro Prat (1861-1929). Profesó como religioso de la Orden de San Agustín en Valladolid en 1878. Hacia 1885 pasó a las Filipinas, regresando a España en 1892 a causa de la independencia de esas islas. Se embarcó luego en la misión hacia el Amazonas. Al

renunciar el P. P. Díaz a su cargo como Prefecto Apostólico, es nombrado su sucesor en 1913. Debe dejar la misión por razones de salud. Es nombrado por esa causa Prior en Lima en ese mismo año y hacia 1918 regresó a las Filipinas como subprior y maestro de novicios. Muere en Manila. P. Bernardo Calle (1876-1904). Tomó los hábitos de la Orden de San Agustín en 1892. Se embarcó en la misión al Amazonas, y fallece a causa de una revuelta indígena en 1904.

P. Plácido Mallo (1876-1936). Profesó como religioso de la Orden de San Agustín en 1894. Se embarcó en la misión en el Amazonas pero por motivos de salud regresó a España en 1905. Es asesinado a causa de la guerra civil el 25 de julio de 1936.

Hno. Pío Gonzalo (1858- ¿?). No existen datos biográficos sobre él. Vino con los anteriores a misionar en el Amazonas, regresando a España en 1912 por motivos de salud (Kanatari 2000).

(10) El Prof. José Barletti Pasquale, nuestro informante, es historiador y reside en Iquitos.

(11) Esta zona fue objeto de conflicto entre los Gobiernos de Perú y Colombia. Se iniciaron conversaciones para dar una solución al mismo en 1904, pero no habiendo llegado a un acuerdo, ambos países, solicitaron al Papa Pío IX que arbitrara en el litigio en septiembre del mismo año (García Jordán 2000).

(12) Suministro de equipos y víveres por un “aviador” o comerciante, patrocinando a un empresario que se convertía en el aviado, o cliente.

(13) El Papa León XIII, a finales del siglo XIX agrupó a la Orden Franciscana en tres ramas, constituyéndolas en la siguiente forma: Primer Orden Menor de Frailes, las monjas conocidas como Clarisas se convirtieron en la Segunda Orden, y la Tercer Orden es la de los laicos (varones y mujeres) que no estaban sometidos al celibato.

(14) El Papa León X dividió a los franciscanos en dos grupos. Los “observantes” quienes viven de acuerdo a los preceptos impartidos por San Francisco de Asís; y los conventuales que son aquellos que pueden poseer bienes que pertenecieran a la comunidad.

(15) Santo Toribio Alfonso Mogrovejo (1538-1606). Religioso y santo español nacido en Mayorga (Valladolid). Formado en las Universidades de Valladolid, Salamanca y Santiago de Compostela. Fue Inquisidor en Granada (1573) y se lo nombró arzobispo de Lima en 1579, siendo laico todavía por lo que recibió las órdenes religiosas y su nombramiento

semanas antes de acceder al arzobispado limeño. Mantuvo enfrentamientos con las autoridades civiles en defensa de los privilegios eclesiásticos y se destacó por su protección a los indígenas frente a los abusos que sufrían en las reducciones. Publicó en 1522 un catecismo en español, quechua y aymara. Fue beatificado en 1679, canonizado en 1711 y comparte junto con Santa Rosa de Lima el patronazgo del Perú.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo fue presentado como monografía final en el seminario “Iglesia, Evangelización y Poder en América Colonial, siglos XVI – XVIII”. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Agradezco a la Dra. Ana María Lorandi su evaluación y el hecho de haberme permitido libertad en el tema a investigar dentro del seminario dictado.

A la Lic. Ana María Rocchietti (Directora de Tesis de Adscripción. Cátedra: Prehistoria y Arqueología, especialmente Argentina y Americana. Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”) y a Eduardo Martedí por haberme dado la oportunidad de conocer la Amazonía Peruana en los viajes realizados dentro del seminario “Los Andes antes de los Inka (Amazonía Peruana)” dictados en la citada institución.

Al P. Joaquín García Sánchez (OSA) (Director Externo de Tesis de Adscripción) y Autoridades de la Universidad de la Amazonía Peruana por sus aportes al tema de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Propagación de la Fe en el Oriente Peruano. Tomo VI. 1909. Revista trimestral.

Barnadas, J. 1990. La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. En: L. Bethell, (ed.). Historia de América latina (Tomo II). Crítica. Barcelona.

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

Di Stefano, R. y L. Zanata. 2000. Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX. Grijalbo. Buenos Aires.

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

Fernández, M. V. 2001. Investigación en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (Iquitos – Perú). En: IV Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del país y III Seminario de Arqueología Histórica del Centro-Oeste del país. Universidad Nacional de Río Cuarto. Julio de 2001.2002. Cien años de presencia agustina en Iquitos. ANTI, Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas Año 3, N° 4

García Jordán, P. 1993. El infierno verde. Caucho e indios, terror y muerte. Reflexiones en torno al escándalo del Putumayo. Anuario IEHS N° 8: 73-85. Tandil.1995. La construcción de la Amazonía Andina (Siglos XIX – XX). Abya-Yala, Quito.

2000a. Régimen eclesiástico de principios de siglo en la amazonía peruana. Kanatari Año XVII N° 850: 23-26. Iquitos.

2000b. La Iglesia y el ciclo económico del caucho. Kanatari Año XVII 31 N° 850: 55-58. Iquitos.

García Sánchez, J. (OSA). 1991. Los Agustinos y la evangelización en el Perú. En: Evangelización y Teología en el Perú. Luces y Sombras en el siglo XVI. Nguyen Thai-Hop, P. (o.p.) (Coordinador de la edición). Centro de Estudios y Publicaciones. Lima.

2000. La prefectura apostólica de San León del Amazonas. Kanatari Año XVII N° 850: 7-11. Iquitos.

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

Hertling, L. 1986. Historia de la Iglesia. Herder. Barcelona.

Kanatari. Año XVII,, N° 850, pp. 53-54. Diciembre de 2000. Iquitos.

Klaren, P. F. 1992. Los Orígenes del Perú moderno, 1880-1930. En: Historia de América Latina. 10 América del Sur, c. 1870-1930). L. Bethell (ed.) Crítica. Barcelona.

Konetzke, R. 1991. América Latina II. Siglo XXI. México.

Larrán García, P. (OSA). 2001. Santos Agustinos y algo más. Reflexiones para el camino. Cimagraf. Lima.

Lorandi, A. M. 2002. Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y Sociedad en el Virreinato del Perú. Siglos XVI y XVII. Gedisa. Barcelona.

Lovera Vásquez, A. J. 2000. Llegada de los agustinos a la Prefectura de San León del Amazonas. Kanatari Año XVII N° 850: 35-38. Iquitos.

Misiones Agustinianas. 15 de junio de 1953. Álbum Recordatorio del Ciencuentenario de la llegada de los Padres Agustinos a Loreto 1901-1951. Editorial Antonio Lulli. Lima

Olmedo, E. 2002. Las comunidades de Amazonía ante el mundo occidental: Huitoto, Yagua y Mai Juna frente al Estado-Nación Peruano pasado y presente. En: Mundos Andinos (Primera Parte). Centro de Investigaciones Precolombinas – Equipo NAYA.

Roux, J. C. 1995. El reino del oro negro del Oriente peruano: una primera destrucción del medio amazónico, 1880-1910. En: La construcción de la Amazonía Andina (Siglos XIX – XX). P. García Jordán (Coordinadora). Abya-Yala. Quito.

Saiz, O. 1992. Perú: la evangelización del oriente. En: Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX (Volumen II, Aspectos Generales). P. Borges (Dir.). Biblioteca de Autores Cristianos, Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Quinto Centenario (España). Madrid.

San Román, J. V. (OSA). 1994. Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana. CETA-CAAAP-IIAP. Iquitos.

Taussig, M. 1987. Shamanism, A Study in Colonialism, and Terror and the wild man healing. Chicago University Press.

Vargas Ugarte, R. (S.j.). 1960. Historia de la Iglesia en el Perú (Tomo III (1640-1699). Burgos.

Villarejo, A. P. 1965. Los Agustinos en el Perú y Bolivia. Ausonia. Lima.

Vizcaíno, P. de L. (OSA). 2000. San Agustín. Orden de San Agustín. Monte Casino. Zamora.



Casa Barcia

<http://www.galizacig.com/index.html>



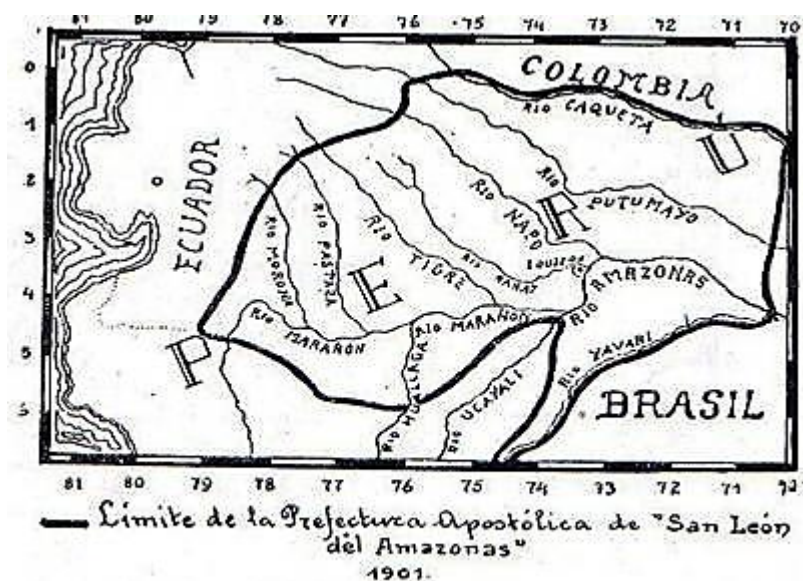
Casa de Hierro

http://www.comunidadperuana.com/articulos/Iquitos/Iqt_index2.htm



Fachada de la Prefectura y Biblioteca Amazónica (Iquitos)

Foto María Victoria Fernández



Límites de la Prefectura Apostólica de San León del Amazonas, 1901. Extraído de: Misiones Agustinas. Álbum Recordatorio del Cincuentenario de la llegada de los Padres Agustinos a Loreto, 1901 – 1951. Editorial Antonio Lulli. Lima. 15 de junio de 1953



San Gabriel del Marañón. Extraído de: Misiones Agustinas. Álbum Recordatorio del Cincuentenario de la llegada de los Padres Agustinos a Loreto, 1901 – 1951. Editorial Antonio Lulli. Lima. 15 de junio de 1953



Límites actuales del Vicariato Apostólico de Iquitos. Extraído de: Misiones Agustinas. Álbum Recordatorio del Cincuentenario de la llegada de los Padres Agustinos a Loreto, 1901 – 1951. Editorial Antonio Lulli. Lima. 15 de junio de 1953



© CIP

MEMORIAL DEL HOMBRE

1. ¿Cuáles son los desafíos de la Amazonía hoy?

Sin duda, los grandes desafíos están en desenmascarar los clásicos modelos de la cultura dominante y colonial: espacio vacío, espacio homogéneo, espacio fértil, espacio a ocupar por gente laboriosa, etc. En una perspectiva positiva son: 1º Descubrir la maravillosa diversidad biológica que la puebla, la riqueza insondable de sus espacios, de la cual no se puede en modo alguno excluir la riqueza cultural de los pueblos que milenariamente la pueblan; 2º Seguir buscando e inquiriendo, por modos alternativos, las potencialidades de ciencia, experimentación y tecnologías que existen de modo más o menos latente y 3º Desarrollar una vía alternativa al desarrollo en base a la memoria paleontológica, arqueológica, histórica para construir con el paso del tiempo un nuevo modelo de Estado, que sea el resultado de todas sus autonomías descentralizadas.

2. ¿Puede usted describir el origen e intenciones del Proyecto Amazonium?

Ha sido un largo proceso de gestación, de fermentación. Desde el primer momento nos fuimos dando cuenta de que el sistema educativo era la clave y fundamento de la aculturación de los pueblos indígenas amazónicos y de otros que habían llegado más tarde. Leídos en esta clave, podríamos pensar (¡y cuánto más aún!) en los extractivismos, en las empresas que se instalaban en su entorno; en los yacimientos de petróleo; en la penetración cultural occidental arrolladora... No nos dejaron ser nosotros mismos. Todo esto tenía un fundamento: la pérdida de la autoestima cultural de las gentes de la región, la falta de una conciencia política, el ver cómo, ante el acoso de los paradigmas externos, y las diversas formas (incluyendo las científicas y tecnológicas de la investigación) colonizaban las epistemes locales, y hacían urgente la construcción de un nuevo paradigma cultural, que contribuyera a respetar la riqueza de la tradición y generara un modelo alternativo de desarrollo que mantuviera una relación viva con el medio en que vivían. El resto ha venido por sus pasos: primero hubo un proyecto germinal de museo, después se fue enriqueciendo con los elementos nuevos que iban apareciendo, como la participación ciudadana, la

interculturalidad, las cosmovisiones locales y globales, etc. Así llegamos a esta formulación que está en el candelero.

3. ¿Qué es desarrollo participativo y vivencial de la ciudadanía?

El proyecto inicial es una formulación general. Lo llamamos “el alma de una idea”. A lo largo de los ocho talleres realizados en dos fases se irá desarrollando una visión de lo que la gente quiere que sea la Amazonía para el 2025, por ejemplo. Luego irá definiendo lo que desea sea su espacio, como memoria del pasado, memoria del presente y memoria del futuro, si cabe la expresión. A partir de ahí se irá desarrollando, sobre todo teniendo en cuenta algún núcleo escolar, la dinámica cultural que sea la expresión viva y sentida de lo que la comunidad siente y desea. Esa es la verdadera cultura que tenemos que aprender a ver en nuestras gentes más allá del turismo tradicional estereotipado.

4. ¿Cómo se implementará la participación de las comunidades nativas? ¿Quiénes son los que integran el consorcio y cómo definen cada uno su colaboración?

La pregunta incluye dos aspectos o dimensiones: una etnológica y otra organizativa. En cuanto a lo primero, debe entenderse que las comunidades aborígenes estarán incluidas en las mismas formas que cualquier otro grupo humano con presencia en la región. Se trata de buscar una concertación, una complementariedad de todas las diferencias étnicas y sociales que conforman una determinada comunidad. De ese modo los aborígenes no tendrán ninguna excepcionalidad en el tratamiento a otras identidades, además de que habría que redefinir tales conceptos. Claro es que, cuando haya de revelar la memoria del pasado, siempre tendrán la condición de haber sido los primeros pobladores que a lo largo de milenios han sido capaces de establecer una relación profundamente afectiva, tecnológica y mágica con el universo que les rodea. Pero siempre será en condiciones de igualdad y proporcionalidad que exista en cada una de las zonas.

En cuanto a la dimensión organizativa, debo decir que el Consorcio no tiene otra misión que la de acompañar el proceso hasta la definición de los términos de referencia, para la convocatoria internacional para realizar los estudios de los museos que habrá instalados en la Reserva Allpahuayo Mishana en la carretera Iquitos-Nauta.

5. ¿Cómo afectará la operatividad del Proyecto su inserción en el Plan Binacional de Desarrollo Fronterizo Perú-Ecuador?

El Plan Binacional supone una serie de programas y proyectos que comprenden en primer lugar los de interés binacional que corresponden a ambos países, en segundo lugar los que conciernen específicamente a cada uno de los países. AMAZONIUM es un programa que está dentro de los comprendidos en el ámbito peruano. En realidad la vocación tiende de por sí a ser universal, podría pertenecer a todas las formas de espacio que existen no sólo en Perú sino en cualquier de los pueblos de la hoya amazónica. Pero, en definitiva, se trata de algo que pertenece al Perú y que está registrado como de su propiedad.

6. ¿Cuál será el papel a jugar por los centros principales y regionales o distritales? ¿Pueden considerarse centros de interpretación cultural? Si es así, ¿cuál será la relación administrativa y operativa entre ellos? ¿Cuáles serán las funciones del Patronato y cuál su grado de autoridad en el sistema ideado?

El juego entre los centros de base y el Centro Principal será una articulación de saberes y de relación concertada, vinculado a través de un sistema de intercomunicación virtual vía internet. Los centros locales informarán de sus conocimientos al centro principal donde participan científicos, que a su vez devolverán las delimitaciones científicas en su perspectiva a lo que haya sido transmitido por la memoria oral de las comunidades. En alguna manera creo que son centros de interpretación cultural por propia definición. Todo lo que es memoria del pasado, como recuperación de la tradición reflejada en la paleontología, la arqueología, la oralidad inmaterial, la lengua; la memoria del presente que es la tradición actualizada y dinámica, tiempos y lugares sagrados y otras formas de percepción tecnológica; y la memoria del futuro, es decir, el espacio de las promisoriedades, entran a formar parte de una cultural dinámica viva y en transfiguración permanente. El centro principal por una parte recuperaría la riqueza de aquel pasado y presente y, al mismo tiempo, tendría la oportunidad de devolver científicamente codificado todo el bagaje que les llega de la memoria tradicional.

En cuanto a las relaciones operativas y administrativas entre cada uno de los centros habrá absoluta autonomía desde el momento en que se plantea ya la participación. De este modo, del proyecto no solamente forman parte los centros distritales que existan en el futuro, sino que ya se han incluido de hecho todos los proyectos, grandes y pequeños, exitosos o deficitarios, que se hayan realizado en la Amazonía peruana durante el tiempo de su historia y que supervivan. En cualquier caso, esto ha de ser definido por las atribuciones que, una vez convocada la licitación internacional, sean definidos por los consultores.

Se entiende que el Patronato sería el ente que, al más alto nivel, dirigiera, con una representación definida, todo el sistema y tendría autoridad sobre él.

Extraído de: www.tierramerica.net

[1] El P. Joaquín García Sánchez es un religioso agustino, español, afincado en Iquitos desde hace mucho tiempo; ha participado en Congresos, ha dictado conferencias en su país y en extranjero. En sus libros y artículos publicados aborda el estudio de la Amazonía peruana desde múltiples perspectivas. En el año 2000, fue nombrado Profesor Honorario del Departamento Académico de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía y Director Editorial del Semanario KANATARI. Participa, en calidad de Miembro Asesor de la Comisión Peruano Fronteriza en el proceso de paz con Ecuador y como Miembro Asesor de Alto Nivel de la Cancillería para la ejecución del Proyecto AMAZONIUM. Obtuvo numerosas distinciones de las que cabe mencionar: la Gran Cruz de Isabel La Católica 1990, asignada por el Rey de España Juan Carlos II e Invitado especial del Gobierno Americano en el Proyecto internacional Visitor Program (IVP) en 1999.



OCUPACION DE UNA ALDEA PRECOLOMBINA EN EL RIO LA VILLA, PANAMA, ENTRE EL SIGLO XV Y EL SIGLO XVI: ¿EL PUEBLO DE INDIOS DE CUBITA?

Diana Carvajal

INTRODUCCIÓN

Arqueólogos e investigadores sociales obtienen muchos datos acerca de las sociedades precolombinas en Panamá a partir de la etnohistoria. La arqueología puede proporcionar información acerca de los procesos sociales en el período del contacto español, no tanto para evaluar los documentos, sino para investigar el desarrollo de estas sociedades antes, durante y después de la conquista.

Excavaciones a gran escala durante nueve años en el Cerro Juan Díaz (Fig. 1), localizado a dos kilómetros al noreste de la Villa de los Santos (Panamá), destacan el prolongado uso del sitio a partir del año 200 a.C. por los habitantes precolombinos como centro ritual, comercial y de vivienda. El Cerro Juan Díaz es una colina de 42 metros de altura aproximadamente, situada en la margen derecha del río La Villa (justo al Este del meandro Este-Oeste) que separa las provincias de los Santos y Herrera (Península de Azuero). Se encuentra aproximadamente a 4.5 kilómetros de la costa actual de la Bahía de Parita (Cooke 1997).

El gran tamaño de este sitio, además de su prominencia geográfica y su proximidad a hábitats productivos, hacen pensar que siempre jugó un papel primordial en la dinámica socio-económica de la región. Lo curioso es que escasean datos que indiquen que haya sido un sitio importante al momento de la conquista. En este artículo describiremos las últimas actividades realizadas en el sitio en tiempos precolombinos y se hará referencia a los hallazgos de materiales coloniales en la cima del cerro, los cuales, a nuestro juicio, podrían ser evidencia de una reutilización del sitio en la segunda mitad del siglo XVI, tal vez relacionada con el establecimiento del pueblo de indios de Cubita, satélite de la Villa de Los Santos, a partir de 1558 hasta por lo menos 1577 (Castillero Calvo 1995).

RASGOS FUNERARIOS TARDÍOS

Uno de los acontecimientos más celebres del período de contacto fue el hallazgo, por parte del Lic. Espinosa y sus soldados, del cuerpo ataviado del difunto cacique Antatara o Parita evento ocurrido en las llanuras de Herrera en 1517. Yacía muerto en un “lio luengo” envuelto en varias capas de telas finas y adornado con muchos artículos de oro. Al parecer,

el “bohío” en el que Espinosa irrumpió era una “casa mortuoria”, un edificio construido especialmente para exponer los restos de personas importantes, previamente embalsamados o desecados, con todas sus pertenencias (Jopling 1993).

Durante excavaciones en un pequeño montículo en Cerro Juan Díaz se dataron tres postes carbonizados en 1275 – 1420 d.C., intercepto promedio: 1350 d.C. A poca distancia de la superficie, asociado con los restos anteriores, localizamos un piso de arcilla compacta que probó tener una forma casi redonda, y, en un costado, otro hoyo dispuesto en forma oblicua (Fig. 2). Sobre el piso, y en los alrededores de esta estructura, si bien había alta densidad de tiestos en algunos sectores, escaseaban los restos de animales. Esto nos hizo suponer que su función no era doméstica. Hallazgos de dientes y fragmentos de huesos humanos en el piso sugirieron que se trataba, tal vez, de una casa mortuoria de unos 20 metros de diámetro, similar a las descritas por los cronistas españoles del siglo XVI (Jopling 1993): “Hay otra manera de buhios o casas en Nata, redondas, como unos chapiteles muy altos, eson de mucho aposento e seguro, donde el viento de la brisa, que alli corre mucha parte del año con mucho impeto, no los puede asi coger como a los que son cuadrados o de otra forma. Son de recia y buena madera, e mas hermosos de dentro que todas las maneras de casas que se ha dicho. E ponen en la punta del chapitel una cosa de barro cocido, a manera de candelero y el cuello alto, y en la forma que esta aquí pintado. La paja con que se cubre es muy buena, e las cañas de las paredes, gruesas, e por fuera e dentro forradas las paredes con caña delgada, muy bien puestas e con muchos apartamentos” (Torres de Araúz 1992).

Esta estructura parece corresponder con la última actividad precolombina del montículo.

A poca distancia se halló un arreglo de vasijas, con fecha de 1270-1450 d.C. intercepto 1290 d.C. Esta era una ofrenda de 30 vasijas colocadas boca abajo sobre un piso de arcilla (Fig. 3). Cinco de éstas contenían tanto mandíbulas humanas como secciones de maxilares intencionalmente desdentados. Es posible que este rito haya culminado con el uso de piezas dentales como dijes u otros adornos personales.

También se encontró un “candelabro” en cerámica (Fig. 4). Las crónicas de Oviedo sobre Natá hablan que en la cima de la casa los indígenas acostumbraban colocar una vasija (Torres de Araúz 1992).

Probablemente estos rasgos funerarios tardíos son contemporáneos, y creemos que la estructura antes descrita es una casa mortuoria.

Además de la descripción dada por los españoles en el siglo XVI, las casas mortuorias Cunas han sido descritas etnográficamente por Linne en los años 20's (Fig. 5) (Linné 1929).

En cuanto a los enterramientos, se encontraron los restos de una mujer (Fig. 6). Se trata de un entierro primario, en posición extendida colocado entre las rocas. El cráneo se encontraba extrañamente en la pelvis, como resultado, tal vez, del posterior entierro de un bebé, cuyos restos se encontraron ubicados a la altura de los huesos del pecho del adulto.

Sin embargo el montículo fue usado más de una vez. Al seguir la excavación se descubrió evidencia de entierros hechos entre las abundantes rocas naturales. De variable tamaño, forma y profundidad, éstos contenían esqueletos de adultos y niños. Incluían entierros primarios, en urnas y secundarios en paquetes (1) reflejando así la gran heterogeneidad de formas de preparar a los muertos en Cerro Juan Díaz. El entierro más llamativo fue de una mujer adulta sobre la que se había colocado un canasto lleno de cenizas (Fig. 7).

ALGUNAS CONSIDERACIONES

Resumiendo, dudamos que el sitio haya sido utilizado mucho después de 1450 d.C. por lo que aunque su descripción parece compaginar con una guarida de Antatara, no podemos comprobar que este sitio haya sido uno de los dos asentos de Parita (Espinosa 1913 [1957]).

Sin embargo, en varias localidades en la cima del cerro, se han encontrado evidencias de pequeños grupos de personas que volvieron al cerro en algún momento, durante el siglo XVI.

Un entierro de 1440-1640, intercepto 1500 d.C., fecha proveniente de dentina, consistía en la sepultura de un niño de unos 7 años aproximadamente que se encontraba depositado en lajas de piedra, a manera de “sarcófago” (Fig. 8). Dicha sepultura se encontraba sellada por piedras, una de las cuales apuntaba al oriente. Lo único que tenía el niño como ofrenda era unos fragmentos de concha y cerámica. Asociados también se hallaron dos pequeños vasos policromos que antecedian el sello de piedras. Este es un entierro que se consideraría anómalo, según las prácticas funerarias que conocemos para Cerro Juan Díaz (Díaz 1999).

Muy cerca a estos materiales se hallaron dos objetos exóticos, un posible espejo de hematita, una lasca de vidrio oscuro u obsidiana y, un fragmento medial de un hueso de ternero. También aparecieron fragmentos de peruleras españolas, en tres áreas distintas en la cima del cerro, cuyo estilo de borde nos permite ubicarlos cronológicamente entre los siglos XVI y XVII (Fig. 9) (Deegan 1987).

Estos datos sugieren que algunas personas siguieron viviendo en el Cerro después del contacto español. Consideramos que esta ocupación podría estar relacionada con el establecimiento de un pueblo de indios de un lugar llamado Cubita en el río La Villa. En 1558 cuando se abolió la encomienda natariéga, la corona española decidió reunir a los remanentes de población autóctona y esclavos indígenas traídos de otras regiones conquistadas en “pueblos de indios”: en Azuero, Santa María, Parita y Cubita (Castillero Calvo 1995).

Según el oidor Alonso Criado de Castillo el pueblo de Cubita se hallaba a: “A nueve leguas de dicho lugar de Nata, esta otro pueblo de españoles que ha poco se pobló de lo que ahora está en el que se dice la Villa de los Santos, tendrá cincuenta vecinos labradores, que con el

maíz y el ganado que crían provén la ciudad de Panamá, porque cogen cada año más de treinta mil fanegas de maíz, gozan de buenas aguas y campo. Media legua de este lugar está un pueblo de indios que se dice Cubita, do están noventa o cien indios y son libres como los demás y pobres, ejercitarse en coger maíz y criar ganado” (Jopling 1993).

Dos años más adelante, según la carta del Chantre a Panamá, Cubita era un pueblo de naturales que: “... tiene una pequeña parte de ellos y estos podrian ser otros muchos más, porque están derramados mucha cantidad de ellos sirviendo a los vecinos de aquella tierra, que serán más de 200 hombres y mujeres, los cuales por huir del trabajo de sembrar para ser mantener, quieren más servir por algun interes que les dan los españoles que no estar en el pueblo, y por ser los que en el residen pocos no pueden sustentar un sacerdote por esto el cura vicario de la Villa de los santos les doctrina y dice misa” (Castillero Calvo 1995).

Para 1588 en Cubita, la mayoría de los indios acabaron trabajando como peones, aunque asalariados, para los colonos de la futura villa santeña fundada en 1559. Cubita no tardó en desaparecer, absorbida por la colonia vecina. Cuando el Virrey Francisco de Toledo realizó su visita, sus instrucciones fueron que Parita y Cubita se refundiesen en un solo pueblo (Castillero Calvo 1995).

NOTAS

(1) Los paquetes de huesos, constan de uno a tres esqueletos arreglados de forma secundaria con los huesos largos a un lado, el cráneo en un extremo y los huesos planos en el centro.

BIBLIOGRAFÍA

Castillero Calvo, A. 1995. Conquista, Evangelización y Resistencia. ¿Triunfo o Fracaso de la Política indigenista? Mariano Arosemena. Panamá

Cooke, R. G. y L.A. Sánchez H. 1997. Coetaneidad de metalurgia, artesanías de concha y cerámica pintada en cerro Juan Díaz, Panamá. Boletín del Museo del Oro 42: 57-85.

Deegan, K. 1987. The artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean 1500-1800. Smithsonian Institute Press. Washington D.C.

Díaz, C. 1999. Estudio Bio-Antropológico de Rasgos Mortuorios de la Operación 4 del Sitio Arqueológico Cerro Juan Díaz, Panamá Central. Antropología. Universidad de los Andes. Santa Fe de Bogotá.

Espinosa, G. D. 1957 (1913). Relación del Proceso quel Licenciado Gaspar de Espinosa, alcalde mayor hizo enviado por el muy magnifico señor Pedrarias Davila desde esta ciudad a las provincias de Nata e Paris e a las otras provincias Coamrcanas. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Jopling, C. F. 1993. Indios y Negros en Panamá en los siglos XVIy XVII: Selecciones de Documentos del Archivo General de Indias. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica and Plumsock Mesoamerican Studies.

Linné, S. 1929. Darién in the Past: the Archaeology of Eastern Panama and Northwestern Colombia. Goteborg, Göterborgs Kungl. Vetensakps och Vitterhets-Samhälles Handlingar, Femte Foldjen, Ser. A., Band 3, Elanders Boktryckeri Aktiebolag,.

Torres de Araúz, R. 1992. Natá Prehispánico. INAC. Panamá.

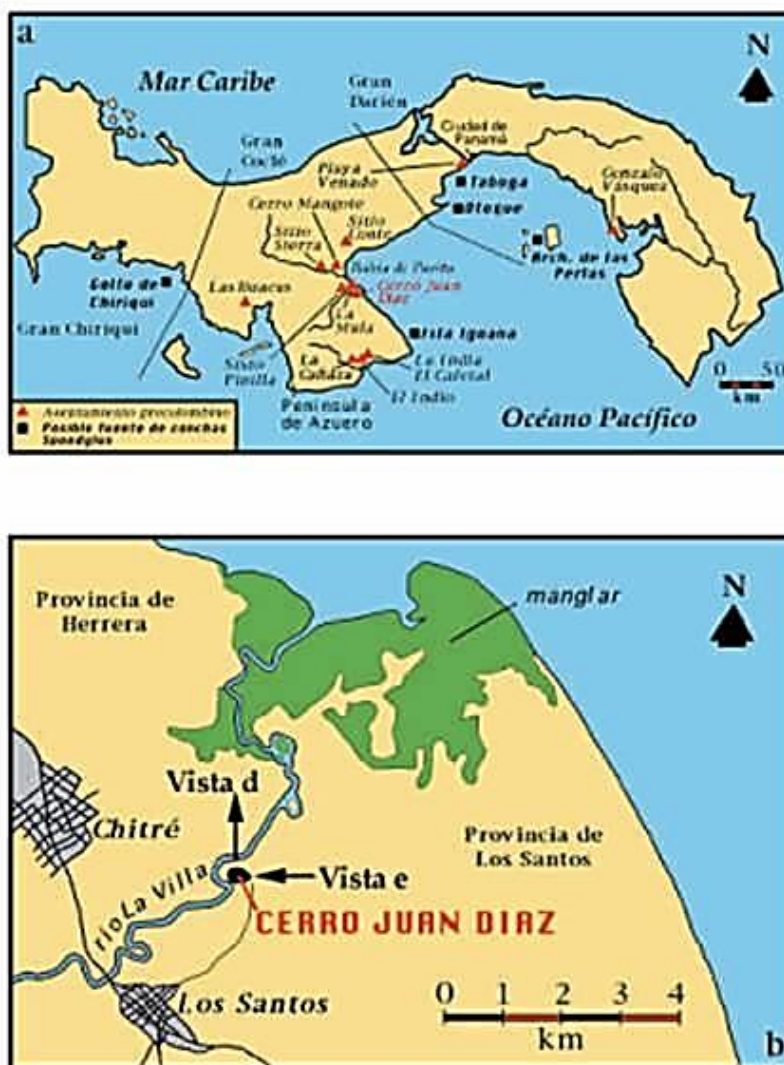


Fig. 1: Geografía de Cerro Juan Díaz.

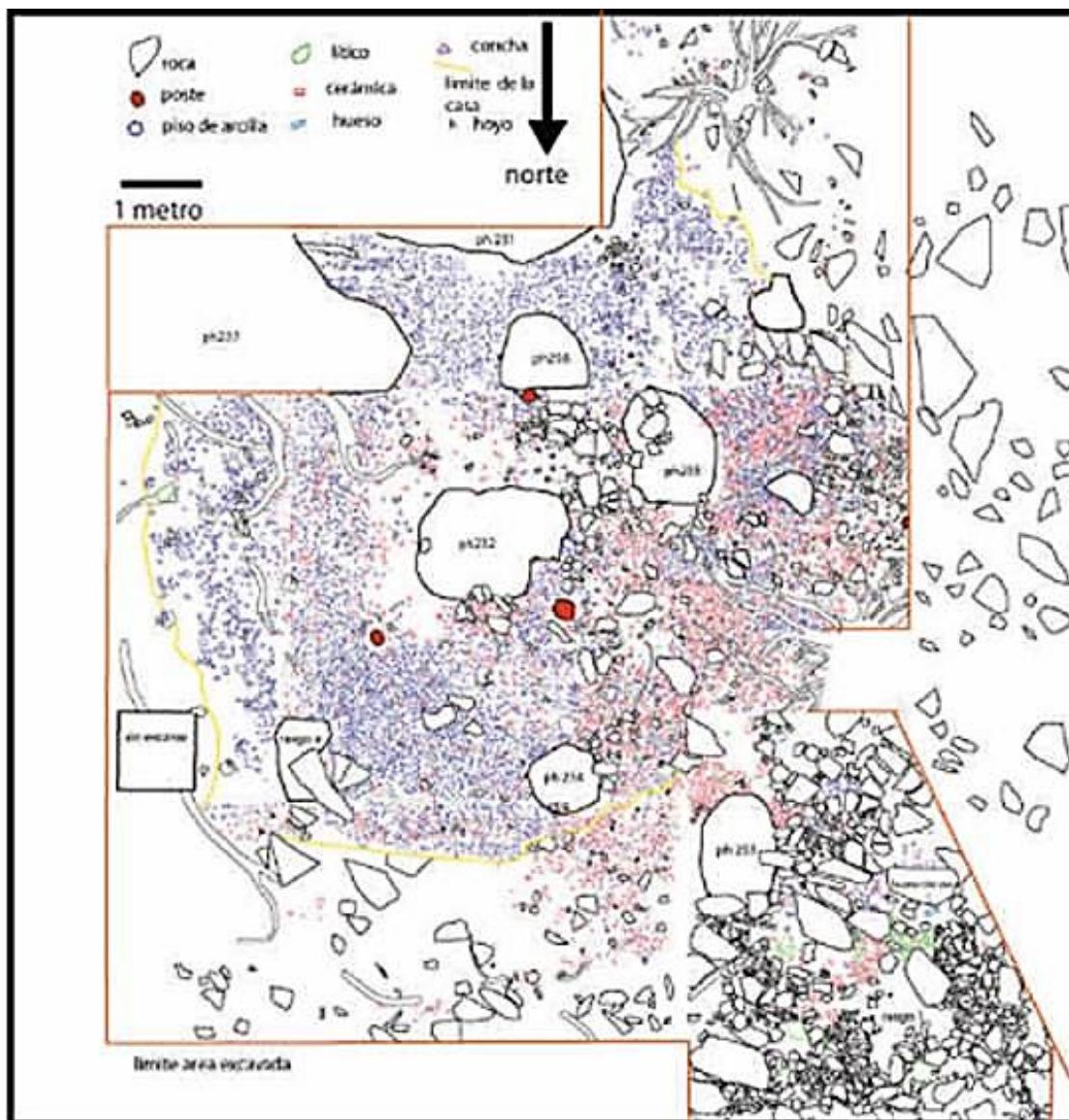


Fig. 2: Planta de la casa mortuoria.

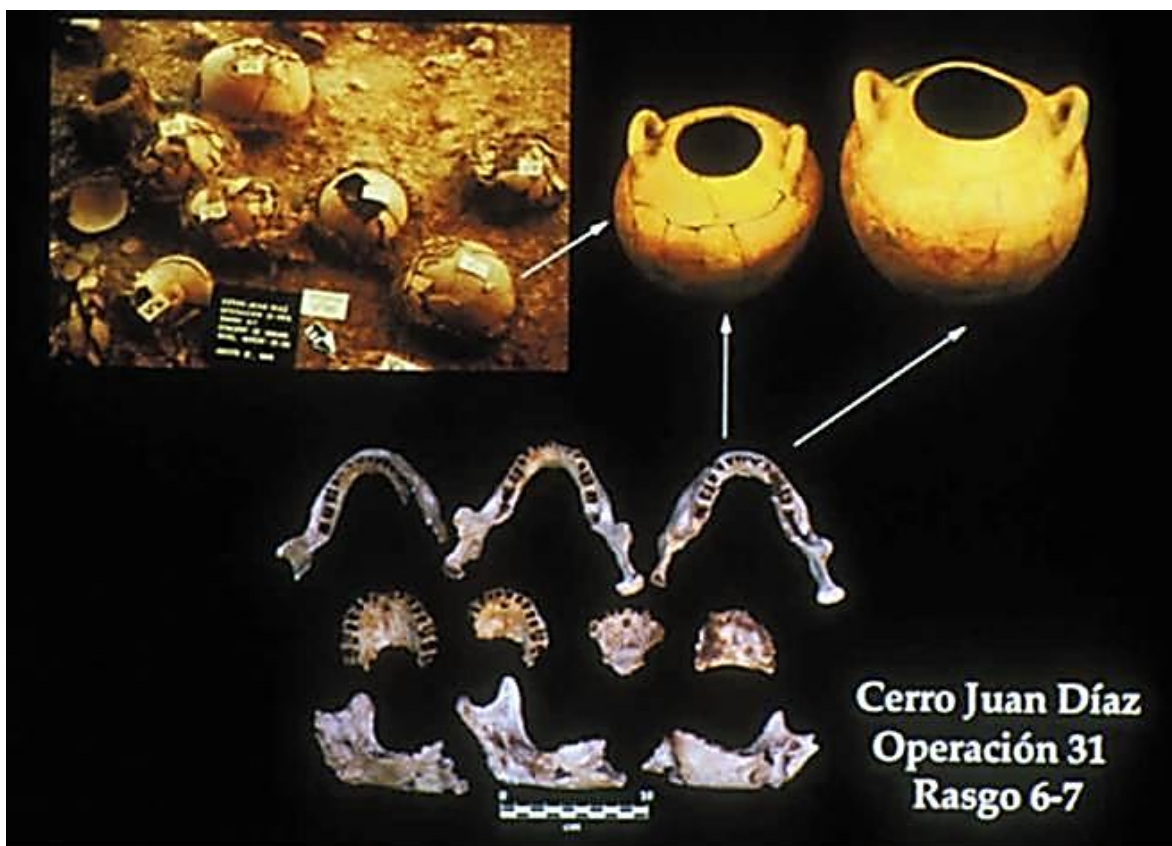
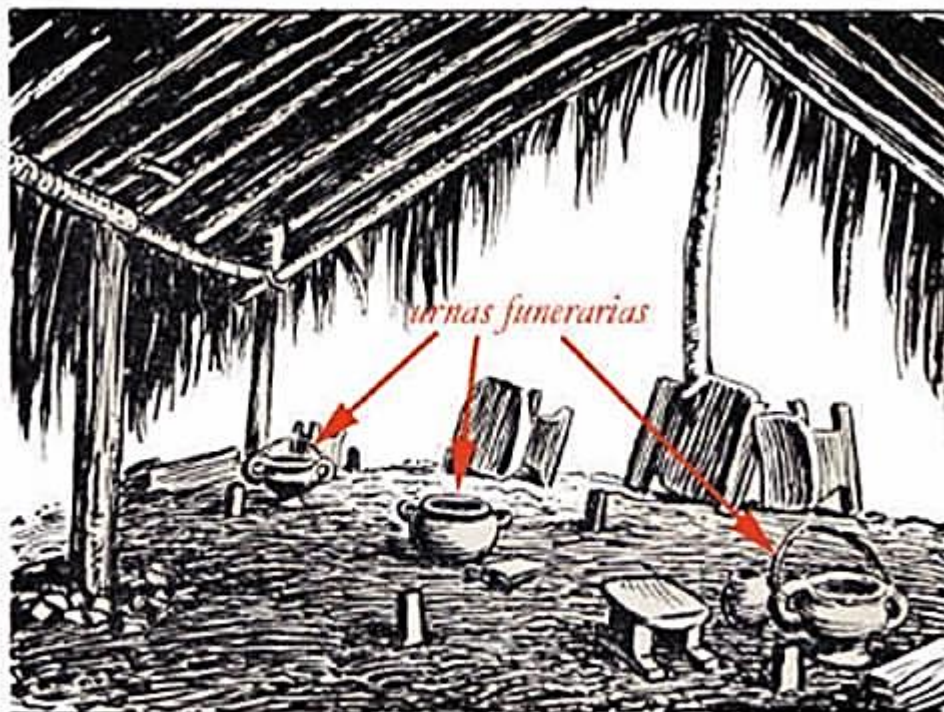


Fig. 3: Rasgo con ofrenda de vasijas. Dentro de las vasijas se encontraron mandíbulas humanas desdentadas.



Fig. 4: Casa en Natá descrita en las crónicas por Oviedo. A la derecha, candelabro en cerámica encontrado en Cerro Juan Díaz.



Etnoarqueología de una casa mortuoria
San Blas, 1927 Sigvald Linné

Fig. 5: Casa mortuoria Cuna.

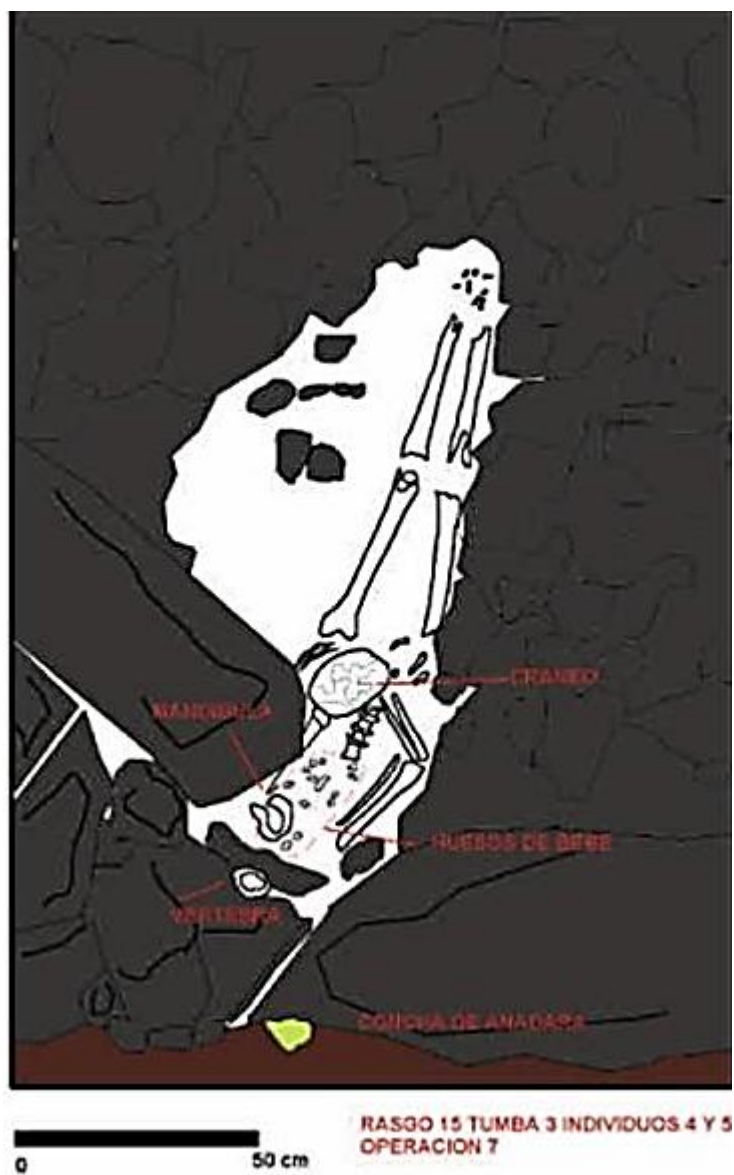


Fig. 6: Entierro de un individuo adulto y un bebé.



Fig. 7: Entierro de adulto cubierto por un cesto lleno de cenizas.



Fig. 8: Entierro de un niño encima de unas lajas de piedra



Fig. 9: Fragmentos de peruleros hallados en la cima de Cerro Juan Díaz



© CIP 2003

CONFLICTO ÉTNICO EN CHILE: LA PALABRA MAPUCHE EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN (1)

Marcela Tamagnini

Alicia Lodeserto

INTRODUCCIÓN

La última década ha sido testigo de la larga historia de confrontación interétnica entre el Estado chileno y las comunidades mapuches que reivindican sus ancestrales derechos sobre la tierras al sur del Bio Bio al tiempo que denuncian la usurpación y el avance de las empresas forestales y latifundistas. Los acontecimientos que marcan su aparición en la escena política ocurrieron en la VIII, IX y X Región en Chile y están ligados a problemas no resueltos en torno a la propiedad territorial y los derechos indígenas. En los últimos años se ha sumado un nuevo componente: la política estatal de fomento forestal que ha favorecido su desarrollo en zonas mapuches, en perjuicio de la población indígena. Esto le ha dado un nuevo vigor y profundidad al conflicto.

El eje visible del último ciclo reivindicativo que se inicia en 1997 son las acciones de recuperación de tierras realizadas por comunidades mapuches de Arauco y Malleco, que se han transformado en un conflicto abierto con empresas forestales pertenecientes a importantes grupos económicos del país. Las acciones reivindicativas de tierras como las ocurridas en Traiguén – promovidas en general por el Consejo de Todas las Tierras y la Coordinadora Mapuche Arauco Malleco –, muestran cómo el conflicto por la tierra ya no tiene lugar con propietarios individuales, como lo fue en el pasado, sino con poderosas empresas forestales, propietarias de grandes extensiones de tierras y de plantaciones de pino insigne. Las tomas de tierras fueron acompañadas por cortes de carreteras y puentes, ataques a campamentos, marchas, manifestaciones, huelgas de hambre, tala e incendios de bosques y predios sembrados, protestas durante la misa del Viernes Santo en la Catedral, etc. (Lavanchy 1999; Vergara et al 1999).

En este trabajo pretendemos realizar un análisis de las relaciones interétnicas subsumidas por un proceso más global de reproducción económica y social ligado a la construcción de la sociedad chilena. Para ello retomamos y profundizamos una línea de investigación que venimos desarrollando desde hace algunos años cuyo punto de partida fueron los estudios etnohistóricos sobre los mapuches en el momento de su apogeo y derrota. En este marco los nuevos conflictos étnicos pueden ser entendidos como movimientos sociales donde se resuelve una paradoja por la cual los factores étnicos o religiosos no pueden ser reducidos a

las relaciones de clase pero tampoco es posible imaginarlos sin las características de clase que los cruzan o constriñen.

EL CONFLICTO ÉTNICO EN CHILE

En los últimos años los Pueblos Indígenas latinoamericanos han protagonizado una serie de acontecimientos que hacen inimaginable una Latinoamérica que no atienda o silencie la diversidad étnica. Para comprender el carácter de la misma, la Antropología ha necesariamente debido modificar sus prácticas tradicionales, apelando a un conjunto de conceptos que tienen carta de aceptación más fuera que dentro de la tradición antropológica: nacionalidad, nación y Estado-nación, etnia y clase social son algunos de ellos (Díaz Polanco 1999:64).

La historia y las características de la denominada “última rebelión mapuche” funda una lógica analítica basada en la oposición de dos pares categoriales que pueden entenderse como supuestos teóricos de los movimientos sociales de fines de siglo XX: el primero alude a la confrontación etnia/nación y el segundo a la dialéctica conflicto étnico/conflicto de clase. La naturaleza política de un conflicto basado en los factores de la etnia permiten pensarlo en referencia a una novedosa construcción etnopolítica de la identidad étnica, según la cual la identidad y la afiliación cultural se han convertido en principios maestros para la acción sociopolítica (Vázquez 2002: 22).

Si atendemos al primer eje de confrontación, observamos que el conflicto chileno pone a la luz un largo enfrentamiento ubicado en la frontera entre las comunidades indígenas de la Araucanía y la sociedad chilena, que parecía resuelto con la imposición y violencia homogeneizadora del Estado Nación. Pero en realidad las poblaciones aborígenes no fueron incluidas en el “pacto constitutivo” de la nación emergente, produciéndose con ello un hecho de trascendencia a la hora de analizar tanto la formación de identidades como las reivindicaciones actuales de poblaciones.

Actores múltiples y heterogéneos han dado lugar al establecimiento de modalidades diversas de construcción de hegemonía, tanto económicas como políticas y culturales. Así, el mapa de la dominación de lo que Trincherro llama “formación social de fronteras” va desde las campañas militares y el disciplinamiento hasta las formas políticas e ideológicas del ejercicio de la coerción, incluyendo también a las modalidades de clientelización política y religiosa (Trincherro 1999).

Tanto el discurso como la acción de las comunidades mapuches en Chile se inscribe dentro de los marcos de un proceso histórico que ha incluido como instrumento de lucha la canalización de sus reclamos a través de las redes de la Internet, apelando también en el reconocimiento de sus demandas como Pueblo a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU. Ambas estrategias constituyen un ejemplo de la preocupación mapuche de trascender

las fronteras del Estado chileno, proyectando sus reclamos al plano internacional, articulándolos con demandas de otros Pueblos Indígenas (2) del continente.

Respecto a la apelación a la web, es interesante observar la circulación del conflicto interétnico en Chile por las redes del mundo virtual, hecho éste que permite seguirlo desde cualquier punto del planeta con la inmediatez que implica la comunicación al instante. Esto ha transformado su lucha de un movimiento aislado en una cuestión que recibe intensa atención internacional. La frondosa acción discursiva que las organizaciones vienen desarrollando en distintos medios de comunicación – especialmente bajo el formato de comunicados públicos en Internet – hace que la palabra mapuche haya alcanzado una interesante presencia internacional, lo cual constituye un ámbito de manifestación llamativo no sólo por lo novedoso, sino también por la abundancia de comunicados e informes publicados en la web por las distintas agrupaciones y dirigentes mapuches (Tamagnini y Lodeserto 2001).

La discursividad mapuche – sobre la base de los nuevos soportes de la tecnología de la información – ensaya actualmente una nueva realidad histórica basada en la sincronización e internacionalización de los sucesos. Este hecho es verdaderamente sugerente puesto que admite una reflexión en referencia a dos puntos: por un lado la entidad que asumen los movimientos y las luchas étnicas en la atmósfera virtual de la web y por otro la tensión política que significa la globalización como sistema de exclusión frente a las herramientas de comunicación que ella pone a disposición de los excluidos.

En el cruce de ambas cuestiones se localiza el profundo debate sobre los efectos sociales y políticos de la cultura nacida en la era de la cibernética. La era de la información al instante y las computadoras ha logrado cambiar profundamente la conciencia histórica que predominaba desde la época victoriana, cuya percepción acerca de la población mundial suponía que ésta podía ser ordenada en una pirámide de evolución y progreso: mientras los europeos se situaban en la cúspide, el resto de los pueblos no eran considerados realmente contemporáneos de los occidentales, presuponiendo de este modo un universo que se pensaba como discontinuo. Esta perspectiva victoriana se mantuvo en vigencia hasta la segunda guerra mundial y, al margen de un cambio de paradigmas que ubica los procesos históricos mundiales comunes que ligan a centros y periferias en un único campo dialéctico y entrelazado, hay otros desarrollos específicos que han contribuido a un desplazamiento en la conciencia histórica de donde se deriva la imagen de nuestro mundo presente como una aldea global. Estos procesos de comunicación ligan en una sincronización a testigos emparentados de acontecimientos mundiales, de manera que es posible observar cómo los incidentes del conflicto étnico (Irlanda, el Líbano, los mapuches) son del mismo orden y están mutuamente implicados.

Uno de los efectos del ciberespacio es el de afectar específicamente a los conflictos sociales o étnicos en tanto su ubicación en la web les hace adquirir una nueva ontología basada en la virtualidad, transformándose su atmósfera de desenvolvimiento en irreal e inasequible. Siguiendo a Piscitelli (1995), entendemos que las redes electrónicas son nuevas modalidades de espacio virtual, nuevas máquinas que potencian la descorporización y

resignifican las nociones de identidad, pertenencia, comunidad y también, por qué no, de lucha social. En el mundo de lo virtual, los conflictos son una metáfora de la realidad, pero no la realidad misma. La infraestructura cibernética los ha transformado en ilusión de lo real, en una representación de lo histórico, lo cual hace que muchas veces confundamos las potencialidades de la tecnología para resolver automáticamente los problemas sociales cuando en realidad los disuelve en la incomprensión, la simplificación y la generalización.

Bajo este contexto, el nuevo lugar de producción política de las relaciones sociales parece encontrarse en los nexos inmateriales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico desarrollados por las industrias de la comunicación. La expansión de redes de comunicación tiene una relación orgánica con el advenimiento del nuevo orden mundial; es en otras palabras el efecto y la causa, el producto y el productor. La comunicación no sólo expresa sino que también organiza el movimiento de la globalización, multiplicando y estructurando las interconexiones a través de las redes. Lo que los teóricos del poder de la modernidad se vieron obligados a considerar trascendente, es decir, exterior a las relaciones productivas y sociales, aquí se presenta como algo interior e inmanente a ellas. La mediación queda absorbida dentro de la maquinaria productiva y la síntesis política del espacio social queda fijada dentro de la maquinaria de la comunicación. Así las industrias de la comunicación integran lo imaginario y lo simbólico dentro de la trama política, con lo cual no sólo los ponen al servicio del poder sino que realmente los integran en su funcionamiento mismo.

Hoy las nuevas tecnologías de la comunicación tienen un rol y un valor político que hacen que sirvan para legitimar el proceso globalizador, transformándose en una novedosa maquinaria del imperialismo. Según Hardt y Negri (2002: 46 y 47) producción comunicativa y construcción de la legitimación imperial marchan juntas en tanto construyen tejidos sociales que excluyen o quitan efectividad a toda contradicción, creando situaciones en las cuales la diferencia – antes neutralizada coercitivamente – parece quedar absorbida en un juego de equilibrios autogeneradores y autorreguladores. La “máquina imperial” se mantiene viva produciendo un conjunto de equilibrios y/o reduciendo las complejidades, simulando presentar un proyecto de ciudadanía universal y, con ese objeto, intensificando la efectividad de su intervención sobre todos los elementos de la relación comunicativa, disolviendo la identidad y la historia de una manera por completo posmoderna.

Los conflictos étnicos y el consecuente fortalecimiento de nuevas y/o resucitadas identidades étnicas efectivamente terminan desbaratando las antiguas agrupaciones basadas en líneas políticas nacionales. Estos conflictos flexibilizan la trama de las relaciones globales y, al afirmar nuevas identidades y nuevas localidades, presentan un material más maleable, más fácil de controlar. Al decir de Noblia (2000: 53) los análisis ponen mucho énfasis en las posibilidades no sólo materiales sino también sociales y culturales de las telecomunicaciones, como acceso libre y descentralizado a la información. Pero por el contrario, el status que Internet ha alcanzado se correlaciona imperfectamente con el desarrollo de todos los pueblos, enmascarando relaciones de poder que son funcionales a la construcción y soporte del imperialismo globalizador.

En el marco de la internacionalización de sus demandas, el segundo hecho que debe destacarse es la participación de los mapuches año tras año en los foros de discusión de las Naciones Unidas (ONU). Ello ha generado una producción documental que procuramos abordar en esta oportunidad. Las presentaciones de las organizaciones mapuches ante la Comisión de Derechos Humanos y la Sub-comisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías (3) y las respuestas emanadas de la ONU bajo la forma de Resoluciones y Proyectos de Resolución, son fuentes doblemente valiosas en tanto permiten seguir la evolución del conflicto en Chile en el período 1997-2002. Todas las argumentaciones realizadas por las agrupaciones mapuches comparten tres características comunes:

A- El alegato que hacen siempre tiene fundamento histórico.

B- Sus presentaciones apuntan a articular y montar un esquema histórico, jurídico y político a partir de los Tratados de Paz que los mapuches firmaron desde el siglo XVII y hasta el siglo XIX inclusive con la corona española.

C- Critican la teoría del desarrollo en cuanto sólo consolida su situación de excluidos.

En relación con el primer punto, la búsqueda histórica en la explicación del conflicto mapuche en Chile es recurrente, yendo desde la colonización hasta la actualidad, según un esquema de cuatro períodos:

- 1541-1641: donde los derechos sobre la tierra y la conservación del estilo de vida son permanentemente violados.
- 1641-1803: período en el que se concretan los tratados o parlamentos de Quillín en los que el estado español reconoce la soberanía mapuche al sur del Bio Bio.
- 1810-1883: es el período republicano donde el Estado chileno avasalla e invade el territorio mapuche, terminando con la llamada Pacificación de la Araucanía.
- 1883-1997: la fecha que da término a esta etapa se vincula con la búsqueda y transcripción de los tratados de paz y con el inicio de las acciones por el reconocimiento de su soberanía sobre el territorio sur de Chile.

El punto focal del segundo apartado se dimensiona cuando se observa que todas las presentaciones mapuches en el Grupo de Trabajo giran en torno al afianzamiento de una vía legal a partir de los Tratados de Paz firmados en el siglo XVII y hasta el siglo XIX. Su objetivo es lograr el reconocimiento, en un marco jurídico internacional (4), de los tratados, parlamentos y otros acuerdos firmados por los mapuches con la corona española y posteriormente con la República de Chile. En función de la importancia que éstos tienen, el abogado mapuche José Lincoqueo – por mandato de las comunidades – inició una búsqueda de esos documentos logrando identificar siete tratados de los veintiocho que existirían.

En sus informes, las organizaciones mapuches abordan el análisis de dos tratados fundamentales: el de Quillín y el de Negrete. Reynaldo Mariqueo, en el examen del Punto N° 4 de la Agenda, Sesión de 1997 de la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías, reivindica el Tratado de Quillín como un documento internacional en que al menos en el papel se reconoce la soberanía de ese pueblo al sur del Bio Bio. Tres años después, agrega que la unidad nacional y de pertenencia al Wallmapu (territorio mapuche) que históricamente caracteriza al pueblo mapuche, les ha hecho acreedores de ser la primera nación indígena independiente de Latinoamérica.

El análisis del Tratado de Negrete es realizado por José Lincoqueo en sus presentaciones de 1997 y 1999. Este Tratado estableció la línea fronteriza entre los territorios mapuches y los coloniales de España. Lincoqueo sostiene que éste es un documento crucial en la constitución de esa instancia histórica fundamental de su identidad territorial, puesto que a juicio de los mapuches “el parlamento de Negrete reúne todos los requisitos de forma y de fondo para ser considerado un tratado internacional, y al mismo tiempo el último documento que reconoce implícitamente la independencia de nuestro pueblo”. (5)

La mayor parte de las presentaciones en la ONU buscan vincularse con el derecho internacional a partir de la reivindicación de los Tratados de Paz. En esta búsqueda los mapuches denuncian la violación y transgresión a sus derechos políticos y territoriales, poniendo implícitamente en el centro de sus argumentos la independencia del pueblo mapuche. Apoyados en estos Tratados, los mapuches consideran que están en condiciones de cuestionar en el plano del derecho todas las leyes del Estado de Chile que se aplican en el espacio que comprende a su instancia territorial, el Butalmapu Lafquenche. Es por esta vía que pretenden desarrollar una defensa de las actuales tierras de las comunidades que comprende su territorio histórico.

Las organizaciones que desde un comienzo han participado en la coordinación de las acciones reivindicativas de las comunidades, han empleado los problemas substantivos de la etnia como catalizadores o exacerbadores de un conflicto que en su visión es básicamente político: el reconocimiento constitucional de la nación mapuche por parte del Estado chileno y la obtención de diferentes grados de autonomía (6) política y territorial, punto en el que difieren las propuestas de estas organizaciones que aún no han sido capaces de proporcionar una propuesta única y viable que haga factible la negociación con el Estado chileno (Foerster y Lavanchy 1999). Sintéticamente, podemos decir que algunas ambicionan constituir una nación estructurada como cualquier Estado independiente, separado o asociado a la nación chilena (7). Otras sólo tienen por objetivo obtener más tierras cultivables o presionar para lograr algo más de lo que recibe de las agencias públicas y privadas dedicadas a mejorar la suerte de los indígenas (8). Finalmente están las que piden espacio territorial y ámbito de autogestión para resolver por sí mismos sus propios problemas (9) (Neely 1999).

El objetivo de buscar el reconocimiento apelando al marco jurídico y las denuncias sobre las violaciones al derecho indígena son ejes interesantes de la confrontación etnia/nación puesto que manifiestan el antagonismo de fuerzas políticas desde el plano de la cultura y la

identidad étnica frente a la identidad nacional legitimada por el Estado. Aquí la cultura y la etnia dan sentido a un reclamo político que ataca la legalidad del Estado Nacional. Esto es así porque en el proceso de constituirse como nación, todo pueblo manipula en función de sus intereses colectivos la construcción (etnopolítica) de su identidad étnica, que se “sustancializa” mediante la categoría de nación. Se reinventa así el vínculo ethnos-nación al enfatizarse el acervo cultural de la nacionalidad (Vázquez 2002: 22). Pero además, la lucha de reivindicaciones mapuches que plantea el desconocimiento de la juridicidad del Estado, recuerda otro abordaje analítico basado en lo que Foucault llama “inscripción jurídica de las relaciones de fuerza”. De acuerdo con este concepto, el derecho no sólo es instrumento sino que también transmite y hace funcionar las relaciones de dominación. El derecho es la forma en la cual la violencia del poder se inscribe en la sociedad.

Si, como dice Grüner (1997: 31), la violencia es constitutiva de la práctica política porque es fundadora de la juridicidad estatal, la dialéctica etnia/nación en el conflicto chileno es un nuevo “manifiesto” (Rocchietti et al 2000), una nueva denuncia de la violencia constitutiva de lo político y de la dominación como definición esencial de los Estados modernos.

Respecto al último punto – los debates suscitados en las Sesiones de la Subcomisión sobre el concepto de desarrollo – las organizaciones mapuches sostienen una posición fuertemente crítica, por cuanto entienden que, en nombre del desarrollo, se aplicaron una serie de políticas que sólo sirvieron para consolidar su situación de excluidos. Nilo Cayuqueo, en representación del Consejo de Todas las Tierras, en su tratamiento del Punto N° 5 de la Agenda 2001, expresa que en el Grupo de Trabajo muchas veces se debate este problema, pero para los Pueblos Indígenas el desarrollo desde el punto de vista occidental ha significado, en la mayoría de los casos, la destrucción de tierras, la contaminación ambiental y el desplazamiento de muchas comunidades de sus territorios tradicionales.

La postura mapuche no sólo comprende un carácter de defensa de lo étnico, de recuperación de las tradiciones culturales ancestrales, sino también de denuncia de la desigualdad social, la subordinación y expoliación a la que por siglos han sido sometidos los pueblos latinoamericanos en función del avance del capitalismo mundial. Esta postura entronca con el segundo eje, en tanto el par etnia/clase cruza transversalmente el conflicto. Este entrecruzamiento de la perspectiva clasista con la étnica nacional refiere a la doble opresión que históricamente sufrieron las poblaciones indígenas del continente. Por una parte, en su condición de campesinos pobres y lumpenproletariado de las ciudades, fueron sometidos a la explotación característica de su situación como clase social. Por la otra constituyeron grupos étnicos en condición de inferioridad frente a mestizos y criollos – cuyas culturas eran oprimidas por los portadores de la cultura dominantes –, siendo explotación característica de su situación colonial (Stavenhagen 1963).

En este sentido es válido cuestionarse en qué medida y de qué forma la etnicidad modifica, incorpora y aún reemplaza al conflicto de clases como paradigma principal a partir del cual se interpreta el conflicto social. La situación es paradójica porque si bien las luchas étnicas no pueden ser reducidas a las relaciones de clase, tampoco es posible imaginarlas sin las características de clase que las cruzan o constriñen.

La existencia de diversos movimientos sociales es prueba de actores colectivos clasistas, pero al mismo tiempo de que los conflictos políticos no son sólo los de clase. La constatación de esta pluralidad de movimientos sociales, sin embargo, no niega ni desplaza la presencia de elementos característicos de clase en los distintos conflictos políticos. Lo que importa es relevar la centralidad de la clase en el marco de dichos conflictos.

La fase actual de los conflictos étnicos es singular y diferente, dado que se producen a partir de una creciente “politización de la etnicidad” (Tambiah 1995). En este marco hoy las luchas étnicas subordinan o superan los conflictos de clase. En este sentido Roosens (1989) plantea que en los lugares donde la reevaluación de las culturas “oprimidas” está en boga, la autovaloración no podría desarrollarse considerándose uno mismo como miembro de la clase trabajadora o de la clase media baja. Esto es así porque “la división en clases es vertical, por lo tanto es una división jerárquica de grupos de personas: la división étnica es horizontal y crea equivalencias más que jerarquías” (10). La etnicidad trajo a la gente ventajas evidentes y los grupos étnicos surgen y tienen fuerza porque son una de las pocas formas organizacionales que, en el nivel macro, ofrecen estabilidad en un tiempo de declinación de la autoridad en todas sus formas. Asimismo, la nación ha perdido mucho de su fundamento ideológico y poder de atracción porque quedan sólo unos pocos países que enfatizan una verdadera ideología nacional y porque, desde la segunda guerra mundial, no ha habido guerras entre las naciones de occidente.

Para algunos autores, este tipo de movimientos sociales planteados desde lo étnico y en una aparente relación de neutralidad con el fenómeno de clase, en realidad, estarían generando o dando lugar a una nueva subjetividad política. Pero pueden encontrarse dos restricciones a este análisis: por una parte se reconoce el conflicto sólo dentro de los parámetros de un proceso controlado por sectores de las elites dominantes y por otra la limitación de la acción social a las posibilidades de modificaciones del marco institucional democrático (Wallace 1996: 73).

En el caso mapuche de Chile la etnicidad, la identidad cultural, incluye y subsume elementos característicos de clase, puesto que el reclamo étnico es también un reclamo de los excluidos del “progreso” capitalista. Aquí la reivindicación mapuche supera cualquier valor idealista de la cultura o la idiosincrasia y se coloca llanamente en la lucha por la distribución de la riqueza en la moderna sociedad clasista de la globalización. Las presentaciones mapuches en las Naciones Unidas dejan constancia de su abierta confrontación al avance de las empresas privadas en Chile. Describen con crudeza los acontecimientos ocurridos en el país a raíz del proyecto de construcción por parte de Endesa de seis represas sobre el Alto Bio Bio, reclaman la falta de protección de los derechos sobre la propiedad de las tierras ancestrales y la complicidad del sistema de justicia que los ha obligado a realizar acciones de protesta y, finalmente, denuncian la represión ejercida por el Estado chileno. La situación es muy clara: su objetivo lograr por derecho la posesión de la tierra para las comunidades mapuches – y en algunos casos, como para la organización Lafquenche, el territorio al sur del Bio Bio – y colocar en un plano de cuestionamiento al gran capital multinacional.

Según sus propios términos, el desarrollo debe ser equitativo, sustentable y armónico con respeto a sus derechos y valores culturales ancestrales, recalcando que “sin tierra no puede haber desarrollo”. Es difícil no ver la centralidad que adquiere la lucha de clase en el marco de la política de etnicidad mapuche: aquí la cultura y la etnia legitiman la denuncia de usurpación y dominación por parte de las clases hegemónicas del capitalismo trasnacional apoyadas por las políticas del Estado.

Ligado a lo anterior, el discurso mapuche concibe de manera implícita la noción de que los Estados modernos son instrumentos de resguardo de las minorías hegemónicas. Esto puede verse en las dos presentaciones (11) del año 2001 donde se esboza una crítica muy fuerte a la teoría del desarrollo en tanto éste ha significado para los Pueblos Indios la destrucción de la Madre Tierra, la contaminación ambiental y el desplazamiento de muchas comunidades de sus territorios tradicionales. Conjuntamente con estas políticas, los gobiernos han implementado medidas asimilacionistas, así como la manipulación y división de las comunidades al tiempo que, y en nombre del desarrollo, continuaron entregando gran parte de esos territorios a las compañías trasnacionales para la explotación de madera o minas y la construcción de represas como la de Ralco o bajo la forma de concesión para la pesca en la costa del Pacífico. En ese sentido, la democracia (12) no ha significado en Chile el reconocimiento de los derechos de los Pueblos. Es por ello que, para los mapuches, sin tierra no puede haber desarrollo, siendo imprescindible que el Estado chileno arbitre los medios necesarios para que les devuelvan los territorios que por tradición les pertenecen para que de esa manera puedan comenzar un proceso de desarrollo de acuerdo con su cultura y cosmovisión como Pueblos Indígenas. “Creemos que la paz y el desarrollo comienzan con la restitución de nuestros derechos originarios como pueblos indígenas”.

CONCLUSIONES

Desde hace casi una década las comunidades mapuches de Chile han reanudado una larga lucha, activa y no violenta, en pos de la recuperación de lo que consideran sus tierras ancestrales. La particularidad de lo que ellos denominan la “última rebelión mapuche” se encuentra quizás en su apelación formal a organismos de arbitraje internacional como es la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas.

Las presentaciones e informes de las comunidades documentan el momento histórico particular en el que se desarrollan todos los movimientos étnicos latinoamericanos que han convertido a la afiliación y la identidad étnica como principio fundante de la acción sociopolítica. La homogeneidad de la identidad nacional no es otra cosa que una herramienta más del Estado y de los sectores hegemónicos. El caso mapuche es paradigmático, puesto que desde el mayor organismo internacional de protección de los Derechos Humanos, confrontan por un lado, la legitimidad del Estado de Chile sobre las tierras del sur consideradas como territorio histórico del Pueblo Mapuche y, por otro, contra los proyectos de exclusión y destrucción de las empresas privadas y el capital trasnacional.

El actual conflicto mapuche en Chile plantea tres dimensiones analíticas que pueden resumirse en los siguientes puntos:

La discursividad mapuche que, sobre la base de los nuevos soportes de la tecnología de la información, ensaya una nueva realidad histórica basada en la sincronidad y la internacionalización de los sucesos. Este hecho admite una reflexión sobre la entidad que alcanzan los movimientos sociales virtualizados por la moderna tecnología cibernética.

La apelación de las organizaciones mapuches a organismos de seguridad internacional como las Naciones Unidas. Ello posiciona al conflicto mapuche en franco desafío a la legitimidad del Estado Nacional chileno. La numerosa documentación que ha dado lugar la participación de las organizaciones mapuches en los foros internacionales permite seguir la evolución histórica del conflicto y analizar la estrategia de protesta en pos de vincular el reclamo mapuche al plano internacional, articulándolo con demandas comunes a otros Pueblos Indígenas.

La naturaleza política de un conflicto basado en los factores de la etnia, que permiten pensarlo en referencia a una novedosa “politización de la etnicidad”.

NOTAS

(1) Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia realizadas en sede de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Córdoba (setiembre de 2003).

(2) Desde fines del siglo XIX se admite que sólo los Pueblos tienen derecho a su autodeterminación, entendida como el derecho a disponer de sí mismos fijando libremente su condición política (derecho al autogobierno) (Berdichewsky 1998).

(3) La Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, fue creada según una resolución del Consejo Económico y Social de 1982. Está compuesto por cinco expertos independientes miembros de la Subcomisión, y está abierto a todos los pueblos indígenas así como a los representantes de los gobiernos, Organismos No Gubernamentales y agencias de las Naciones Unidas (www.unhchr.ch/spanish/indigenous/ind_wgip_sp.htm). La participación de estos diversos actores, tanto porque provienen de marcos estatales como subestatales y supraestatales, ha reforzado la posición de la ONU como punto focal de acción internacional sobre los asuntos indígenas (Viola 2000).

(4) La recurrencia al derecho internacional por parte de los Pueblos Indígenas está en relación con el hecho de que actualmente, el Derecho Internacional de los DDHH constituye un orden global o regional consensuado entre los países miembros de la ONU. Los acuerdos celebrados permiten identificar las obligaciones internacionales contraídas por cada Estado parte, así como las jurisdicciones y competencias supranacionales que reconocen. Los Estados se someten a un orden legal dentro del cual ellos, por el bien común, asumen varias obligaciones no en relación con otros Estados, sino hacia los individuos bajo su jurisdicción (Vázquez 2002: 11).

(5) Si bien la libre determinación fue formulada como un principio general de las relaciones internacionales, en la práctica se seleccionaron con sumo cuidado los “Pueblos” que podrían considerarse titulares de ese derecho. En 1993, el año dedicado a los Pueblos Indígenas del mundo, las Naciones Unidas reconocieron a éstos, si no como Naciones – como ellos querían, por lo menos como Pueblos y no como simples comunidades o poblaciones aborígenes, como se los denomina corrientemente. Sin embargo, en la actualidad el Grupo de Trabajo de los Pueblos Indígenas (GTPI) ha separado el concepto de “minoría étnica” del de “pueblos indígenas”. El hecho de que los mapuches hagan sus presentaciones en la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías, es prueba elocuente de una decisión que en el fondo no hace más que mostrar que el concepto de minoría étnica es engañoso y falaz (Véase Roulet 1998; Vázquez 2002)

(6) Autonomía es un concepto amplio y admite diversos significados. No necesariamente implica un desprendimiento respecto de la soberanía económica y jurídica de un Estado Nación. Si es considerada en sentido estricto, refiere a la secesión pero si es tomada en sentido amplio, alude a las nuevas reglas de convivencia en el seno de una sociedad pluralista y multicultural, que implica necesariamente la lucha etnopolítica por el reconocimiento de la etnicidad como pueblo-nación (Vázquez 2002).

(7) El Consejo de Todas las Tierras representa esta posición. Propone el derecho a la autodeterminación, el reconocimiento constitucional y la elaboración de un Estatuto de Autonomía o Constitución Política de la Nación Mapuche, donde se estipule el ordenamiento interno de la nación mapuche así como su relación con el Estado. El principal problema de su propuesta es la extensión del territorio que pretenden reivindicar (del Bio Bio al sur) lo cual acentuaría la situación demográficamente minoritaria de los mapuches (Foerster y Lavanchy 1999).

(8) En esta línea se destaca la propuesta de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco cuya prioridad es la recuperación de 200.000 has de tierras usurpadas por las empresas forestales de la región, para luego en ese territorio reconstruir espacios para

desarrollar su cultura y comenzar a reconstruir la Nación Mapuche. Si bien abordan los problemas de la territorialidad y autonomía, por el momento sus demandas se dirigen hacia asuntos más concretos, lo cual les da en términos de Foerster y Lavanchy (1999) un plus sobre las otras organizaciones: es mucho más factible que se solucione un problema de tierras usurpadas o de falta de tierras que uno de territorialidad y autonomía.

(9) Aquí se inscribe la propuesta de la Identidad Mapuche Lafkenche, que reclama un espacio territorial conformado por las tierras y espacios ancestrales de bordemar donde viven asentadas estas comunidades. Sus demandas aparecen como viables porque se concentra en zonas específicas: los espacios territoriales de Patrimonio Lafkenche, lo que evita la reivindicación de territorios en los que los mapuche necesariamente serían minoría, con lo cual no podrían ser los dueños de su propio destino (Foerster y Lavanchy 1999).

(10) El primero en señalar que la autoafirmación étnica está relacionada con la defensa de los intereses sociales y económicos fue Barth (1976).

(11) La primera es de Nilo Cayuqueo, en representación del Consejo de Todas las Tierras y abordó el punto 5 de la Agenda: Examen de los acontecimientos recientes relacionados con la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas: declaraciones generales, entre otras cosas, sobre cuestiones relacionadas con la tierra, la ecuación y la salud. También Reynaldo Mariqueo en representación de Enlace Internacional Mapuche hizo una presentación en el Punto 5: Examen de los acontecimientos recientes relacionados con la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas.

(12) Para las organizaciones mapuches el gobierno democrático ha fracasado en encontrar una salida política satisfactoria de los conflictos en progreso. Su política indígena se caracteriza por su paternalismo y el uso de la represión indiscriminada por lo que los conflictos de tierras entre las comunidades mapuches y las empresas forestales siguen produciéndose. Estas empresas recurren a la maquinaria jurídica y usan de sus influencias dentro del poder político y jurídico del Estado para criminalizar al movimiento mapuche.

BIBLIOGRAFÍA

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

Díaz Polanco, H. 1999. La Antropología social en perspectiva. En: Ciencias Sociales. Algunos conceptos básicos. González Casanova (coord.) Siglo XXI editores. México. pp. 44-67.

Foerster, R. y J. Lavanchy. 1999. La problemática mapuche. En: URL:<http://xs4all.nl/~rehue/art/lava3.html>

Grüner, E. 1997. Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia. Colihue. Buenos Aires.

Hardt, M. y A. Negri. 2002. Imperio. Ed. Paidós. Bs. As.

Lavanchy, J. 1999 Conflicto y propuestas de Autonomía Mapuche. En: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>

Neely, C. 1999. Autonomía mapuche. En: <http://linux.soc.uu.se/mapuche/news/dsur990719.htm>. Lunes 19 de julio de 1999.

Noblia, M. V. 2000. Control y poder en las Chats. En: Globalización y nuevas tecnologías. Pardo M. L. y M. V. Noblia (eds.). Editorial Biblos. Bs. As. pp. 53-78.

Piscitelli, A. 1995. Ciberculturas. Ed. Paidós. Bs. As.

Rocchietti, A. M.; Tamagnini, M.; Lodeserto, A. y M. L. Gili. 2000. La vuelta del manifiesto. Editorial Ñuke Mapuförlaget Working Paper Series 3. ISBN 91-89629-02-7. En: <http://www.soc.uu.se/mapuche/>

Roosens, E. 1989. El Estatus indígena. En: Creating Ethnicity: The process of Ethnogenesis. Frontiers of Anthropology Vol 5. Sage Pub. Londres-Nueva Delhi.

Roulet, F. 1998. ¿Quiénes son los pueblos indígenas? Algunas reflexiones sobre el trasfondo político de un problema de definición. Revista Taller N° 7: 24-52. Buenos Aires.

Stavenhagen, R. 1963. Clase, colonialismo y aculturación, examen sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina* Año 6, N° 4. México.

Tamagnini, M. y A. Lodeserto. 2001. La Palabra mapuche en tiempos de globalización. En: Michelini, D; J. Wester y M. Beltrán. *Saber, Poder, Creer. VI Jornadas Internacionales Interdisciplinarias*. Fundación Icala. Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano. Pp. 311-315.

Tambiah, S. 1995. Los conflictos étnicos en el mundo actual. En: *Fichas de Cátedra. Cátedra Antropología Sistemática I*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Trinchero, H. 1999. Formación social de fronteras. Aportes para la sistematización de un concepto de interés para una antropología de los procesos transfronterizos. *Papeles de Trabajo* N° 8: 223-251. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario.

Vázquez, H. 2002. Antropología, Derechos Humanos y “minorías étnicas”. *Revista de la Escuela de Antropología*. Volumen VII: 9-30. Rosario.

Vergara, J.; Aravena, A.; Correa, M. y R. Molina. 1999. Las tierras de la ira. Los sucesos de Traiguén y los conflictos entre comunidades mapuches, empresas forestales y Estado. En: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/taller1.html>

Viola, A. 2000. *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Paidós Studio. Bs. As.

Wallace, S. 1996. Hacia un abordaje antropológico de los movimientos sociales. En: *Fichas de Cátedra. Cátedra Antropología Sistemática I*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

DOCUMENTOS

http://www.unhchr.ch/spanish/indigenous/ind_wgip_sp.htm 2002 Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas.

<http://www.onu.org/NU/Mapa.htm> 2002 Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos

<http://www.onu.org/NU/Mapa.htm> 2002 Sistema de las Naciones Unidas. Órganos Principales.



Extraído de: www.siegburg.de

CUEVA DEL INDIO: UN TEMPLO ABORIGEN EN EL NORTE DE PUERTO RICO

Manuel J. Acevedo González

INTRODUCCIÓN

En la costa septentrional de Puerto Rico, en el promontorio rocoso de punta Las Tunas, de unos 15 metros de elevación sobre el nivel medio del mar, se encuentra una de las cuevas más conocidas del país y una de las más importantes de todas las Antillas por el valor de su arte rupestre: la cueva del Indio. Este renombrado sitio arqueológico, conocido como tal desde la segunda mitad del siglo XIX, famoso por los petroglifos aborígenes que ate-sora, fuente de leyendas recogidas en poemas e inspiración de artistas plásticos, resulta visita obligada de investigadores nativos y extranjeros.

A partir de 1996 comenzamos un estudio multidisciplinario de este sitio ceremonial de los aborígenes de Borikén donde, al acudir respetuosamente al encuentro de nuestras raíces caribeñas, hemos tenido el privilegio de ir completando conocimientos sobre aspectos del legado cultural de los primitivos habitantes del país y adquirido nuevas evidencias.

Esta cueva está excavada en una duna litoral fosilizada, en el barrio Islote, municipio Arecibo, al norte de la carretera estatal PR 681, a unos 8,2 km al este-noreste de la ciudad de Arecibo. Las coordenadas geográficas del sitio son 18° 29' 42" de latitud norte y 66° 38' 31" de longitud oeste, determinadas sobre el mapa topográfico a escala 1:20.000 "Arecibo Cuadrangle N 1822.5-W 6637.5/7.5"(Fig.1).

BREVE HISTORIA DE LA CUEVA

La abundancia de grabados aborígenes rupestres, e incluso pavimentarios, indica que la cueva fue utilizada con fines rituales por culturas indoantillanas con evidentes influencias exóticas, tal vez durante cientos de años. Hasta ahora los petroglifos (del griego petros, piedra y glyphe, grabar) de esta localidad habían sido considerados individualmente, como unidades aisladas, pero constituyen complejos multiformes entrelazados, de

caráctersistémico, cuyo descifrado, requerirá el estudio de la interrelación de los conjuntos, no sólo de los grabados antropomorfos, zoomorfos y geométricos relacionados, sino también de otros de mayor complejidad y difícil elaboración de aparentes fines “utilitarios” en la ejecución de los ceremoniales allí desarrollados. Este análisis deberá incluir no sólo los petroglifos del interior de la cueva, sino también los del exterior inmediato y sus relaciones con otros estilística y cronológicamente vinculados de localidades cercanas (Figs. 2 y 3). Por su cercanía a la población de Arecibo, así denominada por el yucayeque (pueblo o ranchería indígena, según Gaztambide 1990) del cacique Aracibo donde se establecieron ganaderos y pescadores de tortugas en las márgenes del río Abacoa desde la primera mitad del siglo XVI, es muy probable que ya entonces fuera conocida y visitada por los europeos. Aracibo pereció hacia 1516, junto a doscientos de sus naborías (hombres de la tribu), en los trabajos de construcción de la calzada que uniría la isla a la isleta de San Juan, como parte del genocidio a que fue sometido el pueblo aborigen. Irónicamente un siglo después, en 1616, la población cuyo nombre inmortalizaría su memoria, fue elevada a la categoría de “pueblo”, bajo el patronato de San Felipe Apóstol y, en 1778, mediante real cédula recibió el título de “villa”. La primera referencia escrita explícita, tanto a la espelunca como a sus petroglifos, es la contenida en el informe escrito en París en 1890 por el “anticuario” francés, Alphonse L. Pinart, que la denominó “cueva del Islote”, publicado por primera vez por Mallery (1893), traducido al español por Manuel Cárdenas y publicado con una introducción y notas de Alegría (1979 y 1980). En el siglo pasado, en la superficie de la duna fosilizada inmediatamente encima de la parte este de la cueva “... se estableció una cantera para la extracción de bloques de piedra arenisca [...] para la elaboración de filtros para purificar agua...” (Dávila 1988), que intersectó las entradas del salón oriental y de la grieta (ver mapa de la cueva y Fig. 4). Además de la actividad extractiva de la cantera, el sitio era visitado por vecinos de la región, en particular del pueblo de Arecibo y hasta de la capital de la isla. En 1910, cuando el paso del cometa Halley sobre Puerto Rico, grabaron en la roca un mensaje alegórico que, décadas después, durante una supuesta “restauración”, fue rellenado con cemento. Dávila (1988) expone que: “... Con el mejoramiento de los sistemas de transportación terrestre hacia el lugar durante los años 1940, la Cueva del Indio cobró un especial atractivo. Esto llevó a los propietarios del sitio para aquel entonces a construir en la llanura que queda al sur de la Cueva facilidades de salones comedores y de baile, así como un modesto jardín zoológico donde se exponía al público visitante un conjunto de animales domésticos y exóticos, entre éstos cabras, aves del país, caballos, iguanas, monos, etc. Lamentablemente, el propósito recreativo del lugar degeneró y fue perdiendo su objetivo inicial [...] Eventualmente fueron cerrados estos negocios, y el lugar dejó de ser frecuentado de forma activa como lo había sido en años anteriores”. En esta época, y como parte del inescrupuloso comercio de objetos arqueológicos, verdadero robo del patrimonio cultural del pueblo puertorriqueño y de la humanidad, trozos de la pared con “... petroglifos fueron extraídos para ser vendidos a Robert L. Junghanns, un activo coleccionista de piezas arqueológicas que residió en [la ciudad de] Bayamón desde finales del siglo XIX hasta su muerte en 1947...” (Dávila 1988). En la década de los años '50 se

incrementó el interés científico y cultural sobre el sitio. Alegría (1951) visitó la cueva (Fig. 5). Kaye (1959) estudió en esos años las características de las costas de Puerto Rico y sus cambios durante el Cuaternario, incluidos los de la morfología y rocas donde se encuentra la cueva. Frassetto (1960) visitó, entre otros lugares, la cueva del Indio, para hacer un estudio preliminar sobre el arte rupestre indígena de Puerto Rico y copió parte de los grabados de la espelunca. Monroe (1976) publicó su obra sobre el curso, en la cual menciona brevemente a la Cueva del Indio. En el Primer Congreso de Espeleología de Puerto Rico, celebrado en 1980, Ovidio Dávila presentó su ponencia “La Arqueología de las Cuevas de Puerto Rico”, trabajo publicado posteriormente (Dávila 1985), en el que hace referencia al trabajo de Pinart y a la Cueva del Indio. En aquellos años el profesor Peter G. Roe, de la Universidad de Delaware, realizó investigaciones en la cueva cuyos resultados no publicó; Marlén Díaz, en 1987, estudió los petroglifos y enumeró ciento uno dentro de la cueva; Dávila (1988) elaboró su citado trabajo de evaluación arqueológica para el Departamento de Recursos Naturales; miembros de la Sociedad Arqueológica y Cultural de Arecibo, hicieron gestiones ante las autoridades municipales para que la cueva fuera habilitada como un lugar de carácter recreativo-cultural sin resultado alguno. En 1990 la División de Recursos Terrestres del Departamento de Recursos Naturales presentó un informe inter agencial para la adquisición de los terrenos aledaños y de acceso a la cueva y el 13 de abril de 1992 se estableció la Reserva Natural Cueva del Indio, que comprende un área de unas 11,1 cuerdas (4,31 ha) y Valeiras (1994) actualizó los conocimientos sobre la Cueva del Indio. Desde fines de 1996, con nuestros recursos, el apoyo inicial de la organización sin fines de lucro CAROMA, Inc. y, posteriormente, como parte del proyecto de investigación “Carsos de Puerto Rico”, del Departamento de Ciencias y Tecnología de la Universidad Metropolitana, iniciamos trabajos multidisciplinarios en ese importante sitio.

GEOGRAFÍA, GEOLOGÍA Y CARSOLOGÍA

El litoral norte-central de Puerto Rico que está orientado de este a oeste, es mayormente rectilíneo y está, al parecer, controlado por el sistema de fallas de la fosa de Puerto Rico que delimita el talud insular septentrional, por lo que la plataforma es aquí estrecha, de sólo uno a dos kilómetros de ancho. La indentación del puerto de Arecibo está vinculada a la desembocadura, curso inferior y valle del río Grande de Arecibo, que se extienden de noroeste a sureste y pueden estar relacionados con una fractura regional cuyo bloque occidental está elevado y desplazado hacia el noroeste, en comparación al bloque oriental donde se encuentra punta Las Tunas que alberga la Cueva del Indio, promontorio constituido, al igual que punta Morrillos, punta Caracoles y otros cercanos, por calcarenitas eólicas o eolianitas que constituyen dunas fosilizadas y marcan el límite del litoral pre-actual en proceso de desmantelamiento (Fig. 6). La edad del borde de la costa, marcado por las dunas fósiles por sus restos, es del Pleistoceno superior o del límite Pleistoceno-

Holoceno, ya que es anterior al elevamiento del nivel del mar que permitió la transgresión y la enérgica acción abrasivo-disolutiva consecuente, pero también puede ser, al menos en algunos lugares, tan joven como del Holoceno, como indica Kaye (1959: 50). Estas rocas pueden corresponder a una o varias de las generaciones de dunas ya que su proceso de formación se repitió en varias ocasiones en el Pleistoceno y Kaye (1959) reconoció al menos cuatro generaciones de eolianitas separadas por paleosuelos desarrollados en épocas del nivel del mar elevado y condiciones climáticas más húmedas durante las cuales pudo desarrollarse el proceso edafogénico. Procesos semejantes, y probablemente iso-cronos, han sido descritos en otras áreas del Mediterráneo americano, por ejemplo en Cuba (Franco, 1975; Acevedo, 1981, 1983, 1986 y 1987). Briggs (1968), consideró el área donde se encuentra la cueva del Indio parte de la subdivisión fisiográfica que denominó “tierras bajas onduladas costeras” (coastal rolling lowlands). Al sur de la faja de dunas cementadas se encuentra otra de arenas sueltas o secundariamente consolidadas, que corresponde con las de las dunas móviles contemporáneas y son muy semejantes a las arenas de las playas inmediatas en las que se encuentran algunas áreas de pavimentos de roca de playa (beach-rock pavements). También se observan algunos sedimentos arcillo-limosos de pantanos y de lagunas, con áreas de turba, así como zonas de depósitos de la cobertura arenosa de cuarzo y arcillo-arenosos, los denominados blanket deposits o blanket sands (Briggs 1966) y algunos afloramientos de calizas arcillosas de color anaranjado claro a amarillentogrisáceo, de edad Mioceno Superior o Plioceno, denominadas formación Camuy por Monroe (1963 y 1980) o Caliza Quebradilla por Seiglie y Moussa (1984). Aún más al sur, en una faja de relieve deprimido que constituye una suave cuenca sufosiva cárstica, donde brotan manantiales a lo largo de fracturas (Briggs 1961), se encuentra la extensa ciénaga de Tiburones, uno de los humedales más importantes de Puerto Rico, que se alarga por unos 15 km de modo paralelo al litoral, con un ancho promedio de 1,5 km. La edad de las fallas que constituyen este sistema de fracturas, como cortan rocas del Mio-ceno Superior-Plioceno al igual que las del río Grande de Arecibo, debe ser Plioceno o incluso más joven.

CLIMA Y PALEOCLIMAS

El clima regional es tropical permanentemente húmedo, con un mínimo de precipitaciones de febrero a marzo y un promedio de lluvias de poco menos de 1500 mm/año, que disminuyen hacia el litoral y aumentan hacia el interior de la isla. Los frecuentes aguaceros son violentos, pero de muy corta duración, y suelen alternar con períodos de sol muy fuerte. Gran parte de la precipitación anual es aportada por ondas tropicales, depresiones, tormentas y huracanes; durante los meses invernales los frentes fríos contribuyen con un tercio a un cuarto del total. La temperatura media anual en Arecibo, a 15 m de altitud, es de 25,3° C, el mes más frío es febrero con 23,3° C como promedio y el más cálido agosto con

27° C. En la superficie de la duna cementada de punta Las Tunas, y en la evolución de la Cueva del Indio, se encuentran evidencias de que, en esta área, han ocurrido cambios climáticos holocénicos y han influido en su desarrollo. El proceso de acumulación de la duna y su paulatina cementación con carbonato de calcio procedente del propio material que la constituye, ocurrió por etapas. En la masa de areniscas calcáreas pueden encontrarse restos fosilizados de la vegetación que creció sobre la duna, como raíces de “uva de playa” (*Coccoloba uvifera*). Este proceso tuvo lugar a partir de latransgresión postglacial, y ha decursado en los últimos diez mil años, por lo que la Cueva del Indio es una de las más jóvenes del país. La superficie de la duna presenta vestigios de una costra de intemperismo calcárea o “coraza de clima seco” en algunas depresiones donde se han conservado como parches. Restos de costras comparables, de unos milímetros hasta un par de centímetros de espesor, se encuentran en diversas localidades de Puerto Rico y de otras Antillas (Acevedo 1983, 1986 y 1987) pero, en esta isla, nunca habían sido reportadas hasta ahora que las hemos encontrado en numerosos sitios. Estas costras indican una etapa árida posterior a la cementación de la duna, en la que eventuales aguaceros empapaban la masa de roca porosa y permeable donde el agua, al penetrar, disolvía parte del carbonato de calcio y al desecarse bajo la acción del sol, ascendía por capilaridad evaporándose, pero el contenido en sales de la solución no pasaba a la atmósfera sino que se precipitaba en la superficie de la duna para formar la costra (Fig. 7). Otra fase, de características climáticas mucho más húmedas que la etapa árida, e incluso que la actual, contribuyó, junto al “efecto salino” del aerosol producido por el embate del oleaje contra el promontorio, a la disolución diferencial en la superficie y la formación de cavidades separadas por crestas afiladas y picachos, así como al desmantelamiento casi total de la costra de intemperismo, dando origen a un microrrelieve cárstico característico, el denominado “dientes de perro” o karren de los autores alemanes (Fig. 8).

ESPELEOLOGÍA

Se ha considerado el origen de la Cueva del Indio como causado por la acción del mar (Monroe 1976: 56) e, incluso, como: “... la cueva marina más grande de que se tenga conocimiento...” (Dávila 1988) pero, en realidad la abrasión, corrosión, erosión y disolución de origen marino fueron y son sólo parte de su proceso genético. Aunque aún actualmente el mar penetra en el salón occidental de la cueva por un conducto subacuático y forma un lago cuya superficie fluctúa con mayor o menor violencia bajo la acción de la energía del oleaje y, también, puede penetrar por la boca septentrional o del mar, que comunica con el mar abierto (Fig. 9), también contribuyeron a su origen y desarrollo la acción disolutiva de las aguas subterráneas y los procesos de “erosión inversa” (Maucci 1952). En el interior de la masa calcárea, los procesos de disolución fueron favorecidos por un drenaje preferencial establecido sobre un sistema de grietas principales noreste-suroeste

y secundarias norte-sur, que se intersectan con un ángulo de unos 45°, así como por las superficies de contacto determinadas por la estratificación o laminación, a veces entrecruzada, de las eolianitas. Las morfologías predominantes son la erosivo-disolutiva y la clástica o de derrumbe. Los procesos clásticos se encuentran activos y, en los últimos años, han ocurrido algunos desplomes. Uno de los hechos más sorprendentes de la Cueva del Indio es que carece de morfología reconstructiva; es decir, no presenta espeleotemas, en ella no hemos visto estalactita o estalagmita alguna. Al parecer esto se debe a que el agua de goteo está fuertemente cargada de cloruro de sodio y otras sales que inhiben la precipitación del carbonato de calcio. La cueva consta de dos salones principales, el Oeste u occidental y el Este u oriental (ver mapa). El salón Oeste, el mayor, está orientado de norte a sur, tiene un largo máximo de más de 27 m, un ancho de unos 12 m y la altura de su bóveda oscila de 7 a 8 m, aunque localmente pueda sobrepasar esta cifra. Este salón Oeste presenta dos grandes claraboyas, una al sur, la entrada de Las Abejas, y otra al norte, la entrada del Mar. En la bóveda tiene también otros siete boquetes menores que se abren al exterior, todas estas aberturas se han producido por “erosión inversa” de abajo hacia arriba y, en las mayores, ha inter-venido el colapso de bloques graviclásticos. Este es el salón al que llega el mar por un conducto subterráneo y subacuático y forma un lago semejante a un “cenote” abovedado, cuya superficie sube y baja con el oleaje. El salón oriental o Este es mucho menor y está orientado noreste-suroeste. Mide unos 12 m de largo máximo por unos 5 m de ancho, con una altura de 7 a 8 m. Presenta la entrada del Este y otras cuatro claraboyas menores. Una galería ascendente, de unos 16 o 17 m, orientada norte-sur, parte del salón oriental y comunica, por un balcón sobre el lago, con el salón occidental. Una galería es-trecha y sinuosa, de pocos metros, desarrollada a lo largo de una diaclasa, la entrada de La Grieta, comunica la galería ascendente con el exterior, la cual también presenta en su extremo norte dos claraboyas en el techo (Fig. 10).

ARQUEOLOGÍA

La Cueva del Indio, por sus características, indudablemente constituyó un templo para los aborígenes, como indica la profusión de petroglifos que cubren sus paredes y que incluso se encuentran en el exterior y han aceptado algunos arqueólogos (Alegría 1951 y Dávila 1988). En ella hemos encontrado pruebas de rituales que tal vez incluyeran sacrificios humanos. Estas nuevas evidencias señalan en ese sentido así como a influencias culturales foráneas, pues hemos encontrado grabados rupestres con motivos exóticos, “degolladeros”, excavaciones y canalículos que conducen al lago interior así como un “trono” tallados en la roca, no reportados hasta ahora (Figs. 11 y 12). Durante nuestros estudios, en 1998, la investigadora Nilsa Rodríguez encontró en el fondo de una cavidad cilíndrica parietal de casi un metro de profundidad, cuya boca se encuentra rodeada por petroglifos en forma de círculos concéntricos, un monocristal de cuarzo hialino puro de 17,5 cm de longitud y un

diámetro de 4 a 5 cm, cuyo extremo se encuentra partido de modo que constituye una especie de “cuchillo” cortante. Este enigmático artefacto que, por encontrarse escondido en las condiciones descritas, había escapado a las investigaciones Arqueológicas realizadas en el sitio durante más de un siglo, no es un objeto comparable a utensilio o herramienta alguna reportada hasta el presente (Fig. 13). Es más, se trata de una pieza alóctona pues, por sus características mineralógicas, en el área no es posible encontrar algo semejante. Los lugares de muy escasas posibilidades para encontrarlos se encuentran en la Cordillera Central o en la sierra de Luquillo, en el dominio de las rocas volcánicas, efusivo-sedimentarias y plutónicas, a decenas de kilómetros de distancia. Esto puede señalar un origen foráneo, tal vez continental, obtenido por relaciones comerciales y culturales de intercambio con otras Antillas o tierra firme, aceptadas en la actualidad por todos los estudiosos.

El uso “práctico” de esta valiosa pieza única es discutible pero, si tenemos en cuenta la existencia en el sitio de excavaciones talladas en la roca viva donde se “acomoda” el cuello de una persona y que hemos llamado “degolladeros”, así como los numerosos petroglifos que representan “caritas” antropomorfos o zoomorfos, evidentemente de conejos, animales ausentes en la fauna insular viva o extinguida, pero importantes en las mitologías azteca y maya (Fig. 14), con “chorreras” o “barbas” (que no eran comunes de los integrantes de las etnias antillanas pues eran prácticamente lampiños), en particular la grabada en el trono tallado en la roca descubierto por nosotros, localizado precisamente frente a uno de estos “degolladeros” y que, además, resulta iluminado directamente por el Sol en horas de la tarde; si consideramos también la ausencia de otros artefactos arqueológicos similares en la isla, así como su ubicación como un “pene” ritual en una “vagina” pétrea, es lícito atribuirle un uso ritual (Fig. 15).

Esta pieza arqueológica, patrimonio no sólo del pueblo de Puerto Rico sino de toda la humanidad, puede considerarse un “cuchillo ceremonial” utilizado para degollar víctimas de sacrificios humanos, cuyos despojos posiblemente eran arrojados al lago subterráneo, de modo comparable al uso que se hacía por los mayas de los cenotes en el continente. Esta inferencia pudiera contribuir a una mayor apertura de la línea de análisis de la interrelación de las culturas prehispánicas antillanas con las culturas continentales contemporáneas. A pesar de su extraordinaria importancia arqueológica, el desarrollo longitudinal de esta cueva es de sólo unos 60 mm lo que, junto a su fácil acceso, la hace muy vulnerable a posibles acciones vandálicas.

CONCLUSIONES

La Cueva del Indio, renombrado sitio arqueológico, se encuentra en el promontorio de punta Las Tunas, en el barrio Islote del municipio Arecibo y está desarrollada en eolianitas

de una duna fósil, formada durante una etapa de nivel del mar bajo de origen glacioeustático. Se describen sus características geográficas, geológicas, carsológicas, climáticas, paleoclimáticas y espeleológicas. El desarrollo longitudinal de la cavidad es de sólo unos 60 m, por lo que es muy vulnerable por su fácil acceso y su localización en un área de gran densidad de población. A pesar de sus modestas dimensiones, esta cueva constituye un ejemplo interesantísimo de la complejidad de los procesos espeleogenéticos, conserva evidencias de los cambios climáticos y glacioeustáticos del nivel del mar durante el Cuaternario y, además, presenta pruebas de rituales aborígenes que tal vez incluyeran sacrificios humanos pues hemos encontrado junto a los conocidos petroglifos, “degolladeros”, canalículos y un “trono” tallados en la roca, así como un “cuchillo” ceremonial. La Cueva del Indio debe considerarse patrimonio de la humanidad y debe protegerse para poder ser utilizada como centro de educación y formación de la conciencia de las nuevas generaciones.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco la colaboración recibida de la arqueóloga Raquel Camacho y del ecólogo Gustavo Rodríguez, con quienes visité la Cueva del Indio por primera vez; a mis estudiantes del programa de Ciencias Ambientales del Departamento de Ciencias y Tecnología de la Escuela de Ciencias, Tecnología y Salud, Universidad Metropolitana, miembros de la Asociación Científica Estudiantil “Atabex” (la naturaleza eterna e infinita en la mitología taína), que cooperaron en los trabajos llevados a cabo; al doctor Ovidio Dávila, Director de Arqueología del Instituto de Cultura Puertorriqueña, que leyó el manuscrito de la primera versión de este trabajo y tuvo la oportunidad de examinar el “cuchillo ceremonial”, así como a mis “aborígenes boricuas” Nilsa Rodríguez, Enrique Alejandro “Quique” y María Milagros “Millie”, que han crecido con el privilegio ir conociendo sus raíces.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, M. 1981. Geografía Física de Cuba. Tomo 1. Ed. Pueblo y Educación. La Habana.

1983. Observaciones sobre hipótesis recientemente enunciadas acerca del Plioceno y Pleistoceno de Cuba occidental. Ciencias de la Tierra y el Espacio 7: 37-56. La Habana.

1986. El Cuaternario en el Mediterráneo americano y sus inmediaciones. Rev. Tecnológica, Ser. Geol. 16(2): 58-65. La Habana.

1987. La evolución de los suelos de Cuba durante el Cuaternario, *Ciencias de la Tierra y el Espacio* 14: 150-157. La Habana.

Alegría, R. 1951. Indian Cave was an aboriginal religious center. En: *Island Times*. San Juan.

Briggs, R. 1961. Recent Shoreline changes and sedimentation at Puerto Arecibo and vicinity, Puerto Rico. *Shore and Beach*, 29(1): 27-37.

1966. The blanket sands of northern Puerto Rico. *Caribbean Geol. Conf.*, 3rd, Jamaica 1962, Trans., pp. 60-69.

1968. Geologic map of the Arecibo quadrangle, Puerto Rico, Misc. Geol. Inv., U. S. Geol. Survey, Map I-551. Washington.

Dávila, O. 1985. La Arqueología de las cuevas de Puerto Rico. *Rev. Inst. Cult. Puertorriqueña*, 24(89): 24-27. San Juan.

1988. Importancia arqueológica de la cueva del Indio, Arecibo, Puerto Rico, *Depto. Rec. Nat. Amb.* San Juan.

Franco, G. L. 1975. Las eolianitas del occidente de Cuba. *Acad. Ciencias Cuba, Ser. Geol.* 17: 1-12. La Habana.

Frassetto, M. F. 1960. A preliminary report on petroglyph in Puerto Rico. *American Antiquity* 25 (3): 381-391.

Gaztambide-Arrillaga, C. 1990. El idioma indígena taíno en las Antillas. *Ser. Gaztambide Arrillaga de Historia y Linguística*, Tomo XXII, Hato Rey.

Giusti, E. V. 1978. Hydrogeology of the karst of Puerto Rico, U. S. Geol. Survey Profess. Paper 1012. Washington.

Kaye, C. A. 1959. Coastal Geology of Puerto Rico. Shoreline features and Quaternary shoreline changes, Puerto Rico. U. S. Geol. Survey Profess.

Paper 317-A: 49-140. Washington.

Maucci, W. 1952. L'ipotesi dell'erosione inversa come contributo allo studio della speleogenesi. *Boll. Soc. Adriatica di Sci. Nat.* 46.

Monroe, W. H. 1963. Geology of the Camuy quadrangle, Puerto Rico, U. S. Geol. Survey Geol. Quad. U. S. Map GQ-197, scale 1:20,000.

1976. The Karst Landforms of Puerto Rico, U. S. Geol. Survey Profess. Paper 899. Washington.

1980. Geology of the middle Tertiary Formations of Puerto Rico, U. S. Geol., Survey Profess. Paper 953. Washington.

Pinart, A. L. 1893. Note sur les petroglyphs et antiquites des Grandes et Petits Antilles. En: Mallery, G., Picture Writing of the American Indians, Tenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, for 1888-89: 136-137.

1979. Notas sobre los petroglifos y antigüedades de las Antillas Mayores y Menores (traducción de Manuel Cárdenas, con Introducción y notas de Ricardo E. Alegría). Rev. Mus. Antropol., Historia y Arte Univ. Puerto Rico 1:71-88. Río Piedras. También en: Bol. Acad. Puertorriqueña Historia 6(24):229-258.

Seiglie, G. A. y M. T. Moussa, 1984. Late Oligocene-Pliocene transgressive-regressive cycles of sedimentation in north-western Puerto Rico. En: Interregional unconformities and hydrocarbon accumulation (J. S. Schlee) American Assoc. Pet. Geol. Memoir 36: 89-98.

Valeiras, E. J., 1994. Geografía de Puerto Rico. Reserva Natural Cueva del Indio. Soc. Geógr. Puerto Rico, pp.10-11, Junio.

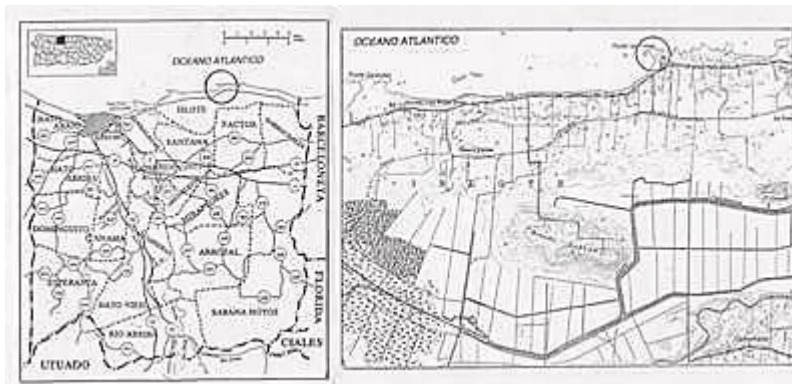


Fig. 1: A la izquierda, localización del municipio Arecibo y sus barrios en la costa norte de Puerto Rico y, a la derecha, de punta Las Tunas, en el barrio Islote donde se encuentra la cueva del Indio.

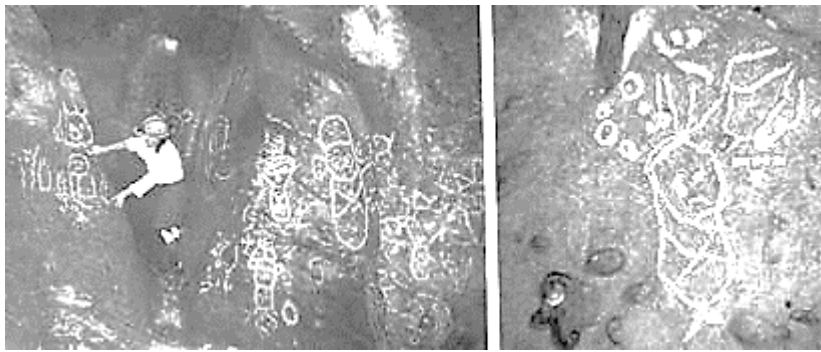


Fig. 2: A la izquierda, extremo oriental del salón Este de la cueva del Indio mostrando la profusión de petroglifos. A la derecha, petroglifo tallado sobre “roca de playa” (beach rock) al aire libre, en Puerto Nuevo, municipio de Vega Baja, junto al sitio arqueológico de Maisabel, 22 km al este de la cueva del Indio. Representa, al igual que muchos de la cueva del Indio, un cadáver envuelto en un fardo funerario o en una hamaca, los llamados “bebés fajados” por algunos arqueólogos (escala en centímetros).

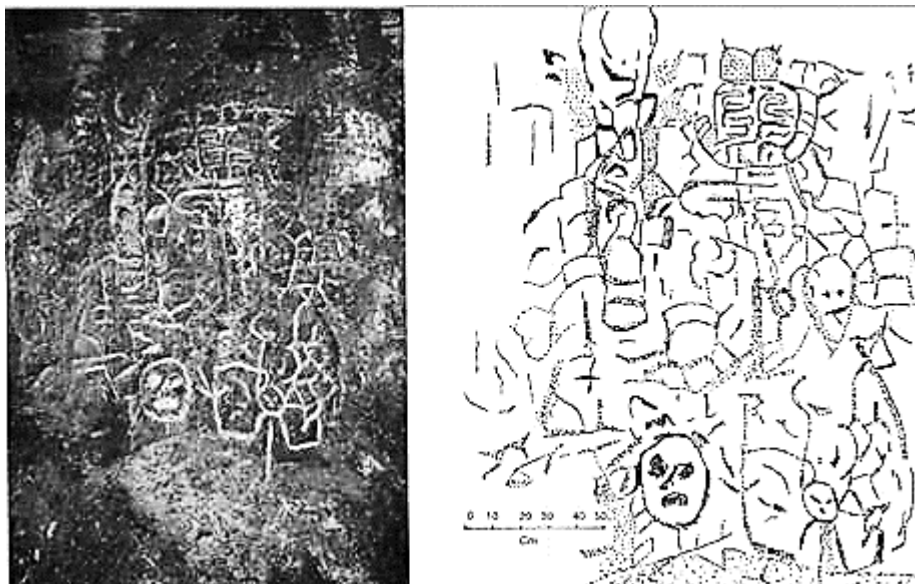


Fig. 3: Conjunto de petroglifos de la pared septentrional del salón Este (¿estela?). A la izquierda, foto, a la derecha, dibujo. El conjunto “totémico” vertical a la izquierda representa una serpiente y, en la parte superior, un glifo de influencia maya.

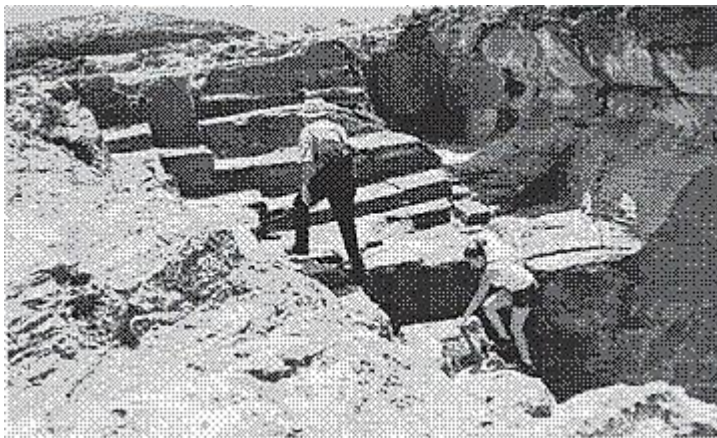


Fig. 4: Vista parcial de la cantera abandonada en la duna fósil de punta Las Tunas, sobre la cueva del Indio, que intersectó algunas de sus entradas.



Fig. 5: El doctor Ricardo E. Alegría Gallardo, líder de los estudios arqueológicos contemporáneos en Puerto Rico contempla el conjunto de petroglifos de la pared sur del salón Este en 1951. En poco más de medio siglo el nivel de los sedimentos del piso ha descendido no menos de 50 cm, poniendo al descubierto grabados rupestres entonces ocultos, algunos otros permanecen todavía semienterrados.



Fig. 6: Antigua línea de la costa desmantelada. A la izquierda, la Roca de los Pájaros, a la derecha, punta Las Tunas.



Fig. 7: A la izquierda, aspecto de la costra de clima árido, restos de la cual se encuentran sobre la duna fósil de punta Las Tunas, en la costa septentrional de Puerto Rico; en el centro de la foto, como escala, una cuchilla cuyo mango mide 8 cm. A la derecha, la investigadora Nilsa Rodríguez señala la costra en cabo Rojo, casi 40 km al suroeste en la costa meridional, indicando que el proceso fue general en todo el territorio de la Isla.

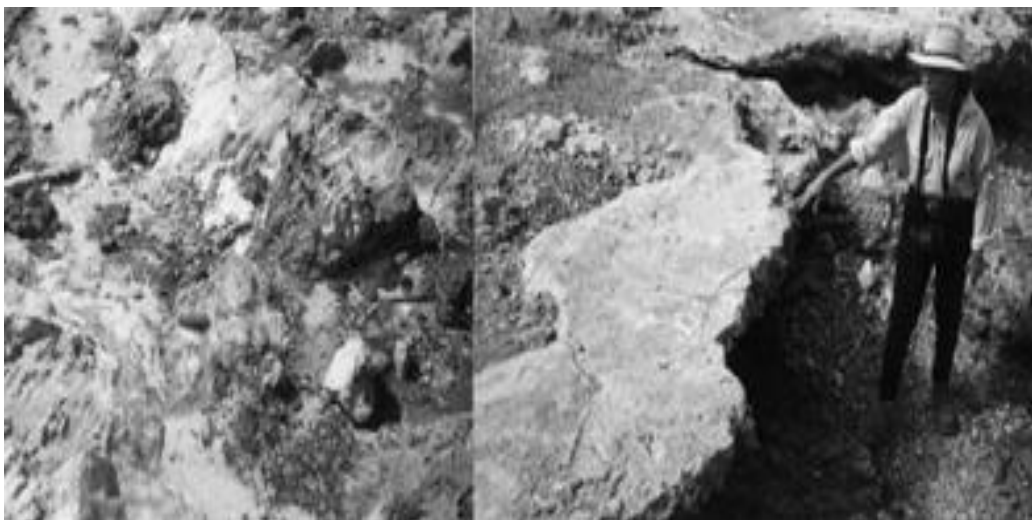


Fig. 8: Superficie de la duna fósil de punta Las Tunas, que muestra el desarrollo del micro-relieve de “dientes de perros” o karren, producido por los procesos de disolución y del “efecto salino”.



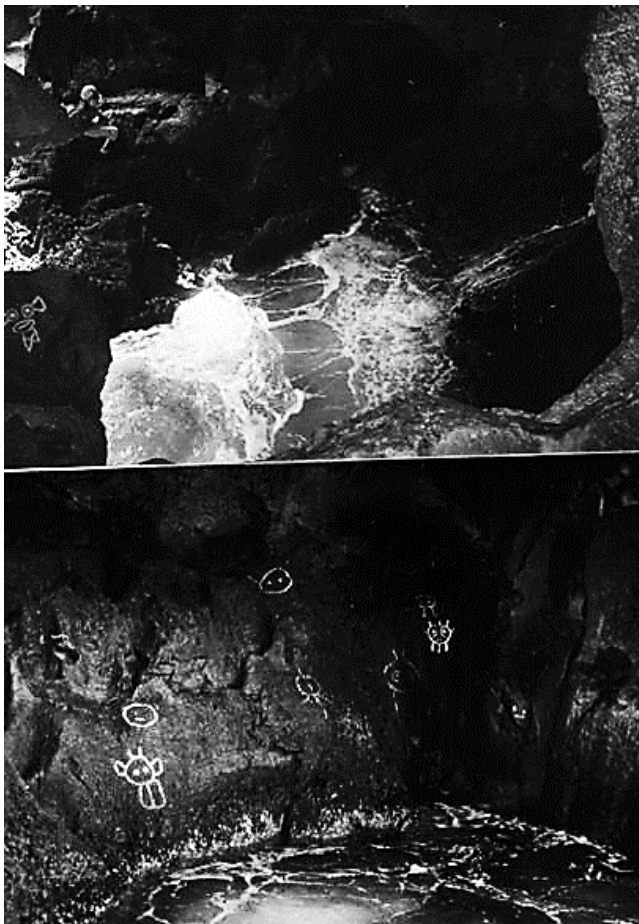


Fig. 9: Arriba, vista hacia el suroeste del lago-cenote marino subterráneo, tomada desde la plataforma o balcón de la galería ascendente; hacia la izquierda de la foto un estudiante sirve de punto de comparación. Abajo, vista hacia el noreste del lago marino (opuesta ala anterior), cuyas paredes muestran algunos petroglifos.



Fig. 10: A la izquierda, el autor desciende por la entrada de La Abejas; a la derecha, estudiantes penetran por la entrada de La Grieta.



Fig. 11: A la izquierda, Raquel Camacho pone el cuello en uno de los “degolladeros” de la cueva del Indio. A la derecha Nilsa Rodríguez junto al Trono del Sol, tallado en la roca viva y situado, precisamente, frente al “degolladero”. El trono es iluminado directamente en horas de la tarde; obsérvese como algunos de las “caritas” que lo adornan presentan “barbas” o “chorros” surgiendo de su parte inferior.

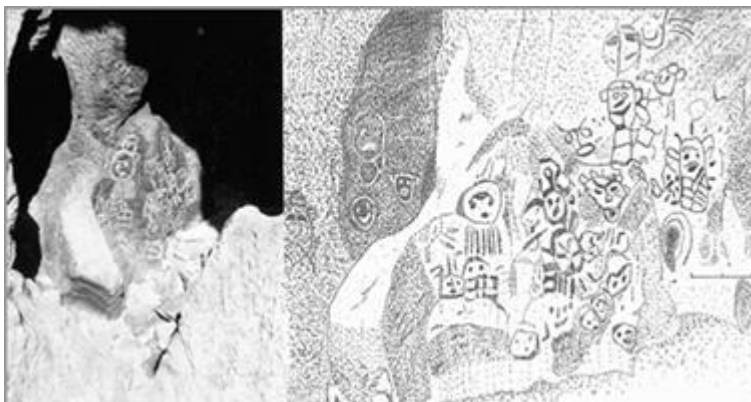


Fig.12: A la izquierda, el Trono del Sol fotografiado desde la entrada de Las Abejas. A la derecha, dibujo del trono y el complejo de petroglifos que lo rodean; obsérvese a la derecha la cavidad rodeada de grabados en forma de círculos concéntricos.

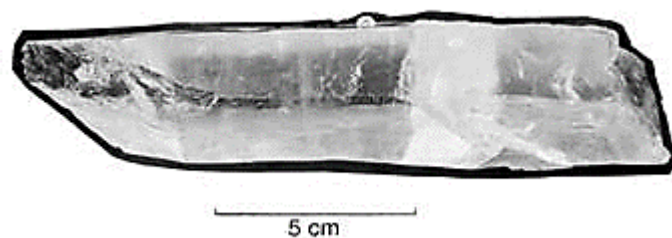


Fig. 13: El “cuchillo ritual” de cuarzo de la cueva del Indio.



Fig. 14: Petroglifos que representan “conejos” en la cueva del Indio. A la izquierda, “degollado” en el exterior tallado sobre la superficie de la duna. A la derecha, Enrique Román contempla uno de estos enigmáticos grabados zoomorfos.



Fig. 15: Nilsa Rodríguez observa la cavidad cilíndrica natural, de más de medio metro de profundidad, cuya boca se encuentra rodeada por grabados de forma circular, donde reposaba la pieza arqueológica única presentada en la figura 13 y que descubrió en el año 1998.



Plano de la Cueva del Indio.



ANTI.....*Cueva del Indio: un templo aborigen en el norte de Puerto Rico*

ESPECIAL CIP

El Nombre en el Mundo Qhichwa

Foto Original:

Andrés Minaya (Wanuku – Peru)

Diagramación y Composición Fotográfica:

Ayllu: Yavi (Jujuy – Argentina)

Bernardo Churkina

Corrección:

Ayllu: Santa Catalina (Jujuy – Argentina)

Grasillka Torres

Ayllu: Llanpa (Ayaqk'uchum – Peru)

©2001 Allwirtu Maki

e-mail: allmaki@yahoo.com.ar

**Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723 en la
Dirección Nacional del Derecho del Autor**

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

ANTES DE LA PALABRA ESTÁ EL SILENCIO

El silencio es ausencia, es vacío, es nada: la infinita esfera abstracta de nuestro origen y destino. En la fugacidad de la experiencia existencial acontece el ensayo de la comunicación, donde la palabra juega de articulación dialogal. Genuinamente hay diálogo cuando la palabra transporta contenido, cuando en ella se expresa el ser. Pero los humanos no se comunican de la misma manera. Cada uno se expresa desde la impronta cultural de cada pueblo, desde su mundo. Las cuestiones trascendentes suelen ser comunes a los pueblos de todo el planeta; sin embargo son abordadas la particularidad de la propia identidad. Es decir, desde la diferencia. En la identidad y diferencia radica la riqueza de la vida cultural de los pueblos y el principio fundante del reconocimiento recíproco en la relaciones sociales.

En estos tiempos en que una cultura de dominación ha desatado el huracán devastador de la globalización financiera sobre la faz de la tierra, que incluye entre sus objetivos el reemplazo de las identidades culturales por una pragmática competitividad individualista y especulativa, habrá que apostar a la fortificación de los lugares de resistencia que representan aquellas identidades culturales colectivas.

Con profunda sencillez el Maestro Allwirtu Maki nos ofrece en “El Nombre en el Mundo Qhichwa” un elocuente testimonio de la insoslayable necesidad del retorno a lo originario para acceder a la autenticidad. Que el nombre sea la caracterización de la persona significa que expresa cómo es: la identifica. A tal punto lo identifica que si en su evolución se percibe un cambio importante en su personalidad, eventualmente puede modificarse también su nombre. Nombrar es crear, generar algo nuevo, es ordenar. Nada que ver pues, con la rutina de elegir un nombre con un catálogo a la vista o la memoria de los ancestros o los caprichos de la moda. Esto constituye el olvido del origen, del ser.

A poco que indagemos en las fuentes de las más variadas tradiciones culturales de los pueblos, nos sorprenderá gratamente la sensación de descubrir un profundo parentesco de autenticidad. Los sumerios, los chinos, los persas, los griegos, los romanos, los aztecas y cualquier otro que traigamos a la memoria, se nos aparecen idénticos y diferentes: todos nombran a los seres por lo que son. Con el devenir de los tiempos pareciera que van olvidando el origen. Probablemente, como le ocurrió al mundo occidental, le ocurrirá al consistente mundo Qhichwa. Es difícil evadir la metamorfosis cultural en plena aceleración comunicacional. Tan difícil como la indispensable necesidad de recuperar lo originario.

Como indica la lógica elemental, el Logos está exactamente en medio del Prólogo y el Epílogo. Lo antes de la palabra, el anuncio de la trama ya está balbuceado. Lo posterior a la palabra lo expresarán positivamente los lectores. Dejamos al que sabe pronuncie su palabra. ¡Maestro Maki: su Logos!

Luis Angel Lighezzolo

Buenos Aires - Argentina, 20-02-2002

Año 510 después del 5to. Sol en el mundo Qhichwa.

Mamuchka Kasimira: mi madre-bisabuela.

Mama Hullia: mi madre-abuela.

A:

Mama Kutti: mi madre mamá.

Y a los comuneros de Pisqupanpa
(Anqash) y Llanpa (Ayaqk'uchum). Donde mi alma sonríe como el sol, cuando abre su
corazón.

ABREVIATURAS

Adj.	Adjetivo.
Astron.	Astronomía.
Biol.	Biología.
Bot.	Botánica
F	Femenino
Fig.	Figurado.
M	Masculino
m. s. n. m.	Metros sobre el nivel del mar.
Simb.	Simbólico.
Sust.	Sustantivo.
Sust. Prop.	Sustantivo Propio.
verb.	Verbo.

Verb. Tran.

Verbo transitivo.

zoo.

Zoología.

El Nombre en el Mundo Qhichwa

El nombre, en la cultura Qhichwa, se genera al observar la cualidad más característica de la persona, que lo hace irrepetible e igual a sí mismo.

En la sociedad Qhichwa el nombre es modificado de acuerdo a los cambios en la personalidad a través del tiempo. El definitivo surge aproximadamente a los 20 años. Éste puede variarse al asumir un cargo público.

Se utilizan elementos del mundo natural y abstracto para su relación, en la cual se emplean sustantivos simples, compuestos, abstractos, comunes, propios y verbos para destacar la cualidad.

Otro plano para obtener nombres en Qhichwa, son algunos de sus ejes de pensamiento, los hay verticales, paralelos, quebrados, entre otros.

1) Los conceptos hanan y hurin que forman el eje de pensamiento horizontal:

Hanan		Arriba
Hurin		Abajo

Se toma un elemento del mundo de arriba y otro del mundo de abajo, por ejemplo: Waman (Halcón) que es Hanan y Puma, como representante Hurin. Así tenemos el nombre:

Waman Puma; Puma Halcón.

2) Se puede emplear la idea de opuestos complementarios:

Nuna Sacha.

Elemento abstracto, Nuna (alma), elemento concreto Sacha (árbol).

Tenemos así: Nuna Sacha: (Arbol Alma)

Tanto Waman Puma, como Nuna Sa<ha son un solo nombre.

Para los nombres compuestos se utilizan estos criterios.

C)
Adjetivos más sustantivos. Yana, negro (color), oscuro (sensación), noche (Fig.) y Ana (lunar).

Yana Ana: (lunar de la noche).

D)

Dos sustantivos: Quri (oro) y Rit'i (nieve). Quri Rit'i (nieve de oro)

3)

Sustantivo más verbo
Atuq (zorro). Sayk'uy (cansarse)

Atuq Sayk'u: El que cansa el zorro.

4)

Adjetivo más verbo.....
Atau (dar felicidad, suerte). Wallpay (hacer, generar, dar)

Atau Wallpa: El que da felicidad

5)

Verbo más verbo.
Wallpay (hacer, generar, dar). Rimay (hablar)

Wallpa Rimachi: El que hace hablar, diciendo algo nuevo.

El nombre en función del símbolo y la metáfora.

- 6)
-
- Sustantivo. Símbolo.
- Atuq (zorro).
- Astucia y Paciencia

Atuq : El que es, astuto y paciente.

- 7)
-
- Sustantivo. Metáfora.
- Tankayllu. (tábano)

Tankayllu: El que tiene en su cuerpo
algo más que su sola vida.

- 8)
-
- Verbo. Metáfora.
- Allwi (urdir).

Allwi: Cascada de hilos que danzan Sueños.

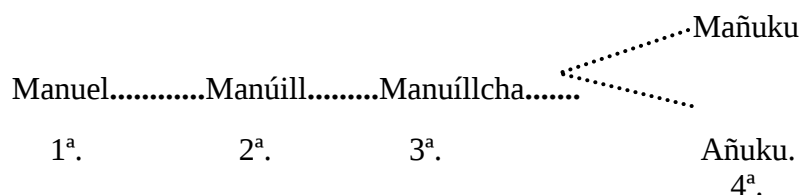
- 9) Se quechuizan también nombres de otros mundos culturales.

A partir de 1.532 d. c. empieza una agresión sistemática, contra el mundo Qhichwa. Esta violencia se ordena, políticamente en una forma llamada virreinato. Este orden se re-ordena, en un concepto llamado República, a todo este arco de tensión, se lo llama conquista.

En este orden y re-orden, no solamente aparecen ellos, sino también sus nombres y esa forma de llamarse, tiene un sentido exótico.

Algunos de esos nombres son domesticados, asimilados e incorporados como sobrenombres, ya que no son aceptados por las autoridades competentes.

Observemos la quechuización en un ejemplo:



En la zona Qhichwa de Ayaqk´uchum (sur de Perú) se usa indistintivamente Manuillcha ó Añuku. En la zona Qhichwa de Anqash (norte de Perú) se emplea, Mañuku.

Otros ejemplos:

Nurka (Nora). Nikucha (Nicasio). Isirru (Isidoro).

Qrasillka (Graciela). Siskucha (Francisco). Antuku (Antonio). etc.

La tilde (´) no se usa en las palabras Qhichwas, ya que siempre se acentúan en la penúltima vocal, por esa razón, se llegó a la norma de no usar la tilde. Solo se usará dicho recurso en la vocal para enfatizar lo dicho.

Ari : Si.

Arí : Sí!.

En el arco de quechuización, se emplea la tilde a partir del punto {2^a}, solo para que se tenga una idea de la transformación sonora, que se va generando, en dicho arco constructivo. De acuerdo al nivel de aceptación dentro de una zona Qhichwa se puede usar y se usan indistintamente los puntos {3^a} y {4^a}.

El punto {4^a} implica que el sonido del nombre se quechuizó y el punto {3^a}, una gran aceptación. Como todo juego constructivo, la quechuización de nombres del mundo de afuera tiene sus normas, pero aquí, se trata de arar los propios conceptos para sembrar y cosechar nombres en Qhichwa. En el nombre quechuizado no se toma en cuenta el contenido, solo se pone énfasis en el desarrollo de la esencia sonora del nuevo nombre.

Al margen del punto {9}. En los ocho primeros pasos, encontramos ideas y conceptos que merecen un primer desarrollo para una mejor comprensión de la idiosincrasia Qhichwa aplicada a los nombres.

Una ventana donde se visualiza el camino de una semilla, esto a su vez, es un acercamiento a una forma de ver y sentir, una manera de entender y tomar conciencia del mundo, expresándolo en Runa Simi.

En el idioma de la sociedad Qhichwa, entre otras cosas, hay palabras de distinto significado pero igual escritura.

Runtu Granizo (grande).

Runtu (Biol.) Huevo.

Inti (Astrón.) Sol.

Inti (Fig.) Humanidad.

Lluthu. (zoo.) Perdiz. Nombre dado a diversas aves gallináceas, por su semejanza exterior con las perdices europeas.

(Astrón.) Estrella y constelación conocida en occidente como estrella sirio de la constelación de la osa mayor.

(Sust. Prop.) Se usa como nombre femenino, significa estrella (sirio) cuando va al final de la palabra.

Ñukñu Lluthu.

Cuando va al principio, perdiz.

Lluthu Ñawi.

Palabras que expresan lo mismo, pero poseen diferente pronunciación y escritura.

RasuNieve.

Rit'iNieve.

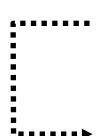
El adjetivo, sustantivo y verbo no solo expresan sensaciones y conceptos, sino un orden y esto es algo más que una sintaxis. Va más allá de un estilo. Es una concepción del mundo.

Hacer sentir lo que se dice y no decir lo que se siente, es para un Qhichwa, expresarse.

Lo importante en la construcción de nombres en el mundo Qhichwa, es lo lúdico, donde con un elemento o dos, uno debe acercarse, a la esencia de una persona. El resultado de ese juego constructivo. Un nombre.

Si excluimos a los humanos, todas las clases, de seres naturales son nombrados en Runa Simi, en forma general, sin expresar género, denominando solo la especie.

En esta norma, no hay excepción.

..... Kuntur (zoo.)


Ave rapaz de los andes. Grande de cabeza y cuello desnudo. Sus alas son tres veces su cuerpo, de plumaje negro azulado, de patas escamosas y desnudas.

Cóndor. Posee una membrana que lo protege los ojos en las tormentas de arena y solo se baña en ciertos lugares del mar con grandes arrecifes.

(Simb.) Es, la presencia del Apu Wamani, en la religión Qhichwa.

Especie Kuntur (vultur gryphus), si se refiere a la hembra de dicha familia digo: China Kuntur y si me refiero al macho: Urqu Kuntur.

En otra cultura se dice el cóndor, como si fuera de género y símbolo masculino pero eso no es un problema del que tenga que hacerse cargo la sociedad Qhichwa.

Algo parecido sucede con Wallpa pero con otras connotaciones.

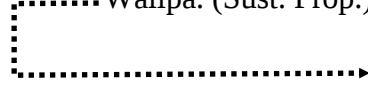
Wallpa (zoo.) Sustantivo para determinar aves de la especie gallinácea. Comprende 8 familias (250 especies). Muchas de ellas son aves de corral.

China Wallpa:gallina.

Urqu Wallpa:gallo.

El sustantivo Wallpa, se hace propio dejando de significar ave gallinácea (gallo-gallina). Sucede que de la observación de dicha ave, se capta su elemento más trascendente, su acción más visceral, el huevo, como símbolo de vida. Esta imagen se elabora, en un sentido figurado, construyendo con palabras una metáfora y con dicho concepto se usa como nombre propio.

.....Wallpa. (Sust. Prop.) Se usa como nombre masculino o femenino.



Lo que da vida.

Tengamos presente, este sustantivo se verbaliza colocando el infinitivo(y).

Wallpay: (verb.) Generar, hacer, dar a conocer algo nuevo.

En los diccionarios se traduce Wallpay como “**crear**”.

Cada sociedad le da contenido propio a la palabra crear. Es con ideas y conceptos que deja de ser palabra para ser expresión de una idea o un concepto dentro de una cultura.

Para un japonés crear es “**Recordar**”.

Para un Qhichwa crear es, “**ordenar**” (Kamay).

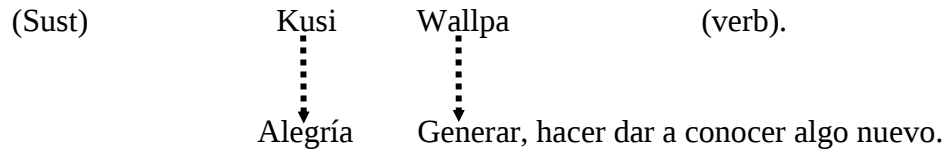
Kamay, tiene una característica; es una actitud humana donde no participan las manos.

Cuando éstas actúan en el ordenamiento constructivo se emplea, Ruray.

Si al verbo Wallpay le sacamos el infinitivo verbal (y) colocando la partícula (q) es decir él o la que hace la acción indicada en el verbo. Se genera así un adjetivo:

Wallpaq.....él o la que genera, hace o da de conocer algo nuevo.

Esto es importante por que la significación como sustantivo propio simple, difiere a cuando se usa como verbo, en nombres compuestos.



Al verbo Wallpay se le saca el infinitivo (y) quedando Wallpa. Esto ocurre siempre con el verbo cuando se emplea en sustantivos propios compuestos.

Damos por tácito: lo que se da a conocer es algo nuevo.

En función de la traducción, cuando Wallpa es el segundo elemento, dentro del criterio {3} y {4} significa generar o dar.

Kusi Wallpa = El que genera, alegría.....{3} (Sust. verb.)

Atau Wallpa = El que da, felicidad..... {4} (Adj. verb.)

Cuando Wallpa es el primer elemento dentro del criterio {5} (verb. verb.), significa hacer.

Wallpa Rimachi = El que hace hablar, haciendo.....{5} (verb. verb.)

En la tradición Qhichwa como nombre compuesto fue usado por varones.

Apu Wallpa Rimachi: Arquitecto del siglo XIV, uno de los constructores de Saksaywaman.

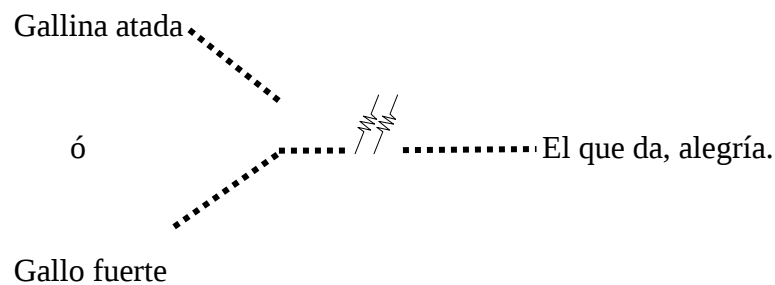
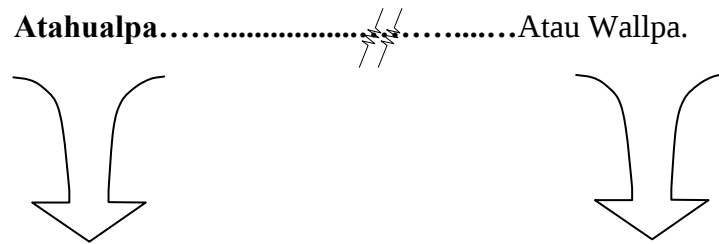
Tupaq Kusi Wallpa: Gobernó a los Qhichwas como Waskar Sapa Inka (1527-1532 d. c.).

Atau Wallpa: gobernó a los Qhichwas. (1532-1535 d. c.).

Los términos, Apu y Tupaq, solo representan un rango nobiliario.

Apu desde el punto de vista de la religión Qhichwa, significa: lo divino.

Algunos nombres son degenerados en su escritura por ligerezas auditivas y desconocimiento del idioma, en el momento de su traducción por ejemplo:



Wallpa, como sustantivo propio simple puede ser usado por varones ó mujeres, como sustantivo propio compuesto por tradición, de preferencia para varones, ya que eso depende en la actualidad, si le antepone un símbolo femenino al verbo y sobre todo de una aceptación social mayoritaria y no de una voluntad individual, pero bien vale el esfuerzo en función del **nosotros**. Ejemplo.

Phallchay Wallpa = La que da, Amor Flor.

Sobre la significación simbólica de la palabra hay que tener algunos conceptos muy trabajados de la cosmovisión, de la cosmogonía, dentro la concepción y sentir Qhichwa.

Para una cultura del mundo de afuera, la serpiente, simboliza, el peligro, lo prohibido, lo maligno. Esta misma serpiente entre los Qhichwas simboliza. El continuo cambio, la evolución, **el saber**.

Cada serpiente (Machaqway) por color y tamaño tiene nombre en particular, cuando se nombra Amaru, no se esta hablando de la “serpiente”, como podría entenderse en occidente.

Amaru es la manifestación simbólica de una energía que emerge de las profundidades de la tierra, que zigzaguea como una incandescente serpiente, desnudando la noche, dibujando el corazón del espacio infinito.

Esta misma incandescencia es concebida a veces, con alas y plumas. Una de sus obligaciones es la de cuidar a las grandes minas de la avaricia humana. Se traduce en un sentido como serpiente dios, como sustantivo propio es usado por el mundo masculino. Vamos a emplear su significación cosmogónica dentro del símbolo en la metáfora Qhichwa.

Amaru = Incandescente serpiente.

En los nombres que se basan en algún eje de pensamiento Qhichwa, criterio ... {1} hanan
hurin

y la idea de los opuestos complementarios, criterio {2} (abstracto – concreto), los elementos se valen por si solos, complementándose en una unidad, de ahí que en estos casos no vamos a lo lúdico del símbolo.

El hacer lo figurado o metafórico es, un aliento de vida que se traslada a las palabras para que expresen algo distinto de lo habitual. Esa frase es una imagen con sentido figurado y una comparación tácita.

En algunos países de occidente, cuando alguien está muy enojado se dice: entró echando chispas. Si uno es presumido: La mona aunque se vista de seda, mona se queda.

En estas dos imágenes tenemos una idea de lo figurado o metafórico del lenguaje.

En la simbología Qhichwa.

Atuq, implica: astucia y paciencia. Cualidades intrínsecas de dicho ser.
De ahí que algunos generales Qhichwas, anteriores al siglo XVI se llamen Atuq.

Atuq (zoo.) (Sust.): Zorro.
(Simb.): Astucia y paciencia.

Atuq = El que es, astuto y paciente.....criterio {6}. (Sust. Símb.)

Si retomamos el nombre Atuq Sayk'u (El que cansa al zorro) y traducimos Atuq con su valor simbólico tenemos:

Atuq Sayk'u = El que cansa a la astucia y paciencia.

Algunos nombres, han sido ordenados según el criterio {6}: (Sust. Símb).

Sara (Bot):Maíz.
(Símb):Ternura.

Observemos el criterio {4}: Sustantivo. Metáfora.

José María Arguedas (ver anexo I) traduce.

Tankayllu = El que tiene en su cuerpo algo más que su sola vida.

Vamos a re-elaborar la traducción, en función de tener en cuenta que la metáfora no solo es. El resultado de un entorno socio-cultural sino el encause ordenado en imágenes que expresan un sentir y un goce estético, específicamente Qhichwa, de manera universal en este caso.

Tankayllu (zoo). Tábano: Insecto díptero, de grandes ojos iridiscentes y estructura bucal para picar.

Urqu Tankayllu: Tábano macho: se nutre de polen y jugos naturales.
China Tankayllu: Tábano hembra: se alimenta de sangre animal y humana.

Yllu: Es una onomatopeya Qhichwa, la cual expresa, todo aquel sonido que emerge de la visceral vibración de todo pequeño ser. Toda aquella música que producen e interpretan diminutos e insignificantes seres alados.

Para el Qhichwa, Tankayllu, es un ser, con una energía superior a su vida, ya que su aleteo produce un viento que le acaricia el alma a todo aquel que observa.

Tankayllu es, el nombre de un maestro danzante de tijeras, del siglo XX, de la zona sur de Ayaqk'uchum (Perú).

Supay Tusuy, es lo que en la zona Sur-este del Perú, se conoce como danza de tijeras y está relacionado con un grito de libertad conocido como Taki Unquy (fines del siglo XV principios de XVI), es decir la lucha entre la religión Qhichwa de los wamanis y la religión cristiana en su forma católica. El maestro danzante es el que danza las tijeras en el Supay Tusuy.

Supay es, una *energía*. Para la idiosincrasia de la iglesia católica, todo lo que no es su fe, es demonio. Por eso en los diccionarios, usted, encontrará que Supay “significa”: Demonio, Diablo.....?

En castellano del Perú, demonio o diablo, es toda aquella persona, impredecible que se sale de lo establecido.

Lo importante que tiene la metáfora es que detrás de todo, un tejido bellamente expresado, hay un pensamiento, que está sintetizado, en un ramillete de palabras tiernamente ordenadas, con un fin. **SER.**

El idioma de los Qhichwas es básicamente simbólico, metafórico y su construcción teniendo presente estos elementos, es un juego, muypreciado y respetado, ya que uno simplemente. **ES.**

Veamos un segundo ejemplo del criterio {7} (Sust. metáfora).

La familia de los Auquénidos está constituida por: el Wanaku. Llama. Wik'uña y Allpaka.

Wik'uña (zoo). Mamífero camélido rumiante de 80 cm. de alzada. De cuello largo y patas delgadas. Se caza para aprovechar su lana, de color canela claro y blanco que lleva en el pecho. Vive en manadas. Vicuña le dicen en castellano.

El vellón de lana que lleva la wik'uña, es el objetivo para la persecución de tan bello animal. Sucede que no ha podido ser domesticado, ya que su lana, la más fina del mundo, se quiebra, en cautiverio. Con las técnicas más actuales se, domestica pero la lana no es la misma.

Es casi imposible que en su estado natural se deje atrapar, hay que tener una gran paciencia y esperar el momento justo y preciso, como para obtener su lana, de ahí que muchos pensarán lo más fácil, matarla, así se tenía el preciado vellón pero, sino se apresuraba las hebras se fraccionaban. La wik'uña, acorralada hasta casi su exterminio, hoy renace, mientras más salvaje, su lana es, mas fina y de mejor calidad. Tengamos presente que la organización social de la wik'uña, sirvió de guía para el ordenamiento de los primeros núcleos humanos Qhichwas, 12.000 a. c. Wanka - Ayllu (Sunin - Perú).

Normalmente los nacimientos de los bebé Wik'uña, se producen en la mañana de los días soleados. Protegiéndolos así, la mamá Wik'uña, del frío de los andes.

Wik'uña = Hermosa e indomable hasta después de la muerte.

Criterio {7} (Sustantivo. Metáfora)

Tenemos ahora el criterio {8}: Verbo – metáfora.

Allwiy (verb. tran.) = Urdir.

Awana. Away (Telar. Tejer), son elementos en el lenguaje del Qhichwa.

Away se relaciona con los sueños y awana con el lugar donde se construyen. Es, en este ámbito donde hay otros espacios y estos a su vez, son un mundo en sí mismo, que

se relacionan entre sí, haciendo de la awana, un río de estrellas dentro del universo, Away.

La forma de ser, de la awana, se basa en una serie de puntos. Estos generan líneas horizontales, estructurándose, la trama. Mini, le dice el Qhichwa.

Allwiy, es la otra serie de puntos que se ordena, en líneas verticales, y ahí es, donde el urdir y la urdimbre se organizan, así como la aurora hilvana el amanecer, desatándose el día, esa misma manera los Allwiy cultivan la palabra en imágenes. Impredicibles de carácter e impensables como una sorpresa. Les aflora la paciencia en los labios.

Vigorosos, ni gordos, ni flacos. Se visten alegremente de colores que sonríen.

Al soñar, asumen políticamente, un compromiso militante. Forman una unidad social valorada y respetada. Hay en ellos, una gran confianza entre sí. Compañeros, serviciales, dan y reciben ayuda.

Socios con los Lisu. Grupo filiforme, torcido de tres que colaboran levantándole los hilos al Allwiy para que forme el Sipu, es decir, la unión encontrada entre dos causas de hebras del mismo colorido torrente y como a veces sucede, esa caída de hilos es, atentamente escuchada por el maestro Uma. Quien en posición ovillo, redondea frases y en estado de tranquilidad, sugiere, distribuye lo que después son posibilidades enriquecidas por las nuevas generaciones de Allwiy.

Allwi = Cascada de hilos que danzan sueños.

Criterio {8}: (verbo. Metáfora).

Sobre el nombre Qhichwa, Trillsi. César Vallejo (1.892-1.938) Poeta nacido en el Ayllu de Wamanchuku. El Perú le dice Santiago de Chuco. Vallejo escribe Poemario **Trilce**, en 1.922.

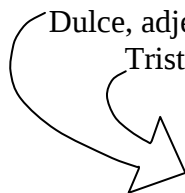
El término de **Trilce** está basado en ideas y conceptos de estética Qhichwa. La idea de opuestos complementarios y el concepto de bipartición dentro de la unidad, todo esto con la libertad propia del poeta de transgredir lo establecido para generar lo nuevo.

Con estos elementos toma las palabras castellanas, triste y dulce para manifestar lo que él considera su peor momento de vida en 1.920, cuando es encarcelado en Perú, ya que es acusado de ser la responsable intelectual de desordenes callejeros. Un corto tiempo después fue invitado al exilio.

Vallejo utiliza triste y dulce desde el punto de vista Qhichwa, la idea es generar un vocablo preciso para expresar una sensación que combine lo triste y lo dulce a la misma vez.

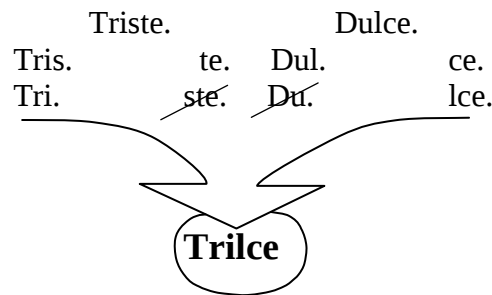
Dulce, adjetivo, semejante a miel ó azúcar, no agrio, agradable. Placer.

Triste: adjetivo. Semejante a hiel ó sal. Agrio. Desagradable. Dolor.



Son elementos. **La unidad es lo abstracto.**

Las partes se complementan actuando como opuestos, en un todo que es la sensación y se produce de afuera hacia adentro, ordenándose así, un criterio del concepto de bipartición dentro de la unidad. Observemos el esquema organizativo:



Donde la onomatopeya sonora de la nueva palabra se transforma ya que nos remite a la sensación que se hace sentir.

En un homenaje al harawiq (poeta) que desarrolló ideas nuevas. Se emplea Trilce como sustantivo propio. La sociedad decidió que el nombre fuese femenino.

El término Trilce se Qhichwiza adaptándose a la ortografía y gramática del Runa Simi.

- 1) La **L** se transforma en **LL**. Cuando se encuentra entre vocal y consonante.
- 2) La **S**, reemplaza a la **C**.
- 3) La vocal **e**, siempre se hace **i**.
- 4) La acentuación, es en la penúltima vocal y no se grafica.

Tenemos entonces: Trillsi

Se puede traducir como lo que se encuentra, dando por tácito, triste y dulce, pero eso implicaría haber leído el poemario, así que por esta razón lo traducimos al Runa Simi, como Triste. Dulce.

Trillsi = Triste Dulce.

Se completa así un homenaje a un poeta Qhichwa como es César Vallejo.

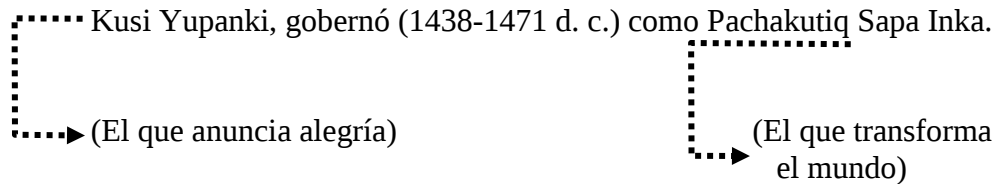
Nombres con tres elementos. La idea central de “Nombre en el Mundo Qhichwa”. Son los sustantivos propios con uno o dos elementos. Vamos a rozar los que se construyen con tres elementos.

Titu Kusi Wallpa, gobernó a los Qhichwas (1493-1527 d. c.) con el nombre de, Wayna Qhapaq Sapa Inka.

Sapa Inka. Máximo jefe Qhichwa hasta el siglo XVI.

Wayna Qhapaq (joven soberano). El echo de asumir un cargo público implica que la sociedad le da una significación en función de una necesidad social, de un entorno o

echo cívico trascendente o por alguna característica no enunciada en sus nombres anteriores.



En el Runa Simi antiguo Yupay es, anunciar (con palabras). Contemporáneamente es traducido como contar.

En el Runa Simi antiguo, Titu es, de alma grande y elevada.

Titu Kusi Wallpa = El que da, alegría, grande y elevada.

Llega al gobierno como: Wayna Qhapaq Sapa Inka.

Atau Wallpa es uno de los hijos de Wayna Qhapaq y gobernó el Tawantinsuyu en los años 1.532-1.533 d. c. Tawantinsuyu significa: Entre las cuatro regiones y es el concepto de estado entre los Qhichwas.

Atau Wallpa es derrotado por el reino de España y la iglesia Católica en 1.533 d. c. y es sentenciado a morir en la hoguera. Para un pensamiento Qhichwa de esa época eso implicaba que el alma se quemaba.

Atau Wallpa luego de arduas y complejas negociaciones logra cambiar su muerte en la hoguera por su muerte con el garrote. Su objetivo es que su alma quede viva y no muera. Para lograrlo acepta la imposición de la iglesia católica de ser bautizado. Adopta el nombre de Don Francisco en homenaje a su padrino, Francisco Pizarro quién lo derrotó en una emboscada e intercediera ante la iglesia católica para que esta le “perdonara”? Entre otras cosas, el pecado....., el pecado original, el no ser bautizado y el de profesar una religión diferente a lo que traían los extranjeros.

Atau Wallpa quería gobernar el Tawantinsuyu con el nombre de,

Tiksi Qhapaq Yupanki. Tiksi implica, raíz que genera raíces, se traduce: principio, fundamento, era ó época. Qhapaq en el Runa Simi antiguo a parte de poderoso y soberano, implica grandeza, resplandor o brillo en el sentido de nuevo.

Tiksi Qhapaq Yupanki = El que anuncia, una nueva era.

En la lista de nombres no hemos empleado ninguno que tenga tres elementos y que correspondan a la tradición Qhichwa anterior al siglo XVI, hemos preferido mostrar uno contemporáneo.

Ñan Willarinkuq Ñawi = Ojos que anuncian, camino.

Willachiy ó Willariy, implican anunciar. La diferencia: el primero va en el sentido de mandato y el segundo indica el comienzo de la acción verbal.

El nombre Misk'i Runtu, se construye sobre la base de, Mama Runtu es decir señora o madre granizo (grande). Dicha señora fue esposa principal del octavo Sapa Inka. Wiraqucha.

En Runa Simi: Chikchi = Granizo. Cuando el granizo es pequeño se dice Chimallku y si es grande. Runtu.

Piki Chaki. Es el nombre de un personaje de la obra de teatro Qhichwa, Ullanta, de autor anónimo del siglo XVI. Piki Chaki es traducido literalmente como pies de pulga. Hemos preferido emplear su sentido figurado, ya que tiene que ver más con la esencia del personaje.

Piki Chaki = De paso corto y ligero.

Qinwa. Kiswar. Son dos árboles, en la manera de ver, sentir y pensar, el mundo para el Qhichwa, árbol no solo es un ser que piensa, siente ama, ayuda, es ayudado, se enoja y ríe. Si no que así como hay árboles masculinos también hay, árboles femeninos.

Qina. Se refiere a un instrumento musical de viento que el mundo de afuera llama quena. Ellos afirman que es un instrumento vertical, sin canal de insuflación de indios de América del sur.

Qina, no solo es una herramienta sonora, un símbolo musical, si no que es la voz de la música Qhichwa, por eso vamos a utilizar en su traducción, el concepto de lo que es, en el mundo Qhichwa.

Qina = Abertura de vida.

Aclaraciones previas de Fonética y Gramática del

Runa Simi

Ph: Consonante suena como “Pf”.

W: Semiconsonante. Suena como “gu”. Como semivocal: intervocálica suena “u” abierta.

- Y: Semiconsonante. Suena “i” latina.
- Ll: Consonante al principio suena “Li”. Cuando está entre vocal y consonante suena como una “L” doble.
- R: Consonante. Suena “ere”. En el Runa Simi, no existe el sonido erre (rr). Solamente cuando el vocablo es prestado de otro idioma. Por ejemplo: “Irriru” (herrero).
- H: Consonante. Al comienzo de la palabra suena gutural suave, similar al sonido “jota”.
- Q: Consonante, de sonido gutural, producido en la zona uvular. Suena “kj” ó “jk” según la región.
- Ñ: Consonante. Suena “ñi”.
- K: Consonante. Suena “K”, con una leve guturación.

Sobre las vocales en el Runa Simi.

Hay tres vocales /a, i, u/ que en un primer valor sonoro son similares a sus equivalentes en castellano.

A su vez las vocales /i, u/ tienen un segundo plano múltiple valor, siendo de característica cerrada, cuando se abren con mayor o menor intensidad generan un sonido, que titila, siendo impreciso como si se perturbara. La vocal /i/ se aproxima a un sonido equivalente al de la vocal /e/ sin serlo. Lo mismo ocurre con la vocal /u/, que se aproxima a un sonido similar al de la vocal /o/ sin serlo. Este desequilibrio sonoro se produce siempre y cuando las vocales /i, u/, van inmediatamente después de las consonantes /Q, Qh, Kh/, y estas son las que anulan lo de “cerradas”, en las vocales mencionadas y aperturan ese movimiento que haciendo que el sonido /i, u/, se escuche como un dulce disonante.

Esta disonancia tiene sus variantes, bien definidas. Vamos a detallar, solo en función de los nombres que se muestran, lo que sucede con las consonantes /Q, Qh/, en relación con las vocales /i, u/.

Las consonante /Q/. Posee un sonido gutural (Sonido de garganta) que es más o menos intenso, siendo válidas las dos y esta profundidad en la intensidad depende de la región del hablante.

La consonante /Q/. En mayor intensidad. Se pronuncia como si fuera / **k**/, de ahí que en castellano se diga; quena o kena. Pero carece de guturación (**g**), y esta se logra cuando se abre la boca, evitando que el dorso bajo la lengua toque la pared post-velar, en este caso la parte superior de la lengua no se eleva, ni toca, el paladar.

Representamos la mayor intensidad así: [^k~~g~~] = Q

La consonante /Q/. En menor intensidad. Se parte como si fuera /**j**/ del castellano, esto suaviza la guturación en la consonante /Q/.

Representamos la menor intensidad así: [^j~~g~~] = Q.

La consonante /Q/ y la vocal /i/.

En posición inicial (Qi.....). Al principio [^k~~g~~], esto hace que la vocal /i/ tenga una mayor perturbación: [^j~~i~~], dando la sensación de vocal /e/, es decir no redondea dicho sonido.

[^k~~g~~ ^j~~i~~ na] = Qina.....► (Quena).

Este comportamiento de la vocal /i/ ocurre siempre después de la consonante /Q/.

La consonante /Q/ y la vocal /u/.

- 1) En posición inicial (Qu.....). La coⁿ~~g~~onante /Q/ se expresa de forma [^k~~g~~], esto hace que la ^u~~o~~ vocal /u/ tenga una perturbación: [^j~~u~~], o sea que se escucha primero, muy rápidamente el sonido /u/, que desemboca inmediatamente, en una suave distorsión del sonido /o/.

[^k~~g~~ ^j~~u~~ ri Rit'i] = Quri Rit'i.....► (Nieve de oro).

El apóstrofo / ' / Es para señalar a las consonantes glotizadas, que se articulan mediante el cierre de la glotis, seguido por un escape repentino de aire generándose una explosión en su emisión. Consonantes glotizadas: P', T', Ch', K', Q'.

La consonante /Q/ y la vocal /u/.

2) En posición final (.....qu). La consonante /q/ se expresa de la forma [^g] y la vocal /u/, mantiene la menor perturbación: [], es decir primero se escucha el sonido /u/, muy rápidamente y desemboca raudamente en una suave distorsión de /o/, sin serlo.

[Súng^gu] = Sunqu→ (Corazón).

La consonante /Q/.

En posición vocal consonante y posición final (.....q). En ambos casos se comporta, [], solo que con una marcada guturación. Lo más similar que existen en castellano es la /j/ cuando se pronuncia, remarcando el sonido final de la palabra reloj.

[Killapá^gsa] = Killapaqsa→ (claro de luna).
 [Túpa^g] = Tupaq→ (noble). En un sentido nobiliario.

La consonante /Qh /. Es una oclusiva aspirada. El signo /H/ acompaña dichas consonantes para indicar la aspiración, que se produce con el cierre completo de los pasajes de aire, en la cavidad oral y luego se despegan con el acompañamiento de un fuerte escape de aire. Este escape puede entenderse como un golpe.

La intensidad depende de la región.

La consonante /Qh/ y la vocal /i/.

^g
g

En posición inicial: (Qhi). Se comporta de la forma: [ʰ], el doble apóstrofo /ʰ/, es para indicar el golpe de aire. La vocal /i/, en este caso tiene una mayor perturbación: [i̯] dando la sensación de sonido /e/, sin serlo, es decir, no redondea dicho sonido.

[ʰ i̯ chwa] = Qhichwa ➔ Sociedad. Cultura.
Región geográfica comprende de
2.500 a 3.500 m. s. n. m.

Hay en los lingüistas del Runa Simi una tendencia de generar una uniformidad en la escritura. Para la representación gráfica del Runa Simi (ver Tabla Signográfica) se resumió en un alfabeto oficial de 1.975, lo que hizo en 1.608, González Holguín y el Sr. Lira en 1.941. Lo que en 1.983 se hizo, en el I Taller de Escritura Quechua y Aimara, organizado por las universidades, Nacional Mayor de San Marcos (Lima) y Nacional San Cristóbal de Wamanga (Ayaqk'uchum) fue mejorar lo de 1.975 y ordenar el criterio de las tres vocales.

Sobre esta base alfabética se coloca el signo /Q/, que no es la /q/ del alfabeto latino. El signograma /Q/ es un aporte de los poetas en la década del '50.

Hemos preferido apoyar la idea inicial del signo /Q/, sumándole al mencionado signograma las que siguen. /Q/, /h /, /Ch/ y combinaciones /Qh /, /Sh /, /Chh /, generándose así no la idea de un alfabeto sino el de una signografía, que va a clarificar, definiendo a nivel gráfico, el criterio de las tres vocales y el de los sonidos únicos dentro del Runa Simi.

Con esto enriquecemos la norma del esfuerzo sistemático en el concepto de educación y difusión de la cultura Qhichwa.

La idea que se fomenta se basa en “La Ley del Menor Esfuerzo” dentro del concepto de instrucción que se pretende imponer, con apoyo oficial, en la estandarización de un único alfabeto en función del hispano hablante.

Con el esfuerzo sistemático, se logra que el signo /Q/ ó /h / por ejemplo, exprese la intensidad de un sonido, sea fuerte, suave o mudo, según sea la región incluyendo sus matices regionales. Asimismo esta signografía es una ayuda memoria para resolver las tres vocales, tanto en el monolingüe de Runa Simi o Castellano, como también en el bilingüe de castellano, Runa Simi y viceversa.

Dentro de esta uniformidad pan-dialectal del signo /Q/ que es oclusiva en ciertas regiones se denominara fricativa pos I + velar. Como en otras donde la guturación es más suave.

Algunas normas de ortografía.

- 1) La acentuación es siempre en la penúltima vocal y no lleva tilde.
- 2) Solo se acentúa con tilde cuando se quiere enfatizar y se hace en la última vocal.
- 3) Antes de la **P** va siempre **N**.
- 4) Si hay dos **mm**, la primera se hace **n**.

La palabra *mama* del Runa Simi difiere del castellano *mamá*. El Qhichwa lo emplea para decir madre o señora y el castellano – hablante dice *mamá*.

Signografía del Runa Simi

Ch	P	T	K	9	Oclusivas simples
PH	TH	CHH	KH	9H	Oclusivas aspiradas
P'	T'	CH'	K'	9'	Oclusivas glotizadas
S	SH	H	Fricativas		
M	N	Ñ	Nasales		
L	LL	Laterales			
R	Vibrante				
W	Y	Semiconsonante			

A I U Vocales

Ayllu: Llanpa – Ayaqk'uchum

Allwirtu Maki

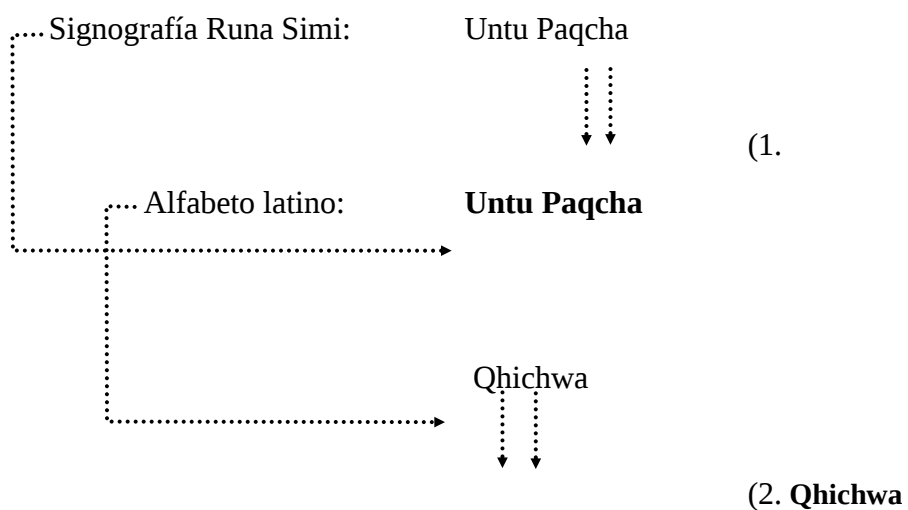
Equivalencias.

Signos del Runa Simi.

Letras latinas

Q	<>	q
h	<>	h
Ch	<>	Ch
Qh	<>	qh
Ph	<>	Ph
Sh	<>	Sh
Kh	<>	Kh
Th	<>	Th
Chh	<>	Chh

Con estas equivalencias se graficaría así.



Qhichwa	Castellano	Género
Kukulli	Paloma Kukulli	F
Qina	Abertura de Vida	F y M
Ñawin	Ojos de Manantial	F y M
Parway	Maíz en Flor	F
Willka	Luminoso Árbol	M
Ana	Lunar	F
Yana Ana	Lunar de la Noche	F y M
Nina	Lo que da Luz y Calor	F y M
Likcha	Hojas de Kinua	F y M
Amank'ay	Azucena	F
Siklla	Azul Flor	F
Sara	Ternura	F
Sara Maki	Manos de Ternura	F
Killa Ñawi	Ojos de Luna	F
Kuntur Ñawi	Ojos de Cóndor	M
Wisk'acha	Inquieta y Audaz	F
Wallpa	Lo que da Vida	M y F
Wayra	Viento	M
Wayra T'ika	Flor Viento	F
Chask'a	Estrella	F
Chinpu	Resplandor de Luz	F
Quri Rit'i	Nieve de Oro	F y M
Ruphay	Luz del Sol	M y F
Qumirumiña	Esmeralda	F
Yana	Del Color de la Noche	F y M
Trillsi	Triste Dulce	F

Qichwa	Castellano	Género
Inti	Sol	M
Sacha	Árbol	F y M
Wik'uña	Hermosa e indomable hasta después de la muerte	F
Ayranpu	Lo que da color a la vida	F y M
illariy	Luz que brota por el filo del mundo.	F y M
Siwar	Turquesa	M y F
Chullpi	Maíz dulce	F y M
K'allma	Rama	F y M
Siwar Qinti	Picaflor Turquesa	F
Quri Waylla	Pastizal de Oro	F y M
Quri Mayu	Río de Oro	M
Mayu	Río	M
Saphi	Raíz.	F y M
Sulla	Rocío	F
Achallku	Cabellos de Maíz	F y M
Atuq Waman	Halcón Zorro	M
Anka	Águila	M
Mini	Horizonte de Sueños	F
Qantu	Clavel	F
Waman Puma	Puma Halcón	M
Atuq Sayk'u	El que cansa a la astucia y paciencia.	M
Qinwa	Lo que da su Sombra	M y F
Quyllur	Lucero de la Mañana	F
Kusi	Alegría	F y M

Qichwa	Castellano	Género
Akaru Kullku	Pequeña Paloma	F
Killapaqsa	Claro de Luna	F
Ch'ayña	Jilgero	M

Ñan Willarinkuq Ñawi	Ojos que anuncian, camino.	M
Away	Construye Sueños	M
Wallkan	Lo que viene de lejos	F
Tankayllu	El que tiene en su cuerpo algo más que su sola vida.	M
Kiswar	Lo que acompaña	F y M
Ñukñu Lluthu	Suave resplandor de Lluthu	F
Piki Chaki	De paso corto y ligero	M
Amaru	Incandescente Serpiente	M
Nasha	Flor de Narciso	F
Mallika	Cristalino Manantial	F
Rawra	Lo que intensamente arde	F
Nuna	Alma	F y M
Uрпи	Paloma	F
Wichama	Lo que siembra el mañana	F y M
Kusi Waman	Halcón Alegre	M
Amaru Kuntur	Cóndor. Incandescente Serpiente	M
Kusi Chinpu	Resplandor Alegre	F
Rasu Ñit'i	El que aplasta la nieve	M
Nina Para	Nube de Fuego	M
Untu Paqcha	Cascada de Nubes	M
Kusikusi	Araña Corredora	M

Qhichwa	Castellano	Género
Misk'i Runtu	Granizo Dulce	F
Awankana	Águila Real	M
Ninam Rumi	Piedra es Fuego	M
Llullu Mukmu	Capullo Tierno	F
Nina Kuychi	Arco Iris de Fuego	M
Yana Phuyu	Nube Negra	M
Rumi Ñawi	Ojos de Piedra	M
Allwi	Cascada de hilos que danzan sueños	M

Killawañuy	Eclipse de Luna	F
Puma Sunqu	Corazón de Puma	M
Umiña	Piedra Preciosa	F
Chask'a Mayu	Río de Estrellas	M y F
Sarilla Phallchay	Amor Flor. Tierno Maíz	F
illa Pillpintu	Mariposa de Luz	F
Ninam Kuyuchi	El que hace mover el fuego	M
Quri Chullpi	Pequeña astilla de oro	F
Pillpintu	Mariposa	F
Yaqana	Lo que da equilibrio	M y F
Chuqi Muhu	Semilla de Oro Fino	F
Amaru Yupanki	El que anuncia, incandescente serpiente	M
Nina Sisi	Hormiga de Fuego	M
Kusi Rimachi	El que hace hablar, alegre	M
Kuntur Kanki	Eres Cóndor	M
Sirway	Aleteo de Picaflor	M
illa Ana	Lunar de Luz	M y F

ANEXOS

I

Estas listas de sustantivos propios, han servido de base junto con nombres escuchados desde mi niñez, para construir “*El Nombre en el Mundo Qhichwa*”.

Mitología Qhichwa. Anterior al siglo XVI.

Wichama.

Yaqana.

Espacio del Tawantinsuyu, fines del siglo XII a principios del siglo XVI.

Kusi Waman: Hijo del 3^{er} Sapa Inka. Llukí Yupanki. Siglo XIII.

Kusi Chinpu: Esposa secundaria del 5^{to}. Sapa Inka. Qhapaq Yupanki.

Titu Kusi Wallpa: 7^{mo}. Sapa Inka. Gobernó con el nombre de Yawar Wak'a.

Apu Wallpa Rimachi. Arquitecto del siglo XIV.

Quri Chullpi: Esposa secundaria del 8^{vo}. Sapa Inka. Wiraqucha.

Mama Runtu: Esposa principal del 8^{vo}. Sapa Inka.

Kusi Yupanki: Hijo del 8^{vo}. Sapa Inka. Gobernó (1.438-1.471 d. c.) como 10^{mo}. Sapa Inka con el nombre de Pachakutiq.

Amaru Yupanki: Hijo de Pachakutiq.

Apu Kusi Rimachi: General del 11^{avo}. Sapa Inka. Tupaq Yupanki.

Titu Kusi Wallpa: 12^{avo}. Sapa Inka. Gobernó (1443-1527 d. c.) con el nombre de Wayna Qhapaq.

Ninam Khuyuchi: Hermano de Wayna Qhapaq.

Tupaq Kusi Wallpa: Hermano de Ninam Khuyuchi. Gobernó (1.527-1.532 d. c.) 13^{avo}. Sapa Inka. Con el nombre de Waskar.

Atau Wallpa: Hermano de Waskar. Gobernó (1.532-1.533 d. c.) como el 14^{avo}. Sapa Inka.

Rumi Ñawi: General de Atau Wallpa Sapa Inka.

Del siglo XVI a principios del siglo XXI.

Waman Puma: (1.585-1.615). Cronista. Autor de Nueva Crónica y buen Gobierno.

Piki Chaki: Personaje del drama teatral: Ullantay. Anónimo, siglo XVI.

Wallpa Rimachi: Poeta Qhichwa. (1.793-1.814)

Rasu Ñit'i – Atuq Sayk'u: Personajes de la Agonía de Rasu Ñit'i. Obra del novelista
Qhichwa. José María Arguedas (1.911 - 1.969)

Maestros danzantes de Tijeras del sur de Ayaqk'uchum (Ayacucho. Le dice el Perú)
corresponden a principios, mediados y fines del siglo XX.

Nina Para.

Untu Paqcha.

Kusikusi.

Yana Phuyu.

Nina Sisi.

Tankayllu.

La construcción de la metáfora en el nombre illariy, así como la traducción del sustantivo
propio Tankayllu, es hechura de José María Arguedas.

Sarilla Phallchay: nombre, construido por los comuneros de los ayllus del Qusqu.

II

En 1.992, una mujer Qhichwa llamada, Graciela Torres y su esposo Jorge Dileo, me dieron
la oportunidad de argumentar ante el Registro del Estado Civil y Capacidad de las
Personas, en Buenos Aires (Argentina), sobre el nombre Qhichwa Trillsi (Trilce) el
cual fue aceptado, como consta dicho registro. Aquí en este anexo II y figura la
fotocopia del D.N.I.: 37.120.060, de Trilce Dileo.

Durante 1.994 participé como asesor cultural de la “Agrupación Quechua Ayni” Personería
jurídica. Expediente. N^{ro}. 1.569.281 y entre los muchos nombres Qhichwas
argumentados ante registro de las personas figura Wallpa. En la fotocopia que se
muestra,

Circunscripción: Maternidad Sarda.

Tomo: 1C

N^{ro}. : 694. Año 1.994

D.N.I.: 38.253.854 de Wallpa **Orellana Solares**.

El único afán de mostrar esta documentación, es para que sirva de antecedente en la argumentación dentro del proceso de aceptación de nombres de origen Qhichwa en el Registro Civil de las Personas del país correspondiente.

La presentación del documento nacional de identidad, expedido por el Registro Nacional de las Personas, será obligatoria en todas las circunstancias en que sea necesario probar la identidad de las personas comprendidas en esta Ley, sin que pueda ser suplido por ningún otro documento de identidad, cualquiera fuere su naturaleza y origen. Art. 13 - Ley 17.671.	DOCUMENTO NACIONAL DE IDENTIDAD DE: <u>DILEO</u> apellidos <u>Trilce</u> nombres Clase <u>JPP2</u> N° <u>37120.060</u> Sexo ☒ VARON ☐ MUJER (tachar lo que no corresponda) Nacido/a el <u>7</u> de <u>Setiembre</u> de 19 <u>92</u> en <u>CARLOS</u> Part. o Depto. _____ Prov. _____ Nación <u>ARGENTINA</u> Doc. del denunciante <u>DNI</u> N° de documento <u>10.266.251</u> <u>[Firma]</u> firma denunciante - 1 -
--	---



MUNICIPALIDAD DE LA
CIUDAD DE BUENOS AIRES

D.N.I. Nº 38253854

347

REGISTRO DEL ESTADO CIVIL Y CAPACIDAD DE LAS PERSONAS

CIRCUNSCRIPCION M. Sarda TOMO 1º C NUMERO 694 AÑO 1994

En Buenos Aires, Capital de la República Argentina, a 5 de Mayo
de 19 94. Yo, Funcionario del Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas inscribo
el NACIMIENTO de

Walter ORELLANA - SOLARES

Sexo masculino - nacido el 30 de Diciembre - de 19 93 -

a las 0405 - horas, en esta ciudad Lucas

Hijo de Ruben ORELLANA

Doc. Ident. DNI 10.462.987

y de Shirley Liliana SOLARES MENDOZA

Doc. Ident. DNI 92.541.148

Según certificado de la Actrice EDOY BIGLIERI

Interviente Los padres Doc. Ident.

Domicilio R. S. PENA 4625 inscribo La Matanza B. A. Obra en virtud de la Disp. Ryd
Nº 662 12/4/94 de la Intervención

[Signature]

[Signature]
DRA. ROSA JARAK
OFICIAL AL PUESTO
REGISTRO DEL ESTADO CIVIL
Y CAPACIDAD DE LAS PERSONAS

REPÚBLICA ARGENTINA MUNICIPALIDAD DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas

SIN CARGO

CERTIFICO que el presente documento
es copia fiel del acta original que se
encuentra en

MAT. SARDA

Buenos Aires,

6 MAY 1994



ALEJANDRO AUGUSTO LARUS
JEFE DE DEPARTAMENTO
DIRECCION R. C. E. Y C. DE LAS PERSONAS
SECRETARIA EJECUTIVA

III

REFERENCIAS:

- | | |
|--|---|
| ARGUEDAS José María:
Americana y 1.992
(Madrid - | <i>Los Ríos Profundos</i> . Biblioteca literatura Ibero -
Filipinas. Volumen 18. Ed. Cultura Hispánica.
España) |
| CUSIHUAMAN Antonio:

1.976 | <i>Gramática: Cuzco-Collao</i> .

Ministerio de Educación (Lima – Perú) |
| ESPINOZA Soriano Waldemar:

2da. Edición: 1.990 | <i>Los Incas</i>

Ed. Amaru (Lima – Perú) |
| GUARDIA Mayorga. Cesar A.:

1.973 | <i>Gramática Kechwa</i> .

Ediciones los Andes. (Lima – Perú) |
| MAKI Allwirtu:

1.993 | <i>El Nacimiento de la Quena</i> .

Revista: From The Gardens.

Año I. Nro. 8. P.P: 14 – 15(Buenos Aires – Argentina) |
|

1.993 | <i>El Nacimiento del Maíz</i> .

Revista: From The Gardens. |

Argentina) Año I. Nro. 14. P.P.: 24 – 25 (Buenos Aires –

Cronología Qhichwa

1.997 Fundación de Estudios Universales. (Buenos Aires – Argentina)

MONTOYA Rodrigo, Edwin y Luis: *La Sangre de Los Cerros*.

Centro Peruano de Estudios Sociales.

1.987

Mosca Azul Editores.

Universidad Nacional de San Marcos. (Lima – Perú).

SOTO RUIZ Clodoaldo: *Gramática Ayacucho – Chanca*.

1.976

Ministerio de Educación (Lima – Perú)

Allwirtu Maki

Se pronuncia: Algüirtu.

Qhichwa del Ayllu de Llanpa – Ayaqk'uchum, (Perú).

Músico – Compositor.

Maestro de Quena.

Profesor de Filosofía e Idioma Qhichwa.

Docencia e Investigación.

Mar del Plata – Argentina

- Cultura e Idioma Qhichwa

Facultad de Humanidades.

Universidad Nacional de Mar del Plata.

Provincia de Buenos Aires.

Buenos Aires – Argentina.

- Práctica de integración. Saber y subjetividad. Cruce subjetivo (El lenguaje y el Método).

Cátedra de Estudios Americanistas en Conjunto con el Gabinete “Grupos de trabajo” (Departamento Filosofía del Derecho). Facultad del Derecho y Ciencias Sociales. Centro de Estudios avanzados (C.E.A.).
Universidad de Buenos Aires (U.B.A.)

- Filosofía Qhichwa.

I Congreso Latinoamericano de Traducción e Interpretación.

Colegio de Traductores Públicos de Buenos Aires.

- Etnomusicología Qhichwa.

Centro de Estudios Históricos Antropológicos y sociales de Sudamérica
(C.E.H.A.S.S.) Buenos Aires.

- Carrera de Instrumentos Autóctonos.

Cátedra de Quena.

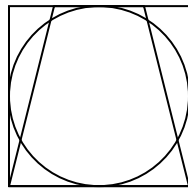
Conservatorio Superior de Música “Manuel de Falla”.

Capital Federal. Buenos Aires.

____//____

Qhichwa Watam

La apertura al calendario Qhichwa, se construyó sobre la idea simbólica de tres constantes del mundo histórico Qhichwa, expresada en la carátula.



El  , representa la constante del 1er. Faro cultural llamado ch'arwin.

El  , representa la constante del 2do. faro cultural llamado Wari.

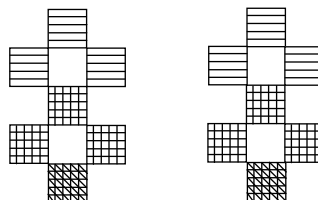
El  , representa la constante del 3er faro cultural llamado Tawantinsuyu, cada faro cultural a su vez implica una organización política determinada:

 = Teocracia.

 = Confederación Político – Militar.

 = Estado.

El interior del Qhichwa Watam:



En este espacio interno los meses han sido organizados en 2 grandes bloques formando 4 módulos de 3 meses cada uno. Esta organización es basada, sobre el concepto Qhichwa de opuestos complementarios, habiendo opuestos en paralelo vertical y un eje diagonal. Esto se aprecia también en la distribución geométrica de la idea del suyu, identificable por los colores.

Sobre la Unancha (bandera), desde K'anas al sur del Qusqu (Perú), pasando por Bolivia y Argentina, se usa al término wiphala, que es una danza, donde los danzantes mujeres, usan un par de banderitas blancas en su atuendo, en Aymara el término para designar bandera es wiphala, en Runa simi (idioma de los Qhichwas), Wiphala es una interjección de afirmación, después que el común se ha puesto de acuerdo en una asamblea comunal.

La Unancha a cuadritos, está relacionada con astrología y matemáticas, en el 2do. Faro cultural, Wari, fue usado como emblema, colocándose el color del suyu (región) correspondiente al medio, ya desde el 3er. Faro cultural, Tawantinsuyu, la unancha es a rayas horizontales, con 7 colores, empezando por el rojo y finalizando en el lila, significando la unión de todas las sangres en el mundo Qhichwa.

El calendario Qhichwa está relacionado con los ciclos del sol y de la luna. Hay también un calendario universal, así como uno regional para cada piso ecológico.

El calendario universal Qhichwa es al mismo tiempo agrícola, social y religioso.

El año Qhichwa se basa en hechos sociales, son estos los que le dan movilidad. El principio del fin de la 5ta. Humanidad es el reinado del Sapa Inka Wayna Qhapaq. Que en el tiempo occidental y cristiano equivale al año 1493. De ahí estando hoy, en el año 510, estamos por ingresar, a partir del 21 de junio del 2004, en el año 511 después del 5to. Inti (Sol). Junio 21 (2004-1493=511).

Inti, tiene un primer sentido como sustantivo para designar un elemento concreto astrológico llamado sol y su segundo sentido tiene que ver con el concepto Qhichwa de humanidad.

Cada Sol implica una humanidad.

Las 5 humanidades anteriores a la actual.

1: Wari

2: Wari Runa

3: Purum Runa

4: Awka Runa

5: Tawantinsuyu Runa.

Siendo el Sapa Inka la máxima autoridad de los Qhichwa, la primera gran fiesta social se celebra en el 1er. mes Puquy Raymi (diciembre) y se llama Warachikuy, en la cual los varones jóvenes compiten en pruebas de, capacidad, habilidad y resistencia.

Una cosa es el 1er. mes y la otra es el cambio del año que es en el 7mo. mes Inti Raymi (junio). El 21 de dicho mes equivale a lo que occidentalmente se entiende como día patrio, navidad y año nuevo.

La tercera gran fiesta es en el 10mo. Mes, Uma Raymi (septiembre) y está relacionado con el mundo femenino y la expulsión de las enfermedades.

Estas son las fiestas sociales de mayor trascendencia.

Desde el punto de vista agrícola, al haber diferentes pisos ecológicos muy cercanos uno del otro, el calendario se ajusta a cada región. El Yarqa Aspiy (limpia de acequia) y el Unu Raymi fiesta del agua, según el espacio ecológico fluctúa entre agosto septiembre y octubre, algunas regiones jerarquizan la tierra, tomando como símbolo a la Pachamama, concepto de la cosmovisión Qhichwa presente en cada actividad. Otras fiestas con criterio de universo Qhichwa. En el mes del hatun Puquy (febrero), el Puqllay (carnaval). Aymuray (mayo), La fiesta de la chakana eje rector del pensamiento y saber Qhichwa.

Ayamarka (noviembre), Rituales y festividad de los muertos.

Sapa Inka: refiere el poder, político militar y civil.

Inka: refiere a lo religioso.

Tupaq Amaru II: descuartizado por los españoles en el intento de recomponer el Tawantinsuyu.

Khipukamayuk: Khipu, tipo de escritura, por extensión el que comunica lo que dice el khipu.

Ayllu: unidad esencial de lo humano, familia, comunidad.

Kuntur: Cóndor, símbolo de la cultura Qhichwa.

Qina y Charanqu herramientas de expresión musical del alma Qhichwa.

Supay Tusuy: danza religiosa, que es conocida en castellano como danza de tijeras. Supay Tusuy (danza de los espíritus protectores.)

Atuq y h'ukucha: personajes de la literatura, en los cuentos (para chicos y grandes) con sentido formador y difusión de valores Qhichwas

Ayllu: Llanpa. Ayaqk'uchum.

Allwirtu Maki.

Allinwayrakuna. Puquy Raymi. 20
Buenos Aires. Año 510 después del 5to. Sol

e-mail: allmaki@yahoo.com.ar

Se terminó de imprimir en Gráfica Yanel S.A.
Carlos M. Ramírez 1537, Capital Federal
Tel. 4918 – 3224, e-mail gyanelel@cvtci.com.ar
En el mes de abril de 1999



Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Salta 1363 – 8 C

Edición 2003/2020