

ISSN 1668-8392

AVTI



Lima - Perú



Año 8, Número 7, 2008.



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
PRECOLOMBINAS**



CENTRO DE INVESTIGACIONES
PRECOLOMBINAS

ANTI

Seminario “Los Andes antes de los Inka”

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

Ámbito institucional

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

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

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

Trabajo de campo e itinerario

1995-1996: El trabajo de campo en Bolivia y Perú se realizó durante quince días en el mes de Enero de 1996, incluyendo el relevamiento de las ruinas de Tiwanaku, en La Paz (Bolivia), las de

Pukara, en Puno (Perú), Sacsaywamán, Qenqo, Puka-Pukara, Tambomachay, Ollantaytambo, Qoricancha y Machu Picchu en Cusco y Chavín de Huántar en Ancash (puna y sierra del Perú).

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

Continuidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Se edita el tercer número de **ANTI**.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El 8 de noviembre de 2005 se realizaron las I Jornadas del Centro de Investigaciones Precolombinas *“Los Andes antes de los Inka (Costa, Sierra y Amazonía Peruana)”*, con participación de distintos especialistas y exposición de trabajos por parte de alumnos que han cursado y

aprobado el curso. La jornada cuenta con la participación de las Autoridades del Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Relaciones internacionales

Se han establecido contactos y relaciones institucionales con la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, todas en Perú, y el Instituto Nacional de Antropología y el Centro de Investigaciones Antropológicas Tiwanaku, en La Paz, Bolivia.

Asimismo, se maximizó la excelencia del trabajo de campo con la participación como conferencistas in situ de connotados especialistas extranjeros. Tales los casos de la Dra. Ruth Shady Solís y el Lic. Joaquín Narváez, en Lima, el Dr. Luis Barreda Murillo y el Dr. Jorge Flores Ochoa en Cusco, el Dr. Carlos Ponce Sanginés y el Lic. Jedu Antonio Sagárnaga en La Paz, el Lic. José Díaz Heredia, el Prof. José Barletti y el Lic. José Moscoso de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) y el P. Joaquín García Sánchez, Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y la Sra. Alejandra Schindler, Directora de la Biblioteca Amazónica en Iquitos.

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

Durante el año 2003 se establecieron contactos para participar del Programa de Voluntariado Internacional en el Complejo Arqueológico Chan Chan, por intermedio del Instituto Nacional de Cultura, La Libertad, Trujillo, Perú, cuya Directora es la Lic. Lutgarda Reyes Álvarez, así como también con el Director de Patrimonio Cultural Lic. César Gálvez Mora y el Lic. Arturo Paredes.

OBJETIVOS DE LA REVISTA ANTI

Los objetivos de la Revista son los siguientes:

- Conformar un lugar de intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la Historia, la Antropología, la Arqueología, la Etnología y las Ciencias Sociales en general.
- Ofrecer un espacio para que investigadores nacionales y extranjeros puedan publicar sus producciones.
- Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones.
- Jerarquizar la actividad académica

NORMAS EDITORIALES

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

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

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

(Costin 1986)

(Costin 1986: 21)

(Costin 1986, 1988)

(Hodder 1985; Costin 1986; Patterson 1990)

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

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

2) texto.

3) 8)Agradecimientos

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

5) 10)Bibliografía: todas las referencias citadas en el texto deben aparecer en la lista bibliográfica y viceversa. La lista bibliográfica debe estar en orden alfabético, ordenada de acuerdo al apellido del primer

6) autor. Dos o más trabajos del mismo autor se ordenan cronológicamente y a los trabajos del mismo año se le agrega una letra minúscula.

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

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

Ejemplos:

Raffino, R. (ed.).

(1993). *Inka. Arqueología, historia y urbanismo del Altiplano Andino*. Ed. Corregidor. Buenos Aires. (C.93). Explotación faunística, tafonomía y economía en Humahuaca antes y después de los Yupanki. En: *Inka. Arqueología, historia y urbanismo del Altiplano Andino*. R. Raffino (ed.). pp.145-168. Ed. Corregidor. Buenos Aires.

Nielsen, A.

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

Hodder, I.

(1982^a). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge.

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

MECANISMOS DE SELECCIÓN DE ARTÍCULOS

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

Los artículos seleccionados serán evaluados por un miembro del Comité Evaluador, los que actuarán como árbitros.

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

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

Los artículos deberán enviarse a:

Centro de Investigaciones Precolombinas

Atención: Lic. María Andrea Runcio

anticip@hotmail.com

**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 Nº 1156

E-mail: anticip@hotmail.com

ISSN 1668-8392

Registro de la Propiedad Intelectual en trámite

Directoras Editoras Responsables

Alicia Campos

Ana María Rocchietti

Coordinadora de Redacción

María Andrea Runcio (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Coordinación de Edición

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

Asesora Editorial

María Cecilia Stroppa (Universidad Nacional de Rosario)

Comité Científico

Dr. Antonio Austral

Dra. Martha Bechis

Prof. María Teresa Carrara

Lic. César Gálvez Mora

Dr. Luis Guillermo Lumbreras

Lic. Lutgarda Reyes Álvarez

Dra. Ruth Shady Solís

Dra. Teresa Vega

Comité Evaluador

Dr. Antonio Austral

Lic. Ana Carmen Frnandez

Dra. Florencia Kusch

Dra. Marcela Tamagnini

Comité Editorial

Gimena Ávalos (Universidad Nacional de La Plata)

María Teresita de Haro (Universidad de Buenos Aires)

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

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

Horacio Nieva (Biblioteca Nacional)

Coordinadores de Sección de Reseñas Bibliográficas

Flavio Ribero (Universidad Nacional de Río Cuarto)

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

Jorgelina Di Iorio (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Revisión de Edición

Silvana Salerno (Centro de Investigaciones Precolombinas)

Diseño y Diagramación

Gerónimo Austral (Centro de Investigaciones Precolombinas)



CENTRO DE INVESTIGACIONES
PRECOLOMBINAS

ANTI

ÌNDICE

EDITORIAL

Ana Rocchietti.....17

ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES. EL
MOVIMIENTO INDÍGENA (MIJ) EN LA PROVINCIA DE JUJUY, ARGENTINA.

Vivian Irene Arias.....18

LOS ARQUEROS COMO MOTIVO DE LA GRÁFICA RUPESTRE CUBANA. ACERCA
DE SUS HACEDORES.

Divaldo Gutiérrez Calvache, Racso Fernández Ortega, José B. González
Tendero.....37

SOBRE EL ESTILO DEL ARTE RUPESTRE EN EL DEPARTAMENTO DE SAN
MARTÍN – PERÚ.

Maritza Rodríguez Cerrón.....68

EL ÚLTIMO HOMBRE.

Ana Rocchietti.....91

RESEÑAS.....116

EDITORIAL

Este número de la Revista ANTI reúne trabajos que cubren una temática muy amplia pero que tienen en común la realización de investigaciones minuciosas. El recorrido comienza por el tratamiento de la cuestión indígena en el norte de la Argentina, continúa por la presentación del arte rupestre cubano y luego el de Perú y termina con una reflexión sobre la Amazonia peruana. Se ha procurado cumplir con los objetivos académicos de la publicación y, también, con los del Seminario Los Andes antes de los INKA que ha permitido una asidua y fluida corriente de amistad latinoamericana.

Ana Rocchietti

ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES. EL MOVIMIENTO INDÍGENA (MIJ) EN LA PROVINCIA DE JUJUY, ARGENTINA.

Vivian Irene Arias

Investigadora independiente- UBA

vivian.irene.arias@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo se abordan algunas características de los nuevos movimientos sociales indígenas. Conceptos centrales para estos movimientos como son la Identidad y la Memoria y sus usos políticos, la etnicidad, las políticas indigenistas implementadas por parte del Estado argentino y las indianistas, provenientes de las propias comunidades, sirven de marco para el caso puntual que aquí se presenta, el del Movimiento Indígena en la Provincia de Jujuy, Argentina.

Palabras claves: Movimientos sociales indígenas- identidad- mundo andino

ABSTRACT

In this work we are dealing with some characteristics of modern native social movements. Core concepts for these movements, as identity and memory and their political uses, ethnicity, pro-indigenous policies implemented by the Argentine State, as well as those coming from native people, serve as a framework for the specific case of the Pro-Indigenous Movement -'Movimiento Indígena'- in the Province of Jujuy, Argentina.

Key words: Native original people social movements- Identity- Memory- Andean world

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es resultado de múltiples investigaciones que la autora lleva a cabo en relación a los pueblos originarios del Noroeste Argentino. Al abordar la temática de los nuevos movimientos sociales indígenas, el objetivo general es el de caracterizar dichos

movimientos sociales y los diversos factores que intervienen en la conformación y desarrollo de los mismos. Asimismo interesa destacar la presencia de estos movimientos indígenas en la República Argentina, en particular en el mundo andino. Se considera como caso de estudio el Movimiento Indígena (MIJ) en la provincia de Jujuy. En cuanto a la metodología empleada, se realizó el análisis de diversos documentos impresos y de formato electrónico, entrevistas abiertas y trabajo de campo. Este es un aporte más a la temática de los movimientos sociales indígenas, donde todavía queda un largo camino por recorrer.

IDENTIDAD

Partimos del supuesto de que las identidades son construcciones simbólicas, implican representaciones y clasificaciones que se refieren a las relaciones sociales y las prácticas. Son el resultado de posicionamientos (1) dentro de campos de interacción social, donde existen jerarquías y distribuciones de poder particulares. Se asumen como un campo de enunciación en el que se discuten significados, contenidos simbólicos y status de las personas. Existen varios planos simultáneos y dinámicos, con varios discursos recubriéndolos, permitiendo a algunos que operen con eficacia, dando a ciertos objetos una significación y ciertas prácticas otra. Se estigmatiza la *legitimidad* a partir del *reconocimiento* por parte del otro (Isla 2003; Martínez 2004). La propia identificación se construye a partir de la identificación de un “otro”, marcando un “nosotros”. Estas identificaciones están relacionadas a espacios institucionales y discursivos, como así la puesta representación de ese “nosotros”. Son trazos de auto y alter clasificación, que se manipulan en relación a conflictos e intereses en lucha, que marcan los límites entre los grupos, como de lo real.

Las identidades se expresan a través de *prácticas y relaciones sociales*. Las prácticas implican la intersección de la subjetividad del actor, la posición del mismo en la estructura social; a veces son producidas conscientemente, otras, se manifiestan en performances. Las identidades son variadas, se transforman mezclándose en las prácticas de los actores y sus fronteras identitarias son relacionales y muy porosas. El intento de fijar una identidad particular es entonces una tarea casi imposible.

Lo importante es saber cómo, dónde, desde qué, por qué y para quién se construyen y cómo eso se traduce posteriormente en una serie de movilizaciones políticas y sociales. (Gómez Suárez 2005: 1). Conviene en este punto destacar la salvedad que establece Claude Dubar (1991: 114, citado en Lavaud y Lestage 2002) concibiendo la identificación como resultante de “actos de atribución identitaria por instituciones o agentes en interacción con el “individuo” por una parte, y de “actos de pertenencia que expresan la identidad para sí” por otra.

Pueden existir identificaciones con un estereotipo imaginado, y esa *identificación*, constitutiva del sujeto implica *posicionamientos políticos* en un proceso dinámico (Isla 2003).

Estas identidades pueden ser individuales o colectivas. Al respecto, es importante destacar la propuesta taxonómica que realiza Manuel Castells (en Gómez Suárez 2005) para la interpretación de las identidades colectivas. Distingue entre tres tipos de “identidades colectivas”. La primera es denominada *identidades legitimadoras*, que son las introducidas por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales. Seguidamente, utiliza el concepto de *identidades de resistencia*, que son las generadas por aquellos actores que se encuentran en posiciones o condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y reaccionan contra varias amenazas. Por último, están las *identidades proyecto*, que son aquellas en las que los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad.

ETNICIDAD

Cuando hablamos de identidades, y sobre todo en relación a movimientos sociales indígenas, debemos hacer referencia a la identidad étnica (2).

Según Barth (1969, 1976) la identidad étnica se elabora y enarbola a partir de la situación ínter subjetiva de la interacción social. Los *grupos étnicos* constituyen unidades adscriptivas y por lo tanto identitarias cuyos miembros se reconocen y son reconocidos como tales, lo que facilita la acción colectiva. No solo genera una frontera entre el “yo-nosotros” y el “otro”, sino también produce hacia adentro diferenciación y hacia el “otro” una disputa de recursos. No solo se explica como continuidad cultural; su conformación responde a un proceso en cuyo transcurso se reconocen algunas invenciones de tradiciones (Isla 2003).

La manifestación de las identidades étnicas se da en relación a situaciones económicas, sociales y políticas determinadas, que generan procesos colectivos de racionalización en torno a la “subjetividad individual y colectiva” (Gómez Suárez 2005). Estas identidades actualmente tienden a manifestarse como identidades locales, relacionadas a redes sociales definidas por la convivencia, constituyendo *identidades residenciales*. Esto es resultado de procesos históricos de fragmentación política (Bartolomé 1997).

Puede decirse en términos generales que la etnicidad es difícilmente definible. En cuanto a la construcción de una antropología histórica en los Andes, como bien señala Martínez (2004), diversos momentos históricos privilegiaron distintos conceptos. Inicialmente se sostuvo una postura “esencialista” que postulaba las identidades étnicas como

“naturales”, que producen sus propias prácticas culturales. La idea de los investigadores era que los contenidos de la etnicidad o identidad pueden variar, con independencia de sus portadores. Todas las diferencias culturales, tanto políticas como sociales remiten a lo étnico.

Otro modo de ver lo étnico en relación a la identidad lleva a una concepción en adscripciones. Los grupos étnicos se definen como categorías de adscripción e identificación empleadas por los mismos actores, y organizan la interacción entre los individuos. En el estudio de estos grupos étnicos el punto crítico es la barrera étnica, no tanto el contenido cultural que comprenden, ya que la cultura que se privilegia en los procesos de construcción de identidades y las auto puede cambiar. No es equiparable entonces la cultura con el grupo étnico (Barth 1969: 15).

En esta postura las fronteras identitarias, culturalmente construidas, se deben buscar en las opciones creadas por cada grupo (elección de mitos de origen, o el significado que se da a un espacio simbólicamente concebido). La diferenciación surge del contraste y de la interrelación entre espacios dinámicos. El hincapié está en los propios grupos, “el nosotros mismos” de cada uno de ellos. La creación de rasgos diferenciadores se supone como un acto específico de cada sociedad.

Puede señalarse que estas dos primeras posturas, tanto la esencialista como la relacional, han tendido a asumir que, de modo independiente a los procesos que le dan origen, lo étnico es una cualidad que siempre está presente. Siempre hay alguna identidad étnica.

Para abordar la tercera perspectiva, debemos recordar entonces que, tanto el paradigma de las diferencias como el de las semejanzas en cuanto al tema de las identidades, responden a distintos momentos históricos. En esta postura, como señala Martínez (2004), se plantea que no siempre todas las identidades son étnicas y que es fundamental desarrollar herramientas de análisis que permitan observar cuáles son las fronteras de los conceptos de prácticas identitarias. Como bien expresa al respecto Bartolomé (1997: 42): *"No debemos confundir cualquier forma de expresión identitaria con la identidad étnica, ya que ésta es una forma específica de la identidad social, que alude exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico"*.

A fin de comprender la relación entre la etnicidad y la razón de la acción colectiva de las comunidades indígenas, consideramos la propuesta de Gómez Suárez (2005) quién propone diferenciar tres términos: las “precondiciones étnicas” (3), las “identidades étnicas” y las “identidades políticas”. Las fases que modulan el proceso de producción de la expresión de la identidad colectiva de las comunidades étnicas son, por un lado, las que relacionan las “precondiciones étnicas” de un pueblo, con la representación de la “identidad étnica” de carácter colectivo y que es compartida por todos sus miembros; y por otro, las que vinculan esta “identidad étnica” de carácter social, con la representación

simbólica de la “identidad política” consciente, racional y legitimadora, fruto de los procesos de interpretación y significación que se generan en la población.

Ya sea que se esté hablando de identidades individuales, colectivas, étnicas o culturales, como es fundamental observar las *prácticas* que implican *identificación* desde *su costado político*. Esto nos lleva a la intencionalidad de los individuos o agrupaciones, donde se valoriza como aspecto central lo político.

Toda identidad tiene potencialidad de desplegar componentes políticos explícitos; este es el caso cuando la identidad está ligada a lo étnico, y a su vez la etnia constituye un sujeto socialmente explotado, culturalmente subordinado y excluido. La historia, la proximidad lingüística o los rasgos culturales compartidos, pueden constituirse como referentes fundamentales del proceso de construcción de una colectividad identitaria y eventualmente orientar las conductas políticas (Bartolomé 1997).

La *identidad política* requiere de un desarrollo autorreferencial y politizado, de un proyecto conjunto de futuro y de una definición del “sujeto” en su relación con el “otro”. La identidad política se elabora a través de procesos contruidos, que contribuyen a la constitución de una “noción del sí mismo”, de una auto-valoración, y de la toma de conciencia ciudadana, en este caso, del “ser indio” dentro de la esfera pública, como “estrategia contra hegemónica” o arma política de legitimación de las reivindicaciones de la comunidad étnica (Gómez Suárez 2005: 18).

La identidad política resulta un producto de la modernidad y del nacimiento del individuo occidental, muy vinculado al sentido de “emancipación” entendido como lucha y negociación en el espacio público para no someterse a la “dominación del poder” (Lois 2000: 45, citado en Gómez Suárez 2005: 18).

Se conciben las *prácticas políticas* como aquellas vinculadas a los partidos políticos y sus internas, como así las prácticas encaminadas a la acumulación de poder, relacionadas a las disputas por espacios de influencia y control de los mismos. Las prácticas políticas constitutivas de las relaciones sociales son parte de la decisiva capacidad del agente de combinar distintos tipos de capitales, de acumularlos, a veces, simbólicamente en el espacio familiar. Explican la pluralidad de sentidos que los distintos actores le atribuyen a un hecho (Isla 2003). Al respecto, los mitos son fundamentales. Constituyen dispositivos nemotécnicos, fijan modalidades de percepción del espacio y el tiempo. Los grupos construyen su identidad en torno a mitos de origen, que son el armazón ideológico que define la estructura social, económica y simbólica. Estos mitos están conectados con la historia social, pueden tener usos sociales y políticos. La memoria colectiva y social, construida y recreada, enfatiza hechos aislados en el pasado, dándole carácter de símbolos históricos, en las prácticas del presente cotidiano. Estas representaciones distan de ser homogéneas y estables, están en continua elaboración.

IDENTIDAD Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS

En concordancia con lo planteado en el apartado anterior, se analizan relaciones entre las identidades, las organizaciones y los movimientos indígenas. Según De Sousa Santos (2001: 178) hasta el inicio de los años noventa los movimientos indígenas son raramente mencionados. Sin embargo, en los últimos años, sobre todo en América Latina, han sido muy importantes e innovadores en la lucha social y política.

La emergencia y multiplicación de organizaciones, federaciones, movimientos y agrupaciones etno políticas que se disputan un espacio político, cultural y territorial en los estados nacionales son hechos sociales que llevan a profundas reflexiones.

El origen de estos movimientos es multicausal y han sido moldeados por distintos procesos históricos. Son procesos de construcción nacionalitaria, una búsqueda por constituir sujetos colectivos que apelan a una identidad social compartida, basada en una tradición cultural propia, buscan relacionarse con otros grupos culturales, que forman parte del mismo estado nacional (Bartolomé 1997; Gómez Suárez 2005).

Las características actuales de las movilizaciones indígenas en cada ámbito local responden a distintas situaciones económicas, sociales y culturales particulares. Sus modos de acción responden no sólo a contextos estatales en los que se desarrollan, sino también a la propia lógica política de los pueblos. Algunas movilizaciones provienen de sistemas políticos tradicionales que marcan la vida colectiva, y otros se han estructurado como nuevos movimientos sociales. (Bartolomé 1997: 10). Los indianismos emergentes del subsuelo político son construcciones políticas, como en su tiempo fueron los distintos nacionalismos históricos que dieron lugar a la formación de estados nacionales (García Linera 2002).

Hoy día, uno de los objetivos de los movimientos etno-políticos es (re)construir una identificación colectiva que posea una presencia política en relación con los estados. Se busca promover conciencia política de la filiación étnica en los ámbitos locales, construir un poder local basado en la auto determinación comunitaria. He aquí un aspecto fundamental a destacar: los procesos de construcción nacionalitarios de los grupos étnicos tienden a desarrollar sujetos colectivos que llaman Pueblos o Naciones Indígenas, definiéndolas como naciones sin estado. Pueden tener organizaciones políticas propias pero su vida social está inmersa en un aparato estatal, donde desean participar, y con el cual deben tener continua negociación para lograr sus propios fines.

Se está frente a una re dimensionalización de potencialidades políticas y culturales que fueron bloqueados durante siglos. Esto implica un mayor acceso a procesos de recomposición política y cultural de los estados nacionales actuales de diversos actores sociales, con fuerte presencia lingüística, física y cultural.

A su vez, los estados necesitan crear formas de adherencias colectivas, valores comunes que permitan relacionar imaginariamente a los diversos grupos sociales presentes en su ámbito territorial (4). Construyen la unidad cultural e identitaria de la población. (Bartolomé 1997). Al respecto, distintas instituciones y elementos como la escuela, el sistema de registros de nacimientos, los rituales públicos, los símbolos cívicos, crean la base de filiación cultural que dan lugar a una etnicidad estatalmente inventada. El estado selecciona arbitrariamente un conjunto de competencias y valores, que son monopolizados por ciertos grupos en detrimento de otros. Se complica cuando los componentes identitarios son mayoritariamente controlados por sectores limitados o minoritarios de la sociedad, y cuando la obtención de estos elementos de legitimación étnica son condenados al fracaso por una devaluación simbólica, estatalmente dirigida (García Linera 2002).

El estado tiende a considerar más a aquellas organizaciones etno-políticas que, aunque se basan en la filiación étnica, recurren en sus demandas a un lenguaje político estructurado de acuerdo a la lógica dominante. Dicha lógica está orientada por una teórica noción de “democracia representativa”, y aunque ésta pueda no formar parte de la experiencia política indígena, se supone que deben comportarse de acuerdo con sus términos para negociar con el estado (Bartolomé 1997).

La búsqueda de representatividad de las organizaciones y movimientos supone, además, un esfuerzo adicional para los actores para no alterar su propia experiencia política. A veces, los líderes no son guías o autoridades tradicionales de los pueblos, sino miembros de una creciente intelectualidad indígena, portadores de lenguajes e ideas innovadoras, que incluso pueden entrar en contradicción con las tradiciones locales. Suele suceder que la atribuida o auto atribuida “representación democrática”, posea más un carácter de mediación intercultural. Sus protagonistas asumen dicho papel por su capacidad de manejar la lengua y los códigos de sus interlocutores, más que por su participación en las lógicas y tradiciones de su propia cultura.

En muchos casos sucede lo que atestigua Basilio Soria (Martínez Sarasola 2005), de la comunidad guaraní: *“El dirigente va perdiendo su identidad, va cambiando su forma de vida; va perdiendo su fuerza porque ya tiene otro tipo de contacto, se va haciendo individualista. Este es el riesgo de las organizaciones indígenas, que cada una hace lo que le parece. Es necesario unirse, el indígena tiene que tener unidad ante todo”*.

En algunos países la configuración de los movimientos responde a una redimensionalización y refuncionalización de la propia tradición política. En otros casos se trata de organizaciones de nuevo tipo (federaciones, confederaciones, asociaciones, etcétera), que suelen ser lideradas por intelectuales indígenas no tradicionales y cuya organicidad a veces es discutible. A veces instituciones externas tanto

estatales como partidarias, misionales o contestatarias han sido co- responsables de la estructuración de las organizaciones (5) (Bartolomé 1997).

POLÍTICAS Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN ARGENTINA

En este punto hacemos eco de ciertos interrogantes (Isla 2003): ¿Qué rol juega la identidad de los grupos subalternos frente a los *modelos hegemónicos de identidad nacional*? ¿Qué papel *juega la identidad* en el nivel del hogar y en el espacio local (la comunidad, el pueblo) como herramienta en la vida cotidiana frente a las constricciones de la sociedad nacional?

Para comenzar a esbozar posibles respuestas a dichos interrogantes es preciso dar cuenta del surgimiento de nuevas identidades indígenas. Estas se originan a partir de la invención de grandes trazos de tradición e historia; se dan a partir de la última etapa democrática (desde 1983) vinculado a la defensa de los derechos, en particular a los reclamos de tierra-territorio (Isla 2003). En los últimos tiempos, se hace hincapié en la conciencia de pertenencia a un grupo y/ o comunidad determinada, más allá del lugar de residencia. Hay lucha por la identidad y por la defensa permanente frente a la agresión del entorno urbano. La lengua es un elemento que los aferra a la cultura y proyecta hacia adelante. Tanto en sus comunidades de origen como en las grandes ciudades, la mayor parte de los indígenas son portadores de una cosmovisión, con características propias. Muchos de sus elementos involucran la economía tradicional; la forma de vida holística, manifiesta en la vida cotidiana, a través de valores como la relación entre el hombre y la naturaleza, el sentido de la comunidad; los patrones de asentamiento en muchos casos; la relación con lo sobrenatural, manifestado en distintas expresiones como el culto a la Pachamama en los kollas, el Nguillatún de los mapuches, etcétera; la medicina tradicional “de campo” o cura chamánica que se practica en muchas comunidades de manera ancestral; el mantenimiento de las estructuras de poder tradicional, en algunos casos; la supervivencia de las lenguas quechua, mapuche, guaraní (Martínez Sarasola 2005).

Algunos de los temas de mayor interés de las organizaciones indígenas en nuestro país son la tierra, la educación, la integración, la naturaleza, la recuperación histórica y cultural, la cosmovisión, la identidad. Existe una presencia activa de las organizaciones indígenas, buscando lugares en la sociedad y estructuras intermedia. Se observa una mayor participación de indígenas en los puestos de gobierno, como en las direcciones de institutos provinciales, Parlamentos provinciales o Consejos deliberantes locales. A su vez, hay más difusión de la problemática indígena en los medios de comunicación.

En Argentina la conceptualización de la política indígena como política social es bastante reciente. El Estado Nacional se caracterizó por negar históricamente la existencia de la población indígena en su territorio, hasta mediados de 1980. Un conjunto de

instrumentos legales aprobados a nivel nacional y provincial parecen demostrar toma de conciencia por parte del Estado de la necesidad de generar respuestas a través de la implementación de políticas más efectivas (6) (Mombello 2002; Martínez Sarasola 2005). Así, a partir de los ochenta y fundamentalmente en los noventa, se observan acciones estatales tendientes a cierto reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas. A partir de la re apertura democrática en 1983 se han logrado avances en cuanto al reconocimiento de la existencia y derecho de los Pueblos Indígenas en el campo jurídico. En muchos casos existe una real falta de implementación de la legislación tanto a nivel nacional como provincial.

El reconocimiento explícito de las poblaciones indígenas y sus derechos introducidos en la última reforma de la Constitución Nacional en 1994, marca un hito importante, en un Estado que se caracterizó por la negación de los componentes indígenas. Estos derechos son reconocidos en el artículo 75, inciso 17 de la Carta Magna. En el mismo se establece que corresponde al Congreso:

“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargo. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente éstas atribuciones.”

Las políticas llevadas a cabo por el Estado en Argentina en relación a las cuestiones indígenas, se inscriben en lo que se conoce como *Indigenismo* (7). Estas políticas se conciben como una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan alrededor de una imagen del indígena. Se presenta como una interrogación de la indignidad por parte de los no indígenas en función de preocupaciones y finalidades propias de estos últimos (Favre 1976). Según Rogelio Guanuco, diaguita-calchaquí, “la política indigenista es la política de los gobiernos (...) es en definitiva para estudiarnos y que esa política no nos favorece, nos trata como si fuéramos el eslabón perdido, dignos de lástima, de protección. Ha llevado a la transculturación a nuestros pueblos, nosotros buscamos la participación, que es lo que permite la política indianista. *Indianismo* es la revalorización de la cultura indígena, recuperación de la lengua materna” (Martínez Sarasola 2005).

El indigenismo es paternalista, considerando al indígena como perteneciente a un sector que se halla en último lugar en la historia. El indigenismo no es la manifestación del pensamiento indígena sino una reflexión criolla y mestiza sobre el mismo. Las políticas indigenistas en Argentina actuaron casi siempre como parches, sin dar una solución a los

problemas de fondo de las comunidades indígenas. Continúan la ideología segregacionista y separatista de la legislación y de las distintas aplicaciones de ellas, sustentadas en la idea de que los “indios son inferiores”, dividiendo conscientemente a los indígenas del resto de la sociedad argentina. No existe participación indígena en las políticas implementadas “de arriba hacia abajo”, y no se considera lo que piensan los propios involucrados.

El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), es la agencia indigenista del Estado Nacional. La creación estaba prevista en la Ley 23302 sancionada en 1985, pero este punto de la ley fue reglamentado recién 1989. Se preveía originalmente que el INAI fuera “una entidad descentralizada con participación indígena, que dependerá en forma directa del Ministerio de Salud y Acción Social”. Sin embargo, quedó bajo la órbita de la Secretaría de Desarrollo Social, por lo tanto no cuenta con la autonomía necesaria para dar curso a políticas que se ajusten a las necesidades y aspiraciones del sector. A esto se suma la poca asignación de presupuesto para su funcionamiento por parte del Estado, lo que obstaculiza la capacidad de agencia del Instituto.

Por último, la falta de participación real y efectiva del sector indígena en la conducción e implementación de políticas del INAI, profundiza su carácter endeble, ambiguo y contradictorio. El INAI se encuentra supeditado a los vaivenes de las coyunturas políticas que atraviesan las instituciones (Mombello 2002: 15).

La participación indígena ha sido muy limitada y puede decirse que, en términos generales, los distintos niveles del Estado no arbitran los medios para garantizar tal participación, a pesar que muchas de las políticas indigenistas son resultado de las luchas y demandas de los mismos pueblos indígenas (8). En muchos casos, esas políticas parecieran apuntar más a contener las demandas que a construir un espacio de participación de sus destinatarios en cuestiones que les atañen en forma directa.

Desde el INAI se han hecho esfuerzos por generar espacios de participación, como el programa de Participación de Pueblos Indígenas (PPI). En 1997, el PPI promovió encuentros locales y regionales de comunidades y organizaciones indígenas que culminaron en la participación de un centenar de representantes indígenas en un Encuentro Nacional del que resultó un Documento del Foro Nacional (Mombello 2002: 21).

Haciendo un breve recorrido histórico es de destacar que a partir de 1970 se desarrolla el *indianismo*, pretendiendo ser la expresión y voz de los indígenas. El acceso a la educación de estas comunidades permitió que se crearan grupos de dirigentes indígenas que tomaron conciencia de su condición de explotados y marginados. Se reconocen colectivamente con la lucha de los pobres y se constituye una categoría de *pueblo* cuyo contenido deviene en fuerza política y social.

Actualmente, en la Argentina, la condición de indígena es sinónimo de explotación y discriminación. Cuando hablamos de indígenas es difícil dar una definición objetiva de este concepto. Actualmente, ni el idioma, ni el origen socio geográfico, ni la auto identificación son elementos suficientes ni estables para dar cuenta de ésta categoría. (García Linera 2002; Martínez Sarasola 2005) Entonces se plantea la pregunta ¿Si uno se reivindica indígena, qué indígena es mejor ser? ¿Hay que valorizar la lengua o el prestigio regional o nacional del grupo que la habla? ¿Cuáles son las apuestas sociales, económicas y políticas de tal elección? En el caso de México dos tipos de actores tienen algo que decir respecto a estas elecciones y muestran interés en contabilizar a un gran número de indígenas: las organizaciones políticas indígenas y las instituciones estatales, especialmente indigenistas. Las primeras esperan reforzarse numéricamente a fin de pesar en las reivindicaciones y negociaciones de los gobiernos. El objetivo reconocido de las segundas es el de llevar adelante políticas sociales adaptadas a una población discriminada y/o marginalizada. Esta acción es generalmente indirecta, y consiste en aconsejar a las organizaciones y comunidades en los proyectos y las demandas que someten a las administraciones o a los organismos gubernamentales (Lavaud y Lestage 2002).

EL MUNDO ANDINO Y LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

En la década de 1960 se desarrolló, tanto en Perú como en Bolivia, un activo movimiento intelectual que contó con la participación de antropólogos, historiadores, literatos, arqueólogos y sociólogos, que además de remover las bases disciplinarias de las ciencias sociales y de las humanidades, tal como se conocían hasta entonces, contribuyó de manera directa a instalar en ellas y en los imaginarios colectivos de varios otros países del área, una nueva noción: la cultura andina (9). Este movimiento intelectual se extendió también hacia Ecuador, Argentina y Chile, logrando instalar el tema de la existencia de una cultura andina y de su reconocimiento como tal. Se planteó que esa cultura andina había resistido los cambios y transformaciones coloniales y se encontraba, viva y creativamente presente (10) (Martínez 2004). Estos estudios dieron lugar a un espacio, el "mundo andino", el que coincide a grandes rasgos con los que fueron los límites que alcanzó la expansión del Tawantinsuyu (de allí la incorporación de Ecuador, del noroeste de Argentina y del centro norte chileno); una nueva identidad cultural, ya que se asumió de manera más o menos explícita una cierta comunidad de categorías culturales, ideológicas, sociales y tecnológicas entre las poblaciones que ocupaban ese mundo andino entre la frontera norte de Ecuador con Colombia, hasta el valle central de Chile.

Dos de los conceptos más importantes asumidos por parte de muchas agrupaciones indígenas fueron el de identidad y sujeto. Entre los años sesenta y ochenta se habían aceptado dos conceptos: el de hombres andinos, que describía a los portadores de la cultura andina, y el de identidades étnicas (del cual su expresión más popular o conocida

son los grupos étnicos o *kurakazgos*), que permitía describir sus diferenciaciones (Martínez 2004).

EL CASO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA (MIJ) EN LA PROVINCIA DE JUJUY, ARGENTINA

Como se mencionara anteriormente, a partir de la última etapa democrática (desde 1983) se produce un nuevo surgimiento de identidades indígenas, inventando tradiciones e historias vinculadas a la defensa de los derechos, en particular a los reclamos de tierra/territorio.

En el noroeste argentino, los habitantes de algunas localidades a fines de los ochenta y, masivamente a principios de los noventa, comenzaron a reconocerse en algunas de las variadas culturas indígenas que habitaron allí. Fue un despertar de las identidades que hasta entonces eran negadas, discriminadas, olvidadas como parte del pasado. Los pobladores, además de asumir esas identidades, debieron reconstruir, y en algunos casos inventarse una memoria para poder intervenir políticamente en el presente, en la cuestión del reclamo y protección de los derechos sobre las tierras (11) (Isla 2003: 37).

En el caso que aquí se presenta, el Movimiento Indígena en la Provincia de Jujuy (MIJ), este encuentra su asiento en Tilkara. Dentro de ese marco se ubica la Comunidad Kolla Los Airampos Tilkara, conformada a partir del 11 de Junio de 2005, dentro del marco del Convenio 169/89. Es síntesis y hereda características de diversas organizaciones indígenas, que adhieren al pensamiento filosófico- cósmico. Muchas de estas organizaciones muestran la inestabilidad y dificultad, en muchos casos, para mantener este tipo de movimientos. El MIJ es producto de sucesivas reorganizaciones. Este movimiento aún no conforma una organización socio política indígena supra comunitaria, pero ésta en vías de serlo. Cuenta con el apoyo de numerosos Consejos, comunidades y organizaciones indígenas de Argentina, Bolivia y Chile (12). Adhiere al CISA, Consejo Indio de Sud América, sito en Puno, Perú y La Paz, Bolivia.

Se hace constante referencia al pasado y a la identidad indígena en los discursos de estas organizaciones y, sobre todo, dentro del Movimiento Indígena. Se trata de reconstruir una identidad colectiva que posea presencia política dentro del Estado Nacional. Los pueblos originarios de ésta región han dejado una fuerte impronta en el imaginario de los actuales habitantes, quienes en muchos casos se consideran descendientes directos y plantean la reivindicación de los derechos indígenas.

Aquí es donde empieza a vislumbrarse dentro del Movimiento Indígena en la Provincia de Jujuy algunas de las características mencionadas de los actuales movimientos indígenas o etno-políticos. Se busca promover conciencia política de la filiación étnica en los ámbitos locales, construir un poder local basado en la auto determinación comunitaria. Se

hace constante mención a diversos puntos de referencia espaciales y temporales, que materializan la identidad y la memoria colectiva.

Debe recordarse que este Movimiento responde a diversas situaciones económicas, sociales y culturales y es producto de procesos históricos concretos. Su modo de acción resulta no solo de contextos estatales en los que se desarrolla, sino también de la propia lógica política de los pueblos.

EL PENSAMIENTO DE NATURALEZA CÓSMICA DEL MIJ

El MIJ se postula como sostenedor de una civilización milenaria: el pensamiento la naturaleza- cósmica dentro del sistema indígena de estructura propia, en lo ideológico, lo político, filosófico y espiritual en el concepto comunitario no individual. Ya con esta aclaración establece sus diferencias con respecto a tres perspectivas que focalizan en la propiedad privada: el geocentrismo, el etnocentrismo, y el homo centrismo.

Baste citar el siguiente ejemplo para dar cuenta de dichas diferencias

Su cosmovisión, tal cual la postulan, está en armonía integradora con la PACHA- Tiempo y Espacio. Todo lo que existe es parte o proviene de ella, también el hombre. La actitud existencial que se propone como indígena es de armonía y equilibrio en el respeto hacia la PACHA. Ella está en continuo movimiento, con opuestos que se complementan (dualidad complementaria y recíproca), generando nuevos estados. Los pueblos indígenas son, pues, espirituales en el concepto Comunitario no Individual, siendo Naturaleza misma. Esta actitud, según el MIJ, lo diferencia de lo que sostiene el Idealismo (Capitalismo) y el Materialismo (Marxismo). El pensamiento de Naturaleza Cósmica, creado por los Pueblos Indígenas, es de carácter universal, puede ser adoptada por cualquier persona, mientras deba respeto a la PACHA.

Es interesante en este punto señalar que el MIJ proclama los *derechos cósmicos* frente a los derechos humanos que propone occidente. Sostienen que el hombre no es el centro, sino uno más dentro del equilibrio armónico de la PACHA, que es todo, el tiempo y el espacio. Todos los elementos que constituyen la Pacha, incluido el hombre, son hermanos en distintos estados. Forman parte de la PACHAMAMA. Son espíritu energético comunitario, sin principio ni fin, en dualidad complementaria y recíproca.

En esta línea los documentos del MIJ señalan que en Agosto, en el hemisferio sur, la Pachamama abre sus entrañas para que la fecunden. Este mes está ligado al Ciclo Solar, al año nuevo indígena, iniciado el 21 de Junio, el Inti Raymi y el Kapaj Raymi, que es la época de florecimiento donde se empiezan a recoger los primeros frutos, que se extiende del 21 de Diciembre al 21 de Marzo. La Pachamama es un culto comunitario, de veneración y admiración. La manifestación de dar de comer a la tierra siempre es dual (macho y

hembra) y complementaria. Somos cíclicos, donde ningún elemento generador de vida, sol, tierra, aire y agua, prescinden del otro, donde todo es uno en La Pacha (Universo).

Lo anteriormente formulado es la base del pensamiento filosófico-cósmico expresado por el MIJ. Los sostenedores de este pensamiento en el continente se corresponden a las organizaciones, parlamentos y comunidades citadas en la nota 12.

Además de sostener y difundir esta forma de pensamiento, en armonía y equilibrio con la naturaleza, el MIJ ha realizado numerosas reuniones organizativas referidas al movimiento, a fin de decidir qué acciones a realizar. Entre ellas se encuentra la reunión realizada en el marco del III Aniversario del MIJ, en la comunidad de Coctaca, Departamento de Humahuaca, Jujuy, el 20 de Febrero de 2005. En la misma se decidió:

1. La constitución del Movimiento Indígena en el Estado Argentino según el acta constitutiva del MIJ en el contexto del Convenio 169, Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (con estatus constitucional) y la ley 24.071, con fecha a determinar en la concreción de un Parlamento Indígena.
2. Tomar la vía electoral en el Estado Argentino de acuerdo a propuestas del MIJ realizadas el 20 de Febrero de 2002, 9 de Agosto de 2002, 21 de Octubre de 2004 y 12 de Diciembre de 2004, dentro del convenio 169 y la ley 24.071. Se postula que los indígenas con esta decisión forman su base de acción política propia, cuyo desarrollo lo imprimirán los pueblos en cada lugar o comuna del Estado Argentino en la disputa del espacio de gobierno en estas áreas señaladas.
3. Este Manifiesto se presenta como un llamado a todas las Naciones Indias que habitan el Estado Argentino: Guaraníes, Mapuches y Kollas, con sus respectivos pueblos, a recuperar el pensamiento en el marco de la Cosmovisión Propia.

En este punto coincidimos con lo expresado por Bartolomé (1997), en relación a que el Estado tiende a considerar más a aquellas organizaciones etno políticas que, aunque se basan en la filiación étnica, recurren en sus demandas a un lenguaje político estructurado de acuerdo a la lógica dominante. Se considera que en el caso del MIJ se plantea esta situación, ya que las demandas presentadas por este movimiento no solo ante las autoridades provinciales y nacionales, sino ante organismos internacionales como la ONU, han sido escuchadas y respondidas a la brevedad, inclusive invitándose al movimiento a la participación en diversos actos.

A modo de conclusión se plantea un interrogante, con respuesta abierta, que el tiempo y los hechos responderán. El carácter de este movimiento ¿no será el de “representatividad democrática”, donde algunos de los miembros representan a una nueva intelectualidad

indígena? ¿Será acaso el de mediación intercultural o verdaderamente una representación genuina de los pueblos originarios?

NOTAS

(1) El *posicionamiento* depende de numerosos factores como es la historia regional, familiar, el imaginario social, pero sobre todo, de la situación y el carácter del interlocutor particular, ante quien uno se posiciona. Algunos posicionamientos identitarios son resultado de mezclas de tradiciones con diversos matices. La identidad de una comunidad tiene que ver con los elementos y valores a través de los cuales se reconoce y es socialmente reconocida.

(2) Hoy en día, la categoría etnia está en discusión en las ciencias sociales, sobre todo en antropología. Una brevísima historia del término (siguiendo la proposición de C. Taylor) puede servir para explicitar aún más los usos contradictorios. De origen griego, posteriormente latinizado, fue usado principalmente por la iglesia, para designar el mundo no cristiano (ethnos). Con el siglo XIX y la aparición de otros términos, "nación" para pueblos civilizados, "pueblo" sujeto de destino histórico; "raza", por sus rasgos físicos, etc., su uso fue reemplazado por etnia, que sirvió, colonialmente para designar y ordenar conceptual y administrativamente, los pueblos colonizados. Mientras en Alemania, Europa del norte y países eslavos, lo étnico remite hoy a un acento de pertenencia a una colectividad, en Francia el criterio determinante ha sido el lingüístico. Así, la etnicidad ha podido ser definida como "la esencia de un grupo étnico" o "es lo que usted tiene si usted pertenece a un grupo étnico". Es decir, algo muy complejo de definir (Martínez 2004).

(3) Se construyen a partir de ciertos conceptos, como puede ser de "pueblos originarios", lengua autóctona, tradición oral, forma de organización, cosmovisión, y otros elementos, que sirven como caja de herramientas para la posterior construcción y representación de las identidades étnicas y sociales indígenas. (Gómez Suárez 2005: 18).

(4) En Argentina la conformación del Estado Nacional, con una elite que construía una identidad nacional de acuerdo a sus propósitos liberales, llevó a la ocupación efectiva del territorio, usando la fuerza armada para la conquista de las tierras que ocupaban los grupos indígenas. Entonces el pasado indígena era incluido en la historia natural (y no cultural del país) Se lo medía, describía, y controlaba. El indígena podía colaborar con información o entorpecer el trabajo del excursionista. (Haber 1995).

(5) Este sería el caso de la Asociación Indígena de la República Argentina, cuyo grupo inicial fue configurado por indígenas urbanos, pero que trataron de representar ante el Estado a comunidades étnicas que no reconocían su liderazgo. En forma independiente al hecho de que sus motivaciones fueran legítimas, su falta de representatividad determinó una presencia política casi nominal, que en la actualidad es reemplazada por los movimientos regionales.

(6) "Este es un Estado que sistemáticamente ha negado la presencia indígena y a pesar de haber actualizado el marco legal para incluir derechos especiales no los ha llevado a la práctica", explica la investigadora Morita Carrasco (2000), integrante del Grupo de Estudios en Aboriginalidad.

(7) Las políticas indigenistas no son las únicas que alcanzan a este sector de la población, por lo tanto el mismo se ve ante la encrucijada de articularse con distintos niveles de institucionalidad. A la complejidad de verse atravesados por la instancia Nacional y Provincial, los Pueblos Indígenas, deben agregar las instancias Municipales y también Transnacionales.

(8) El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, INAI, encargado de la ejecución de la política federal en materia indígena, debe contar con la asesoría de un cuerpo de representantes indígenas de todo el país, pero por diversos motivos no se ha podido constituir. En 2005 se realizaron asambleas comunitarias por pueblo y por provincia, pero el proceso quedó trunco justamente antes de las elecciones nacionales, cuando más se precisaba que la voz indígena exigiendo el debido respeto a sus derechos se hiciera escuchar con toda energía. La no previsión de partidas específicas dentro del presupuesto nacional otorgado al INAI para llevar a cabo las debidas consultas a los indígenas revela el no respeto del Estado argentino por el derecho internacional. (Mundo indígena 2006-Iwgia Argentina).

(9) Hasta ese momento, "lo andino" era un significante unitario instalado sobre todo en el campo de las alianzas políticas de algunos países latinoamericanos. El elemento unitario de "lo andino" estaba dado por una convicción de carácter geográfica: lo que unía era la cordillera de los Andes, era la necesidad del desarrollo de políticas de buena vecindad y la defensa de los recursos naturales.

(10) Pueden destacarse los trabajos de Rodolfo Kush en Argentina y Bolivia para construir una filosofía que recuperara categorías del pensamiento andino.

(11) Por ejemplo, el caso de las tierras comunales de Tilcara que fueron entregadas a los indígenas por Felipe III el 10 de junio de 1606: "...en Nombre de Don Felipe Viltipoco cassique prinsipal del pueblo de Tílcara... Digo que a los sussodichos de tiempo Ynmemorial aesta parte Antenido Y possydo epossen al presente por tierras propías Y por suYas qie estan desde La quebrada de Yucara hasta el Río de Omaguaca Y desde allí el Río arriva hasta el asiento de Tumí de Vna banda y de otra Y otras tierras en La quebrada de purmamarca hasta las tierras de Yucayra, Y chelísto, Y maymala y tilcara y tumí..." (Sánchez 1996: 52-81), cuyos vestigios como "tierras de comunidad" se desvanecen en el tiempo, por los años '30 del siglo XIX. Hoy, los descendientes de aquellos no guardan memoria de esas tierras como comunidad, y nunca durante la etapa republicana se las reclamó como tal.

(12) Coordinadora Nacional Indianista (CONACIN) Chile, Parlamento Qullana Aymara PAQA Bolivia, Comunidad Kolla Los Airampos CKOA Argentina, Comunidad Wilkanina – Jujuy, Organización Indianista de los Pueblos Kollas (Orinpuku), Centro Comunidad Indígenas Kollas de la Puna, Comunidad Indígena Peñas Blancas, Comunidad Aborígen de La Cueva, Comunidad Indígena Chorrillos, Comunidad Casitas, Comunidad Indígena de Chaupi Rodeo, Musoj Inti- Iturbe, Agrupación Mayra- Palpalá, Agrupación Pueblo Guaraní, Comunidad Indígena Pueblo los Omaguacas, Asociación Juvenil Indígena Suyay Jatunpay.

BIBLIOGRAFÍA

Barth, F.

(1969). *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference.*: Little Brown and Company. Boston.

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

Bartolomé, M. A.

(1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI Editores. México.

Carrasco, M.

(2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. IWGIA. Buenos Aires.

de Sousa Santos, B.

(2001). *Los nuevos movimientos sociales*. OSAL, Septiembre 2001.

<http://osal.clacso.org/espanol/html/frevista.html>

Documentos del Movimiento Indígena en la Provincia de Jujuy (MIJ)

Favre, Henri

(1976). "L'indigenisme Mexicain: naissance, développement, crise et renouveau", N. D. La Documentation Française, N° 4333- 39-40, 2/12/1976, págs. 67- 82

García Linera, A.

(2002). Comentario a "Contar a los indígenas: Bolivia, México, Estados Unidos" *T'inkazos* Año 5, N° 13: 11- 50.

Gómez Suárez, A.

(2005). Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena. *Revista de Antropología Iberoamericana* N° 41. Mayo-Junio 2005. Edición electrónica.

Haber, Alejandro

(1995). Supuestos teórico-metodológicos de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca (1875-1900). *Cuadernos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades* 47 (Publicaciones Arqueología), Universidad Nacional de Córdoba.

Isla P., A.

(2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños* [online] Nº 26: 35-44.

<http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432003002600005&lng=es&nrm=iso>.

Lavaud, J. P. y Lestage, F.

(2002). Contar a los indígenas: Bolivia, México, Estados Unidos. *T'inkazos* Año 5, Nº 13: 11- 50.

Martínez, J. L.

(2004). La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate). *América Indígena* Volumen LX, Número 2, Abril-Junio: 6- 20.

Martínez Sarasola, C.

(2005). *Nuestros Paisanos, los indios*. Memoria Argentina. Editorial Emecé. Buenos Aires

Mombello, L. C.

(2002). *Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa*. Universidad Nacional del Comahue - (UNC), Instituto de Desarrollo Económico y Social-(IDES)

www.utexas.edu/cola/insts/llilas/content/claspo/PDF/overviews/polsocpuebind.pdf

Mundo indígena Iwgia. (2006). www.iwgia.org

Sánchez, S.

(1996). Fragmentos de un tiempo largo. Tilcara entre fines del siglo XVI y principios del XIX. Tesis de Licenciatura inédita. Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy.

LOS ARQUEROS COMO MOTIVO DE LA GRAFICA RUPESTRE CUBANA. ACERCA DE SUS HACEDORES.

Divaldo Gutiérrez Calvache

Instituto Cubano de Antropología. Grupo Cubano de Investigadores del Arte Rupestre (GCIAR)

divaldo2004@yahoo.es

Racso Fernández Ortega

Instituto Cubano de Antropología. Grupo Cubano de Investigadores del Arte Rupestre (GCIAR)

itibacahubaba@yahoo.com.ar

José B. González Tendero

Instituto Cubano de Antropología. Grupo Cubano de Investigadores del Arte Rupestre (GCIAR)

pepeplaya@yahoo.com

RESUMEN

En este trabajo se realiza el análisis estilístico y morfo-tecnológico de los diseños del dibujo rupestre cubano, en los cuales aparece representado el motivo Arquero, contraponiendo estos elementos, con las evidencias artefactuales y etnológicas, que señalan la presencia de éste tipo de arma-herramienta, tanto en el oriente como en el occidente de Cuba. Asimismo, se efectúa una discusión alrededor del grupo humano de nuestro pasado, que pudo haber incluido dentro de su menaje el arco y la flecha, discusión que se acompaña de algunas referencias de los cronistas de indias sobre el tema en cuestión. El análisis anterior nos permite inferir que existen muchos elementos para apoyar el criterio de que los diseños donde aparece el motivo del Arquero puedan ser grafías elaboradas por los aborígenes cubanos.

Palabras claves: Arco, Flecha, Pictografías, Petroglifos, Cuba.

ABSTRACT

A stylistic, morphological and technological analysis of Cuban rock paintings and petroglyphs representing the archer motive is made in this work. We compare this data with evidences of artefacts and ethnographical information that prove the presence of this weapon-tool in Eastern and Western Cuba. In addition to this, we discussed about the ancient human group which included the arch and the arrow among its tradition. Some references from early chroniclers are included as well. The previous analysis allows us to infer that whenever the archer design appears in our country it could have been made by Cuban aboriginals.

Key words: Arch, Darts, Rock paintings, Petroglyphs, Cuba.

INTRODUCCION

El arco y la flecha, a juzgar por los numerosos registros arqueológicos encontrados en el mundo, fue un instrumento de vital importancia para la supervivencia del ser humano. Gracias a su invención, durante miles de años el hombre lo utilizó para protegerse de los grandes predadores y al mismo tiempo le permitía obtener presas de mayor tamaño.

Esta útil arma-herramienta, perfeccionada a partir de la experiencia acumulada durante centurias, se materializaba en alcances superiores a los 175 metros, con una velocidad aproximada de 30 m/s y una fuerza de penetración de 3,5 Kg.; concediéndole al hombre la capacidad de matar a distancia con un riesgo menor para su vida -por ser más eficaz que la lanza arrojadiza- lo que representaba un constante aporte de alimento para su grupo.

El arco y la flecha apareció en el Paleolítico Superior entre los 35.000 y 10 000 años a.n.e. pues algunos estudios así lo sugieren; a juzgar por algunas puntas arrojadizas encontradas en yacimientos arqueológicos de los períodos Perigordense y Solutrense con fechados que oscilan entre los 28.000 y 17.000 a.n.e. como las puntas de piedra de unos 21.000 años de antigüedad encontradas en la Cueva de Parpalló, en España, lo cual indica que estamos ante los primeros indicios de la utilización del “arco y la flecha”. Este hecho ha quedado confirmado con la reciente presentación del arco más antiguo del mundo (17.600 años) en el Museo Reiss Engelhom de la ciudad de Mannheim, en Alemania; la reconstrucción del arma basada en un fragmento de madera de pino de unos 0.40 m. hace pensar a los arqueólogos que su longitud total fuese de 1.10 m.

También está suficientemente documentado que sobre este trascendental útil giró buena parte de la tecnología del Mesolítico europeo entre los 10 000 y 5 000 a.n.e.

“La perfección formal de los arcos mesolíticos sugiere que no fue posible su súbita aparición en el acervo cultural y tecnológico de uno o varios grupos humanos, sino que más bien, es el resultado de una evolución gestada en momentos anteriores y producto de un largo proceso de experimentación” (Muñoz 1999: 29).

Otros arcos conservados en la actualidad, datan del 8.000 a 6.000 a.n.e. como el encontrado en 1991 por arqueólogos austriacos junto al “hombre de Otzi” en los Alpes, entre las fronteras de Austria e Italia que es el más conocido.

Para los estudiosos del tema, existen numerosas representaciones en el dibujo rupestre levantino español, del Norte de Europa y en Baja California sur, México donde aparecen figuras antropomorfas que hacen uso de esta tecnología o aparecen flechados con antigüedades calculadas de 20.000 y 9.000 AP. Lo que demuestra que el arco y la flecha constituyeron uno de los principales avances tecnológicos de los que disfrutó el hombre en esas regiones.

En Cuba la arqueología ha recuperado y acumulado evidencias que al parecer indican la presencia del arco y la flecha en la vida cotidiana de algunos de sus pobladores tempranos, sin embargo los investigadores han sido hasta hoy muy cautelosos a la hora de interpretar dichas evidencias.

¿Fue el arco y la flecha un instrumento utilizado con frecuencia en la paleohistoria de Cuba?; ¿Qué grupos humanos dominaron esta técnica en nuestro país?; ¿De dónde procede y en qué momento llegó el arco y la flecha a territorio cubano?

En este trabajo, pretendemos hacer un primer acercamiento a la presencia, al menos en el occidente de Cuba, de un número no despreciable de grafías rupestres que representan figuras de arqueros, en un caso, sólo portando su arma-herramienta y en otros, en plena faena de caza. Para este fin nos apoyaremos en todas las demás evidencias tanto artefactuales como etnológicas, las que nos permitirán responder algunas de las interrogantes que marcaron el objetivo inicial para este tema de investigación.

LAS REPRESENTACIONES DE ARQUEROS EN EL DIBUJO RUPESTRE CUBANO.

Los sitios que nos ocupan se conocen por los nombres de Solapa del Arquero o de Cojimar, la Cueva de Las Avispas o Montané y la Cueva del Toro. Todas se encuentran relativamente cerca unas de otras (Fig. 1), aunque existen entre ellas evidentes diferencias morfo-tecnológicas en la ejecución del motivo “arquero” en las grafías.

Para este estudio hemos creído oportuno emplear el término “motivo” (1) acuñado por el Dr. José Manuel Guarch (1987: 67) por permitirnos representar la unidad básica del diseño como concepto ideográfico de lo que se pretendió expresar por el hacedor.

Solapa del Arquero o de Cojimar, Habana del Este, Ciudad de la Habana.

El internacionalmente conocido poblado de Cojimar, sitio desde el cual partía cada mañana el inmortal escritor norteamericano Ernest Hemingway en busca de una buena pesca, nos vuelve ahora a convocar, pero por motivos muy diferentes.

Ya en la década de los 70 durante las labores de prospección arqueológicas en la costa norte de las provincias de La Habana y Ciudad de La Habana, desarrolladas por el Departamento de Arqueología del Instituto de Ciencias Sociales se tuvo conocimiento de la existencia de una pictografía de “un hombre con un arco” en una solapa o abrigo rocoso en el poblado de Cojimar, pero fueron infructuosos los esfuerzos por ubicarla (Aída Martínez com. per.).

No es hasta iniciado el tercer milenio que esta pequeña solapa fue reubicada por los miembros del Grupo de Ecología Jorge Ramón Cuevas de la Sociedad Pronaturaleza, lo cual nos fue notificado por ellos en el mes de septiembre de 2003 (Fig. 2).

Esta solapa se encuentra ubicada en la margen occidental del Río Cojimar en la ladera oriental de la Sierra Urria; esta cavidad es de escaso desarrollo y presenta una longitud de 10 m. de ancho y una profundidad máxima de 3 m. aproximadamente. El puntal alcanza apenas los 6 m. por lo que la pictografía se localiza en la pared sobre un pequeño promontorio en el extremo Sur de la misma.

Cueva de Las Avispas o Montané, Quivicán, Habana.

Esta cueva de unos escasos metros de longitud está formada por una pequeña dolina cuyo piso lo integran las rocas del propio derrumbe que le dio origen. Dicha cavidad presenta su mayor desarrollo en el eje Este - Oeste.

La misma se localiza cerca del poblado de Quivicán, en la provincia Habana y según reportes consultados, fue visitada por primera vez por el Grupo Espeleológico José Martí en 1964, momento en el que se reporta el petroglifo antropomorfo de 0.22 m. de altura que se ubica en su pared Sur (Fig. 3). Unos meses más tarde vuelve a ser visitada, esta vez por el Espeleo Club Universitario en el cual participaba el espeleólogo Federico Sulroca antiguo miembro del espeleogrupo José Martí; en ambas oportunidades fueron entregados informes de exploración, primero en el Departamento de Antropología de la Academia de Ciencias de Cuba y en la segunda ocasión en el Museo Antropológico Montané de la Universidad de La Habana (Tabio 1970: 65-66).

Varias décadas después, la gruta es nuevamente visitada por los arqueólogos del Centro de Antropología y el Grupo Espeleológico Combate de Moralitos de la Sociedad Espeleológica de Cuba (SEC), con el objetivo de analizar e intentar definir su filiación cultural -a lo cual nos referiremos en otro tópico de este trabajo- y a su definitiva inclusión en el Censo Arqueológico Nacional. También se procedió a realizar el calco del petroglifo lo que permitió completar la visión que se poseía de éste (La Rosa 1992: 1).

Cueva del Toro, Guara, San José de las Lajas, Habana.

Las Cuevas de La Charca o Guara (El Aguacate, Los Muertos, Los Matojos o del Plátano, La Jía y del Toro) se localizan a unos escasos 4 Km. del poblado que les da nombre y a unos 18 Km. de la costa meridional de la provincia de La Habana, en el municipio de San José de Las Lajas.

La cueva presenta varias entradas formadas por cuatro dolinas de derrumbe. La primera, conocida como Alta, es pequeña y conduce directamente al Salón de Las Pinturas; la segunda, que es la mayor, se denomina Principal y divide a la espelunca en dos sectores comunicados a través de corredores y gateras hasta la cuarta o de las dos Casas que separa al último salón del anterior; la tercera o de las Palmas, también de pequeñas dimensiones, se localiza paralela a las galerías que conducen al final de la gruta.

Por todo lo anteriormente explicado, aún cuando geomorfológicamente estamos ante la formación de una sola espelunca, coincidimos con la apreciación del Dr. Núñez Jiménez al denominar a cada uno de los sectores como estaciones rupestres independientes -Cueva de los Matojos, Cueva de la Jía y Cueva del Toro- es decir que las dolinas, al mismo tiempo que delimitan, dan acceso a cada una de las estaciones (2).

Para nosotros lo más trascendente de las pictografías en negro de estas espeluncas lo constituyen, sin lugar a dudas en estos momentos, las “escenas de caza” que se repiten en dos de ellas -El Toro y El Aguacate- y en particular el motivo del “arquero” en plena faena de su actividad cotidiana, como expresión de la responsabilidad contraída con el colectivo humano al que pertenecía (Fig. 4).

El motivo al que hacemos referencia, se localiza en el Salón de Las Pinturas que agrupa a cinco de ellas. En el mural, aparecen dos figuras antropomorfas una de las cuales blande en su mano un arco cuya cuerda parece estar distendida y su otro brazo totalmente hacia atrás (Fig. 4). Esta escena se ha descrito de la siguiente forma al decir de Arrazcaeta y García (1994: 27) (3): “un arquero le lanza su flecha a una posible ave en vuelo”; por su parte el Dr. Núñez Jiménez en su trascendental obra “Cuba: Dibujos rupestres” señala: “la figura de la izquierda posee un arco, en su brazo derecho” (Núñez 1975: 102).

SOBRE OTRAS EVIDENCIAS EN CUBA VINCULADAS A LA PRESENCIA DEL ARCO Y LA FLECHA.

Algunos colegas nos han sugerido que puede parecer innecesario para el fin propuesto y sus objetivos, nuestro marcado interés por dejar probado que las culturas aborígenes de Cuba utilizaron el arco y la flecha. Si embargo, nada más lejos de nuestra percepción del problema enfrentado en este trabajo, pues gran parte de la nebulosa que rodea a la ubicación crono-cultural de los motivos de arqueros del dibujo rupestre cubano, esta dada precisamente por la poca atención que se le ha prestado a las evidencias que sugieren la presencia de esta arma-herramienta dentro de la industria aborígen del país.

Es por ello que a partir del criterio antes expuesto y atendiendo a la experiencia internacional, así como basados en la nuestra, sería oportuno dedicarle mayor atención y tiempo al estudio experimental y traceológico de las “puntas de proyectil” (de impacto, choque o percusión, de penetración y mixtas) (4) de concha y lítica de los grupos humanos que habitaron las regiones oriental y occidental del país, con dimensiones que alcanzan escasamente entre los 0.02 y los 0.06 m. de longitud, lo que las convierte en especiales candidatas para “puntas de flechas”.

Esta cuestión que puede parecer lógica e incluso estar implícita en la denominación con que se catalogan “puntas de proyectil” (Fig. 5) hasta la fecha no ha sido expresada categóricamente en la generalidad de las monografías publicadas en el país (Tabio y Rey 1985: 36 y 78; Dacal y Rivero de la Calle 1986: 92 y 111; Moreira 1999: 62 y 86).

Por sólo citar dos ejemplos, en la importante obra “Arqueología aborígen de Cuba” de los destacados investigadores Dres. Ramón Dacal y Manuel Rivero de la Calle (1986), al mencionar las industrias líticas y de concha de los grupos “pretribales y tribales”, se reconoce la presencia de estos útiles instrumentos -las puntas de proyectil- en las labores cotidianas y de subsistencia, pero al mencionar las actividades económicas y en particular la caza no se hace referencia a las técnicas empleadas omitiéndose así el posible empleo del arco y flecha:

“Como cazadores, recolectores y pescadores, los hombres de esta etapa capturaban y consumían más o menos las mismas especies que los preagroalfareros” (Dacal y Rivero de la Calle 1986: 111).

“La industria de la piedra tallada de esta etapa posee gran número de puntas [...] la industria de la concha de estas comunidades está representada con suficiente amplitud dentro de los sitios por gubias, puntas...” (Dacal y Rivero de la Calle 1986: 92 y 113).

Más recientemente, en el excelente texto “La Sociedad Comunitaria de Cuba” de la Dra. Liliam Moreira (1999) sucede algo similar al abordar la temática de los medios empleados para el aprovisionamiento de alimentos por parte de los grupos antes mencionados:

“Los métodos que utilizaron para capturarlas (las aves) (5) debieron ser muy variados: trampas, nudos corredizos, imitación de sus cantos y otros ingenios del intelecto humano” (Moreira 1999: 62).

“Practicaron la caza sistemática de la jutía y de otros roedores, de iguana y de algunas aves” (Moreira 1999: 86).

La relación de estas “puntas de proyectil” con el uso del arco y la flecha en nuestro pasado, sólo ha sido admitida por los investigadores Gerardo Izquierdo y Lorenzo Argüelles en su artículo “Los instrumentos y artefactos de concha en la pesca y la caza del sitio arqueológico “Punta de Macao” aparecido en el Anuario de Arqueología (1988), donde al comentar la cuantiosa presencia de éste importante útil en el yacimiento, tanto en los niveles de ocupación pretribal como tribal, apuntan:

“La puntas llamadas de penetración, dadas sus condiciones aerodinámicas, resultan igualmente ideales para la caza con arco y flecha, por ejemplo, de diferentes especies de aves u otros animales terrestres como la jutía” (Izquierdo y Argüelles 1988: 226).

Para más adelante agregar lo siguiente:

“Por su forma, consideramos que las puntas debieron ser enmangadas quizá de una forma determinada o, más bien, engastadas en varas, astiles, arpones, flechas, mangos, etc., con el objeto de hacerlas más efectivas a la hora de su utilización en la obtención de cada especie” (Izquierdo y Argüelles 1988: 227).

En éste momento del análisis, y olvidándonos de las evidencias factuales como las puntas líticas y de concha antes comentadas, nos parece también oportuno recordar el hallazgo realizado en la primera década del pasado siglo en la Laguna de Malpotón en Pinar del Río. En el recorrido que realizara el destacado arqueólogo norteamericano Mark R. Harrington por ese territorio en 1915, recuperó una flecha de madera (Fig. 6) la que fue descrita de la siguiente forma:

“La única flecha aborígen que vimos en Cuba está ilustrada en la Fig. 103, igualmente hallada en el lago. Con una extensión de 3 pies 5,2 pulgadas, tiene un diámetro máximo de media pulgada y termina en una punta cónica que presenta vestigios de haber sido alisada [...] el resto de la flecha, que es de una madera dura y negra [...] la entalladura para colocarla en la cuerda del arco es muy ligera y en el extremo inferior de la flecha apenas si hay lugar para hacer presión con los dedos” (Harrington 1935: 248).

Según la opinión reconocida de este investigador tanto la flecha como el resto de los utensilios de madera, así como los artefactos de piedra recuperados en las lagunas de

Malpotón y de Los Indios en Remates, Pinar del Río, pertenecen a la cultura más primitiva que ocupó este territorio (Harrington 1935: 248 y 252).

Sin embargo, este suceso no es el único de su tipo que registra la arqueología cubana, pues hace unos años fue reportado por el colega Julio A. Amorin, el hallazgo de una flecha, al parecer aborígen, en la década del 60 de la pasada centuria en la Laguna del Tesoro de la Ciénaga de Zapatas, Matanzas:

“Diversos objetos colectados en zonas de turba o suelos fangosos que le sirvieron de protección atestiguan: Una flecha de cuaba de 50 cm. de largo, hallada cuando se construyó la zanja de Venero Prieto. Una vasija navicular, tres bastones de mando, azagayas y un cucharoncillo, en la Laguna del Tesoro” (Amorin 2003: 3).

En la arqueología debemos ser muy cautos en nuestros planteamientos así que tenemos que pisar con pie firme cuando lanzamos una hipótesis de trabajo, lo cual no está divorciado con la idea de que se realicen acercamientos a un tema determinado o se analicen un conjunto de variables, que nos permitan adelantar propuestas y nos enfrenten al fenómeno estudiado o, como ha sucedido, prefiramos seguir ignorándolo o reconociéndolo a distancia.

Creemos que en esto radica la posición asumida hasta ahora por los arqueólogos cubanos, en este sentido, han preferido no adentrarse en el tema, asumiendo que los cronistas no visitaron prácticamente el occidente del país y por ello los comentarios sobre sus habitantes son bastante escasos y no se menciona este útil. Por el contrario para la región oriental, donde estos son más profusos, no existe una sola mención al herramental que nos ocupa.

Sin embargo, para Cuba, la evidencia está ahí y no debemos seguirla ignorando después de cuarenta años; resulta interesante que de las 206 estaciones rupestres reportadas en el país, sea en tres, donde único se han reportado imágenes que ilustran a un arquero y que precisamente estén localizadas en las provincias habaneras donde los elementos aportados por la arqueología también lo sugieren, como lo hemos comentado, pues fue una región habitada por grupos de sociedades pretribales que basaban su economía en la apropiación de la pesca, la caza y la recolección pero, para muchos, supuestamente carentes de esta importante y eficiente tecnología.

LAS ANTILLAS: EL ARCO Y LA FLECHA EN LAS CRONICAS DE INDIAS.

Llama poderosamente la atención el hecho de que los relatos de las Crónicas de los europeos en el primer viaje de descubrimiento, no mencionen la presencia de este importante útil durante el recorrido realizado por las Islas Lucayas o Bahamas -Guanahaní, Turcos y Caicos, Inagua, etc.-, el sector oriental del territorio nacional -Bariay, Baracoa y

Maisí- y la costa norte de La Española -Isla Tortuga, Punta Isabélica, Puerto Plata, etc.- hasta que al llegar a la Bahía Escocesa en la Península de Samaná (Fig. 7) es reconocido y descrito.

Según Colón y los hombres que lo acompañaban en 1492 al visitar la zona geográfica que hoy conocemos por las Islas Lucayas, Cuba y la porción noroccidental de La Española, sus pobladores solamente empleaban como medios para la defensa las azagayas, hachas de piedra, una especie de maza y las “macanas” -como una espada de madera dura- que los registros arqueológicos se han encargado de confirmar con las distintas evidencias recuperadas (Fig.8).

Aunque desde los primeros encuentros con los nativos que habitaban las islas al norte de Cuba se hace referencia a las azagayas que estos portaban (6), vamos a referirnos concretamente al comentario realizado por el Almirante sobre lo que vio en la región de Baracoa el día 27 de noviembre tal como lo relata en su bitácora:

“Viniendo así por la costa á la parte del sueste del dicho postrero río halló una gran población, la mayor que hasta hoy haya hallado, y vido venir infinita gente á la rivera de la mar dando grandes voces, todos desnudos con sus azagayas en las manos” (Colón 1961: 105).

El diario de Colón es muy rico en comentarios y descripciones relacionadas con la manera en que él percibió la forma de ser y pensar de los aborígenes que encontró en el primer viaje, así el día 3 de diciembre refiere:

“Que diez hombres hagan huir á diez mil: tan cobardes y medrosos son que no traen armas salvo unas varas, y en el cabo de ellas un palillo agudo tostado” (Colón 1961: 113).

Sin embargo, como ya hemos apuntado en párrafos anteriores, resulta interesante que entre los días 13 al 15 de enero de 1493 finalizando el viaje y particularmente durante su estancia en la zona noreste de Quisqueya (La Española) próxima a la Bahía de Samaná, poblada por los Ciguayos -según Las Casas- el Almirante comenta que vieron muchos indígenas con arcos y flechas, algunos de los cuales fueron intercambiados por la tripulación que lo acompañaba:

“Detrás de la cabeza traían penachos de plumas de papagayos y de otras aves, y cada uno traía su arco. Descendió el indio en tierra, é hizo que los otros dejasen sus arcos y flechas, y un pedazo de palo que es como un (7) muy pesado, que traen en lugar de espada, los cuales después se llegaron á la barca, y la gente de la barca salió a tierra, y comenzáronles á comprar los arcos y flechas y las otras armas” (Colón 1961: 184-185).

Así el día martes 15 de enero compara los arcos de los nativos y describe la forma y partes que componen las flechas:

“Los arcos de aquella gente diz que eran tan grande como los de Francia é Inglaterra (8): las flechas son propias como la azagayas de las otras gentes que hasta allí había visto, que son de los pimpollos de las cañas cuando son simiente, que quedan muy derechas y de longura una vara y media, y de dos, y después ponen al cabo un pedazo de palo agudo de un palmo y medio, y en cima de este palillo algunos le injieren un diente de pescado y algunos y los mas le ponen allí yerba, y no tiran como en otras partes, salvo de una cierta manera que no pueden mucho ofender” (Colón 1961: 188).

Ya en el segundo viaje la presencia de los arcos y flechas, así como de “los flecheros”, tienen un protagonismo importante en los sucesos que transcurren entre los días 13 al 18 de noviembre de 1494 en que visitan las Islas de Guadalupe e Islas Vírgenes hasta arribar a Borinquen (Puerto Rico) por lo que a continuación expondremos algunas citas a modo de ejemplo:

“Con mucha osadía (los Caribes) (9) pusieron manos á los arcos, también las mujeres como los hombres; é digo con mucha osadía porque ellos no eran mas de cuatro hombres y dos mujeres, é los nuestros más de 25, de los cuales firieron dos, al uno dieron dos flechadas en los pechos é al otro una por el costado” (Álvarez 1977: 72).

En otra ocasión en la carta dirigida a Jerónimo Annari comentándole el atribulado segundo viaje Miguel de Cúneo, el navegante saonés amigo de Colón, apunta:

“Además, llevan arcos muy gruesos (Los Caribes) parecidos a los arcos ingleses. Las cuerdas son de la antedicha hierba, las flechas son de junco, el hierro es de madera fortísima, hecho a manera de huso, el cual meten dentro de dicho junco y lo atan fuertemente, y las plumas son de alas de loro; con esas flechas logran una gran pasada” (de Cúneo 1977: 40).

Por su parte otro destacado cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, en su “Historia General y Natural de Las Indias” al referirse a los indígenas que ocupaban la región Noreste de La Española, señala que los ancestros de los ciguayos procedían de algunas de las “islas cercanas a los flecheros” (Fernández de Oviedo 1851: 67).

De particular relevancia resulta la referencia realizada por el Padre Las Casas sobre una ceremonia o festividad que se le dispensó a Bartolomé Colón por parte del Cacique Behechio -señor del cacicazgo de Xaraguá y hermano de Anacaona- durante la visita efectuada a la región centro occidental de la Española, cercana a la hoy ciudad de Port-au-Prince, al decir:

“...tuvieron concertado en la plaza del pueblo hacerle otras muchas maneras de fiestas, así llevaron al D. Bartolomé Colón y cristianos a verlas. Estando en ella salen, súbitamente dos escuadrones de gente armada con sus arcos y flechas, desnudos empero, y comienzan a escaramuzar entre sí” (Las Casas 1929:456, T. 1, Cap. CXIV).

Ante toda esta evidencia hay que dejar establecido que los cronistas presenciaron y describieron el uso del arco y la flecha en nuestra región; arco y flecha que como refiere de Cuneo (de Cuneo 1977: 40), eran de buena y efectiva terminación, lo que supone un largo proceso de aprendizaje y perfección de esta arma – herramienta dentro de estos grupos culturales.

Para concluir la descripción de todos los elementos que hemos reunido a favor de que el arco y la flecha fue un arma-herramienta utilizada con cierta generalidad por los grupos aborígenes de Cuba y las Antillas Mayores, baste señalar que la arqueología de la región se ha encargado de demostrar que el caso cubano no es una individualidad.

También es conocida la evidencia pictográfica que muestra un arquero en una estación del Parque Nacional del Este en la República Dominicana, hallada en los años 80 del siglo XX por el Dr. Abelardo Jiménez Lambertus (Fig. 9); lo curioso de este caso, es que al igual que en la Cueva del Toro, la primera impresión de un observador es que dicho arquero intenta derribar un ave en vuelo, aunque en este caso ambas representaciones (arquero y ave) se encuentran dibujadas en columnas litogenéticas con varios metros de separación y en planos diferentes lo que nos hace recordar los árboles del bosque.

A partir de la información brindada por los cronistas, procedimos a la ubicación geográfica tentativa de los grupos humanos portadores de la tecnología que nos ocupa, para poder analizar sus posibles relaciones étnicas y así, de éste modo, intentar reconstruir la dispersión geográfica del arco y la flecha en la región, lo que se ilustra en la Figura 7.

SOBRE LA FILIACIÓN CULTURAL DE LAS GRAFÍAS: UNA DIFÍCIL TAREA

Hasta aquí hemos ilustrado al lector sobre todas las evidencias que hemos logrado reunir las que de una forma u otra apuntan hacia la presencia y dominio del arco y la flecha, por alguno o algunos de los grupos humanos tempranos de nuestro archipiélago; sin embargo, aun cuando los elementos analizados sustentan esta hipótesis, la definición cultural, origen, establecimiento, evolución y cronología de los diseños rupestres del motivo arquero en las condiciones cubanas sigue siendo una tarea difícil para la interpretación arqueológica.

Aun así, la evaluación de las características estilísticas, morfológicas, tecnológicas y espaciales del dibujo rupestre referible al motivo del arquero, pueden ser un vehículo que nos acerque a la realidad histórica de nuestro pasado, de ahí que, en las próximas líneas, intentaremos buscar respuestas a esta problemática.

En las tres imágenes asociadas a este motivo, tenemos representaciones distintas de una misma acción, que es el reflejo de una economía que utilizaba la caza como una manera

complementaria de propiciar el alimento necesario, aunque también esta depurada técnica era empleada como medio de defensa ante la presencia de un agresor foráneo.

Si bien como hemos señalado en párrafos anteriores, se reconoce cada vez más, que desde épocas muy tempranas las sociedades pretribales habían alcanzado esta invención, también constituyó una característica básica de las sociedades tribales del tronco lingüístico Arauco en nuestra propia área geográfica y muy similares -al menos- a los pobladores de la región oriental del país, sustentadas en una economía productora de alimentos. Al mismo tiempo la etnología ha demostrado que en los grupos tradicionales actuales, del propio tronco lingüístico, los niños desde edades muy tempranas se inician en el complejo mundo de los arcos y las flechas; su dominio les permitirá no sólo la caza de una presa en movimiento, sino la pesca, minimizando el efecto óptico conocido como refracción, que es producido por el cambio de la visualización del objetivo del medio aéreo al acuático.

Según hemos podido apreciar, existen algunas similitudes en el patrón de selección de los espacios donde se ejecutaron los motivos en las tres estaciones. Las Cuevas del El Toro y Las Avispas son de pequeñas dimensiones y los arqueros se localizan en salones cuyo desarrollo mayor se produce en el eje Este-Oeste, y accedemos a ellas directamente a través de una dolina; en ambos casos las imágenes se encuentran en áreas de penumbra. Por su parte la Solapa de Cojimar también es pequeña, y alcanza una profundidad de 3 m. El dibujo se ubica en la pared con orientación al Norte permaneciendo iluminado prácticamente todo el día.

Al realizar el análisis morfo-tecnológico y conceptual de los tres “arqueros” éste nos permite obtener los siguientes elementos:

En primer lugar, llama poderosamente la atención el hecho de que mientras en la Cueva del Toro “el arquero” ocupa una posición central dentro de la escena representada, en los otros dos casos, permanece en solitario como único representante del mensaje que se pretendió transmitir. ¿Estaremos acaso frente a un marcador de los “espacios y fronteras territoriales”? Lamentablemente ésta será una de las interrogantes que tendrá que esperar por investigaciones posteriores.

En segundo, la observación detenida de los tres motivos con el ánimo de analizar morfológica y dimensionalmente a los arcos, tomando como referente las descripciones de los cronistas y los ejemplares que de ellos se conservan en las otras áreas del continente vinculadas, nos permite apuntar que en los tres casos la figura del arco se corresponde proporcionalmente con la mitad del cuerpo del arquero.

En tercero, para dibujar el motivo de la Cueva del Toro se empleó una tintura (10), en el caso de la Solapa de Cojimar aparentemente se realizó por aplicación directa del carbón al

soporte, sin embargo, en la Cueva de Las Avispas la figura se ejecutó mediante el rayado de la pared de la dolina.

Y en cuarto, aún cuando todos los motivos están ejecutados de manera muy esquemática, la forma del primero -siguiendo el mismo orden del párrafo anterior- es de factura muy simple, sus trazos son cortos y las extremidades superiores e inferiores se indican por segmentos de recta donde el arco se presenta de manera simétrica con líneas curvas o por un óvalo, además de que el hacedor demuestra no tener preocupación por las proporciones y la imagen parece descansar de la tensión psicológica que produce la actitud de acecho a la presa, extendiendo el brazo hacia atrás al romper la inercia. La ejecución del segundo, muestra mayor dominio de la anatomía humana, al dejar bien establecidas las articulaciones tanto de los brazos como de las piernas y también se destacan los ojos y la boca en el rostro, mientras parece afinar la puntería o se encuentra presto para realizar el flechazo. Finalmente el tercero alcanza un gran nivel de detalle, aún cuando utiliza segmentos de recta para la representación. Los brazos se muestran extendidos a ambos lados del cuerpo y las piernas abiertas, al mismo tiempo que se indican las manos y los pies -la mano que sostiene lo que parece ser el arco con flecha, presenta dos dedos-, dando la impresión de que sostiene tranquilo y sin aparente preocupación al arco. El rasgo más distintivo de éste personaje es, que a diferencia de las anteriores grafías, presenta en el rostro además de los ojos y boca, varias marcas que lo hacen singularmente interesante, detalle que discutiremos más adelante.

Por otra parte, desde el punto de vista de las propuestas crono-culturales hechas hasta hoy hay que decir que en relación a la Cueva de las Avispas el Dr. Ernesto Tabío, que la da a conocer al mundo académico, ubica su ejecución en el período precolombino, pero deja abierta la posibilidad de que sea de origen africano:

“Lo más interesante de la cueva es la presencia de un petroglifo, al parecer aborigen pues tiene ciertas semejanzas con el encontrado por el Dpto. de Antropología de La Academia de Ciencias de Cuba, en Maffo, Oriente. Según datos que se han podido reunir por parte de miembros del grupo (espeleológico) indican que la zona fue habitada por negros esclavos durante los siglos XVIII y XIX, por lo que pudiera existir también la posibilidad de que el petroglifo fuera de origen negroide” (Tabío 1970: 65 y 66).

Por su parte, tras la visita efectuada a Las Avispas en la década de los noventa, la primera opinión del Dr. Tabío pierde fuerza y es la segunda la que parece tener mayor sustentación aunque su autor, al igual que su predecesor, deja abierta la posibilidad de confirmación a través de investigaciones más precisas:

“Por la técnica y morfología el petroglifo de las Avispas tiene posibilidades de ser resultado de la obra de un artífice de origen africano, las tres marcas en el carrillo derecho de la figura y la presencia de un arco confieren cierto simbolismo a la representación. De

igual forma las evidencias materiales pueden ser resultado de un refugio de cimarrones. Pero la asociación definitiva de las evidencias arqueológicas requiere aún de más amplios estudios” (La Rosa 1992: 2).

Con respecto al planteamiento anterior queremos establecer las siguientes reflexiones pues, si bien es verdad que los africanos traídos como esclavos huyeron de las haciendas convirtiéndose en cimarrones y también lo es el hecho de que existen referencias históricas a que emplearan el arco y las flechas como medio de protección o vía para lograr el sustento, evidencia que quedó reflejada en el Legajo 141 No. 6907 del Real Consulado y Junta de Fomento que se conserva en el Archivo Nacional de Cuba, donde según La Rosa (1989: 15) se puede leer lo acontecido con una cuadrilla de cimarrones que operaba en los montes de Sibanimar, al Este de la Habana:

“Cuando el encuentro se produjo (6 de noviembre de 1801) (11), los cimarrones salieron corriendo en diferentes direcciones, mas a uno de ellos los perros lograron darle alcance. El cimarrón en cuestión logró librarse de las fieras y al enfrentar a sus perseguidores cayó abatido. Al registrársele, se le encontró: ...un machete calabozo de cinco cuartos y un cuchillo de punta de los que prohíbe la ley, seis flechas con su arco, unos chusos se cogieron de dicho lance este y otro negro cargador de flechas y chusos y los demás escaparon” (La Rosa 1989: 15).

Al mismo tiempo, resulta que ante todos estos elementos, el análisis detallado del planteamiento del Dr. La Rosa (1992: 2) no es comprensible en todo su alcance, pues no define concretamente los que rasgos a los que se refiere al decir:

“Por la técnica y morfología el petroglifo de las Avispas tiene posibilidades de ser resultado de la obra de un artífice de origen africano...” (La Rosa 1992: 2).

Si desde el punto de vista tecnológico realizamos una mirada retrospectiva a los petroglifos realizados por medio de la incisión de diferentes anchos y profundidades en Cuba, comprobamos que se han estudiado un total de 56 estaciones en 11 de las 14 provincias del país, lo que representa que esta técnica esta presente en el 28 % de la gráfica rupestre. Así las cosas, la misma aparece asociada a contextos precolombinos como en la Caverna de la Patana (Gutiérrez, Fernández y González 2003:104), La Cueva de los Petroglifos (Gutiérrez 2002: 26) y la Cueva de la Cachimba (Arrazcaeta y Navarrete 2003: 60), por citar solo algunos ejemplos.

Por otra parte, la morfología del petroglifo de la Cueva de las Avispas es típica de muchos diseños antropomorfos del dibujo rupestre cubano y antillano, donde la figura humana se ha representado totalmente de frente, con las piernas separadas y los brazos extendidos perpendiculares al cuerpo (Fig. 10).

A nuestro modo de ver en el petroglifo que nos ocupa sólo las marcas en los carrillos o malares dan al mismo alguna singularidad dentro del contexto rupestrológico cubano; sin embargo de la observación y análisis minucioso de estas marcas que se aprecian en ambas mejillas -tres en la derecha y dos en la izquierda- podrían asumirse tres consideraciones:

1. Es una clara evidencia de la pintura corporal empleada por los aborígenes que poblaron

nuestra ínsula lo cual está muy bien referido en las Crónicas de Indias (Fig. 14 A1 y 14 A2).

2. Son referencias a la pintura corporal de aborígenes de otras tierras cercanas introducidos en Cuba, lo que como se verá más adelante está ampliamente documentado en nuestra historia (Fig. 14 B).

3. Son marcas que identifican alguna etnia entre los grupos de origen africano introducidos en el país para trabajos forzados en la agricultura (Fig. 14 C).

En este sentido el poder establecer la filiación cultural de esta grafía a partir de las marcas presentes en el rostro de este diseño, es una tarea ardua y difícil, lo que se hace extensible también para los otros motivos de arqueros, como se podrá constatar al apreciar las opiniones expresadas por numerosos autores.

En este sentido hay que decir que entre los hombres y mujeres traídos forzosamente desde África durante los siglos XVI al XIX, vinieron varias etnias que tenían por costumbre marcarse el rostro con incisiones aplicadas a la piel; a diferencia de la tradición aborigen de lograr el mismo efecto mediante la pintura corporal. Se ha documentado bastante bien esta tradición para Cuba entre los miembros de los grupos denominados como congos loangos, carabalíes, macuás, minas y lucumíes (Deschamps 1969: 69-74). También debemos destacar que en el arte de la escarificación facial, las marcas tribales tenían sus particularidades según el grupo cultural.

Si admitimos la posibilidad de que el petroglifo de la Cueva de las Avispas fuera de factura africana, existen a nuestro entender dos alternativas posibles; primero que los autores de dicho motivo fueran esclavos africanos en proceso de transculturización y que como tal están vinculados al naciente complejo cultural “Afrocubano”, por lo que entonces la representación de la Cueva de las Avispas podría tener relación con algunas de las deidades de origen africano que conforman la Regla de Ocha, entre las que el arco y la flecha juegan determinado papel simbólico en sus representaciones, como son los casos de:

1. Como símbolo de Oshóosí: Esta imagen es la representación del dios de la caza. Puede estar construida de hierro forjado. como conservación directa de la herencia

cultural yoruba; pero además se encuentran algunas hechas de acero, madera o simplemente de la rama de una planta atribuida a la deidad, en forma de arco, tensada por un cordel, y otra rama recta atravesada y atada al centro, en forma de flecha; estas últimas como aporte contemporáneo de la creación popular a la referida representación simbólica (Guanche y Campos 2000: 56).

2. Como atributo de Eleguá: Se han encontrado aunque de manera muy escasa, imágenes de arcos y flechas representadas en una lámina de hierro u hojalata, junto con otras piezas que lo caracterizan como guerrero. El arco y la flecha van colocados sobre la estructura cefalomórfica que constituye la representación del oricha, y sustituye o acompaña a una pequeña lámina puntiaguda de hierro que se le incrusta comúnmente en el mismo lugar (Guanche y Campos 2000: 56).

3. Como atributo de Ogún: Se coloca una imagen que puede ser, indistintamente, símbolo de Oshóosí y/o atributo de Ogún, por ser un arma de guerra. Aquí, como en el caso anterior, la misma imagen posee la doble función planteada al principio: de caza y de guerra. Debe estar construida siempre de hierro, por ser el metal que se le atribuye a la deidad (oricha herrero, dios de la forja y la guerra) y se le adosa una cadena, también de hierro, a manera de larga cuerda, tensada a la flecha o no, lo cual es un atributo propio de este oricha, pero que se llegó a emplear en los tres. También cuando el avatar o camino de la deidad es conocido por Ogún Achibiriquí -el guerrero-, el arma que lleva en la parte superior es un arco con flecha (Guanche y Campos 2000: 56).

4. Como atributo de Oyá: Se le atribuye a la diosa dentro del conjunto de nueve piezas que cuelgan de su corona. En el presente caso, están contruidos en cobre, por ser el metal atribuido a la deidad, lo que también los diferencia de todas las demás representaciones, junto con otra variación de tipo formal. En algunas de estas piezas, la flecha tiende a ondular hasta convertirse en un pequeño ofidio-serpiente o majá. Según los informantes, el cambio simbólico se debe a que este animal se le atribuye a la deidad, que lo emplea como arma de guerra, y al mismo tiempo se relaciona con la forma cilíndrica y alargada de la flecha, cuya punta fue transformada en la cabeza del ofidio, y las plumas, en la cola (Guanche y Campos 2000: 56).

Sin embargo es muy importante considerar que en estas religiones el antropomorfismo era y es empleado en muy limitadas deidades y que generalmente las representaciones de las mismas se realizaban mediante imágenes o símbolos de animales, armas o herramientas (Fig. 11).

Por otra parte somos de la opinión, conociendo los sistemas de establecimiento y diseminación de las religiones populares “surgidas” en nuestro país entre los siglos XVIII y el XIX, que existe poco margen cronológico para que las representaciones de sus deidades queden atrapadas en las paredes de una cueva, pues como se ha podido comprobar en la

casi totalidad de los casos, para no pecar de absolutos, el simbolismo del arco y la flecha, no se representa mediante una figura antropomorfa si no a través de su símbolo por excelencia: “el arco cargado con una flecha”.

En este sentido, de cumplirse la generalidad de la regla, el mensaje que el hacedor tenía marcado interés en representar y transmitir con la imagen de la Cueva de Las Avispas era, sin lugar a dudas, a través del personaje con el arco, al cual le dedicó tiempo y maestría para resaltar cada detalle de su rostro y extremidades -observemos que se indican pies y manos, una de las cuales incluso muestra los dedos (Fig. 3)- y no así a su herramienta en particular, pues por sus dimensiones y poco detalle en su ejecución, denota que éste se encontraba en un segundo plano entre las prioridades del ejecutor.

En segundo lugar está la posibilidad de que el petroglifo de la Cueva de las Avispas fuera ejecutado por esclavos africanos convertidos en cimarrones y que para algunos investigadores podrían ser individuos “de los primeros momentos, donde todavía estaba presente el pensamiento puro africano” (La Rosa Com. Pers.).

En nuestra opinión, el inicio del proceso de transformación de la cosmovisión y el pensamiento simbólico del africano traído como esclavo a la América, comenzó desde el momento del encuentro con los hombres blancos, bien armados, que los transportaban en enormes navíos desconocidos para ellos, encadenados, dominados con el arcabuz, el látigo y vendidos en alguna de las Villas de la Cuba hispana; eventos estos que marcaron profundamente el proceso de adaptación a su nuevo contexto. En este sentido creemos que esos “primeros momentos de pensamiento puro” se perdieron quizás en las costas occidentales del continente africano, quedando como opción para los primeros cimarrones africanos un mundo lleno de nuevas y desconcertantes experiencias que influyeron definitivamente en su pensamiento y actitud ante la vida.

Aun así, hay que reconocer que para el caso tratado las escasas evidencias arqueológicas obtenidas hasta hoy, parecen confirmar el uso de esta cueva por los cimarrones, ya que en ella se encontraron pipas de fumar, hormas de azúcar y algunas piedras de chispa (La Rosa 1992: 1) pero sin lugar a dudas, la Cueva de las Avispas continua esperando por excavaciones arqueológicas extensas que aporten alguna luz a esta problemática.

Finalmente, para dejar claro que las marcas en los carrillos presentes en el petroglifo de la Cueva de las Avispas no pueden ser de ninguna manera admitidos como marcadores culturales, baste señalar que para algunas tribus indígenas contemporáneas de Suramérica la pintura corporal juega un papel preponderante en los rituales asociados a la caza, de tal forma que las mismas se extienden fuera de las fronteras de los hombres cazadores para formar parte también de los atributos de los animales que participan de estas faenas como el perro (Fig. 12).

Es precisamente por todo lo anteriormente planteado que según nuestro criterio, la opción propuesta por algunos investigadores de la posible factura africana no esta bien sustentada y en la actualidad a partir de los elementos antes comentados, el petroglifo de la Cueva de Las Avispas puede ser un fuerte candidato como representación de los grupos aborígenes. No está de más recordar que no son pocas las estaciones rupestres en Cuba y fuera de sus fronteras, en las que no se han rescatado evidencias artefactuales vinculadas a los realizadores.

Ahora centraremos nuestra atención en el caso particular de la Cueva del Toro, en este sitio sucede un hecho similar con la definición del origen de sus pictografías pues mientras el Dr. Núñez Jiménez asume que son de factura aborigen, no logra definir cronológicamente su período de ejecución:

“...sería de extraordinario interés realizar cuidadosas excavaciones en las Cuevas de Guara o en sus cercanías para tratar de descubrir los elementos líticos de la cultura que trazó las enigmáticas pictografías aquí tan brevemente descritas, no sólo para identificar a sus autores, sino también para lograr el posible hallazgo de los restos óseos de los animales cazados, junto a manifestaciones culturales de los grupos aborígenes que ocuparon estas espeluncas” (12) (Núñez 1975: 103).

Agregando más adelante la siguiente idea:

“Cabria también pensar que los dibujos fueren, si bien aborígenes, posteriores a la conquista de Cuba por los hispanos...” (Núñez 1975: 103).

Por su parte, los investigadores Arrazcaeta y García coinciden con la filiación aborigen, pero favorecen y refuerzan la propuesta de que fue realizada durante el período de transculturación, provocada por la creación de los “Pueblos de Indios” (13). Todo esto apoyado en documentos históricos de los siglos XVI, XVII y XVIII que atestiguan que los indígenas de Guanabacoa ocuparon gran parte del territorio habanero:

“Partimos del supuesto de la contemporaneidad cronológica y cultural de estas pictografías, apoyados en la seguridad que brinda el argumento estilístico y temático, para atribuirles una datación probablemente postcolombina, quizás relacionadas con los aborígenes que fueron concentrados en la reserva de Guanabacoa o “Pueblo de Indios de Guanabacoa” (Arrazcaeta y García 1994: 31).

Volvemos en este caso a otro planteamiento que deja lagunas en su definición teórica, pues no se logra comprender en todo su alcance el planteamiento de Arrazcaeta y García (1994:31), al decir:

“...la seguridad que brinda el argumento estilístico y temático, para atribuirles una No existe para Cuba una metodología de síntesis detallada, ni si quiera un presupuesto filosófico seguro que permita establecer relaciones, y mucho menos definiciones crono-

culturales a partir de criterios estilísticos en el dibujo rupestre, pues estos han sido tratados históricamente de manera muy superficial en la arqueología cubana (Gutiérrez y Fernández 2005: 89).

Si bien los temas representados en la pintura rupestre de las Cuevas de la Charca son en esencia de escenas de caza, pesca, círculos concéntricos, etc., no comprendemos como estos con toda su variedad pueden ayudar a esclarecer su ubicación crono-cultural; a no ser que se utilice para tal fin, la controversial opinión de que las figuras de cuadrúpedos indeterminados presentes en esta localidad son representaciones de ganado mayor llegado a nuestro país en épocas postcolombinas.

Aun ante toda esta realidad, lo sugerido por Arrazcaeta y García (1994:31) es una interesantísima propuesta, a la cual queremos agregar otra posibilidad, también confirmada por documentos históricos, que acredita el emplazamiento, en La Villa de San Cristóbal de La Habana, de aborígenes traídos de otras tierras del Nuevo Mundo.

A finales del siglo XVIII y principio del XIX (1725-1886) llegaron varios grupos procedentes del norte de Méjico, que eran comercializados para las labores en la urbe y trabajos en el campo -como parte de la política asumida por la metrópoli de la que también fueron víctimas los indios yucatecos y campechanos durante las “Guerra de Castas”-.

De la “Gran Chichimeca” llegaron del hoy Estado de Chihuahua, los Tarahumaras, los llamados Chichimecos, Guachinangos y los conocidos por apaches (14) (1789-1810) (Domínguez y Merrill 1992a: 3, 1992b: 5), mientras que del actual Estado de Coahuila se importaron indígenas Chizos, Cocoyones (15) y apaches (Dr. Carlos Manuel Valdés com. per.), como se puede apreciar en la Figura 13.

También es conocido que desde las tierras al sur de la Florida llegaron los Calusa entre 1704 y 1711 (16) período durante el cual eran asediados por los guerreros Creek y Yamasee que los utilizaban como mercancía en el comercio de esclavos con los colonizadores británicos; así también llegaron en 1763 grupos cristianizados en las misiones franciscanas del norte de la Florida integrados por Timucuanos, Yamasees y Guales (Tamayo 2004: 9), como se puede apreciar en la Figura 13 (17).

Históricamente todos y cada uno de los grupos anteriormente citados han sido reconocidos como guerreros o belicosos que dominaban con habilidad y destreza la tecnología que nos ocupa; no podemos olvidar que el conquistador Juan Ponce de León, en 1513 durante los primeros intentos por conquistar La Florida en busca de la “fuente de la Juventud”, murió víctima de la herida propinada por una flecha envenenada de los Calusas.

Al mismo tiempo, aún cuando fuera real la posibilidad de que estos grupos foráneos venidos del norte fueran los autores de las grafías que han centrado nuestra atención en este artículo, nos cuesta mucho trabajo aceptar que la única evidencia arqueológica dejada por ellos en el país sean precisamente los tres motivos que nos ocupan y algunas de las conocidas leyendas de los desmanes causados por algunos de estos indígenas en los campos del occidente de Cuba y fundamentalmente en el área comprendida entre La Habana (como unidad geográfica) y Pinar del Río (18).

No es ocioso recordar que el propio Harrington al analizar la flecha de la Laguna de Malpotón apuntaba que:

“Según la tradición popular los últimos indios del distrito del Cabo de San Antonio, de los cuales unos pocos sobrevivieron hasta bien entrado el siglo XIX, fueron expertos arqueros (19). Se dice que precisamente los últimos que de ellos quedaban, debieron su exterminio a su costumbre de matar el ganado de los colonos con sus flechas” (Harrington 1935: 240).

Desafortunadamente, en la actualidad, no conocemos ninguna investigación relacionada con el tema y el hecho particular de que los aborígenes que menciona Harrington sean sobrevivientes de los pobladores que encontró en Cuba el Almirante, o si eran grupos aislados de los indígenas traídos de otras tierras del continente como ya hemos expresado.

Finalmente debemos exponer que en el sitio Solapa del Arquero de Cojimar las evidencias arqueológicas apuntan a una ocupación aborígen pues en superficie sólo se aprecian restos de ceniza, crustáceos y moluscos marinos y del área de manglar vinculados a la cercanía de su ubicación a la margen del río.

Hasta aquí hemos analizado las posibles opciones para definir la filiación cultural de los motivos de arqueros en el dibujo rupestre. De esta exposición se pueden obtener algunos elementos importantes, en primer lugar las evidencias arqueológicas no han permitido la definición cultural de alguno de estos diseños, pues en la áreas de distribución de los mismos han aparecido indistintamente tanto elementos arqueológicos aborígenes como de la cimarronería africana en los campos cubanos; en segundo lugar los rasgos morfológicos no han permitido ninguna vinculación cultural, pues el supuesto indicador de los trazos en los carrillos presente en el petroglifo de la Cueva de las Avispas; como se vio con anterioridad, podría representar dicha costumbre tanto en aborígenes como en las etnias africanas (Fig. 14).

Al llegar a este punto pensamos que los elementos expuestos coinciden en apuntar como los ejecutores de tales grafías a los aborígenes cubanos; pues si bien esto no ha podido ser demostrado, las evidencias históricas y arqueológicas demuestran que el arco y la flecha fue un arma-herramienta utilizada por las culturas prehispánicas de las Antillas, y para Cuba la abrumadora presencia de puntas de impacto en todo el espectro indocultural, así

como la flecha de la Laguna de Malponton y la de la Laguna del Tesoro, nos permiten afirmar que es consecuente admitir que nuestros aborígenes pintaran en las paredes de sus lugares de culto y refugio al personaje “El Arquero”, el que sin lugar a dudas tuvo un importante papel en la economía y protección de estos grupos.

Los argumentos anteriores toman valor y se contraponen al hecho real de que aunque existen referencias históricas sobre la presencia del arco y la flecha en el menaje defensivo del cimarronaje africano en Cuba, la arqueología no ha podido demostrarlo, pues no ha aparecido hasta ahora ninguna evidencia material que lo confirme.

A pesar de lo anteriormente expuesto y considerar como de factura aborigen estas grafías, su ubicación cronológica es todavía un problema a resolver. ¿Qué grupo cultural y en qué etapa del largo período de ocupación aborigen de nuestro archipiélago fueron ejecutadas estas grafías? Estas preguntas permanecen sin respuestas, pero guardamos la esperanza de que investigaciones futuras puedan arrojar alguna claridad sobre este tema.

ESTADO ACTUAL DE LA CONSERVACIÓN DE ESTAS GRAFIAS Y SUS PERSPECTIVAS.

Como es bien conocido tanto las pictografías como los petroglifos están sujetos al lógico envejecimiento de sus soportes y de los pigmentos o aglutinantes, lo que los hace vulnerables con el tiempo, pero sin lugar a dudas, la experiencia nacional demuestra que la afectación antrópica, voluntaria o no, es la mayor fuente de las agresiones irreversibles sufridas por esta manifestación (Fernández y González 2001: 17); situación a la que no escapan las tres localidades estudiadas en este trabajo, por lo que los imprescindibles estudios futuros que aclaren muchas de las interrogantes que todavía permanecen sin respuestas, requieren de la urgente necesidad de proteger con efectividad estos registros rupestres de Cuba en su contexto medio ambiental.

Un hecho de gran preocupación lo constituye la Solapa del Arquero la cual presenta un importante y acelerado deterioro de su entorno, lo que ha provocado en pocos años la desaparición casi total de la pictografía que le da nombre a la localidad (Fig. 15).

Otro tipo de agresión a las estaciones rupestres lo constituye el relleno de las cavidades con piedras, desechos industriales y de las cosechas, basura doméstica, etc., que son retirados de los campos a roturar y de múltiples actividades realizadas por las empresas agropecuarias y poblados cercanos, situación que esta presente en el caso de la Cueva Montané o de Las Avispas, lo que ha provocado el deterioro del petroglifo en cuestión.

Por último, tenemos el caso de la Cueva del Toro donde las inscripciones pintadas y rayadas por el hombre moderno es el daño más abundante en esta localidad; esta situación también se aprecia en la Cueva de Montané o de Las Avispas

Todo lo anterior demuestra que estamos ante la eminente necesidad de garantizar la protección y conservación de dichas estaciones de la gráfica rupestre, y aunque todo el legado rupestrológico cubano debe ser protegido y preservado para las futuras generaciones, los diseños o motivos que nos ocupan en este trabajo revisten una singular importancia debido a su papel en el esclarecimiento, análisis y estudio del nivel de desarrollo tecnológico de los grupos que en las condiciones de nuestro país, pudieron hacer uso del arco y la flecha como instrumento cotidiano; realidad histórica bastante ignorada en la reconstrucción arqueológica y etnológica de nuestro pasado.

A MODO DE CONCLUSIONES:

La escasa evidencia factual obtenida para las localidades aquí estudiadas no puede ser considerada como resolutive para la ubicación crono-cultural de sus pinturas rupestres, pues hasta el momento las mismas se reducen a unas pocas evidencias asociadas a cimarrones africanos para la Cueva de las Avispas y de aborígenes para la Solapa del Arquero; así como la presencia de evidencias de ambas etapas culturales para el entorno de la Cueva del Toro.

Aunque los datos históricos recogen la presencia del arco y la flecha en el menaje defensivo del cimarronaje africano en Cuba, la arqueología no ha podido demostrarlo, pues no ha aparecido hasta ahora ninguna evidencia material que lo confirme; por el contrario la arqueología si ha recogido numerosas evidencias de la presencia de esta arma-herramienta en las culturas aborígenes de Cuba y las Antillas Mayores.

Las marcas en el rostro, en los carrillos o malares que presenta el petroglifo de la Cueva de las Avispas no puede ser interpretado como un indicador crono-cultural, pues dicha tradición de una forma u otra es común a muchos grupos culturales que habitaron nuestro país en diferentes épocas y períodos.

El antropomorfismo en las representaciones afrocubanas es empleado en muy limitadas deidades, generalmente sus representaciones se realizaban mediante imágenes o símbolos de animales, armas o herramientas; por lo que de cumplirse la generalidad de la regla, el mensaje que los hacedores de los diseños aquí estudiados tenían; demuestra un marcado interés en representar y transmitir el personaje con arco al cual le dedicó tiempo y maestría para resaltar cada detalle, y no así a su herramienta en particular, pues por sus dimensiones y poco detalle en la ejecución, denota que ésta siempre se encontraba en un segundo plano entre las prioridades del ejecutor.

No creemos oportuno admitir que las imágenes analizadas fueran ejecutadas por los grupos culturales introducidos en el occidente del país durante el período colonial, pues entonces el caso se torna más complicado, ya que la lista incluiría a una decena de estos

grupos traídos desde el norte del Continente Americano que no han dejado las suficientes evidencias factuales en el área para permitir tomarlas en consideración.

Si asumimos como válida y totalizadora la información aportada por la Crónica, estaríamos sesgando la investigación al aceptar concluyentemente las referencias que desconocen lo que estaba sucediendo en la región occidental del país y la evidencia factual recuperada por la arqueología -las flechas de la Laguna de Malpotón en Pinar del Río y de la Laguna del Tesoro en Matanzas, las “puntas de proyectil” y el dibujo rupestre-.

Nos inclinamos por aceptar la propuesta sugerida por varios investigadores, para los cuales las grafías aquí estudiadas son de factura aborigen.

El deterioro y falta de protección de las estaciones rupestres y las grafías aquí estudiadas ponen en peligro este legado para futuros estudios, por lo que se hace imprescindible acometer con urgencia acciones que garanticen su conservación.

AGRADECIMIENTOS.

A José Martínez, Elvis García y Omar Diepa, miembros del Grupo de Ecología “Jorge Ramón Cuevas” de la Sociedad Pronaturaleza (ONG); por su gentileza al poner en nuestras manos todos los resultados obtenidos por ellos en sus investigaciones de la Solapa del Arquero. Al Dr. Gabino La Rosa por la revisión del original y sus acertados comentarios, así como por su obra y dedicación, inspiradora de este trabajo; a la Lic. Aída Martínez, por sus enseñanzas y colaboración permanente. Al Dr. Abelardo Jiménez Lambertus, del Museo del Hombre Dominicano, por poner en nuestras manos todos los datos referentes al diseño de arquero en el dibujo rupestre de la hermana República Dominicana; a la Lic. Glenis Tabares, también del Museo del Hombre Dominicano y al Lic. Efrén Jaimez Salgado del Instituto de Geofísica y Astronomía del CITMA, por su amistad y estímulo diario a nuestro trabajo, a Ana María Hernández Abreu del Grupo Hotelero Gran Caribe, por facilitarnos el tiempo y los medios necesarios para la culminación de esta obra. Finalmente al Lic. Jorge Betancourt por la siempre valiosa revisión del original y sus acertadas correcciones, a todos, el permanente agradecimiento de los autores.

NOTAS

(1) “El ‘motivo’ es una abstracción y, como categoría, corresponde a la idea del hacedor dentro de la estética del grupo; representa la unidad básica del diseño” (Guarch 1987: 67); años más tarde Juan Guarch y Lourdes Pérez presentan una monografía donde adoptan, para los petroglifos, el concepto establecido por el Dr. Guarch para el estudio de las pictografías (Guarch y Pérez 1994: 10).

(2) Los autores Arrazcaeta y García en su trabajo “Guara: Una región Pictográfica de Cuba” (1994: 23) al referirse a la Cueva de Los Matojos o del Plátano exponen: “...la denominada Dolina Principal, que divide a la misma en dos sectores que se comunican a través de corredores y gateras, lo que hizo creer a Núñez Jiménez que los susodichos sectores eran tres cuevas independientes (Cueva de Los Matojos, de La Jía y del Toro)”, lo cual desde el punto de vista espeleológico es real, pero no inhabilita la propuesta ya comentada del Dr. Núñez.

(3) Le cabe a Arrazcaeta el mérito no sólo de ser de sus descubridores, sino además, de haber escrito el artículo más completo relacionado con estas interesantes estaciones.

(4) En nuestro país, en la literatura especializada, las puntas de proyectil de concha han recibido la clasificación apuntada según su morfología (Izquierdo y Argüelles 1988: 225; Dacal 1978: 26 y 27, 1996: 36) y según la tecnología para su producción en Punta: a- de strombus, b- de percusión de strombus, c- triangular de manto de strombus, d- de manto, con parte de sutura, de strombus (Dacal 1996: 36 y 38) y de la columela (Izquierdo y Argüelles 1988: 225). En lo que corresponde a la piedra tallada, las micropuntas en: a- simple tipo Canimar, b- doble tipo Canimar, c- microlítica triangular de base recta y d- microlítica triangular de base cóncava (Dacal 1983: 51; Febles 1987: 127) y las puntas en: a- Yaguajay, b- Nibujón, c- Cuba y d- Levallois de la primera serie (Febles 1987: 58, 59, 72 y 73; Febles et al 1995: 8).

(5) El paréntesis es nuestro

(6) El día sábado 13 de octubre de 1492 comenta como llegaron a la playa muchos aborígenes llevando “ovillos de algodón filado y papagayos, y azagayas” (Colón 1961: 51).

(7) En el original este espacio permanece vacío.

(8) Los galeses inventaron el “arco largo” hacia el 1200. Tenía más de 1,80 m. de longitud y disparaba flechas de 0.90 m. Un hábil arquero podía lanzar una flecha a 230 m., y a un máximo de 300 m. Su gran eficacia lo hacía más ventajoso que la ballesta ya que el arco largo podía disparar hasta 10 flechas por minuto. Además, como se podía disparar de perfil, el número de arqueros podía ser muy grande en una extensión pequeña de terreno. El tensado del arco largo requería gran fuerza y un gran entrenamiento, ya que se le debía aplicar una fuerza de 40 a 45 kg. para tensarlo. Estos arcos le dieron una gran ventaja a Inglaterra sobre las otras naciones durante el siglo y medio que siguió, ya que ninguna otra nación adoptó esta arma.

(9) El paréntesis es nuestro.

(10) Un grupo de muestras de pigmentos de las pictografías de las cuevas de la zona de Guara fueron sometidas a análisis por microscopía electrónica de barrido, microfluorescencia de rayos X, saponificación microscópica y cromatografía gaseosa

acoplada a un espectrómetro de gases lo que dio como resultado la presencia de carbón de leña mezclado con un aglutinante orgánico de origen vegetal (Arrazcaeta y García 1994: 30).

(11) El paréntesis es nuestro.

(12) Ya en la década de los ochenta de la pasada centuria en la estación se practicaron algunas excavaciones arqueológicas en las que participaron los especialistas del Departamento de Arqueología del Centro de Antropología apoyados por miembros de los grupos de la Sociedad Espeleológica de Cuba, Combate de Moralitos y Alejandría, que arrojaron al menos dos niveles con presencia antrópica. El más temprano con evidencias aborígenes y el tardío con elementos culturales propios de la ocupación por cimarrones de origen africano.

(13) Por acuerdo de la reunión del Ayuntamiento de la Villa de San Cristóbal de La Habana, efectuada el 12 de junio de 1554 se decide agrupar, en Guanabacoa, a todos los aborígenes que habían sido liberados al ser suprimidas las leyes que amparaban las encomiendas y su esclavitud, los que hasta ese entonces se encontraban deambulando por la ciudad.

(14) El término “apaches” no se corresponde con la denominación de ningún grupo cultural pero fue acuñado por los misioneros franciscanos italianos que se asentaron en la Gran Chichimeca o Nueva España y proviene de la expresión con que ellos denominaban a los indígenas que no les daban descanso nocturno por lo cual no tenían paz; estos aborígenes por el día realizaban sus labores diarias en las misiones y por las noches vestían sus atuendos típicos y le hacían la guerra a los colonizadores, de ahí la expresión “a paz” (sin paz) – “apache” (Domínguez y Merrill 1992a: 3).

(15) Chichimecos: Las culturas chichimecas se desarrollaron en el altiplano potosino, en el territorio conocido como el Gran Tunal (zacatecos, copuces, guamares, jonaces, huachichiles, etc). Tarahumaras: Este grupo habitaba en el suroeste del estado de Chihuahua y forman parte del grupo opata-cahita. Chizos: Los Chizos probablemente vivieron a lo largo de la rivera del Río Grande y cerca de donde se une con el Río Concho. Cocoyones: Indígenas que poblaron la parte oriental de la antigua provincia de la Nueva Vizcaya, hoy extremo norte del estado de Durango, también se denominaba “Mapemes”.

(16) En la primavera de 1711 fueron transportados a San Cristóbal de La Habana unos 270 indígenas Calusa que fueron asentados en las áreas que hoy ocupa la fortaleza de San Carlos de La Cabaña y que más tarde pasaron a Guanabacoa; a lo largo de todo el siglo XVIII se trasladaron 500 aborígenes de éste grupo cultural hacia la Villa de La Habana (Tamayo 2004: 8).

(17) Calusa: Poderoso grupo pretribal que habitaba al suroeste de la Florida, basaba su economía en el marisqueo y la pesca; Timucuanos: Habitaron el norte de la Florida permaneciendo bajo dominio español hasta 1760; Yamasees: pertenecientes a la rama de la lengua de Muskogean del tronco lingüístico Hoka-Siouan, habitaron al S de Georgia y al N de la Florida; Gules: Habitaron la costa de Georgia permanecieron bajo dominio español hasta 1760.

(18) Las leyendas de “Indio Grande e Indio Chico”, en alusión directa a las características físicas de estos aborígenes, podría en alguna medida reforzar nuestra propuesta pues la estatura es un indicador antropológico para diferenciar los grupos culturales. Recordemos también al “Indio Bravo”, que según la tradición provenía de Pinar de Río, considerado un diestro arquero que sembró el terror en la jurisdicción de Puerto Príncipe iniciado el siglo XIX según las crónicas de la época.

(19) El subrayado es nuestro

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Chanca, D.

(1977). Carta de Diego Álvarez Chanca. En: *El segundo viaje de descubrimiento*. F. Portuondo (comp.). Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

Amorin Ponce, J.

(2003). Poblamiento en Serie Tras Cosculluela en el humedal. *Boletín de la Oficina del Historiador de la Ciénaga de Zapata*. Nº 5: 7-16. Matanzas.

Arrazcaeta, R. y B. García.

(1994). Guara: Una región Pictográfica de Cuba. *Revista de Arqueología* Año XV, No. 160: 22-31. Madrid.

Arrazcaeta, R. y F. Navarrete.

(2003). Cueva de la Cachimba. Nueva localidad del arte rupestre cubano. *Stone Watch* No. 8: 59-63. Bern.

Arrom, J.

(1975). *Mitología y Artes Prehispánicas de las Antillas*. Ed. Siglo XXI. México D.F.

Colón, C.

(1961). *Diario de Navegación*. Consejo Nacional de Cultura. La Habana.

Dacal, R.

(1978). *Artefactos de concha en las comunidades aborígenes cubanas*. Museo Antropológico Montané, Centro Información Científica y Técnica. Universidad de La Habana. La Habana.

(1983). *Un sitio protoagrícola en las márgenes del río Canimar, Matanzas, Cuba*. Museo Antropológico Montané. Facultad de Biología, Universidad de La Habana. La Habana.

(1996). *Instrucciones para la realización de las planillas de Inventario Automatizado*. Consejo Nacional de Patrimonio Cultural. La Habana.

Dacal, R. y M. Rivero de la Calle

(1986). *Arqueología aborígen de Cuba*. Editorial Gente Nueva. La Habana.

de Cúneo, M.

(1977). Carta de Miguel de Cúneo. En: *El segundo viaje de descubrimiento*. F. Portuondo (comp.). Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

Deschamps, P.

(1969). Marcas tribales de los esclavos en Cuba. *Revista Etnología y Folklore* Nº 8: 65-78, julio-diciembre. Academia de Ciencias de Cuba. La Habana.

Domínguez, L y W. Merrill

(1992^a). Deportación de integrantes de la mal llamada etnia Apache a Cuba a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Ponencia presentada en el III Simposio de Antropología Física "Luis Montané". Universidad de La Habana. La Habana.

(1992b). Apaches en Cuba a finales de siglo XVIII y principios del XIX: Consideraciones para un estudio etnoarqueológico, Ponencia presentada en el Taller Internacional "Antropología '92". Centro de Antropología, Ministerio de Ciencia Tecnología y Medio Ambiente. La Habana.

Febles, J.

(1987). *Manual para el estudio de la piedra tallada de los aborígenes de Cuba*. Editorial Academia. La Habana.

Febles, J.; G. Baena; S. Silva; R. Pérez y María B. Cruz

(1995). Una particularidad tecnológica de la industria de la piedra tallada del sitio agroalfarero Toma del Agua, Sancti Spíritus". En: *Contribuciones al conocimiento de industrias líticas en comunidades aborígenes de Cuba*. J. Febles, G. Baena, R. Pérez, S. Silva y M. B. Cruz (comps.). Editorial Academia. La Habana.

Fernández, R. y J. B. González.

(2001). Afectaciones antrópicas al arte rupestre aborigen en Cuba, *Revista Rupestre: Arte Rupestre en Colombia* Año 4, No. 4: 17-22. Bogotá.

Fernández de Oviedo, G.

(1851). *Historia General y Natural de Las Indias*. Tomo I, Libro III (4 Vol.). Imprenta de la Real Academia de Historia. Madrid.

Guarch, J. M.

(1978). *El Taíno de Cuba*. Editorial Academia de Ciencias de Cuba. La Habana.

(1987). *Arqueología de Cuba. Métodos y Sistemas*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.

Guarch J. J. y L. Pérez

(1994). *Arte Rupestre*. Petroglifos Cubanos. Ediciones Holguín. Holguín.

Guanche, J. y G. Campos.

(2000). *Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual*. Ediciones UNIÓN. La Habana.

Gutiérrez Calvache, D. A.

(2002). Sobre el simbolismo y la funcionalidad del número en el arte rupestre de la Cueva de los Petroglifos. *El Caribe Arqueológico* No. 6: 23-34. Santiago de Cuba.

Gutiérrez Calvache, D. A., R. Fernández. y J. B. González

(2003). Estilo Patana. Propuesta para un nuevo estilo ideográfico en el extremo más oriental de Cuba. *Catauro* Año 5, No. 8: 91-11. La Habana.

Gutiérrez Calvache, D. A. y R. Fernández.

(2005). Estilos pictográficos en Cuba. Dificultades y problemas teórico-metodológicas. Boletín de Arqueología, Gabinete de Arqueología, *Oficina del Historiador de la Ciudad de la Habana* Año 4 No. 4: 88-98. La Habana.

Harrington, M. R.

(1935). *Cuba antes de Colón*. Colección de libros cubanos. Cultural S.A. La Habana.

Izquierdo, G. y L. Argüelles

(1988). Los instrumentos y artefactos de concha en la pesca y la caza del sitio arqueológico Punta de Macao. En: *Anuario de Arqueología*. J. Flebles, L. Domínguez, J. M. Guarch, A. Martínez y A. Rives (comps.). Editorial Academia. La Habana.

La Rosa, G.

(1989). Armas y tácticas defensivas de los cimarrones en Cuba. Reporte de Investigación No. 2, 10 páginas. Instituto de Ciencias Históricas. La Habana.

(1992). El petroglifo de la Cueva de Las Avispas, Quivicán, La Habana. *Carta Informativa* No. 9, Época III, 2 páginas. Dpto. de Arqueología, Centro de Antropología. La Habana.

Las Casas, B.

(1929). *Historia de Indias*. Tomo 1, Capítulo CXIV. Editorial M. Aguiar. Madrid.

Moreira, L.

(1999). *La Sociedad Comunitaria de Cuba*. Editorial Félix Varela. Universidad de La Habana, La Habana.

Muñoz I. J. F.

(1999). Algunas consideraciones sobre el inicio de la arquería prehistórica. *Trabajos de Prehistoria* Vol. 56, Nº 1: 27- 40. Madrid.

Núñez, A.

(1975). *Cuba. Dibujos Rupestres*. Editorial Gráfica S. A, Lima y Editorial Científico Técnica, La Habana.

Tabio, E.

(1970). Arqueología Espeleológica de Cuba. *Serie Espeleología y Carsológica* Nº 27, página 65. Editorial Academia de Ciencias de Cuba. La Habana.

Tabio, E. y E. Rey.

(1985). *Prehistoria de Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.

Tamayo, R.

(2004). El último de Los Calusas. *Periódico Juventud Rebelde*. Domingo 27 de junio. La Habana.

NOTA DEL EDITOR: Las figuras de este artículo no han podido ser recuperadas.

SOBRE EL ESTILO DEL ARTE RUPESTRE EN EL DEPARTAMENTO DE SAN MARTÍN - PERU

Marítza Rodríguez Cerrón

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

minch7@hotmail.com

RESUMEN

El arte rupestre (pictografías y petroglifos) en el departamento de San Martín confirma la presencia de un grupo cultural desarrollado en la vertiente oriental de la cordillera de los Andes, a partir de los continuos movimientos poblacionales efectuados en diversas direcciones y tiempos de la historia. Este grupo mantuvo un contacto permanente con grupos de otras regiones, que es evidente en las amplias redes de intercambio iniciadas desde los momentos más tempranos. Se ha identificado dos modalidades de arte rupestre: pictografías de estilo no figurativo (Aucapata – Moyobamba) y petroglifos de estilo no figurativo y geométrico (Sinami e Incaico - El Dorado, Bello Horizonte – San Martín, Cunchihuillo – Mariscal Cáceres).

Palabras claves: Pictografías, Aucapata, Moyobamba, petroglifos, Sinami, Incaico, Bello Horizonte, Cunchihuillo, San Martín.

ABSTRACT

The rock art (pictographs and petroglyphs) from San Martin department confirms the presence of a developed cultural group in Eastern Andes mountains. This people had been emerged as a result of continuous population movements that took place in various directions during historical process. The group could have maintained permanent contacts with other regions, by the means of wide interchange networks beginning in very early epochs. Two kinds of rock art expressions have been identified: non figurative style pictographs as Aucapata (Moyobamba) and non figurative style petroglyphs, including geometric designs (Sinami e Incaico - El Dorado, Bello Horizonte – San Martín, Cunchihuillo – Mariscal Cáceres).

Key words: Pictographs, Aucapata, Moyobamba, petroglyphs, Sinami, Incaico, Bello Horizonte, Cunchihuillo, San Martín

ARTE RUPESTRE

El departamento de San Martín se localiza en el sector central de la región norte del Perú, en el flanco oriental de la cordillera andina y ocupa principalmente las tierras de la selva alta. En el sector sudoccidental del departamento se advierten las últimas estribaciones de la cordillera Azul y sus límites llegan al borde de la meseta andina.

El grupo selvático del departamento de San Martín se establece en los períodos del arcaico medio y tardío (1). Las manifestaciones artísticas se presentan en dos modalidades: pictografías y petroglifos.

a. Las Pictografías

La creación de esta modalidad se produce próxima a los grupos agrícolas. Sus inicios parten del establecimiento de grupos nómades en abrigos o cavernas, dotándose de una economía parasitaria, sustentada en la caza, la pesca y la recolección. Rodearon a sus pictografías de un sentido mágico-animista, las que formaban parte de sus ritos propiciatorios (2).

Un ejemplo sobre pictografía se ubica en la provincia de Moyobamba en la loma de Aucapata en el distrito de Jepelacio. Se adecuó y modificó una roca escogida por su tamaño (4.35 metros de alto por 8 metros de frente por 7 metros de lado), su posición estratégica en una zona alta de la loma y su cercanía al río. En esta roca se construyeron dos pequeñas cavernas en las cuales se realizaron las pictografías. Gran parte de las pictografías viene deteriorándose con el tiempo, por el cambiante clima de sol y lluvia así como por los escasos visitantes. A esto se agrega la desintegración progresiva que va teniendo la roca lo cual es notorio en algunas figuras que vienen borrándose con el desmoronamiento de las cavidades (Fig.1).

b. Los Petroglifos

Fueron realizados por grupos que practican un nomadismo regional, integrando la agricultura, la caza, la pesca y la recolección (3).

Los petroglifos existen en mayor cantidad, distribuidos en las siguientes provincias:

- En la provincia de El Dorado (en el distrito de San Martín Alao) en los caseríos de Inkaiko y Sinami, se ubican los petroglifos que llevan los mismos nombres, con una sola roca en cada sitio, escogidas por su tamaño y su posición en una zona alta (Fig. 2 y 3).
- En la provincia de San Martín (en el distrito de la Banda de Shilcayo) en el caserío de Bello Horizonte, se presenta un conjunto de cuatro rocas (Fig. 4).
- En la provincia de Mariscal Cáceres (en el distrito de Juanjui) en el sitio conocido como Cunchihuillo, se presenta un conjunto de cuatro rocas (Fig. 5).

SOBRE EL ESTILO

La imagen para este primer artista era sumamente importante en su vida diaria, puesto que al conformar parte de su ritual y de su espacio de expresión, nos habla de un hombre cuya capacidad de observación y síntesis cambiaba según su ambiente social y geográfico. La manera particular como se desarrollaba culturalmente era determinada por el conocimiento tradicional del que disponía, el mismo que era expresado en sus productos artísticos.

La búsqueda del perfeccionamiento de la forma, unida a su contexto socio-cultural, son partes integrantes del estilo (4) y toda producción obedece a dos conceptos: naturalista y abstracta. En un principio la noción naturalista trata de reproducir la realidad con detalles y características, sin embargo es el contenido simbólico y las ideas asociadas con la forma las que producen un razonamiento distinto sobre la concepción de la imagen, y dan lugar a una mirada abstracta del mundo, basada en las síntesis y abreviaciones (5). Ambas percepciones del mundo, naturalista y abstracta, presentan modos por los que atraviesa la forma; estas maneras particulares se denominan estilos. Así, tenemos que el naturalismo expone formas aferradas al realismo tratando de reproducir la naturaleza, lo que se denomina naturalista y seminaturalista, así como las que van desprendiéndose de la visión natural y abreviándose, designando para ello el término no-figurativo. La abstracción conduce hacia la geometría de la forma naturalista. Por medio de estos estilos el artista se proponía representar el aspecto más expresivo de cada elemento que conformaba su obra.

Puede decirse que los estilos representativos del área estudiada, de acuerdo a su antigüedad, discurren a partir de un estilo naturalista señalado como el más antiguo, propio de un grupo aún nómada de cazadores-recolectores y segundo, un estilo abstracto, específicamente geométrico, desarrollado por una sociedad de agricultores incipientes.

El desarrollo del estilo si bien se debe a una práctica constante y al cambio de pensamiento de estos grupos, como expresión de su organización social, no se realiza precisamente con giros bruscos de la forma, sino como una pausada y lenta transformación de la línea.

El estilo no-figurativo presenta dentro de su desarrollo dos momentos. Un primer momento en el que las representaciones comprenden o reúnen en sí mismos diversos conceptos del complejo pensamiento social de este círculo humano. Las figuras aún pueden reconocerse, aunque no existe el detalle. De hecho todo se suprime a formas generales. La línea constantemente está sufriendo metamorfosis en cuanto a sus dimensiones y es notorio un trazo caracterizado por un marcado movimiento en pro de la expresión (Fig. 6, 10, 12 y 15). Un segundo momento puede tipificarse como una fase intermedia o de transición hacia el estilo geométrico en la que se aprecian supresiones de algunas partes del cuerpo pero manteniendo siempre la agilidad y rapidez del trazo lineal que intensifican la expresión de sus formas (Fig. 7 y 13).

El estilo geométrico, presenta también dos momentos diferenciados en el uso de la línea formal. En el primer momento existe un uso indiferenciado de líneas curvas y rectas en una misma representación; sin embargo, la primera pierde la soltura dada en el estilo no figurativo para ser absorbida por la dureza y precisión de la segunda, lo que no implica una pérdida de expresividad. Si bien es cierto que el símbolo en esta etapa geométrica no muestra la flexibilidad del anterior estilo, el cambio significó haber alcanzado una capacidad de esquematización con respecto a la forma por parte del artista (Fig. 8, 14 y 16). En el segundo momento, se hace uso exclusivo de líneas rectas tomándose algunas licencias como el hecho de excluir algunas partes de las representaciones que pudiesen considerarse innecesarias, como los miembros superiores o inferiores, la cabeza y el cuerpo. También se eliminan elementos que podrían esclarecer la naturaleza de las figuraciones como sucede en los petroglifos de Inkaiko y Cunchihuillo. Estamos frente a un elevado sistema de simbolización en el que se realiza el desarrollo de los conceptos que determinan la búsqueda de símbolos asociados a ideas precisas (Fig. 9, 11 y 17).

En el caso de las pictografías de Aucapata que de acuerdo a su modalidad de arte rupestre es de mayor antigüedad que los otros cuatro asientos, presentan exclusivamente el estilo no-figurativo (6). Recalcando el hecho de que en el área estudiada no se presenta el estilo seminaturalista caracterizado por escenas de cacería, el estilo que lo sucedería sería el estilo no-figurativo donde aparece el símbolo, augurando ya el paso a los petroglifos (7).

Sin embargo, en el caso de los petroglifos es notoria la presencia de ambos estilos en un mismo sitio por lo que pueden generarse confusiones. Para su reconocimiento cabe distinguir que ambos estilos corresponden a distintos tiempos y hacen uso del mismo soporte para el ritual, que habría tenido carácter sagrado. Como en el caso de los

petroglifos de Bello Horizonte y Cunchihuillo, los petroglifos de Inkaiko y Sinami presentan sólo el estilo geométrico. Ahora, estos sitios se utilizaron repetidas veces como lugares de culto y es por ello que puede encontrarse tanto el estilo no-figurativo como el geométrico en cualquiera de sus momentos o preferentemente en uno de ellos. Esta continua reutilización de un mismo soporte no se hizo desordenadamente, sino que existe una suerte de sentido compositivo de representaciones regidas por una idea predeterminada, expresada mediante símbolos establecidos por la comunidad y que persiguen un fin económico, en continua interrelación.

Si bien es cierto que se percibe un equilibrio formal construido y preexistente en el soporte, este es puramente intuitivo más no conceptualizado, puesto que no existe una idea clara sobre el arte y sus componentes creativos. Esto quiere decir que el proceso creativo del “artista” comienza por las ideas del grupo al que se suma sucesivamente el impulso artístico, que permitirá que las figuras vayan adecuándose al soporte. En ese sentido, el equilibrio se establece por medio de la intuición del creador quien haciendo uso de agrupaciones simbólicas transmite el deseo colectivo. Esto nos conduce a pensar que dichos artistas poseían la aptitud necesaria para el trabajo artístico y es justamente su interpretación sobre la realidad lo que transforma las representaciones rupestres en obras de arte. El individuo actúa como mediador de los ideales del grupo; sin embargo él se encarga de optar por un modo característico para el diseño de la forma, el mismo que adquiere vida y expresión propia

Las Pictografías de Aucapata, como ya se especificó responden a la fase más temprana del arte rupestre, que de acuerdo al carácter formal de las representaciones señalan el tránsito hacia los petroglifos, el momento en el cual los grupos nómades se convierten en sociedades agrícolas, destacando el estilo no-figurativo en su primer momento.

Los petroglifos de Cunchihuillo y Bello Horizonte presentan el estilo no-figurativo en su segundo momento, el primero y segundo del geométrico (8).

Los petroglifos de Inkaiko y Sinami responden a la fase final del geométrico.

Los materiales

En las pictografías, los colores se extraen del entorno natural correspondiendo el rojo a óxido de hierro o hematita (Fe_2O_3) el que era mezclado en un vehículo líquido o algún aglutinante ligeramente pegajoso como sangre o grasas de animales o con resinas. Se aplicaba con palillos o alguna especie de pinceles.

En los petroglifos se toma en cuenta el tamaño, posición, ubicación, origen, etc, del soporte, se trazan con hachas, cinceles o cualquier otro instrumento duro provisto de un filo cortante.

La técnica

En las pictografías se presenta la pintura positiva. En los petroglifos se presenta 4 tipos de incisiones: profunda, de surco en arco, 0,5 mm - 15 mm. a más. Poco profunda, de surco en arco, 0,2 mm - 0,4 mm. Profunda, con surco en "V" o angular. Superficial, con surco en arco, menos de 0,1 mm.

Comentario final

Se presentan dos finalidades en el arte rupestre (pictografías y petroglifos). Primero el doble aspecto mágico-utilitario, puesto que el arte en este momento se encuentra ligado a la magia como a lo útil, para de este modo satisfacer las necesidades más apremiantes. El segundo se encuentra ligado a las realizaciones artísticas, mostrándonos a un hombre con capacidad de crear, comprender y dueño de un pensamiento social. Los temas desarrollados constituían conceptos precisos sobre el medio que los rodeaba y sobre el cual se deseaba influir. Así se distinguen los siguientes: antropomorfos, zoomorfos, fitomorfos, astrales y objetos rituales.



Figura 1: Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 2: Petroglifos de Inkaiko- El Dorado



Figura 3: Petroglifos de Sinami- El Dorado



Figura 4: Petroglifos de Bello Horizonte- San Martín



Figura 5: Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres



Figura 6: Estilo no figurativo primer momento. Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 7: Estilo no figurativo segundo momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres



Figura 8: Estilo geométrico primer momento. Petroglifos de Bello Horizonte- San Martín



Figura 9: Estilo geométrico segundo momento. Petroglifos de Bello Horizonte- San Martín



Figura 10: Estilo no figurativo primer momento. Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 11: Estilo geométrico segundo momento. Petroglifos de Inkaiko- El Dorado



Figura 12: Estilo no figurativo primer momento. Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 13: Estilo no figurativo segundo momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres



Figura 14: Estilo geométrico primer momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres

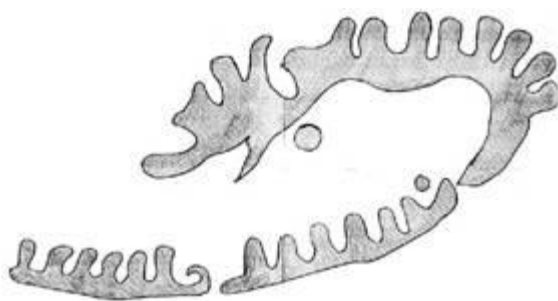


Figura 15: Estilo no figurativo primer momento. Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 16: Estilo geométrico primer momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres

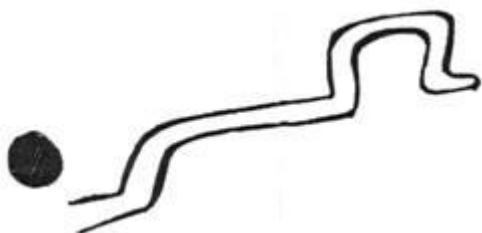


Figura 17: Estilo geométrico segundo momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres

NOTAS

(1) Lenon, Chuch y Cornejo (1988: 48) realizan una excavación en el departamento de San Martín apuntando sobre que: “...En las excavaciones de 1988 en la cueva Manachaqui, en la reserva del rio Abiseo [...] se expusieron más de dos metros de material cultural estratificado que contiene secuencias precerámicas [...] la más antigua contiene utensilios de piedra y gran cantidad de desechos líticos [...] artefactos de piedra: raspadores y puntas de proyectil que muestran gran perfección...”.

(2) Ravines y Bonavia (1972: 135) señalan que “...un rasgo fundamental [...] de los animales [...] es el estado de preñez de las hembras y la acentuación de las mamas...”.

(3) Ravines (1995: 16) indica que “...como grupo de horticultores el material lítico se caracteriza por un hacha tipo “T” fabricados en basalto y otras piedras duras...”.

(4) Boas (1947: 145) señala que “...elementos formales como la técnica unidas a la expresión de las emociones y pensamientos [...] son partes integrantes de todo estilo de arte y esto le da un carácter más específico”.

(5) Bianchi Bandinelli (1965: 13, 24) indica que “La forma en la naturaleza, sufre una deformación profunda, pues el arte no es una imitación sin contenido expresivo, se expresa por medio de símbolos, llega a las formas por medio de un camino de razonamiento [...] desembocando en una imagen inorgánica y abstracta que deriva a través de una serie de transposiciones de aquella orgánica naturalista...”.

(6) Cardich (1964: 133) menciona los siguientes estilos y secuencias: “a. Estilo de escenas con representaciones seminaturalistas. b. Estilo de dibujos no figurativos. c. Estilo de grabados, por raspado, de motivos esquematizados en base a figuras humanas, felinos y ofidios. d. Estilos de dibujos geométricos como grecas y caras humanas cuadrangulares. e. Estilo de dibujos esquematizados de felinos, ofidios y figuras antropomorfas. f. Estilo de grabados burdos, por percusión de motivos simbólicos”.

(7) De acuerdo con Rodríguez Cerrón (2006: 188) “...la mejor manera de expresar sus ideas era por medio del arte -pictografías y petroglifos- las mismas que tomaron forma y consistencia en la medida que su sociedad iba organizándose. De manera que, de las actividades de caza expresadas en sus pictografías, cuando los grupos eran aún bandas nómadas errantes se avanza hacia la modalidad de los petroglifos donde la representación simbólica de sus formas nos señalan una sociedad propiamente constituida. Entonces, el hombre agrega la agricultura a su modo de vida semisedentaria. Sin embargo, el tema fue siempre una constante; aún cuando las ideas a las que se relacionaron fueron complicándose, seguían apuntando hacia un fin económico”.

(8) El Trabajo de Gabinete consistió en (Rodríguez Cerrón 2006: I-XIII):

Organización del material: Se procedió a trasladar los calcos a planos más pequeños y manejables, asegurándose que los dibujos se deriven proporcionalmente y sean visibles.

Ordenamiento de las muestras según su modalidad: pictografías y petroglifos.

Realización de una distribución clara de los dibujos, separándolos por número de roca, ubicación y número de panel, distinguiendo en éstas, zonas y niveles, seguidamente asignando un número a cada dibujo, sobre el plano.

Se trasladó la información a las fichas de catalogación en forma conjunta e individual.

En cuanto al análisis, se realizó un inventario de los motivos representados, seguido de una breve descripción. Se efectuó una comparación con ejemplos similares encontrados dentro de las

muestras de la tradición andina como prueba testimonial utilizada para la contrastación de las hipótesis concluyendo en sus respectivas interpretaciones. Se realizó una comparación contextualizada que implica fijar la existencia de sociedades paralelas, con las mismas costumbres, los mismos modos de creación artística, con las mismas funciones, motivos, finalidades, etc. Finalmente, la interpretación consistió en ubicar las connotaciones de los motivos y/o temas representados procedentes del espacio en que se desarrollan los grupos.



Figura 1: Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 2: Petroglifos de Inkaiko- El Dorado

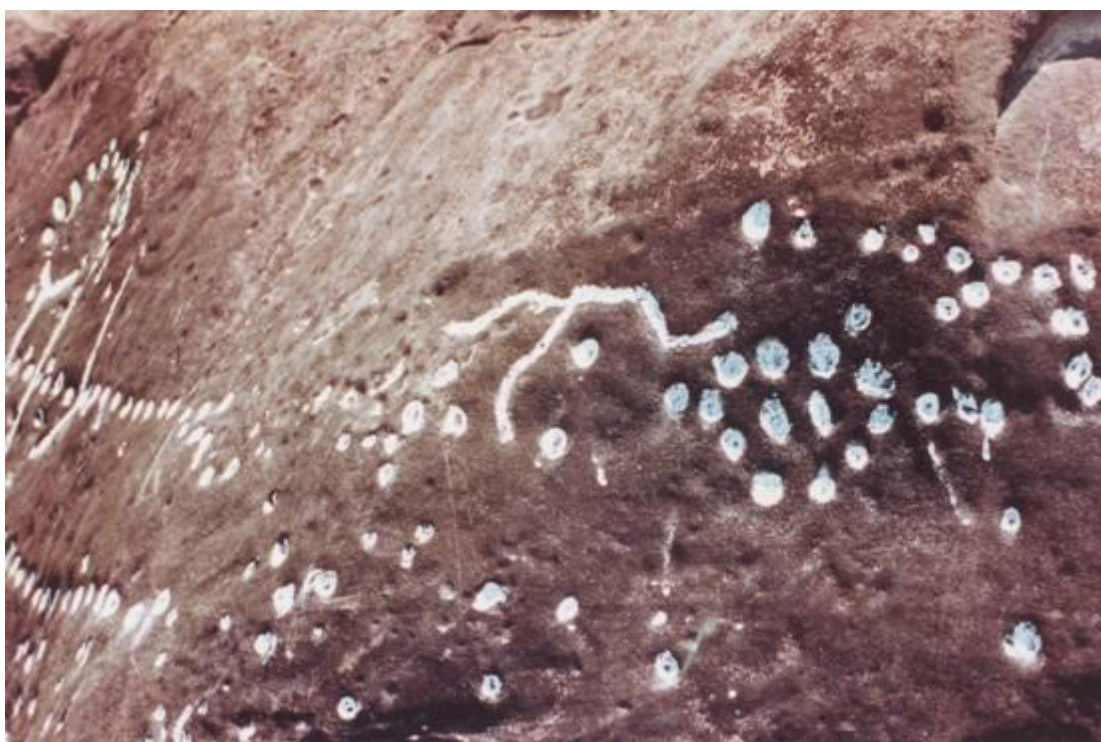


Figura 3: Petroglifos de Sinami- El Dorado



Figura 4: Petroglifos de Bello Horizonte- San Martín



Figura 5: Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres



Figura 6: Estilo no figurativo primer momento. Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 7: Estilo no figurativo segundo momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres



Figura 8: Estilo geométrico primer momento. Petroglifos de Bello Horizonte- San Martín



Figura 9: Estilo geométrico segundo momento. Petroglifos de Bello Horizonte- San Martín



Figura 10: Estilo no figurativo primer momento. Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 11: Estilo geométrico segundo momento. Petroglifos de Inkaiko- El Dorado



Figura 12: Estilo no figurativo primer momento. Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 13: Estilo no figurativo segundo momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres



Figura 14: Estilo geométrico primer momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres

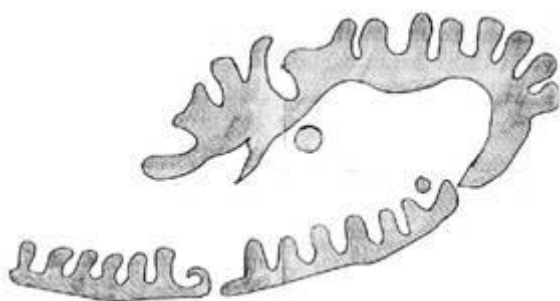


Figura 15: Estilo no figurativo primer momento. Pictografías de Aucapata- Moyobamba



Figura 16: Estilo geométrico primer momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres

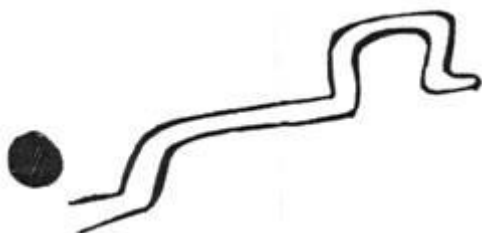


Figura 17: Estilo geométrico segundo momento. Petroglifos de Cunchihuillo- Mariscal Cáceres

BIBLIOGRAFÍA

Bianchi Bandinelli, R

(1965). *Organicidad y Abstracción*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.

Bonavia, D. y R. Ravines

(1972). Los Primeros Habitantes. En: *Pueblos y Culturas de La Sierra Central del Perú*. Cerro de Pasco Corporation. Lima. pp. 25-33.

Boas, F.

(1947). *El Arte Primitivo*. Fondo de Cultura Económica. México

Cardich, A.

(1964). *Lauricocha. Fundamentos para una prehistoria de los Andes Centrales*. Studia Praehistorica III. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos. Buenos Aires-Argentina.

Lenon, T., W. Chuch B. y M. Cornejo.

(1988). Investigaciones Arqueológicas en el Parque Nacional Río Abiseo, San Martín. *Boletín de Lima* Nº 62: 43-56.

Ravines, R.

(1995). Cerámica Antigua del Huallaga Central, departamento de San Martín. *Boletín de Lima* Nº 99: 15-24. Lima.

Rodríguez Cerrón, M.

(2006). Arte Rupestre en el Departamento de San Martín. UNMSM.

http://www.cybertesis.edu.pe/sisbib/2006/rodriguez_cm/html/index-frames.html

EL HOMBRE PERFECTO (1)

Ana Rocchietti

Centro de Investigaciones Precolombinas

anaau2002@yahoo.com

RESUMEN

Las sociedades de la selva amazónica -en vías de quedar absorbidas por la dinámica de hibridación matrimonial y cultural- plantean infinidad de problemas socio-antropológicos todavía. Este trabajo los describe con la intención de descubrir su politicidad implícita.

ABSTRACT

The societies of the Amazonian jungle -absorbed by the dynamics of matrimonial and cultural hybridization- raise infinity of problems associate anthropologic, yet. This work describes them with the intention of discovering its implicit politics.



Handbook of Southamerican Indians, 1948

“Hombre del Agua, Rey del Agua, quiero que mandes el agua que necesitamos para obtener alimentos y para regar nuestras chacaras; ya van a morir nuestras plantaciones, necesito el agua.”

“U lloberi, palmera que cuidas el agua, derrama chorros de agua. Seres de la montaña, rompan tinajas de agua para que caiga. Bótame bastante agua para que puedan hacer la masa de umri”

“pechito de ratón, quiero el tiempo blanco como tu pecho. Pescado (que vives en el aguaje), quiero el verano largo como tu cuerpo.”

[Cantos shamánicos de los witoto (Girard 1958: 71, 72)]

“Les reñí y enseñé a no creer en disparates ¿hasta cuándo, grité, habéis de mantener las simplezas de los aucas gentiles? (padre Manuel Uriarte, en Reátegui Chuquipiondo 2001: 23).

“Mi padre ha sido un gran curandero Yagua. Se le llamaba también sandalia ‘el que sabe’. Él me enseñó el vegetal. Primero el piripiri que es el vegetal para prepararr el cuerpo. La primera vez que tomé el piripiri, vi una candela grande que se transformó en serpiente y escuché solamente a lo lejos rumores de voces. La segunda vez que tomé piripiri con tabaco que es el ‘camino de las almas’ vi nuevamente a la candela, per luego se presentaron dos mellizos (madre del tabaco) que me enseñaron los cantos del tabaco y de los cigarros-mágicos. La madre del piripi se presentó más tarde bajo la forma de un animal-fantasma: me entregó una pastilla para curar y sopló en mi boca un virote para resistir a las enfermedades.” (Alberto Proaño, shamán Yagua, quebrada de Marichin, 1976; testimonio recogido por Jean-Pierre Chaumell, en Chaumeil 2007).

¿Cómo se realiza el tránsito desde la Naturaleza a la Cultura?

¿Cuáles son las batallas ideológicas que sostienen los hombres de la selva en todos los tiempos?

¿Cuáles son los “universales” de la humanidad de la selva?

Nilo Zambrano (en una conferencia dictada en Iquitos en el año 2004) (2) explicó la dinámica social de la Amazonía en los términos siguientes: hubo culturas “grandes” que dominaban a otras pero también “pequeñas” culturas que dominaban el shamanismo y que por esto eran respetadas.

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

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

Voy a examinar algunos aspectos de las sociedades de los ríos.

Las nacionalidades de los ríos

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

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

Cualquier género de vida tiende a volverse un “todo” y a perdurar. Como sostiene Barrington Moore (2002 [1973]) (3), en una obra clásica, los sociólogos han preferido explicar el cambio y no la continuidad de las sociedades y, sobre todo, han ignorado la pregunta de en qué sociedad alguien se hace hombre o mujer. Esta observación es pertinente para las sociedades de los ríos cuyo “cemento” es la cooperativa campesina, territorial y económica. Por supuesto que las comunidades indígenas han llegado a serlo por la fuerza de los acontecimientos, transformando sus cacerías y pesquerías así como su horticultura de escala reducida en bienes de comercio,

producidos en una magnitud también reducida, integrándose al sistema de producción que también se verifica en los caseríos que las autoridades y los intelectuales amazónicos llaman mestizos.

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

Cuando en el siglo XIV empezaron actividades comerciales en el campo inglés (especialmente laneras) y una tensión aristócrata para cercar los predios y hacer de la tierra una renta, asomó otro tipo de civilización fracturando la relación señor-siervo. Las posesiones americanas de España estaban lejos -en la centuria del siglo XVI- de integrarse al movimiento político-económico nuevo pero terminaron por asimilarse a él en el siglo XIX. La demarcación territorial de las naciones modernas (de las que Requena fue un adelantado en la Amazonía del siglo XVIII) incorporó a esas sociedades sin su consentimiento y mucho menos su conocimiento, lo cual facilitó al proceso cauchero apoderarse de personas como en la mejor época esclavista y, una vez terminada, prolongó este vínculo aminorado en los posteriores fundos de patrones dedicados a la explotación maderera principalmente hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Los pueblos de la selva pasaron de la Edad de Piedra al mundo moderno como esclavos, no como obreros.

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

En la actualidad en los caseríos indígenas (o de las comunidades *nativas*) se verifica un movimiento de naturaleza *política*: reclaman escritura de las tierras y educación intercultural bilingüe. Es una distinción significativa del contexto en que sus miembros se hacen hombres y mujeres y permite analizar por qué perduran; distinción mucho más conectada ahora con las nociones de ciudadanía y sociedad civil, alentadas por el neoliberalismo triunfante de los últimos treinta años.

El derecho colonial -en la medida en que se fue plasmando como tal- tendió a garantizar una sociedad de castas, con estamentos separados entre sí por exclusiones de clase, herencia y matrimonio. Los indios fueron recludos -como ya vimos- en su propia *república* que era, en verdad, una libertad vigilada y constreñida: *reducción en policía* (a ciudad, aldea o pueblo), reserva o resguardo. Los indios tenían un valor

irreductible: su trabajo mantenía el sistema americano y enviaba riqueza a Europa, en una cantidad como nunca después iba a ocurrir. La legitimación de esa extracción se llamaba tributo.

A medida que avanzó la modernidad con su Estado, su institución de mercado y sus formas jurídicas (proceso que duró desde fines del siglo XVIII hasta finales del siguiente), la tradición occidental y sus concepciones sobre el Hombre fueron transformándose en tres direcciones cuya combinación Alain Supiot (2007) llama *fundamentalismo occidental*: 1. el Hombre es un individuo en sentido cuantitativo (unidad) y cualitativo (unicidad), 2. el Hombre es un *sujeto* soberano (dueño de una dignidad propia, nacido libre, dotado de razón, sujeto al derecho y protegido por él) y 3. el Hombre es una *persona* (es decir, tiene derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica) (4). Las tres están contenidas en la doctrina de los Derechos Humanos (1948), a la que califica de naturaleza dogmática – indemostrable y materia de fe- y devenida de esa tradición.

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

La mera constatación de que estas sociedades y asociaciones “existen” plantea, de inmediato, las cuestiones de la autonomía, de la identificación, de la justicia propia, especialmente porque todavía no se ha creado un modelo de diversidad social que impida la exclusión económica y política así como el racismo. Se abre, entonces, un conjunto de problemas que convocan a una episteme de la igualdad y a una episteme de la diversidad. No son asimilables ni equivalentes. Con categorías antropológicas, jurídicas y políticas una procura fundamentos sobre equivalencia absoluta de las personas que nacen, viven y hasta mueren en ese tipo de colectivos humanos con los miembros de la sociedad que ha recibido distintos nombres (desde 1960, en que este problema de desarrollo surgió con toda claridad): sociedad nacional, sociedad envolvente, sociedad dominante, Nación. Las nociones de “integración” y “participación” ciudadana son su expresión corriente. Las comunidades indígenas, conservando sus culturas folklóricas y sus supervivencias culturales- habrían de concurrir como entidades “modernas” al desarrollo económico. Un síntoma de este modelo implícito lo hemos visto en el desarrollo participativo intentado en el río Nanay. Se trata de racionalizar tecnocráticamente ese mundo y convertirlo en auténticamente “peruano” en una región -como Loreto- de fronteras vivas. Los derechos Humanos son invocados como fuente de una ética universalista igualitaria. La otra - también acudiendo a esos géneros de categorías- busca aplicar los principios del multiculturalismo (las Naciones modernas no deberían aspirar a la unicidad cultural

porque su base es pluri-étnica y están, en ellas, vigentes no una sino muchas culturas) y de la interculturalidad (es necesario establecer una interacción sujeta a la ética del compromiso, el respeto mutuo, la tolerancia y la responsabilidad). Las nacionalidades indígenas (“nativas”) sobrevivientes merecen -de acuerdo con esta lógica- una justicia compensatoria por su sufrimiento de centurias y su existencia “enriquecen” a la Humanidad mostrando la amplitud de tradiciones que ella puede desenvolver, especialmente las lenguas. Esas culturas no son ni atávicas, ni inertes ni “salvajes” sino una oportunidad para que los occidentales aprendan a ser tolerantes. (5) Ya se ha aceptado en casi todos los países latinoamericanos incluir la cuestión indígena en las Constituciones Nacionales (pacto social o contrato fundamental) y se discute si cabe una inclusión del derecho indígena (el cual responde a otros principios y creencias) en los corpus de Derecho Civil y Penal modernos.

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

1. libre determinación
2. tierra y territorio
3. disfrute de los recursos naturales
4. derecho a la cultura propia y a la identidad en conjuntos estatales más amplios.

Se trata de reclamos que son admisibles para la ideología liberal y su filosofía de la *alteridad* -tan exitosa en los últimos treinta años- salvo la tierra (con restricciones) y el territorio (negado sistemáticamente). La libre determinación podría solucionarse con representación parlamentaria a la manera de la que se aceptó para las mujeres (un cupo obligatorio de bancas para ellas) pero ella no es en absoluto *autodeterminación*. La encrucijada actual de este tema es que encuentra en todas partes a los pueblos indígenas en retroceso económico, en expropiación de sus recursos tradicionales, en la inseguridad jurídica sobre las tierras que ocupan, en demandas de documentación histórica sobre su verdadera identidad (a esta altura del siglo y de la mestización bastante improbable de probar) y en abusos policiales (en la Amazonía, las detenciones arbitrarias por ser sospechados de concurrir al narcotráfico, de engrosar la senderización (6) o robar en propiedad privada madera o ganado). En esta matriz histórica, la doctrina de los Derechos Humanos, aunque abstracta, les permite una defensa pública.

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

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

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

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

Paganos

Las dos primeras expediciones españolas al Amazonas (Orellana, Ursúa-Lope de Aguirre) salieron desde las tierras altas (Quito una, Chachapoyas la otra) y abrieron el camino habitual del Imperio en la penetración de las tierras: entrada militar, fundación de poblados (efímeros), repartimiento de indios y misiones evangelizadoras. Ellas mismas no llegaron a hacerlo por cuanto la magnitud monumental de este trópico, con su brutal paisaje de agua, los lanzó a una loca, infernal, insensata carrera *hacia delante*. Pero la Tierra de la Canela, la Provincia de los Omaguas, el País de los Cofanes ofrecía una

particular atracción para reducir a las tribus y evangelizarlas. El más famoso y sistematizado intento fue el de los Jesuitas de Maynas, comparable a la obra que esta orden hiciera en la *Paraguayaria* aunque sin dejar las ruinas arqueológicas que identifican a éstas.

Los jesuitas entraron en el bajo Marañón (Amazonas) en 1686, con la llegada del célebre padre Samuel Fritz para evangelizar a la gente que vivía entre el río Napo y el río Negro, estrictamente, el país de los Omagua. En 1758, la administración de las misiones jesuíticas en la región se divide en tres jurisdicciones: Misión Alta (Borja, La Laguna y todos los pueblos del Ucayali, del Huallaga y del Pastaza), Misión Baja (San Joaquín de Omaguas y todas las reducciones desde San Regis de Yameos hasta San Ignacio de Pebas y Misión del Napo y Aguarico que comprendía todas las reducciones entre el Napo y Aguarico hasta Archidona. El Superior residía en la Laguna. Allí permanecieron hasta la expulsión, en 1767. Por entonces habían fundado 32 pueblos misioneros con una población de 19.234 personas y cuatro pueblos hispanizados (Reátegui Chuquipiondo 2001: 12).

Tomo de Reátegui (2001) la descripción de su sistema educativo. Señala muy bien este autor que la acción de los jesuitas -cuya intención era *civilizar* y *evangelizar*- desplegaba un modelo pedagógico. Tenían cuatro objetivos: 1. formar reducciones de carácter comunitario, 2. establecer “escuela” como eje del sistema, 3. actuar sobre el lenguaje estudiando las lenguas nativas y 4. establecer el idioma del *Inga* (quechua) como lengua franca. Hay que tener en cuenta que la babel idiomática los preocupaba enormemente, especialmente para lograr éxito en la aplicación de su método misional. Éste -dice Reátegui- permitió la perduración de la acción misional. Constaba de cuatro principios:

1. *Método de la Autoridad*: se trataba de hacer que los españoles mostraran respeto y reverencia a los misioneros para lograr que los indios los obedecieran. Simultáneamente, el misionero debía llevar una vida casta, austera y una actitud paternal y afectuosa con los indígenas.

2. *Método Vertical*: se usaba el prestigio y autoridad de los caciques sobre los suyos para que el misionero fuera aceptado ya que habían experimentado que los indios tenían tendencia a seguirlos independientemente de la razonabilidad de lo que el jefe hiciera. Sin embargo, en la Amazonía tropezó con la dificultad de que los jefes tenían una autoridad difusa que “no salía de su propia casa”.

3. *Método de la Capilaridad* se promovía la continua interacción entre los indios, los ladinos (mestizos o convertidos) y los españoles para que aquellos participaran de la vida cristiana y civilizada.

4. *Método de las Reducciones*: o método poblacional que consistía en reunir a los indios de una determinada zona, en la que estaban dispersos, en un poblado.

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

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

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

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

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

En las misiones se enseñaban artes y oficios diferenciados por sexo. A las mujeres -a cargo de la mujer del Viracocha, en la Casa del Recogimiento (7)- las instruían en coser, tejer, bordar, cocinar, lavar y a los hombres en carpintería, herrería, tornería y, en algún caso, en telar, a la manera de los gremios medievales. El hierro se traía de Quito o de Lima.

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

El hombre perfecto

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

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

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

Afirma Viveiros de Castro (1992), a partir de los que dicen los Awareté, que la condición original común a los animales no es la animalidad, sino la humanidad. Los humanos no son ex-animales y los animales fueron humanos. Toda persona no es sino una transición en un mundo que no deja de ser trágico. (8)

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

animalidad desnuda y caníbal que tenía que ser redimida. ¿Cuándo había perdido esta humanidad el rumbo marcado por las Sagradas Escrituras? En la profundidad del tiempo, en la Babel de las lenguas, en las tribus Perdidas de Israel. Una vez encontrada había que regenerarla.

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

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

¿Qué es Occidente, esa cultura destructora, absorbente, transformadora, colonizadora? ¿En qué principios ético-conceptuales se funda? Filosóficamente hablando “ser occidental” se caracteriza por acentuar los criterios racionalizantes en la relación hombre-mundo. (9) Pero el devenir en que ellos se constituyeron de manera estable fue largo y -a veces- laberíntico. Sobre todo porque el colonialismo español (y, por supuesto, también el portugués) penetró con el cristianismo como ariete. Finalmente, los europeos occidentales llevaron hasta sus últimas consecuencias un mundo de creencias, de elaboraciones lógicas, de estructuras políticas, sociales y mentales en condiciones de intenso cambio ellas mismas cuando se produjo la invasión americana (Cf. Todorov 1997). No se puede omitir un hecho de gran importancia: en el siglo XVI nace la noción política, jurídica y psico-social de *individuo*, una de las tres orientaciones básicas del orden social y moral de Occidente. La juridicidad aplicada al individuo en tanto persona y en tanto sede del fervor religioso iba a tener -allí donde esta concepción llegara- un alto impacto sobre nacionalidades “primitivas” donde la lógica del derecho pasaba por una comunidad en la que precisamente aquel no tenía primacía. De todos modos, inspirándome en un filósofo de predicamento reciente (Agamben 2007), deseo consignar aquí que toda cultura es una forma de “abandonar el viviente al derecho” y a la violencia que pone el derecho y a la violencia que lo conserva. De ahí, la politicidad de lo viviente. Lo contrario es la *vita nuda* (10), la ausencia de una totalidad jurídica coherente.

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

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

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

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

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

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

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

La Amazonía de Loreto -como toda la cultura latinoamericana- es expresivo-política ya que se ha constituido en el seno de las luchas sociales; todas ellas inacabadas y cruentas. La Amazonía peruana así como la historia latinoamericana toda no podría ser analizada sino a través de su especificidad compacta definida por sus contradicciones fundamentales de clase, su modernidad periférica, su hibridez ideológica, su dualidad económica, la coexistencia de modos de producción distintos, la contradicción entre la Nación cívica y la Nación étnica, su falta de independencia política, económica y cultural. Y, también, como el todo latinoamericano por la cultura del terror alojada en las conciencias de las masas explotadas, de la que la Amazonía cauchera tiene mucho para ejemplificar pero que no es

la única instancia donde ella se conformó ni tampoco permanece ajena al mundo contemporáneo. Ella ha permitido al Estado en América Latina desatar una acción sistemática de clase (fundamentalmente invirtiendo y desinvirtiendo en regiones “de oportunidad”, permitiendo y garantizando el libre juego del mercado, arruinando económicamente a vastos contingentes humanos de las clases subalternas, castigando desigualmente los ingresos populares con inflación, impuestos y desocupación, reorganizando espasmódicamente su territorio económico y social, ignorando los mercados clandestinos y la formación de ejércitos privados) y reprimir las rebeliones. En ese marco, solamente las identidades “aceptables” son reconocidas.

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

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

Ahora bien, si -en cambio- las identidades se expresan como proyectos políticos, ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿cómo llegan a existir? ¿cómo se realizan?. Su politicidad, supongo, tendría que enfrentar la cuestión de cómo adquirir fortaleza como para tornarse un proyecto universalizador, de la misma o de alternativa naturaleza que la de la hegemonía con poder estatal. *Permanecer* como horizonte de lenguaje, de expresión y de acción comporta ese sacrificio histórico; no una condición histórica inevitable por el vacío de poder. Cambiar la situación existente de “sociedad desarrollada por el Estado” a “sociedad frente al Estado” implicaría ese desideratum hegeliano que veía en la sociedad burguesa una sociedad civil abstracta pero que era la realización de la propia cultura [Espíritu] de Europa pero sobrellevaría la ventaja -que podría ser aparente pero no despreciable- de adquirir la juridicidad de una nacionalidad preexistente.

Entre 1775, con el Discurso sobre la Desigualdad Humana de Juan Jacobo Rousseau, y 1959 con el libro sobre las definiciones de Cultura de Alfred Kroeber, se fue haciendo cada vez más específica una concepción sobre la naturaleza humana: la que formuló el

Iluminismo. Esta filosofía reflexionó sobre lo humano desde el punto de vista de su racionalidad y de la trascendencia de ésta para separar la biología de la cultura. También, fue la Revolución Francesa la que engendró el nacionalismo, ideología que hoy conocemos en forma de un aparato político (Estado de raíz simultáneamente cívica y étnica), territorio, lengua e historia comunes y compartidas. Transcurrido el tiempo, su componente cultural fue cada vez más estratégico y su necesidad de eliminación (material y cultural) de las disrupciones a su soberanía política fue cada vez más imprescindible. Así se constituyó el mundo moderno. Por esa razón las comunidades, pueblos o etnias indígenas terminaron siendo integradas, puestas en “contacto”, arrinconadas o eliminadas. Todas las regiones de América del Sur tienen una historia parecida en esta cuestión. “Definir” quién es indio y quién no lo es ha sido una preocupación del siglo veinte, cuando el proceso estuvo prácticamente acabado. La antropología pre-malinowskiana se había ocupado de los orígenes, la malinowskiana por la adecuación funcional a un universal de necesidades humanas para las cuales la cultura venía a adaptar y a ofrecer equilibrio en el mundo de la naturaleza. Una y otra significaban -cada una a su manera- la búsqueda de un vínculo entre naturaleza humana y naturaleza “natural”. La post-malinowskiana, en sus versiones estructuralistas y post-estructuralistas, ha implicado -a su turno y con metodologías más sofisticadas- una navegación incierta entre el racionalismo estructuralista, el idealismo kantiano y el idealismo historicista y fenomenológico.

Toda cultura ejerce coerción sobre sus adherentes y los cohesiona en una corriente de historicidad común (lo heredado, lo vivido, lo proyectado, lo deseado, lo rechazado) lo cual es ventajoso pero también es fuente de malestar. Esa es su naturaleza sistemática. Por añadidura, la cultura es ideología, al menos en la concepción de pensamiento sobre el mundo, cosmovisión, *weltanschauung* aunque no debiéramos dejar de lado su carácter enmascarador, arbitrario y -como casi todo lo que es obra colectiva de los hombres- indiferente al destino de cada individuo como tal.

Voloshinov sostenía cualquier producto ideológico es parte de una realidad natural o social en tanto instrumento de producción que refleja y refracta la realidad. Representa, reproduce, sustituye y donde no hay signo no hay ideología. Esta afirmación casi tautológica (“todo lo ideológico es una significación signica”) encierra, sin embargo, un elemento muy importante: las zonas de conectividad ideológica se corresponden con zonas de la vida social; el carácter signico *determina* todos los fenómenos signicos y la cadena de creatividad del signo es unificada y continua; pero no es conciencia: la conciencia individual sólo puede ser ideológica y la palabra es el hecho ideológico por excelencia. Justamente, la ideología social se manifiesta en la palabra y en la acción y por esa razón vemos desplegarse en la historia un múltiple conjunto de ideas y de prácticas que -convergiendo- constituyen una época. Pensemos esa conjunción en las altamente ideologizadas misiones de los jesuitas de Maynas, en el siglo XVII, o en la penetración por

medio de los idiomas nativos por el Instituto Lingüístico de Verano, en el XX, en el nacionalismo de los caucheros peruanos, ecuatorianos y colombianos cuando defender las tierras de la “goma” era defender sus nacionalidades o en el llamado de Belaúnde a colmar el vacío de la selva y completar el Perú a través de sus fronteras.

La ideología no solamente “colma” una práctica. Ella interpela a los individuos, los constituye como sujetos, permite el reconocimiento de los sujetos con el Sujeto (Estado) y de los sujetos entre sí (Althusser 1988).

La Globalización provocó desintegración rural a nivel de los componentes sociales que antes caracterizaban al campo y segmentaron al campesinado en casi todas partes. La Amazonía no es excepción. La pequeña huerta o chacra de baja escala será un sueño dentro de diez años por la vulnerabilidad a los precios y a las crisis económicas. Por su parte los distintos grupos de interés se van reorganizando de acuerdo con lo que pasa en el mercado y en el Estado. Pero esta tendencia no es nueva: se viene repitiendo desde 1890, cuando la agricultura cambió a la par de los medios de transporte y de las formas de consumo. La Periferia, hoy como entonces, es un exportador primario sometido al colonialismo exterior y las relaciones de intercambio están deterioradas por el precio de las manufacturas haciendo que la Periferia esté especializada en determinados bienes con valor mercantil y desenvolviendo -a pesar del tiempo transcurrido y de las modificaciones en el derecho comercial internacional- economías de enclave que se caracteriza por el avance de la propiedad privada sobre la comunal, del intercambio mercantil sobre el trueque y por la agricultura intensiva. Todo eso provoca el desplazamiento de los campesinos hacia las tierras marginales primero y hacia las ciudades después y las migraciones. Los campesinos también se segmentan en torno a la comercialización de los productos y se sindicalizan pero, en general, para lograr el reparto de la gran propiedad o para reclamos puntuales (educación, salud, transporte, etc.) pero no para volver a la comunidad. Existe un real retroceso de la comunidad. Ya antes, en condiciones de mayor desarrollo había sido removido de sus tierras por el fordismo y ahora por la desmaterialización de la economía.

¿Cuándo empieza nuestra contemporaneidad? Hay casi acuerdo en hacerla comenzar en la agitación violenta y revolucionaria ocurrida entre 1770 y 1848 y en ver en ella un impulso originario hacia el sistema mundial y la Economía-Mundo. Lo cierto es que posee universalismo ideológico y que debe darle un lugar a todas las otras sociedades: las que han existido, las que existen y las que existirán.

En este sentido, el capitalismo despliega tres ámbitos:

1. la estructura de clases que afecta tendencialmente cada entidad del conjunto generalizando el modelo europeo,
2. el sistema mundial,

3. las relaciones entre los individuos mediados simultáneamente por la “estructura” y el “sistema” cuyas formas están cada vez más imbricadas (Bidet 2003).

La Globalización es la universalización financiera del capital y la regionalidad, su reacción estigmática.

Mi propuesta consiste en considerar a la antropología -en tanto ciencia que define su campo en torno a estas cuestiones- como una epistemología, esto es, una ciencia que no puede escindirse, aunque lo quisiera, de la reflexión sobre sí misma en tanto episteme, en tanto sistema de conocimiento y conocimiento sistematizado y que esta realidad dicta de antemano tres cosas: lo que se va a considerar “empírico”, lo que se va a considerar verdadero (o adecuadamente válido), como coherencia teórica. Y la categoría central del discurso teórico es la verdad., la veracidad o la validez (Cf. Perret 1995). Pero no acaba allí el status de la antropología practicada por los occidentales; ella retorna al punto de partida, a la fuente de donde salió: el derecho. (11)

Ya Lévi- Strauss, como sus antecesores Durkheim y Mauss (12) había formulado la misión de la Etnología Francesa y del estudio sobre el *pensamiento salvaje* como una epistemología, estimando que en la concepción mágica del universo, los primitivos y nosotros tenemos el mismo pensamiento aunque con una diferencia cualitativa, no de grado. El pensamiento no consiste ni en una secuencia ni en un intercambio, sino en una selección de aspectos verdaderos, aquéllos que coinciden con las propiedades de mi pensamiento (Lévi-Strauss 1988). Y ésa es la clase de categorías de las que se nutre la antropología; ella se nutre del pensamiento moderno el cual no es original solamente de los ingleses y franceses sino también de los mismos hombres que trataron de establecer si los Reyes Católicos y España tenían *títulos justos* sobre los *infieles* americanos en la formación del derecho internacional moderno. Esto se puede apreciar en la polémica —a la que aludiré muy brevemente- entre quienes afirmaban que el Papa podía conceder poder político (en tanto *Dominus Orbi*) con lo cual quedaba justificada la guerra (13) y los que sostenían que las bulas sólo podían autorizar y dar derecho a la evangelización en las nuevas tierras, pero que el Papa no tenía poder para dar a ningún príncipe cristiano las tierras de los infieles quienes, por el hecho de serlo, no perdían el dominio sobre sus tierras. La primera posición declara la guerra a los bárbaros por causa de su infidelidad (y desconocimiento de la doctrina cristiana) concibiendo que el papa tiene poder sobre los cristianos y sobre los infieles después de la venida de Jesucristo a la tierra; el derecho de dominio siendo un derecho humano está en función del derecho divino por lo que el hombre infiel o pecador, faltándole la gracias, no tiene derecho a dominio. La otra, cuya fuente fue el Papa Inocencio IV, muerto en 1254, es decir, mucho antes del descubrimiento de América, admite que los infieles son seres racionales y, que por eso, ni el Papa ni nadie puede despojarlos. Sin embargo, si el Pontífice no tiene posesión de hecho sobre los hombres, la tiene de derecho, por lo que podría castigar a los paganos e

idólatras que pecan contra la ley de la naturaleza. Al respecto, ésta es la tesis de Tomás de Aquino: los infieles están desprovistos de la gracia divina pero no del derecho humano, que se funda en la razón (Fernández Herrero 1992: 127-128).

La epistemología de los hombres de la selva amazónica se funda en las *madres*: la *madre del agua* que atrae hacia sí las almas de los niños cuando se los lleva en brazos en el peque-peque, en las lanchas colectivas, en las barcazas (14); la *madre de las plantas* o plantas-maestras (los alucinógenos, especialmente la ayawaska) con un valor de planta-saber o de planta-poder, originariamente no ligadas a las terapias como ahora –cuando ha pasado a ser patrimonio de los curanderos mestizos y urbanos- sino que “enseñan” constituyendo un modo de aprendizaje y un sistema de pensamiento (Chaumeil 2007). En ese marco de concepciones, la enfermedad (rango de realidad en la que el shamán se vuelve experto) es una *relación social* (Chaumeil 1983), una consecuencia de vínculos interpersonales dañados, conflictivos, envidiosos, malintencionados.

Sostiene Supiot que la noción de hombre jurídico (*homo juridicus*) proviene del derecho romano, reciclado por el papado como fuente viva de leyes destinadas a aplicarse a toda la cristiandad y llegado el caso al mundo entero:

“De allí surgieron las concepciones occidentales del derecho y el Estado: el primero como sistema de reglas autónomo, integrado y evolutivo; y el segundo como Persona que no muere nunca, fuente de las leyes y garante de los derechos individuales. Con la separación de la Iglesia y del estado, esa estructura institucional adquirió su aspecto moderno. La Ciencia tomó el lugar de la religión como instancia de la Verdad a escala del Universo y [...] se convirtió en el único *poder espiritual* que tiene autoridad en la esfera pública; el Estado nación se emancipó de la autoridad de la iglesia y se convirtió en Sujeto soberano, a la vez en la escena nacional y en la escena internacional (concebida como sociedad de Estados) y el Hombre, a su vez, se convirtió en su propio fin, independiente de toda referencia divina (con al fundación de una religión de la humanidad dotada de su decálogo: los Derechos Humanos)” (Supiot 2007: 264-265).

Giorgio Agamben descubre que el derecho, en Occidente, es consustancial, con el *vacío de derecho*, aún cuando el derecho (en sentido técnico y en sentido principista) venga a entablar una batalla radical contra la *anomia*.

“[...] espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas -y, sobre todo, la distinción entre lo público y lo privado- son desactivadas [...]” (Agamben 2007: 99).

Se trata de un “estado de excepción” que no es ni dictadura ni recurso para garantizar el derecho sino su ausencia.

Ésa fue la relación entre las casas comerciales, los caucheros y los indígenas.

El caucho

El departamento de Loreto, en las orillas de Bajo Ucayali, Bajo Marañón, Bajo Napo, Putumayo y Amazonas fue la tierra originaria de *Cocamas*, *Omaguas* y *Cocamillas*. Actualmente, no se diferencian de los amazónicos “criollos” o mestizos de Iquitos y de los caseríos ribereños. Entre el Napo y el Putumayo aún viven los Encabellados, no más de mil. Así llamaron los españoles invasores a estas gentes de largo y brillante pelo; comprendían en su tiempo a los *Secoyas* y los *Orejones*. Éstos últimos, en realidad, tenían como nombre *Mai Juna* o una expresión similar. Su adorno auricular sobrevino en ese apodo. En la cuenca alta del Nanay, algunos comuneros viejos se dicen *Iquitos* pero ya no hablan su idioma. En el Bajo Marañón viven *Aguarunas*, *Huambisas* y *Achuares*, unas 20.000 personas de esta nacionalidad, políticamente combativas y organizadas. Los *Yaguas* moran en el Amazonas, entre el Nanay y el Atacuari; su estado puede calificarse como *integrado*. Los libros escolares, las descripciones coloquiales y las guías turísticas dicen de ellos que visten -o se vestían- con trajes de fibra de chambira y se pintaban de rojo con una planta nativa llamada *achiote*. Los *Witotos*, *Boras* y *Ocainas* eran nacidos en el Putumayo y en el Caquetá de Colombia pero los caucheros los desplazaron hasta donde están instalados actualmente: Yaguasyacu, Ampiyacu y desembocadura del río Nanay. Estos pueblos sufrieron bárbaramente en la época de las grandes casas comerciales que explotaban la goma, como la famosa y siniestra Casa Arana.

Los antropólogos de Loreto piensan que existen núcleos de pueblos etnográficos sin contacto con los blancos. En concreto *Mayorunas*, *Mayos*, *Pisahuas*, *Marubos*, *Uararinas* y *Ticunas* están mucho menos mestizados.

La sociología loreтана es el resultado del auge cauchero aún cuando la historia regional no terminó con él. Habitualmente se considera que 1880 sería el año que expresa su punto de partida y significó el engrandecimiento demográfico, urbano y arquitectónico de Iquitos: la pequeña Manaos. Todo terminó en 1915 porque el sudeste asiático ofreció al mercado internacional mejores precios y desplazó a la selva amazónica. El síndrome de esta decadencia está marcado por una gran sublevación popular, la conocida como “sublevación de Cervantes” (Guillermo Cervantes), la cual empezó el 5 de agosto de 1921 y duró seis meses y estaba dirigida contra el gobierno central de Leguía, y por las luchas entre dos corporaciones políticas que llevaron los nombres de *Liga Loretana* y *La Cueva*. La primera de ellas representó un impulso localista y hasta secesionista que continúa en nuestro tiempo. La revolución de Cervantes fue aplastada por las tropas enviadas desde Lima.

Pero el caucho también significó disputas fronterizas con Brasil, Bolivia, Colombia y Ecuador en el transcurso de las cuales Perú perdió una parte muy importante de su antiguo territorio colonial. Fue el precio nacional más grande por la “goma”.

El reinado del caucho, de sus patrones y de sus grandes casas comerciales parece dividir la historia loretaña (o, por lo menos, así lo parece en la memoria local y en las narraciones publicadas) (15) en un antes y un después. En el antes se computan las expediciones españolas, las misiones franciscanas y jesuitas, el largo letargo colonial y republicano en el que la selva permaneció ignota. Misteriosa y lejana la fundación de Iquitos. En el después, se narra una historia de frustración regionalista que se imputa a Lima.

La fundación de Iquitos -si la hubiera tenido- se adjudica a las misiones jesuíticas y se la remonta al siglo XVIII previo a su expulsión por la Corona española, acusados de diseñar un Estado dentro de otro Estado. Ellos misionaron entre los indios *Iquitos* por cerca de treinta años, en una especie de altiplanicie rodeada de agua los ríos Nanay, Itaya, Amazonas y un lago que lleva el nombre de Moronacocha (un nombre quechua derivado de la técnica misional de los jesuitas de implementar una lengua franca para intercomunicar a las tribus y a sí mismos con ellas).

Este acontecimiento fundacional encierra la confrontación más decisiva: aquella sin la cual ni la región ni su historia podrían tener sentido en nuestro tiempo ya que colonizar almas y someter y destruir cuerpos constituyeron la experiencia brutal y dramática que inscribió en la Humanidad una miríada de hombres y mujeres de la selva.

Conclusiones

Estimo que el valor de los estudios amazónicos radica en su capacidad interpelativa, revulsiva. La Amazonía no deja de alimentar el inconsciente político latinoamericano aún cuando su destino concreto no ocupa el centro de la atención comunicativa salvo cuando estallan los conflictos fronterizos. Siempre retorna como parte de lo reprimido, como fenómeno de “malestar de la cultura”, como magmática región de nacionalidad compartida, como un campo de veracidad y perspectiva inagotable pero desoladora. Juego lingüístico y moral inagotable, mezcla de resignación e indiferencia ante los modelos de *hombre perfecto* que le ofrecen sus colonizadores.

NOTAS

(1) Este trabajo es una síntesis de uno de los capítulos del libro de la autora “Estudios sociales de la Amazonía peruana” (en edición).

(2) Facultad de Educación, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, 10 de febrero del 2004.

(3) Esta obra sostiene la tesis de que, en la formación del mundo moderno (republicano, democrático, con ideología de igualdad, libertad y fraternidad) tuvo un papel crucial el campesinado y no tanto la burguesía porque los intelectuales influidos por la Revolución inglesa y que alentaron con sus ideas la francesa tomaron esos conceptos de los campesinos. Pero sus ideales comunitarios y religiosos también dieron lugar a los nacionalismos y dictaduras totalitarias del siglo XX.

(4) Al respecto, sostiene que fue el cristianismo el que dejó la impronta del concepto de hombre como *persona* puesto que en la antigüedad este nombre designaba una *máscara*; ya no sería algo para arrancar sino algo por descubrir (Supiot 2007: 262).

(5) No se aplica, en los organismos internacionales, esta argumentación al mundo musulmán para el cuales e reserva el “choque de civilizaciones”, fatal, inevitable, demorado unos siglos también por una cuestión de oportunidad.

(6) No se aplica, en los organismos internacionales, esta argumentación al mundo musulmán para el cuales e reserva el “choque de civilizaciones”, fatal, inevitable, demorado unos siglos también por una cuestión de oportunidad.

(7) En las Misiones del Paraguay se la llamaba Cotiguazú.

(8) Los Awareté eran caníbales y su canibalismo era el de sus dioses.

(9) Ese mundo racionalizador se debe a Aristóteles, si bien en la época de la Conquista no predominaba su pensamiento sino el de Platón debido a su afinidad más profunda con el pensamiento cristiano. Si no hubiera sido por los árabes que lo descubrieron en Cercano Oriente o por la Cuarta Cruzada que lo re-encontró en Constantinopla otro hubiera sido el camino de esta cultura, dotada de racionalidad y realismo. De todos modos tanto Aristóteles como su antecesor, Platón, ofrecieron el nudo fundamental de la coherencia

conceptual-ideológica a esa geografía incierta que denominamos Occidente (Cf. Pérez 1975).

(10) Agamben tiene en mente, en su análisis, al nazismo y al presidente de EEUU, George Bush hijo, por el trato a los prisioneros -detenidos, sin juicio, ni condena- ejemplos ambos del estado de excepción. Sus reflexiones se aplican adecuadamente a otros estados de excepción como la esclavitud a la que fueron sometidas las nacionalidades amazónicas en la época del caucho.

(11) Siempre se remonta la genealogía de la antropología científica (etnología o ciencias antropológicas) al evolucionismo decimonónico y a su tesis de que cada sociedad ocupa en escalón en dirección al progreso, la civilización y la complejidad. Pero ella ha tenido su razón de ser en la cuestión relativa a las leyes, a los usos consuetudinarios, a las costumbres y a la posibilidad de concebir una sociedad sin ley (la primitiva).

(12) Durkheim tomó la noción de solidaridad (*mecánica, orgánica*) del derecho y tanto él como Gauss señalaron el peso radical de las obligaciones sociales en la vida de los hombres.

(13) Adherían Palacios Rubios, Gregorio López y Ginés de Sepúlveda.

(14) Testimonio Julissa Rondon.

(15) Las más importantes son las de San Roman (*Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*), la de Avencio Villarejo (*Así es la Selva*). y la de Alejo Morey y otros (*Panorama Histórico de la Amazonía Peruana*).

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G.

(2007). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.

Althusser, L.

(1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Bidet, J.

(2003). El imperialismo y la cuestión del estado Mundial. *Herramienta* 23: 41-63.

Chaumeil, J. P.

(2007). Las plantas maestro y sus discípulos. Curanderismo en el Amazonas. www.mercurialis.com

Fernández Herrero, B.

(1992). *La utopía de América. Teoría, Leyes, Experimentos*. Anthropos. Barcelona.

Girard, R.

(1958). *Indios de la Amazonía Peruana*. Libros Mex Editores. México.

Lévi-Strauss, C.

(1988). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Moore, B.

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

Morey, A. y G. Gabel Sotil

(2000). *Panorama histórico de la Amazonía Peruana. Una visión desde la Amazonía*. Imprenta Amazonas. Iquitos.

Palerm, A.

(1989). *Antropología y Marxismo*. Nueva Imagen. México.

Pérez, J. O.

(1975). *La filosofía en la historia de Occidente. Tomo I, Pensamiento greco-latino*. Editorial Ábaco. Buenos Aires.

Perret, H.

(1995). Las teorías y sus ideologías esenciales. En: *Teorías lingüísticas y comunicación*. H. Perret y O. Ducrot. Cursos y Conferencias. Oficina de Publicaciones del CBC. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. Pp. 13-28.

Rancière, J.

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

Reáteghi Chuquipiondo, P.

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

San Román, J.

(1994). *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*. Centro de Estudios de la Amazonía Peruana, CAAP, IIAP. Iquitos.

Supiot, A.

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

Todorov, S.

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

UNAP

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

Villarejo, A.

(1988). *Así es la selva. CETA. Iquitos.*

Viveiros de Castro, E.

(1992). *Arawete: O Povo do Ipixuna*. CEDI. San Pablo.

Voloshinov, V. N.

(1973). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Nueva Visión. Buenos Aires.

RESEÑAS

In Memoriam

En ocasión de la publicación de las Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología damos a conocer la triste noticia de la muerte de Edgardo Garbulsky, Profesor Titular de la Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina, destacado intelectual, historiador de la antropología, Profesor Titular Ordinario, luchador incansable por una sociedad mejor, ineludible voz por una Universidad democrática y generoso interlocutor de sus compañeros y alumnos. Fue Director de la Escuela y consejero Directivo. Vaya nuestro agradecimiento, admiración y respeto por su memoria.

ACTAS DEL ALA

El Primer Congreso Latinoamericano de Antropología tuvo lugar en Rosario, Provincia de Santa Fe, Argentina, bajo la advocación de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), por plenario de dicha entidad celebrado en Santiago de Chile, el 16 de julio de 2003, en 51 Congreso Internacional de Americanistas que acordó la necesidad de convocar a los especialistas en la materia en un país de América Latina, recayendo esa distinción en la Escuela de Antropología, de la Facultad de Humanidades y Artes, de la Universidad Nacional de Rosario y con el objetivo principal de promover el desarrollo de la antropología, el intercambio de ideas, el debate de problemas y la defensa de sus intereses comunes en América Latina y el Caribe y con la presencia representantes de México, Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia. Chile.

El Primer Congreso Latinoamericano de Antropología fue un importante evento científico; convocó una asistencia de 1600 personas, ofreció un alto nivel científico en sus conferencias magistrales, simposios, mesas redondas, mesas temáticas, paneles, etc., y un apreciable abanico de temáticas antropológicas contemporáneas. Queremos destacar el esfuerzo de docentes, no docentes, graduados y estudiantes de la casa, sin los que hubiera sido imposible garantizar el conjunto de las actividades del evento, como así también de los colegas del exterior y de nuestro país.

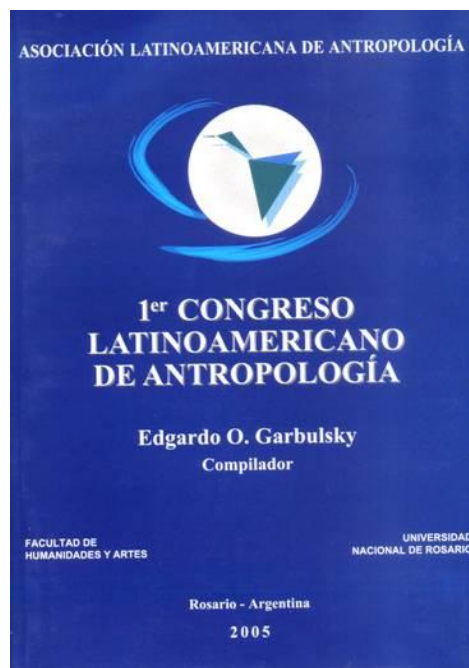
Quizá, el punto más alto del Congreso fue el encuentro entre las antropologías del continente, y el debate sobre su historia y desafíos. Como siempre, la realidad latinoamericana desborda los conceptos y las previsiones. El ansia por la emancipación de vastas masas humanas de la explotación económica y de la exclusión no es en absoluto ajena a esta disciplina diversificada –y muchas veces cuestionada- pero que siempre ofrece pensamiento en torno de las principales cuestiones sociales.

Las temáticas más abordadas en el Congreso, fueron

- Antropología latinoamericana
- Procesos y relaciones interétnicas.
- Nuevas prácticas y teorías antropológicas
- Identidad e interculturalidad
- Procesos de resistencia y de movimientos sociales.
- Juventud, infancia, vejez, corporalidad
- Antropología y lenguas indígenas
- Antropología y educación
- Las culturas populares
- Género
- Derechos Humanos.
- Redes sociales
- Patrimonio cultural
- Antropología Crítica
- Fronteras

Los resultados de esta celebración se presentan en este tomo, con la esperanza de que el lector encuentre en él la más brillante convergencia de ideas, voluntades y finalidades.

Edgardo Garbulsky



FORO CON PUEBLOS ORIGINARIOS

El Foro con Pueblos Originarios se realizó el día 14 de julio de 2005, en tanto instancia para el encuentro e intercambio acerca de la actualización de los reclamos de los pueblos originarios, y de diálogo e integración entre éstos y los antropólogos, en el marco del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología llevado a cabo del 11 al 15 de julio de 2005 en la ciudad de Rosario.

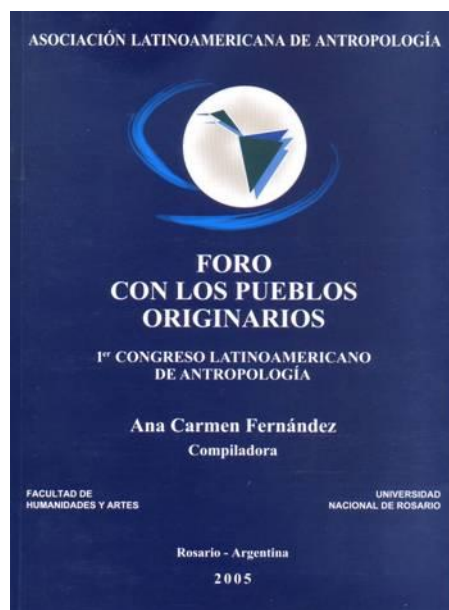
La Asociación Latinoamericana de Antropología se constituyó en 1990, agrupando a instituciones y especialistas en la problemática antropológica latinoamericana. En el año 2003 se acordó efectuar, en Asamblea Plenaria, un primer congreso latinoamericano de antropología, con el propósito de hacer una puesta al día de las investigaciones en ese campo, facilitar el intercambio y promover el fortalecimiento de las organizaciones nacionales e internacionales, considerando, especialmente, todos aquellos temas que aquejan a la realidad de los pueblos latinoamericanos. La Escuela de Antropología de la Universidad Nacional de Rosario fue elegida sede de este Primer Congreso Latinoamericano de Antropología.

Como consecuencia de las luchas de los movimientos indígenas, América Latina está presenciando un proceso diferente de visibilización de la existencia y pre-existencia de los pueblos originarios, que a partir de la conquista, del colonialismo hasta nuestros días han sido objeto de expoliación y desconocimiento, incluso en los países y regiones con mayoría de población indígena. Así, presenciamos movimientos de luchas que atraviesan los diferentes e iguales contextos políticos y económicos y se redefinen continuamente, manteniendo valores y ciertas prácticas, incorporando otras, realizando agrupamientos, organizándose con otros movimientos sociales e, introduciendo

en los propios, dimensiones de reclamación que participan del contenido de diferentes organizaciones que hacen a la dimensión de la clase social, el género, entre otras.

Los pueblos originarios de América Latina fueron y son, numerosos y distintos pero todos ellos víctimas de actitudes coloniales y neocoloniales excluyentes y discriminantes. Sus procesos identitarios son complejos, tal como es complejo el proceso histórico para esta región, signado por la hegemonía de las relaciones sociales colonialistas. Movimientos de profundos procesos de identidad y etnicidad, con base en su reconocimiento como pueblos originarios en un marco de desigualdad en las relaciones sociales y culturales. El modelo neoliberal y la globalización han incidido en ellos, dando tintes comunes a las luchas individuales así como matices regionales e históricos, impulsando un fuerte y amplio cambio que, incluso, traspasa los límites del reclamo étnico propio para extenderse hacia la propuesta de una transformación para la sociedad en general, pidiendo modificaciones en las formas de pensar la sociedad y de pensar el estado, expandiéndose hacia otras reivindicaciones sociales, produciendo movimientos de resistencia y lucha contra el neoliberalismo. Llevan adelante movimientos sociales en oposición a formas tradicionales de participación política, bregando por ser parte del poder del Estado, caracterizándose por su organización, colectivismo y sentido comunitario, elementos que se evidencian claramente en el reclamo primordial: el territorio -con ello entendemos la tierra y sus recursos- así como el conjunto de valores, y los elementos identitarios distintivos, principalmente, la lengua. Resuenan con fuerza las voces que reclaman por estados multiétnicos y pluriculturales.

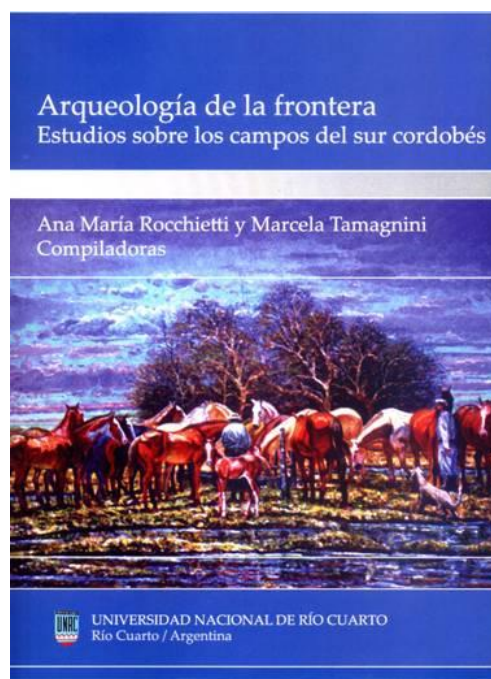
Ana Carmen Fernández y Bernardo Saravia



ARQUEOLOGÍA DE LA FRONTERA

La *Frontera* atravesó muchas regiones, muchos paisajes diferentes entre sí; fue margen de poblamiento, línea de carácter inestable, flexible, móvil, de avance y contramarcha, membrana difusa para la transculturación y el conflicto interétnico. Su naturaleza menos reconocida es la de *relato*; es decir, un conglomerado de narraciones que recorre las desgracias del *Confín*. Su universo social parecía relativamente autónomo; lejano respecto a las autoridades, los bienes y la socialidad de la época aunque las condiciones materiales y la vida social de este mundo *bárbaro* por lejanía y por género de vida -que giraba en torno al ganado- no variaban mucho a ambos lados de ella. Este libro explora ese pasado en los campos del sur cordobés procurando para aquel relato una mirada justa y humanitaria.

La pintura que ilustra la tapa – A pleno sol en Areco- pertenece a Carlos Santiago Pfeiffer. Galería de Arte Alejandro Bustillo. Banco de la Nación Argentina.





Centro de Investigaciones Precolombinas

Año VIII, Número 7, 2008 / 2020 ©

Salta 1363 – 8 C

Ciudad Autónoma de Buenos Aires