
REVISTA CHILENA DE ANTROPOLOGÍA

No. 13
1995-1996

Departamento de Antropología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile



[Prólogo](#)

[In Memoriam](#)

COLABORACIONES:

Mario Orellana: [En torno al pensamiento de Binford.](#)

Fernanda Falabella, Eugenio Aspillaga, Roberto Morales, M. Inés Dinator y Felipe Llona: [Nuevos antecedentes sobre los sistemas culturales en Chile central sobre la base de análisis de composición de elementos.](#)

Andrea Seelenfreund: [Análisis de restos botánicos de dos sitios alfareros tempranos en la Bahía de laas Cñas \(VII Región\).](#)

Victoria Castro y Francisco Gallardo: [El poder de los Gentiles. Arte Rupestre en el Río Salado.](#)

Mario A. Rivera: [Arica en las rutas de tráfico de Potosí: Algunas consideraciones sobre la sociedad andina del siglo XVIII.](#)

María Ester Grebe: [Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significado simbólico sur-andino.](#)

Michel Romieux: [Aproximación antropológica al arte.](#)

Claudio Mercado: [Música y estado de conciencia en fiestas rituales de Chile central. Inmenso puente al universo.](#)

Manuel Dannemann: [El Programa de Desarrollo de Identidades Culturales del Departamento Técnico de Investigación de la Universidad de Chile.](#)

REVISTA CHILENA DE ANTROPOLOGÍA

ISSN 016-3312

Director:

Manuel Dannemann

Subdirectora:

Antonia Benavente

Consejo Editorial:

José Berenguer

Claudio Paredes

Andrés Recasens

Carlos Thomas

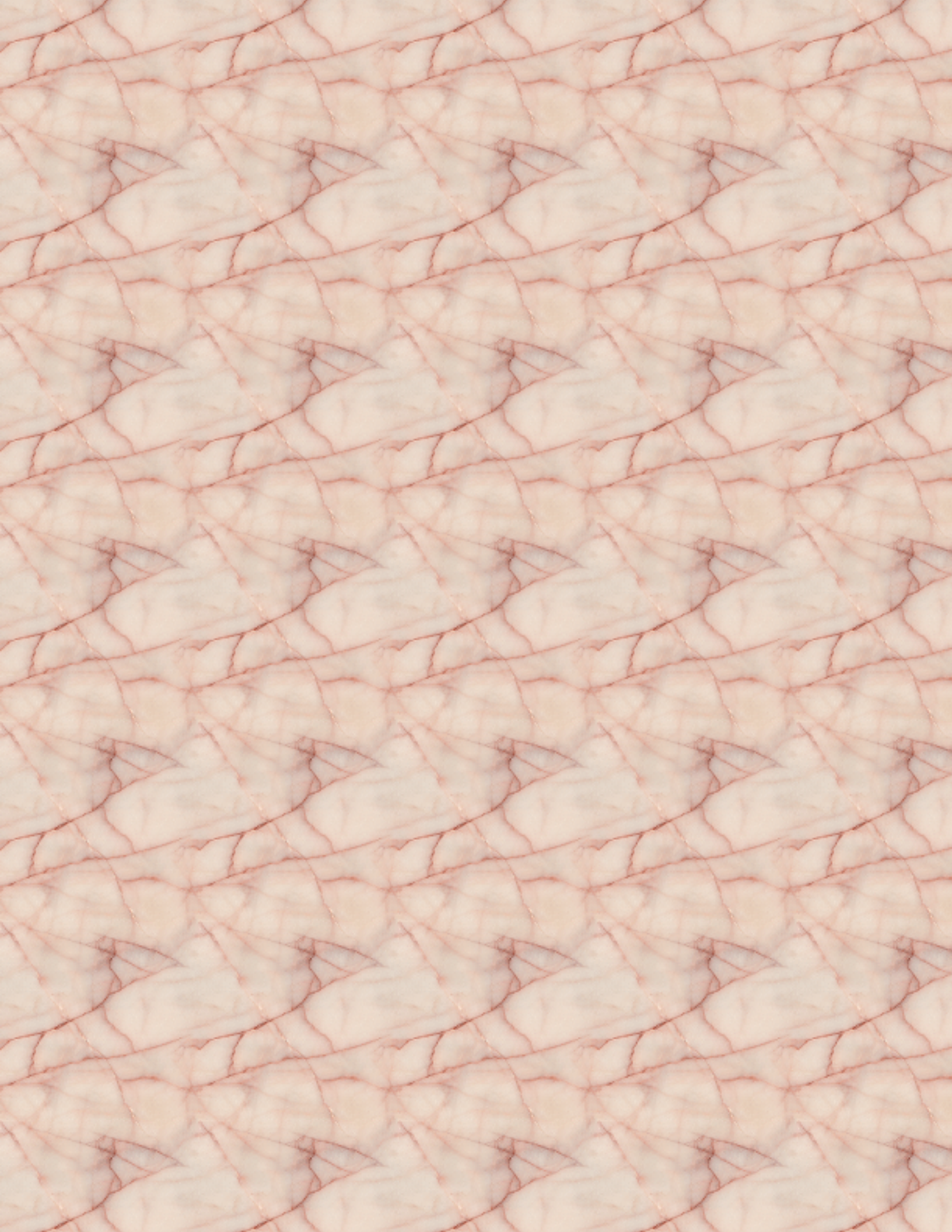
Editor de la Edición Electrónica



Oscar Aguilera F.

Ir a la Revista Chilena de Antropología N°12

Ir al Departamento de Antropología



PRÓLOGO

Este número de la Revista Chilena de Antropología, el decimotercero de la serie, también bianual -1995-1996- como el anterior, y que ahora se publica dieciocho años después del primero, mantiene, y en cierta medida acrecienta, la línea multitemática holística que ha caracterizado a esta revista desde el año 1978, lo que constituye un motivo de bien ganada y legítima satisfacción para quienes han sido los responsables de su existencia editorial; porque, verdaderamente, esta particularidad integradora de disciplinas antropológicas, en el grado que la tiene la Revista chilena de Antropología, no la posee hoy ninguna otra de su mismo género, y porque de esta manera se cumple la vieja y siempre renovada aspiración de los estudiosos de las ciencias humanas, de compartir un espacio común y de relacionar directa o indirectamente sus esfuerzos a través de investigaciones en múltiples áreas, en todas las cuales el eje del comportamiento cultural y social les confiere unidad y cohesión.

Esta vez, no sólo se alcanza, con notable evidencia, una diversidad de contenido del todo universal que busca la antropología y una interacción de métodos y técnicas para su organicidad científica, sino también una comprobación de la fuerza y riqueza de los datos empíricos que se obtienen en al etnografía del trabajo de campo, para elaborar hipótesis en el ámbito de una u otra teoría, realizar descripciones, análisis y generalizaciones, y poner formas de comprensión de los sistemas socioculturales vigentes, o yacentes en los vestigios que atañen a la Arqueología.

En este número hay una marcada presencia del simbolismo en la cultura, proveniente de las consideraciones sobre arte y poder en el mundo andino, de Victoria Castro y Francisco Gallardo; de las interpretaciones de elementos icónicos planteadas por María Ester Grebe respecto de distintas etnias de origen prehispánico, de la aproximación general antropológica al arte que hace Michel Romieux, y de la relación entre expresiones musicales-coreográficas y estado de conciencia, en el marco de ceremoniales festivos, que da a conocer Claudio Mercado.

A estos cuatro trabajos se añade otros cinco que confirman la multi e interdisciplinariedad destacadas al comienzo de este prólogo, en circunstancias de que en sí mismos algunos de ellos dan testimonio de la utilísima auxiliaridad recíproca de las ciencias para el entendimiento de fenómeno humano.

En efecto, después de las reflexiones de Mario Orellana en torno al pensamiento de L. R. Binford, de innegable relevancia para una discusión acerca de las modernas corrientes de la Arqueología; el artículo de Fernanda Falabella, Eugenio Aspillaga, Roberto Morales, M. Inés Dinator y Felipe Llona,

basa sus resultados sobre una interacción de la Arqueología con la Antropología Física, con el uso de eficaces técnicas analíticas ; el de Andrea Seelenfreud reitera la vinculación de la Etnobotánica con manifestaciones culturales del dominio de los estudios arqueológicos; el de Mario Rivera corrobora los nexos de la Arqueología con la Entohistoria y nos lleva a un asombroso pasado de la existencia y empleo de rutas del área andina en el siglo XVIII, y el de Manuel Danneman resume la tarea que efectúa el énfasis en la Antropología Social Aplicada.

El Departamento de Antropología lamenta la muerte de tres de sus profesores: Domingo Curaqueo, Juan Munizaga y Claudio Massone.

Los dos primeros son recordados a través de esta revista por sus colegas Michel Romieux y Eugenio Aspillaga, respectivamente. El fallecimiento del profesor Massone se produjo cuando este número se hallaba en prensa y ya no era posible incluir un merecido homenaje a su persona y labor académica, lo que se hará en el No 14.

MANUEL DANNEMAN

Director y Editor

[● Siguiete](#) [● Índice General](#) [● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

In Memoriam

**DOMINGO CURAQUEO HUAQUILAF
(1917-1995)**



El Departamento de Antropología recuerda al profesor Domingo Curaqueo. Para esta unidad académica constituye un orgullo el que este destacado miembro del pueblo mapuche perteneciera a ella, recordándonos con su presencia y sabiduría el influjo de las culturas americanas en la formación de la nacionalidad chilena.

El profesor Curaqueo dedicó su vida a la defensa de su pueblo, a la conservación de su ancestral cultura y a la divulgación de su lengua. Todos los egresados de nuestro Departamento fueron sus discípulos, y de él aprendieron el respeto a las etnias de América.

Para sus colegas y alumnos don Domingo Curaqueo fue un valioso maestro, de ejemplar generosidad con los conocimientos de su lengua materna y de su tradición cultural.

Recuerdo que fue nombrado profesor de lengua indígena el año 1962 en la antigua Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile. Cuando se organizó el Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueología, hoy de Antropología, Domingo Curaqueo fue llamado en 1972 a dictar clases de lengua mapuche. Desde ese año hasta el día de su muerte fue un gran colaborador de la enseñanza de la Antropología en dicha Universidad.

Junto a su labor docente fue el informante y la memoria viva de su pueblo, interesando a las generaciones de estudiantes que pasaron por sus cursos en la investigación de esta etnia, algunos de los cuales

seguramente asumirán también la defensa de la cultura que él tanto amó.

Sus trabajos se hallan dispersos en artículos de revistas especializadas, entre las que se cuenta ésta, por medio de la cual se le rinde ahora homenaje. En ellos se destacan sus estudios sobre toponimia mapuche, parte de los cuales están en los archivos de la Enciclopedia Chilena, los que supo desarrollar con verdadero rigor lingüístico, así como también comunicarlos y responder las numerosas consultas que se le hacían sobre el significado de voces y expresiones de su lengua autóctona.

Nuestro colega deja un gran vacío en este Departamento y en el campo de su disciplina, que su ejemplo logrará atenuar a través de la obra de sus mejores discípulos.

MICHEL ROMIEUX

Departamento de Antropología

Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile

● [Siguiete](#) ● [Índice General](#) ● [Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

In Memoriam

JUAN ROBERTO MUNIZAGA VILLAVICENCIO (1934-1996)



No había transcurrido un año de la creación oficial del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, en 1953, cuando se incorporó a ese conjunto de pioneros de la Antropología nacional, un joven estudiante de medicina con poco más de diecinueve años. Con su pasión por una disciplina poco difundida en nuestro continente, logró hacerse un espacio en la naciente institución y desde allí desarrollarla hasta su consolidación en los medios académicos de nuestro país. Esa pasión por la Antropología Física, en todas sus expresiones, caracterizó a don Juan Munizaga toda su vida, la traspasó a varios de sus alumnos, y lo acompañó hasta el momento cuando se marchó, discretamente, como él lo fue siempre.

Sus primeros trabajos no sólo le permitieron afianzar su inserción en el medio universitario, sino que también el reconocimiento externo, el cual se materializó en una beca predoctoral Guggenheim (1961-1962) que le permitió profundizar su formación en Antropología Física, bajo la tuición de Thomas D. Stewart, en el Instituto Smithsonian de los Estados Unidos de Norteamérica. Durante ese período se vinculó a otros connotados antropólogos, como Betty Meggers, Clifford Evans, Douglas Ubelaker, y desarrolló importantes trabajos, como su clásico artículo: "Skeletal remains from sites of Valdivia and Machalilla Phases". Más tarde, volvería al Instituto Smithsonian (1973-1974) con una beca postdoctoral, donde profundizaría en temas como la Paleopatología y la Paleontología Humana, además de desarrollar una estrategia en la enseñanza de la Antropología Física y la formación de especialistas en ese campo, para aplicarlas en nuestro país. Su paso por Smithsonian, más que ninguna otra actividad desarrollada por Juan Munizaga en el extranjero, dejó una profunda huella en él como científico y también en otros aspectos de su persona.

Me es difícil detallar todo lo que le debemos al profesor Munizaga, y no sólo me refiero a la enorme deuda de gratitud que tiene un discípulo para con su maestro, al que generosamente le entregó las

herramientas para desenvolverse en una disciplina y le mostró un camino por donde orientarse. Con esto también destaco el papel que tuvo y seguirá teniendo su obra en la Antropología chilena y americana, ya que fueron múltiples los temas que abordó en investigación, tanto en el campo de la teoría como en la generación o evaluación de métodos y técnicas. Abarcó campos tan variados como los correspondientes a los estudios sobre el origen y evolución de las poblaciones humanas del continente y en especial de nuestro país, la Paleopatología, las alteraciones intencionales del cuerpo humano o la Antropología Física Forense. Realizó importantes contribuciones a cada uno de esos temas, siendo innovadores alguno de sus enfoques, como ocuparse de los problemas de la Paleopatología desde una perspectiva epidemiológica.

Su obra se extendió más allá del plano científico, comprendiendo tanto la extensión como la docencia universitarias. Esta última fue una de las facetas más ricas de "don Juan", como lo solían llamar sus alumnos, pues en ella puso su saber como científico con naturalidad y sencillez, haciendo esfuerzos para que los contenidos de la Antropología Física alcanzaran a todos los estudiantes. Numerosas generaciones de antropólogos sociales y arqueólogos, de la Universidad de Chile y de otras universidades, recibieron sus enseñanzas en forma directa o a través de sus discípulos, varios de los cuales se han empeñado en continuar su labor.

El profesor Juan Munizaga vivió intensamente la aventura de abrir el campo para el pleno ejercicio de una disciplina escasamente conocida en nuestro país y en gran parte de América y el mundo, siendo su accionar tan prolífico, que no sólo lo debemos recordar como el "padre de la Antropología Física chilena", sino que como un gran maestro y ser humano. Quienes tuvimos el privilegio de ser sus discípulos le debemos un enorme reconocimiento, una profunda gratitud y el compromiso de proseguir y acrecentar su obra.

EUGENIO ASPILLAGA
Departamento de Antropología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile

[● Siguiente](#) ● [● Índice General](#) ● [● Facultad](#)



Mario Orellana R.

En torno al pensamiento de Binford

Aprovechando la publicación, en 1994, de la tercera edición del libro de L.R. Binford, "En busca del pasado", hecha por la Ed. Crítica, Barcelona, intentamos dar a conocer el pensamiento del autor, en cuanto se refleja en el libro citado; pero, también, exponer nuestras reflexiones críticas sobre sus ideas, y, obviamente la de otros autores, tales como I. Hodder.

Según Colin Renfrew, que escribe el prólogo, Binford es "el pensador más prominente de nuestra época en el campo de la arqueología". Aunque parezca exagerado este juicio, sin duda que el arqueólogo norteamericano ha influido fuertemente en muchos arqueólogos del nuevo mundo, que hicieron suya las orientaciones metodológicas y teóricas de la arqueología procesual o "nueva arqueología". Como es bien conocido Binford fue uno de los líderes de esta nueva corriente de pensamiento arqueológico, que se inició a comienzos de la década de 1960.

En el Prefacio (págs. 16-21) el autor confiesa que su obra "no presenta los resultados de una investigación y pensamiento completos sino que se trata, más bien, de una especie de ensayo sobre los avances conseguidos en diversos temas" incluyendo también sus opiniones sobre el trabajo de otros investigadores.

Binford recuerda que hace algunos años perfiló un programa de investigación de largo alcance proponiendo que los estudios sobre *los restos de fauna*, sobre *el uso organizado del espacio* y sobre *los sistemas ecológicos* fuesen considerados los más provechosos para el desarrollo de una teoría explicativa en arqueología. Esto ocurría en 1977. En el libro que comentamos centró la discusión en el *análisis espacial* "en términos de nuestro conocimiento sobre *la variabilidad existente* tanto en cada uno de los yacimientos como al comparar los yacimientos entre sí".

Binford, en general, insiste en el valor de la investigación etnológica para un mejor conocimiento del pasado cultural que se estudia. Según él, las actuales poblaciones nómadas "*marcan*" *su medio con restos arqueológicos* y asegura que "un mismo pueblo produce muchos tipos diferentes de restos arqueológicos". Esta última hipótesis la utiliza para discutir con F. Bordes sobre el significado de los

diferentes musterienses conocidos en Francia, en el Paleolítico Medio (Segunda Parte, págs. 87-116).

Lo que interesa a Binford y a los arqueólogos, en general, es mejorar los métodos de inferencia. No es suficiente, sin embargo, pensar que "el desarrollo de los métodos depende en principio de otras ciencias". Frecuentemente se encuentran los arqueólogos "con que las inferencias obtenidas de este modo no son quizás ni útiles ni adecuadas para la solución de nuestros problemas arqueológicos". Sólo los arqueólogos serán capaces de realizar las investigaciones pertinentes para lograr los objetivos arqueológicos, al margen de las ayudas que puedan proporcionarles otras disciplinas. Es decir, los arqueólogos están obligados a "desarrollar una ciencia de la arqueología".

Según Binford "las técnicas empleadas por los filósofos sociales representan el extremo opuesto". Se refiere concretamente a los marxistas, estructuralistas, materialistas, idealistas, etc. Estos "creen que sus posturas favorecen la comprensión e inteligibilidad del mundo". Usando "argumentos acomodaticios 'post hoc'" utilizan el registro arqueológico para verificar sus teorías.

El libro de Binford trata de cómo se da sentido a la experiencia arqueológica y de la forma en que se están usando tales experiencias, una vez convertidas en testimonios significativos del pasado; todo lo anterior para explorar dicho pasado y valorar las ideas acerca de él.

En "descifrando el registro arqueológico" (págs. 23-24) el arqueólogo norteamericano señala que "los arqueólogos son algo más que simples descubridores". El registro arqueológico está enterrado, y puede ser descubierto de muchas maneras; al serlo está con nosotros, en el presente. Entonces, "las observaciones que hacemos sobre él están aquí, ahora, son nuestras contemporáneas. No son observaciones directas que sobreviven del pasado".

Contestándole a otros arqueólogos que lo han criticado (post-procesualistas) escribe "el registro arqueológico no se compone de símbolos, palabras o conceptos, sino de restos materiales y distribuciones de materia" y agrega que el único modo de poder entender su sentido es averiguando cómo llegaron a existir esos materiales, cómo se han modificado y cómo adquirieron las características que los arqueólogos estudian ahora, en el presente. Los vestigios materiales son las consecuencias de las actividades humanas del pasado. "El desafío que la arqueología plantea consiste en la transcripción, de manera literal, de la información estática contenida en los restos materiales observables para reconstruir la dinámica de la vida en el pasado y estudiar las condiciones que han hecho posible que estos materiales hayan sobrevivido y llegado hasta nosotros".

Sin embargo, parece prudente recordar que los restos arqueológicos no sólo son "materiales", sino que son instrumentos, artefactos de todo tipo, pequeños o monumentales, que fueron construidos para diversos fines, y que por lo tanto tenían sentido; fueron hechos por hombres con ideas, creencias, problemas y soluciones, preguntas y respuestas. Son por lo tanto materiales e ideacionales, son también conceptos y símbolos.

Además, como lo ha escrito Hodder en el libro "Interpretación en Arqueología", la "cultura material" no

es sólo el reflejo simple y directo del comportamiento humano. No basta tener instrumentos independientes para leer los datos arqueológicos; es necesario considerar los principios de estructuración históricamente contextuales.

Los arqueólogos sabemos que los procesos culturales que forman el registro arqueológico son muy complejos porque no son independientes de nuestra interpretación de la cultura y de la sociedad del presente, en donde vivimos.

Pero, volviendo al pensamiento de Binford ¿cómo aspira a obtener conocimiento y lograr construir "la dinámica" cultural del pasado? No le bastan los métodos históricos, ni los provenientes de las ciencias sociales. Incluso los que pertenecen a las ciencias naturales, que recomienda usar, no resuelven completamente sus preguntas. Entonces, para buscar una solución metodológica, para encontrar instrumentos teóricos que le permitan encontrar el sentido a los elementos del pasado, recomienda estudiar a las poblaciones presentes, conocer sus yacimientos, sus desplazamientos, como distribuyen sus instrumentos (capítulos 5 y 6); junto a la etnoarqueología, recomienda también hacer arqueología experimental y no dejar de estudiar todos los documentos históricos, incluyendo las fotografías. En resumen, de acuerdo a Binford, tendrían los arqueólogos tres importantes campos de investigación: el estudio de los pueblos contemporáneos, especialmente los grupos de economías y tecnologías preindustrial; la creación de situaciones experimentales que nos permitieran controlar las causas y estudiar los efectos y el uso de la variada documentación histórica.

¿Pero qué quiere conocer del pasado el arqueólogo? Esta vez Binford selecciona tres grandes conjuntos de problemas: en primer lugar, saber acerca de los rasgos fundamentales de la conducta de nuestros antepasados más antiguos; conocer acerca del comportamiento típicamente humano y cuándo comenzó. ¿Era un cazador o sólo un carroñero? ¿Las características humanas (que nos distinguen de otros animales) se iniciaron al mismo tiempo o bien eran emergentes, es decir surgieron en contextos diferentes? (capítulos 2-3-4). Un segundo conjunto de problemas se refieren al origen de la agricultura y a las condiciones que llevaron al hombre a adoptar unas formas de vida sedentarias. En el capítulo 8 analiza este conjunto de problemas. Por último, un tercer grupo de problemas se refiere a los orígenes de la civilización, a la complejidad de la vida urbana, tanto política como social (capítulo 9).

En resumen la Arqueología inicia sus investigaciones preguntándose por las características y el sentido del pasado humano más remoto y prosigue "a lo largo de toda la evolución hasta la complejidad del mundo moderno". Los arqueólogos inician sus estudios científicos con los objetos materiales "y es natural que adopten punto de vista materialistas; a menudo, avanzan argumentos de naturaleza pragmática en contextos donde son mucho más corrientes los argumentos de tipo psicológico".

Tenemos así un bosquejo, de acuerdo a lo que ha escrito Binford, de su perfil ideológico: es evolucionista, es materialista (no marxista), es pragmático conductista y ecologista y le atraen las metodologías de las ciencias naturales, aunque no desdeña las metodologías sociales y concretamente las antropológicas; a su vez intenta pensar la arqueología buscando dar sentido a los restos arqueológicos, insistiendo en las investigaciones que superen los trabajos particularistas y provincianos; la investigación

arqueológica es cada vez más internacional y comprende cada vez más amplios períodos de tiempo y extensas áreas geográfica.

Uno de los aportes más interesantes en la línea de la epistemología arqueológica es el intento de Binford de superar respuestas generales o globales, y abocarse a encontrar explicaciones o teorías de rango o alcance medio.

Ocurre que los arqueólogos siempre han hecho inferencias para conocer el pasado sin tomar en consideración la calidad de los métodos empleados. Siguiendo a W. Taylor considera que los arqueólogos pueden hacer generalizaciones yendo más allá de sus datos empíricos. Binford tratará de crear métodos para llevar a cabo inferencias exactas e intentará evaluarlas y verificarlas. En los capítulos 2 y 3 (págs. 39-82), revisará algunas inferencias hechas por otros prehistoriadores y presentará las suyas, todas relacionadas con la pregunta ¿era el hombre más antiguo un cazador?

Se trata entonces de hacer inferencias que puedan ser puestas a prueba haciendo uso de una combinación de métodos científicos, en donde se encuentran los estudios etnoarqueológicos, zooarqueológicos, geológicos, medio ambientales y obviamente arqueológico (excavaciones - análisis líticos - contextos culturales). Todas estas informaciones ¿ayudan al arqueólogo a conocer el comportamiento humano de hace 2 millones de años?

La metodología de Binford intenta en primer lugar conocer cómo se formó un depósito, el contexto arqueológico y paleontológico; lo hace preguntando qué elementos son conocidos y cuáles no; así este elemento desconocido podrá relacionarse con la actividad humana. En el caso de los estudios de Leakey en Olduvai, usando una variedad de métodos, explicó muchos contextos paleontológicos por la acción de los carroñeros; pero también constató que en algunos yacimientos del paleolítico inferior había una cantidad de materiales óseos que no podían explicarse por lo que se sabe acerca de los carnívoros africanos. Había una cantidad importante de huesos largos de las patas, que conservan el tuétano y conjuntos de piedras usados como percutores, mazas, choppers. En estos niveles inferiores, los más antiguos, las lascas eran raras y los raspadores no existían. En estos depósitos situados en antiguas playas lagunares la ausencia de instrumentos pequeños (lascas) muestra que no se cortaba carne, ni menos se cazaba; solamente se quebraban huesos y se rescataba la médula de éstos.

Posteriormente hacia los 600.000 años aparecen instrumentos cortantes y huesos de animales; aquí se puede inferir que la caza comenzaba a ser un medio de alimentación importante.

Como, según Binford, existe una estandarización en los datos; y hay un esquema repetido de frecuencia de huesos residuales en los niveles inferiores de los depósitos de Olduvai (período geológico plioleoceno) se puede inferir que los primeros grupos humanos, incluso por cientos de miles de años, no fueron cazadores sino que marginales carroñeros. Estamos entonces ante una nueva explicación, que se piensa que puede resistir la contrastación empírica. Los homínidos de acuerdo a la interpretación dinámica de la formación de los depósitos no transportaban su comida a las áreas de dormitorio, ni parecen tener pequeños grupos familiares. Sin embargo hay datos contradictorios con los resultados de

las excavaciones en África Oriental y en África del Sur. Según Binford los prehistoriadores de África Oriental (Leakey-Isaac), han utilizado "una serie de convenciones y argumentos post hoc".

Binford pone a prueba las interpretaciones de G. Isaac estudiando las charcas en la actualidad; en ellas se encuentran abundantes restos de fauna, animales muertos, huesos mordisqueados por las hienas, leones, y picoteados por buitres y otros animales. El estudio arqueológico de una charca antigua muestra a su vez restos de huesos y pocas evidencias de instrumentos; estas concentraciones mayores o menores se producen por diferentes causas, que a su vez explican la situación actual del antiguo yacimiento, no siendo acertado asegurar contemporaneidad de las asociaciones aparentes de huesos y artefactos.

Sin embargo nos ha llamado la atención que Binford no maneje por lo menos en los capítulos de este libro los datos antropológicos físicos, que nos informan que en algunos casos estamos ante la presencia de homínidos prehombres y en otros del Homo Erectus, con antigüedad probable de 1 millón de años. Nuestra interpretación hipotética es que la evidencia de los yacimientos asociados con Homo Erectus permite sostener que estamos ante cazadores y no solamente ante carroñeros; cazadores que sí tienen su hábitat más complejo y por lo tanto diversificado.

Pasando al Pleistoceno Medio, Binford sostiene que muchos yacimientos del período Achelense (Paleolítico Inferior) proporcionan grandes cantidades de instrumentos líticos, que en muchos casos estaban modificados por el uso. Además sostiene que el uso de cuevas y abrigos rocosos son raros; y que los yacimientos están directamente asociados con fuentes de agua.

Sigue sosteniendo para este período su opinión que los lugares cercanos a las fuentes de agua eran lugares elegidos por estos Hombres Achelenses para carroñar; no siendo, entonces, lugares de ocupación, es decir, áreas domésticas en donde se compartían los productos de sus actividades de caza. Esto último sólo habría ocurrido con el Achelense Superior y en el Paleolítico Medio de África o Musteriense Europeo.

Binford insiste que una investigación que busca explicaciones contrastables no puede apoyarse sólo en el aumento de testimonios del registro arqueológico. Necesitamos métodos de inferencia sólidos; no es suficiente, entonces, reconocer que las cosas pueden haber ocurrido de una manera y proponer juicios sobre lo que parece más aceptable.

El esfuerzo de Binford por poner a pruebas explicaciones arqueológicas referidas a los primeros grupos de seres humanos, se apoya en construir métodos independientes de las opiniones y visiones que se tienen del pasado más antiguo del Hombre. Nos parece, a igual que otros críticos, que estos métodos o instrumentos de medición no pueden independizarse del marco teórico que tiene el arqueólogo, que a su vez se sitúa dentro de un contexto cultural e histórico particular.

De todos modos, las explicaciones que ofrece Binford pueden satisfacer o no a los especialistas del Paleolítico Inferior; pero lo que no se puede discutir es que están bien organizadas y apoyadas en un conjunto de datos y de métodos rigurosos. Pero curiosamente se trata de explicaciones de carácter

general; lo que nos está diciendo el arqueólogo norteamericano es que los Homínidos del PlioPleistoceno (Australopitecos-Homo Habilis) vivían de la práctica carroñera y no eran cazadores; estamos, entonces, ante una nueva interpretación que reemplaza a otra, pero que tienen de común su intención de responder en forma global lo que ocurría hace tres o dos millones de años atrás.

En la segunda parte de su libro (capítulos 4, 5, 6 y 7) Binford se pregunta ¿qué significa? el conjunto de observaciones detalladas que se explican por los modelos construidos; éstos se han logrado luego de intensas investigaciones sobre el registro arqueológico. Dicho de otra manera, intenta saber "¿qué sucesos del pasado están reflejados en los modelos establecidos por los arqueólogos?".

En el capítulo titulado "el desafío del musteriense" (págs. 87-102) recuerda que desde los inicios de la Arqueología dos problemas son fundamentales: ¿cómo se puede describir, en términos formales, la variabilidad de las cosas que perduran del pasado? y ¿cómo se distribuye cronológica y geográficamente la variabilidad observada? Así, para responder a estas preguntas pasa revista a diversas respuestas teóricas, modelos evolutivos, progresistas, modelo "philaparalelos" (tradiciones culturales paralelas); modelo de cultura de Gordon Childe, modelo étnico (relación cultura-pueblo), etc.

Binford escribe que las innovaciones de F. Bordes que se refieren a un sistema de clasificación de artefactos líticos y a técnicas de descripción cuantitativa de los conjuntos líticos, se inscribieron en una visión antigua del pasado, de tipo biológico u orgánico. Este "antiguo modelo" entraba en oposición con el modelo etnográfico-etnológico norteamericano (distribución espacial de artefactos de etnias actuales). Según el modelo de Bordes, para el estudio del período Musteriense, habían culturas persistentes e industrias alternantes; Binford no está de acuerdo con estas conclusiones y pretende refutarlas y para esto, parte de un concepto de cultura diferente (análisis etnográfico de los indios americanos).

¿Qué significado debía darse a la variabilidad estudiada en las industrias del Musteriense europeo? La hipótesis de Binford afirmaba que diferentes tipos de actividad debían haberse combinado de formas distintas para producir asociaciones de artefactos y de restos faunísticos, y por tanto que deberían encontrarse cierto tipo de correlación entre algunas actividades y determinados subproductos de los restos de consumo de alimentos (huesos de animales); igualmente debería existir algún tipo de relación entre los diversos artefactos relacionados con la obtención, elaboración y consumo de animales.

Luego de investigar los yacimientos y las asociaciones musterienses de Francia, con el apoyo de Bordes, ninguna de las correlaciones que hizo le proporcionó suficiente información como para indicarle la razón de ellas; las correlaciones estaban allí en el registro arqueológico, como modelos complejos de asociación estática, pero no tenía cómo explicarlas.

¿Cómo encontrar la relación entre causas dinámicas (del pasado) y consecuencias, ahora, estáticas? ¿Cómo conocer el comportamiento dinámico del pasado humano? Buscó, entonces, estudiar entre los pueblos esquimales cazadores actuales, sus sistemas de vida, de caza, sus desplazamientos cíclicos, sus usos de espacios, su distribución de artefactos, etc. Así si tenía éxito podría hacer inferencias correctas de los datos arqueológicos musterienses. La pregunta era si podría aplicar sus estudios de los esquimales

nunamiut, cazadores de renos, a otros pueblos cazadores de renos, que habían vivido hace por lo menos 50.000 años atrás. Si tenía éxito Binford podría desarrollar un cuerpo de inferencias aplicables a la arqueología. Estos estudios etnográficos y etnoarqueológicos los relata en los capítulos 6 y 7; también en el capítulo 7 expone sus experiencias en Australia con grupos aborígenes, que en la década del '70 fabricaban artefactos líticos.

Todo este proyecto de investigaciones (estudio metodológico de los conjuntos de huesos; organización espacial de los restos de actividades y estructura de los yacimientos; estudios comparativos globales de cazadores y recolectores) lleva a Binford a considerar que se apartó de algunas ideas imperantes de la Nueva Arqueología de las décadas del '60 y '70. Incluso reflexiona sobre el mal uso que se hizo de la deducción y del concepto de Arqueología Social; en pocas palabras escribe que el camino que ha seguido su investigación durante las dos últimas décadas ha sido a menudo divergente del recorrido por la Nueva Arqueología.

Binford estudia los pueblos cazadores actuales para conocer su "dinámica" social y cultural, y así, en cuanto arqueólogo, hacer uso de las conclusiones etnoarqueológicas para intentar construir modelos de inferencias referidos al pasado. Entre sus conclusiones están: a) no es correcto a la luz de los datos etnográficos (nunamiut), suponer que un grupo de gentes generan yacimientos internamente homogéneos; b) no se ve refrendada por la observación actual que la mayor proximidad de yacimientos entre sí corresponde a una mayor similitud; c) se puede suponer que cuanto más intensa es la utilización de un lugar más variados serán los distintos tipos de asentamientos y yacimientos en dicho lugar; d) cada yacimiento es el reflejo de la secuencia única de usos que motivaron en el pasado su emplazamiento en dicho lugar.

Estas conclusiones pueden servir para abordar el tema musteriense, pero como dice Binford "no nos confundamos, estas experiencias etnoarqueológicas no proporcionan soluciones directas al problema musteriense. La conclusión que podamos sacar de mi trabajo entre los nunamiut no significa que mis argumentos funcionales acerca de la variabilidad del Musteriense fuesen correctas, sino más bien que los métodos arqueológicos por inferencia son en general inadecuados". Incluso en la nota 18 del capítulo 6 (pág. 255) Binford recuerda que los esquimales nunamiut no usan artefactos líticos y agrega "una vez más debo puntualizar que no considero que los nunamiut proporcionen una analogía con los grupos paleolíticos".

Hay por lo tanto, que seguir buscando nuevas metodologías. Para esto Binford, en el capítulo 7 estudia la "estructura del yacimiento", es decir qué hace la gente en su espacio de vida. Una de las conclusiones parciales del estudio etnográfico de Binford es que algunos cazadores recolectores modernos se desplazan por un cierto número de lugares llevando a cabo en cada uno de ellos diferentes tipos de actividades. Así los distintos modelos de variabilidad en los conjuntos líticos podían relacionarse con tipos de yacimientos funcionalmente diferentes. Sin embargo, el mismo arqueólogo nos dice que parece "que también existe una serie de rasgos que subyacen permanentemente y que son característicos de la organización especial interna de la vida de un yacimiento".

Entonces Binford se esfuerza por reconocer los factores que condicionan la organización espacial de las actividades llevadas a cabo en los yacimientos, al margen de su función. Está convencido de que "los rasgos definitorios del carácter de las actividades, la organización del trabajo empleado en su ejecución y el uso previsto de un lugar, en relación al sistema global de subsistencia del asentamiento, están codificadas en la organización de la estructura del yacimiento". Esta conclusión proviene de sus observaciones de los yacimientos esquimales, nunamiut. Define tres conceptos (equipo de herramientas; actividad y áreas de actividades) para conocer mejor la organización ocupacional de un yacimiento, pero con mucha honradez concluye "de que no existe necesariamente una correspondencia exacta entre un lugar y un equipo de herramientas, o incluso entre un espacio y una simple actividad". A pesar de lo anterior sigue creyendo que hay modelos, que hay una estructura situacional de los artefactos; y su pregunta es: ¿cómo dar el sentido exacto a los modelos que observamos?

Obviamente que sus respuestas se apoyan en las observaciones que ha realizado sobre los pueblos actuales (esquimales, bosquimanos, australianos, navajos).

Cuando analiza el trabajo de un individuo alrededor de un hogar (del fuego) señala que hay un modelo que parece ser universal; así un joven bosquimano (fig. 82, pág. 159) no se sienta frente al fuego sino a un lado, su cuerpo, así forma un ángulo recto respecto al hogar. Pero cuando da otros ejemplos (figuras 83 y 84) ocurre que las fotos muestran a los individuos australiano y navajo frente al fuego y no de lado. Lo único que es igual es que se sitúan a cierta distancia del fuego (entre 50 y 100 cm). Entonces no entendemos su afirmación que el modelo ha sido identificado muchas veces. Lo que sí aparece como repetitivo es cuando describe a un grupo de personas sentadas alrededor del hogar, en posición circular.

Sin embargo nos parece más interesante la observación que hace y que señala que es repetitiva de un fabricante de artefactos que deja caer las lascas entre sus piernas y formando una especie de arco cuyo tamaño y forma varía, según sea la longitud del brazo del individuo.

Estudiando cómo trabajan los esquimales alrededor del fuego identifica "un modelo ideal" (fig. 89, pág. 163); en donde hay dos zonas de distribución de restos: una llamada "drop" y otra "toss"; las pequeñas astillas caen entre las piernas de los cazadores, los fragmentos más grandes son arrojados hacia atrás de los individuos. Obviamente que si los individuos hacen tareas diferentes en torno al hogar, la distribución de los artefactos (líticos-huesos, etc.) se hace más compleja.

Igualmente Binford hace observaciones interesantes cuando diferencia los hogares, y las actividades que se producen cerca de ellos, en el interior o en el exterior de una habitación: los hogares que están dentro de una "casa" están rodeados de piedras con el fin de impedir que las cenizas se dispersen; en cambio en el exterior los hogares no están rodeados de piedras y las cenizas se esparcen.

A partir del conocimiento etnoarqueológico que tiene, interpreta el comportamiento de los yacimientos paleolíticos franceses (Pincevent, de 15.000 años), rechazando la interpretación de Leroi-Gourhan, que cree encontrar evidencias de una tienda de cazadores con tres hogares.

Binford también encuentra otros modelos referidos a las áreas dormitorios, que derivan del registro etnográfico, y que interesa aplicar a los yacimientos arqueológicos. En este último caso analiza el Abri Pataud perteneciente al Paleolítico Superior de Francia, excavado por H.I. Movius.

En estos modelos se evidencia la influencia de los factores relacionados con el tamaño y mecanismos básicos del cuerpo humano, y si se trata de individuos solos o de parejas o más personas. En el primer caso descubre el estudioso un modelo de lecho y hogar alternado; por el contrario, cuando se trata de parejas los hogares no se sitúan entre lechos dobles; cuando el grupo es mixto, los hogares se hallan emplazados entre lechos individuales como dobles. Esta alternación dice Binford "se repite por todo el mundo" y tanto en el presente como en el pasado.

En estas áreas dormitorio, que son muy personales, también se come, sobre todo en la mañana, formándose, así con el tiempo, pequeños basureros. Así tenemos basureros productos de comidas colectivas (en la noche) y los basureros cerca del lecho, pero en ciertos casos el basurero se forma a la salida de la cabaña (bosquimanos).

Luego de examinar algunos modelos espaciales generales que implican actividades particulares (disposiciones de trabajos sentados, áreas dormitorios, lugares amplios para trabajos de pie, etc.) propone analizar los yacimientos arqueológicos "considerándolos como un todo" e investigar "cómo los modelos identificados previamente encajan y conforman un yacimiento completo". Piensa que los modelos espaciales se entremezclan dentro de la estructura de un yacimiento con entidad propia. Volvamos a insistir que estos modelos han sido construidos a partir de los estudios etnográfico-etnológicos (con la perspectiva del arqueólogo), es decir las viviendas y su "estructura situacional" corresponde a ejemplos de campamentos de esquimales (residencia-campamento de caza) de australianos Ngataljara y bosquimanos Kung San (págs. 183-201; en especial véase figura 115).

Pero a pesar del esfuerzo de uniformar campamentos a partir del cuerpo humano y de sus propiedades "que son las mismas para todos los humanos". Binford reconoce que existen diferencias "que pueden ser altamente interesantes". Entonces ¿por qué generalizar y uniformar? Si existen diferencias importantes en los actuales pueblos cazadores ¿cuánto más no habrá entre éstos y los prehistóricos pueblos cazadores, distanciada por decenas de miles de años?

Luego de exponer en forma detallada la "casa Palangana", una vivienda de invierno de los esquimales (figuras 117 a 122) intenta "una teoría acerca de la estructura situacional" (págs. 201-203).

La conclusión principal es que "los distintos conjuntos arqueológicos son expresión de diferencias funcionales, dentro de sistemas únicos y no, necesariamente, diferencias entre sistemas".

El agrupar las cosas que son similares no garantiza que veremos un sistema cultural en términos reales; lo que hay que hacer es todo lo contrario; debemos juntar todos los aspectos arqueológicos diferentes de un mismo sistema.

Satisface, sin embargo, la prudencia de Binford cuando escribe "de todos modos no está de más recordar que queda mucho camino por recorrer antes de que podamos olvidarnos de los artefactos y empezar a reconstruir los contextos dinámicos en los que tales distribuciones tomaron forma".

En la tercera parte de su libro se pregunta ¿por qué ocurrió?, en relación a dos problemas que siempre han convocado a los arqueólogos: los orígenes de la agricultura y la formación de sociedades complejas (orígenes de la civilización).

Pero antes de tratar estos dos temas (caps. 8 y 9; págs. 210-248) intenta separar bien lo que es una teoría general (que él dice que no usa) de la teoría de alcance medio. "La teoría general implica la existencia de argumentos destinados a explicar por qué razones el pasado era como parece haber sido. La mayoría de las proposiciones teóricas, generadas del estudio de sociedades contemporáneas, implican especulaciones sobre las secuencias de acontecimientos que pueden haber caracterizado la transformación de un modelo de sistema en otro, y no dejan de ser extrapolaciones de un estudio del sistema a otro, con argumentos explicativos de cómo tuvo lugar la transformación" (pág. 208). Es interesante que Binford critique los modelos de Wittfogel y de Sahlins porque, en el fondo estas teorías generales "son una consecuencia inevitable de contar sólo con experiencias etnográficas en el momento de establecer las bases de las especulaciones referentes a los procesos evolutivos". Lo que han hecho muchos arqueólogos ha sido acomodar las observaciones del registro arqueológico a los argumentos teóricos generales, generados por historiadores y etnógrafos. Según Binford estamos ante una argumentación de tipo tautológico.

Apoyándonos en el pensamiento de Binford, que creemos que surge de las páginas comentadas, podemos decir que sólo los arqueólogos pueden trabajar con hechos relacionados directamente con episodios pasados; en cambio los etnógrafos pueden observar, como máximo, el funcionamiento de sistemas relativamente estables. Cuando se observa una situación etnográfica (del presente) lo que se ve es el funcionamiento de un sistema ya en el estado que ha motivado la búsqueda de una explicación.

No olvidemos que Binford hace etnoarqueología y no etnografía. ¿Pero ha logrado superar lo que él critica?

Lo que Binford desea es formular correctamente las preguntas que deben responder los arqueólogos. Frente a los modelos que pretenden tratar el problema "de los orígenes de la agricultura" señalará en el cap. 8 (págs. 210-229), las fallas metodológicas que existen en estos razonamientos e intentará, una vez más, describir algunas líneas de investigación que le parecen sugerentes, reconociendo que estas últimas son sólo ensayos.

Comienza estudiando las respuestas de Charles Darwin, "la agricultura es una forma de producción con ventajas evidentes y que el hombre la adoptaría inevitablemente si tiene conocimiento de ellas". Igualmente se refiere a los argumentos de Vere Gordon Childe, "teoría de la contigüedad o teoría del oasis". A partir de modificaciones del clima, producidas a fines del Pleistoceno y comienzo del Holoceno (creciente desecación), los grupos humanos (según Darwin y también Gordon Childe) se concentraron progresivamente en los valles de los ríos. Gordon Childe supuso que los hombres en estos medios

ambientes tan favorables al practicar la agricultura pudieron proporcionar a los animales de pastoreo grandes cantidades de alimento a base de rastrojos. Robert Braidwood aportó primero una crítica al "esbozo de explicación" de Gordon Childe. Estudió el clima y concluyó que no se habían producido cambios en el medio ambiente antes de la aparición de la Agricultura. Según Braidwood las comunidades de fines del Pleistoceno se familiarizaron con el medio ambiente; tomaron conciencia de él, lo conocieron, y lo manipularon en beneficio propio (creando la agricultura); en resumen los hombres se "instalaron en su medio ambiente".

Así todos estos estudiosos, y otros más recientes, postulan que la domesticación de plantas es el resultado de un proceso de aprendizaje prolongado; igualmente la agricultura es el resultado de un proceso emergente; la agricultura apareció porque ciertos grupos (no todos) tuvieron capacidad de aprender.

Binford, ya en 1968, se opuso a estas ideas, a este modelo de historia, insistiendo en la variable poblacional para explicar las innovaciones tecnológicas y formas de organización sociopolíticas más complejas. Pero su "esbozo de explicación" también fue rechazado por otros autores (argumentos ingenuos; no demostrados).

Al seguir revisando teorías sobre el origen de la agricultura, Binford resume brevemente las explicaciones: "según se desprende del argumento gradualista, el hombre desarrolla la agricultura porque posee una mayor información. De acuerdo con la visión del jardín del Edén aquel la practica rápidamente en medio ambientes ricos, hecho que favorece el sedentarismo; el sedentarismo, a su vez, se considera como un estímulo de la intensificación de la producción o de la experimentación de formas de producir el alimento suficiente en los espacios limitados situados alrededor de un asentamiento permanente (de ahí la agricultura). Una alternativa a este punto de vista (evidente, por otra parte) es que la adopción de la agricultura requiere un considerable grado de sedentarismo; por tanto, es de suponer que la gente se asienta con la práctica de la agricultura, porque ésta aparece con muchas posibilidades y permite que la decisión tomadas en contra del nomadismo se tome de acuerdo con el principio del mínimo esfuerzo".

Otra forma de gradualismo que imagina el principio de "un motor externo" (impulso continuo que viene del medio ambiente) proviene de Cohen, en 1977; quien plantea una crisis alimentaria a partir de un crecimiento continuo de las poblaciones; esto llevaría a éstas a implementar nuevos métodos para lograr el aumento de suministro de alimento.

Binford, se decide por volver a explorar los argumentos de Darwin, en lo que se refiere "a buscar las fuerzas matrices del cambio en la interacción entre el medio ambiente y el sistema adaptable considerado".

A partir de lo anterior insiste en que los cambios que conducen a la agricultura se deben más a consecuencias de las relaciones ecológicas alternadas que a la acción continua, ya sea de algunos principios esenciales internos como de presiones externas inexorables; Binford le dará prioridad a la movilidad entre los cazadores y recolectores (a partir de sus observaciones etnoarqueológicas); pero si ésta era tan conveniente para estos grupos ¿qué los forzó a pasar de un sistema basado en la caza y

recolección a un sistema de domesticar y cuidar las plantas? Cree que el apremio crítico deba haber sido algo que restó seguridad a la opción del nomadismo; y esto pudo haber sido el crecimiento de la población. Postula que los cazadores homo sapiens alcanzaron sus máximos de densidades poblacionales en las zonas templadas (y no en los bosques tropicales o en el desierto). El crecimiento que se produjo entre los cazadores y recolectores, en estos medio ambientes con temperatura media 14,4°C, produjo problemas en sus relaciones sociales (de parentesco) y obviamente en su capacidad para alimentarse (escasean los animales, las plantas y frutos silvestres, etc.).

Estamos ante un modelo de "concentración poblacional", que es difícil de contrastar; sin embargo la información arqueológica permitiría sostener que grupos de cazadores en crisis intentarían resolverla domesticando animales y convirtiéndose en pastores; igualmente el inicio de un estilo de vida sedentario aparece interesante de considerar; sin embargo hay información contradictoria; en unas partes aparece primero que la agricultura y en otras se constituye como consecuencia de la agricultura. Si se considera que el nivel nutritivo de los alimentos también se debe tomar en cuenta, considerando que la proteína animal es importante, tanto a nivel nutritivo como de reproducción humana; si la presión demográfica es grande, y la caza escasea, como también la recolección de moluscos, entonces debería darse las circunstancias para cultivar algunas plantas (en América, maíz, en el cercano Oriente, trigo, etc.).

Estamos así ante un conjunto de explicaciones que dan "distintos significados al mismo modelo empírico demostrable en el registro arqueológico".

¿Cómo escoger entre todas estas interpretaciones? Su respuesta (que no es definitiva) es de nuevo metodológica; construir respuestas de rango medio "que hayan sido ideadas y probadas en contextos intelectuales apartados de las teorías sobre el comportamiento del pasado que intentamos evaluar".

Parece que Binford no puede responder como quisiera; su apoyo metodológico centrado en el análisis etnográfico (con perspectiva arqueológica) no es suficiente para responder las grandes preguntas que él mismo se ha formulado. Creo que, sin embargo, lo han ayudado (y a nosotros también) a apartar "argumentos acomodaticios post-hoc" que apoyan teorías tautológicas. Pero queda claro después de leer su valioso libro que no ha podido crear los instrumentos necesarios para medir las variables que se observan en el registro arqueológico. Tal vez el reto sea imposible de responder, por lo menos según nuestros actuales métodos y teorías.

Se le ha criticado (I. Hodder: Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales, 1994) especialmente el uso que hace del concepto de Teoría de Alcance Medio, puesto que el término "resulta redundante", ya que "toda teoría tiene formas generales y aplicadas".

Recordemos que el concepto de Teoría de alcance medio fue expuesta por el sociólogo R.K. Merton, en la década de 1950, en su libro Teoría Social y Estructura Social; y que tenía como finalidad explicar un área limitada de la conducta humana; además era intermedia respecto de las hipótesis de trabajo menores y las especulaciones omnímodas que pretenden explicar la conducta social humana.

La simpatía de Binford por esta metodología de rango medio creo que se puede explicar por su esfuerzo de apartarse de los "arqueólogos sociales", poniendo al servicio de su pensamiento los datos de la realidad pasada.

Sin embargo, como ya lo hemos comentado, nos parece que Binford a pesar de sus esfuerzos en el análisis de los contextos arqueológicos que estudia, opta por concluir respuestas teóricas que no sirven a sus contextos particulares sino que los extiende a otros contextos arqueológicos. Es decir no puede dejar de generalizar, aunque con mejores argumentos científicos que los "filósofos sociales".

Es probable que su problema epistemológico es que busca modelos de comportamiento universales, y aunque reconoce diferencias, tiende a darles sentido a través de los métodos etnoarqueológicos, traspasando así las barreras del tiempo (Presente etnológico-Pasado prehistórico).

Tal vez si los arqueólogos se centrasen en una temática particular, por ejemplo arqueología espacial, se estudiaran los contextos habitacionales, la distribución de los diversos restos culturales, y de otros tipos, y se intentara responder teóricamente lo que se observa en esos yacimientos sin pretender generalizar, ni menos apoyarse para esto en realidades culturales separadas por miles de años, se podría hacer uso de explicaciones no globales, es decir de rango medio. No se trata de oponerse a explicaciones ni a la búsqueda de encontrar el sentido de los hechos del pasado; todo lo contrario, lo que recomendamos es hacerlo a través de yacimientos y contextos culturales que se puedan controlar bien; entonces las conclusiones, las explicaciones, corresponderían a esas realidades y no a otras. Binford tiene razón cuando protesta por las generalizaciones, poco serias, de los arqueólogos filósofos.

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



Fernanda Falabella, Eugenio Aspillaga, Roberto Morales, M. Inés Dinator y Felipe Llona

Nuevos antecedentes sobre los sistemas culturales en Chile central sobre la base de análisis de composición de elementos*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo presenta los resultados de una serie de análisis en hueso humano y cerámica de los sitios El Mercurio (EM) (70°W, 33°S) y Laguna El Peral-C (LEP-C) (72°W, 34°S) realizados con técnicas de Rayos-X. El objetivo era obtener datos, derivados de la composición de elementos químicos, que sirvieran como nuevos antecedentes para entender la problemática de las relaciones regionales en Chile central. El período alfarero temprano ha sido reconocido como un momento en que coexisten diversas tradiciones. De éstas, dos han sido estudiadas en varios sitios de la región, Llolleo y Bato lo que ha permitido caracterizar sus patrones culturales. Ambas han sido estudiadas preferentemente en la zona litoral. En el valle central existen evidencias aisladas de materiales correspondientes a dichas tradiciones pero, junto a ello, existen también sitios con contextos que difieren en algunos aspectos y que plantean interrogantes respecto a las modalidades y mecanismos de interacción entre las comunidades de este período ([Falabella y Stehberg](#), 1989). Se ha escogido el sitio LEP-C porque es un clásico sitio Llolleo costero que ha sido estudiado y cuenta con buenos análisis contextuales y controles cronológicos ([Falabella y Planella](#), 1991; [Planella et al.](#), 1991). Y se ha escogido EM porque es un caso, diferente a los conocidos a la fecha en la cuenca de Santiago, que tiene tanto similitudes como diferencias con los contextos Llolleo de la costa, en los ritos de funebria y en los estilos de los materiales culturales ([Falabella](#), 1995). Nuestra intención, al comparar estos sitios, es utilizar dos tipos de evidencias—fuentes de procedencia de las arcillas y tipos de dieta—para explorar los posibles vínculos entre ambas comunidades.

Desde hace muchos años la arqueología se ha visto beneficiada por el aporte tecnológico de las ciencias, en especial por técnicas físicas que permiten cuantificar las concentraciones de elementos químicos. En el caso de los huesos humanos, éstas se han utilizado fundamentalmente como indicadores de dieta y de patologías. En el caso de la cerámica, para distinguir entre diferentes fuentes de materias primas.

Creemos que la aplicación de una misma metodología a dos tipos de materiales en los mismos sitios arqueológicos ofrece ventajas adicionales al poder cruzar la información.

METODOLOGIA

Las técnicas empleadas son PIXE (Proton Induced X Ray Emission) y EDXRF (Energy Dispersive X Ray Fluorescence), disponibles en el Laboratorio de Física Nuclear de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Chile. Estos utilizan las emisiones X características provenientes de los átomos de la muestra, bajo la excitación por partículas cargadas (PIXE), o por radiaciones electromagnéticas de fuentes radiactivas (EDXRF). Estos métodos no son destructivos en cuanto a que las muestras no sufren modificaciones químicas que alteren su composición, pudiendo ser examinadas por otros métodos si fuera necesario. Además, son multielementales, es decir, pueden detectar varios elementos simultáneamente y requieren poco material. En PIXE es posible en principio, detectar elementos con números atómicos mayores que 11 cuyas abundancias estén sobre los límites de detección respectivos. A su vez, EDXRF dependiendo de las fuentes radiactivas que se usen, permite observar ciertos elementos cuya abundancia está por debajo del límite de detección para PIXE, por lo cual ambos métodos se complementan. En el caso de este trabajo, EDXRF ha usado una fuente de Cd-109, a fin de estudiar la presencia de los elementos traza Rb, Sr, Y y Zr.

La aplicación de cada método analítico requiere un trabajo previo para optimizar la preparación de muestras, de acuerdo al tipo de material que se quiere examinar. Éste es un paso importante para asegurar la reproducibilidad y precisión de resultados.

En las cerámicas se ha trabajado con fragmentos de unos 5 gramos procediendo a raspar una sección de un corte fresco evitando contaminar con material de las superficies. Mediante vibración sobre un papel blanco limpio, se separa el polvo arcilloso de los áridos que podrían haberse agregado durante el proceso de fabricación de la pieza (1). Posteriormente, ese polvo arcilloso se muele en un mortero de ágata hasta un grano de tamaño del orden de 10 micrones. A fin de obtener una muestra susceptible de ser analizada por PIXE, se diseñó un método en que en el interior de una cámara especial, el polvo se suspende en aire filtrado y luego se deposita en filtros de policarbonato (Morales *et al.*, 1994). Se obtiene así una capa delgada y homogénea del material a examinarse. Los filtros de policarbonato son luego irradiados en una cámara al vacío con haces de protones de 2.2 MeV de energía y de unos 5 nanoamperes de intensidad. La interacción del haz de protones con los átomos del material produce radiación X que es detectada con un detector criogénico de Si (Li). Los pulsos dados por el detector son separados por sus energías electrónicamente, obteniéndose un espectro que luego es almacenado en un computador para su posterior análisis. La validación de este método se comprobó con el análisis de dos estándares de arcillas certificados por el NIST (National Institute of Standards and Technology), Brick Clay y Flint Clay. Y se analizaron experimentalmente fragmentos de una misma vasija que comprueban la validez de inferir, a

partir de un fragmento, las características químicas de la pieza total ([Morales et al.](#), 1994, [Falabella et al.](#), 1994).

En el caso de las muestras de huesos, se trabajó con trozos de fémur, de masas del orden de 2 gramos. Estos fragmentos no son susceptibles de análisis directo cuantitativo, por lo que es necesario un tratamiento previo. En primer lugar, las muestras se sometieron a un secado a 400 grados Celsius, a fin de eliminar la presencia de agua, dejándolas aptas para la molienda. En una segunda etapa, las muestras se dopan con itrio en cantidades controladas. La abundancia del elemento itrio en huesos no es significativa, del orden de 0,07 ppm, por lo que es adecuado para ser agregado como estándar interno. Además, la energía de su radiación X característica no interfiere con la del Sr, que es uno de los elementos a detectar con EDXRF. Finalmente, el polvo de hueso dopado se deposita en un depósito cilíndrico de 10 mm de diámetro y 2 mm de alto. El depósito se construye amoldando en caliente una lámina de acetato, obteniéndose una forma tipo sombrero. Como tapa se usa una lámina muy delgada de mylar de 6 micrones de espesor que se funde térmicamente al acetato. Así el material a examinar queda sellado y en una configuración apta para ser irradiada por fotones de la fuente de Cd-109. Un análisis previo del depósito permitió verificar que sólo el elemento cloro podría interferir, pero éste no es de interés en esta etapa de trabajo.

ANÁLISIS DE HUESOS

LEP-C presenta basurales con abundantes restos de moluscos y peces a diferencia de EM donde la dieta debe basarse primordialmente en recursos continentales. La aplicación de las técnicas PIXE y EDXRF va dirigida a obtener indicadores de dieta y de sistemas de asentamiento bajo el supuesto que personas que permanecen a lo largo de todo el año o durante todo el ciclo de vida en una localidad (costa o interior) presentarán un patrón característico de la dieta de ese ambiente, y personas que tienen movilidad intra o interanual, mostrarán un patrón más generalizado.

Se procesaron 7 muestras del sitio EM y 9 muestras del sitio LEP-C (Tabla 1).

Los individuos de EM son adultos femeninos, a excepción de uno masculino y uno de sexo indeterminado. Corresponden todos a enterratorios para los que se estiman fechas entre 640 y 1080 d. C., pudiendo llegar a fechas de 300 d. C. de acuerdo a los antecedentes cronométricos de la trinchera C-3. Culturalmente se consideran homogéneos sobre la base del patrón de funebria, de las características estilísticas y de pasta de las ofrendas cerámicas, de las ofrendas de morteros y de los ajuares (collares de cuentas discoidales de piedra). Hemos sugerido una posibilidad de diferenciación para los enterratorios femeninos dispuestos en posición arrodillada o sentada ya que algunos de ellos se relacionan con vasijas asimétricas (jarro pato) y/o jarros rojo sobre café con decoración estrellada (E.18, 20 y 25). Esta relación es sólo una hipótesis ya que se trata de escasos individuos ([Falabella](#), 1995).

EM entregó muy pocas evidencias de basuras alimenticias. Sólo escasos huesos de fauna y una matriz orgánica del sedimento que hace pensar en una dependencia fuerte de vegetales. El sitio se encuentra en una posición óptima para el usufructo de cultígenos (terrazza fluvial) y de frutos de especies nativas (ladera del cerro Manquehue). Contamos con evidencia del conocimiento de dichas especies por el uso de árboles silvestres en quemas realizadas en el rito funerario.

Con estos antecedentes se esperaba encontrar:

1) señales químicas de dieta vegetariana que incluiría posiblemente cultígenos;

2) un mismo patrón dietético para quienes permanecieran todo el ciclo anual

en el sitio o sus alrededores;

TABLA 1

Individuos analizados 1

LAGUNA EL PERAL - C

N. Ent.	Contexto	Características Bioantropológicas	Elementos culturales
1	Prec. I	masculino, 35 - 39 años, mesocráneo, sin caries	estirado, dec. ventral, ofrenda: machas, ostiones ; emp. piedras
3	Prec. II	femenino, 30 - 34 años, mesocráneo, sin caries	flectado, dec. dorsal, ofrenda: moluscos, instrumento lítico
7	Prec. II	masculino, 15 - 18 años, dolicoocráneo, sin caries	flectado, dec. lateral, ofrenda: mano de moler, punta de jaspe pentagonal
12	Prec. II	masculino, 35 - 39 años, mesocráneo, sin caries	flectado, dec. dorsal, ofrenda: moluscos
21	?	masculino, 30 - 34 años, braquicocráneo, sin caries	flectado, dec. dorsal, ofrenda: mano percutor

11	Llolleo	femenino, 25 - 29 años, def. tabular erecta, con caries	dec. ventral, flectado, jarro negro pulido, jarro gris asimétrico, olla con quiebre intencional
17	Llolleo	masculino, 25 - 29 años, def. tabular erecta, con caries	dec. ventral, flectado, jarro rojo sobre café con motivo de estrella
19	Llolleo	femenino, 25 - 29 años, def. tabular erecta, con caries	dec. ventral, flectado, jarro negro pulido
22	Llolleo	masculino, 30 - 34 años, def. tabular erecta, con caries	dec. lateral flectado, olla fracturada, cuentas de piedras, punta lítica

1 Para mayores detalles biantropológicos ver Solé, 1991 y 1992

3) un patrón dietético diferenciado para individuos que vivieran o realizaran actividades por un tiempo considerable en ambientes diferentes (ej. costa) o para individuos que hubiesen llegado al lugar en edad adulta de otra zona con dieta diferente (ej. mujeres por matrimonio).

Los individuos de LEP-C ([Falabella y Planella](#), 1991) corresponden a dos períodos culturales diferentes.

Cinco son adultos precerámicos, 4 masculinos y 1 femenino. Las fechas disponibles los sitúan entre ca. 2.000 a. C. y comienzos de la era cristiana y pensamos que algunos pueden ser aún más antiguos. Cultural y estratigráficamente presentan diferencias. El individuo N° 1 corresponde a lo definido como Precerámico-I y el resto al Precerámico II.

La información de basuras muestra un uso preponderante de recursos marinos, en especial de mariscos. En el P-I se encontró fundamentalmente evidencia de fauna de arena y en el P-II de roca y arena con especímenes de gran tamaño que nos han hecho sugerir una suerte de especialización en la extracción de estos recursos. El sitio se encuentra al borde de una laguna y próximo a playas de arena y roqueríos.

Del período cerámico Llolleo se analizaron también 4 individuos, adultos, siendo 2 femeninos y 2 masculinos. Culturalmente son homogéneos por las prácticas funerarias, los estilos cerámicos, las ofrendas y ajuares. Se estiman fechas entre 420 y 710 d. C.

El análisis de basuras muestra una diversificación de la dieta respecto al período anterior. Aumenta la variedad de moluscos y decrece su tamaño, aumenta la cantidad de peces, y se registran restos de frutos silvestres. En ambos se encontraron restos de camélidos.

Se ha propuesto una diferencia fundamental entre los patrones de asentamiento y de dieta entre los grupos precerámicos y cerámicos. Creemos que los primeros ocupaban el sitio sólo estacionalmente porque se encuentran principalmente adultos masculinos (sólo una mujer) y no se registran niños. Durante el Cerámico, en cambio, encontramos conjuntos que se corresponderían con unidades familiares (varias mujeres, pocos hombres, muchos niños) y huellas de actividades diversificadas. Lo interpretamos como un asentamiento permanente. En relación a la dieta, pese a no contar con análisis de vegetales, se supone que durante el Cerámico los grupos manejan y consumen cultígenos y tendrían una diferencia en la variedad de recursos del mar explotados.

Estos antecedentes nos hacían esperar:

- 1) señales químicas de dieta marina para ambos grupos pero más marcada en el caso de los precerámicos;
- 2) señales químicas del uso de cultígenos y vegetales en los cerámicos;
- 3) un patrón dietético similar para todos los cerámicos entre sí;
- 4) un patrón dietético posiblemente más irregular en los precerámicos por el mayor lapso de tiempo involucrado y por suponer movimientos poblacionales.



[Continuación](#)



[Índice](#)



Notas

* El trabajo se realizó gracias al Proyecto FONDECYT N° 92-1052 (Aplicación de dos técnicas de física nuclear al análisis de materiales en antropología) y al proyecto DTI (Funcionamiento del laboratorio de física nuclear para investigación y docencia) que nos permite operar el laboratorio.

(1) La mayoría de los equipos que realizan análisis de elementos con NAA no separan los desgrasantes (Bishop *et al.* 1988, D'Altroy *et al.* 1990). Sin embargo se ha establecido, con simulaciones de los efectos de los áridos en la definición de grupos de asociaciones de elementos y por análisis comparativo, que éstos alteran los resultados salvo cuando la cerámica es de grano fino, homogénea y de alta tecnología (Neff *et al.*, 1988b, 1989; Elam *et al.*, 1992). Por lo tanto consideramos que la separación de arcilla y áridos representa un incremento de precisión y confiabilidad analíticos.

(2) Últimamente Ezzo ha criticado el valor de muchos elementos como indicadores potenciales de paleodietas, planteando que sólo el Sr y Ba pueden considerarse indicadores válidos (Ezzo, 1994).

BIBLIOGRAFÍA

- Bishop, Ronald L., Veletta Canouts, Suzanne P. De Atley, Alfred Qoyawayma y C.W. Aikins** "The formation of ceramic analytical groups: Hopi pottery production and exchange, A.C. 1300- 1600", *Journal of Field Archaeology* 15 (3): 317-337, 1988.
- D'Altroy, Terence N. y Ronald L. Bishop.** "The provincial organization of Inka ceramic producción", *Americana Antiquity* 55 (1): 120-138, 1990.
- Dinator, M. Inés y Eugenio Aspillaga,** *Sample preparation of bones of EDXRF analysis.* ms., 1994.
- Elam, Michael J., Christopher Carr, Michael D. Glascock y Héctor Neff,** "Ultrasonic disaggregation and INAA of textural fractions of Tucson Basin and Ohio Valley ceramics", En *Chemical characterization of ceramic pastes in archaeology*, ed. por Héctor Neff, Prehistory Press, Madison, WI, 1992, pp. 93-112.
- Ezzo, Joseph A.,** "Putting the "chemistry" back into archaeological bone chemistry analysis: modeling potential paleodietary indicators", *Journal of Anthropological Archaeology*, vol .13 1994, pp.1 -34.
- Falabella, Fernanda,** "El sitio arqueológico de El Mercurio en el contexto de la problemática cultural del periodo alfarero temprano en Chile central", *Actas 2do. Taller de Arqueología de Chile Central*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 1995 (en prensa).
- Falabella, Fernanda y Rubén Stehberg,** "Los inicios del desarrollo agrícola y alfarero: zona central (300 a. C. a 900 d. C.)", en *Prehistoria* (Cap. XIV), ed. por Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate del S. e Iván Solimano, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1989, pp. 295-311.
- Falabella, Fernanda y M.Teresa Planella,** "Comparación de ocupaciones precerámicas y agroalfareras en el litoral de Chile central", En *Actas XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena* [Santiago], t.3. MNHN, SCHA, 1991, pp. 95-112.

Falabella, Fernanda, Eugenio Aspillaga, Roberto Morales, M. Inés Dinator y Felipe Llona "Primeros resultados de un análisis de composición de elementos con técnicas de Rayos-X en arqueología de Chile central", *Boletín Regional de La Araucanía*, [Temuco], N. 5, 1994, pp. 53-58.

Morales, Roberto, M. Inés Dinator, Felipe Llona, Joel Saavedra y Fernanda Falabella, "Sample preparation of archaeological materials for PIXE analysis", *Journal of Radioanalytical Nuclear Chemistry*, vol. 187, N.1, 1994, pp. 79-89.

Neff, Héctor, Bishop Ronald L. y E.V. Sayre, "More observations on the problem of tempering in compositional studies of archaeological ceramics", *Journal of Archaeological Science*, vol. 16, 1989, pp. 57-69.

Neff, Héctor, Ronald L. Bishop, y Dean E. Arnold, "Reconstructing ceramic production from ceramic compositional data: an example from Guatemala", *Journal of Field Archaeology* vol. 15, N. 3, 1988, pp. 339-348.

Planella, M.Teresa, Fernanda Falabella, Angel Deza y Alvaro Román, "Proposición de fases en los contextos alfareros tempranos de la región litoral de Chile central" *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, t. 3, Santiago, 1991, pp. 113 - 130.

Quevedo, Silvia y Alejandro Pérez, "Análisis de oligoelementos en muestras arqueológicas humanas de la zona central y norte semiárido de Chile", *Boletín Museo Regional de La Araucanía* (Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena) N. 4, t. 1, 1993, pp. 131-137.

Schoeninger, Margaret J. y Christopher S. Peebles, "Effect of mollusc eating on human bone strontium levels", *Journal of Archaeological Science*, vol. 8, 1981, pp. 391 -397.

Solé, Loreto, *Informe bioantropológico de los restos óseos humanos del sitio El Mercurio*. ms, 1991.

Solé, Loreto, *Estudio bioantropológico de un asentamiento costero prehispano de Chile Central: Laguna El Peral-C. Práctica profesional*, Depto. de Antropología, U. de Chile, ms, 1992.

1992 SYSTAT: Statistics, Version 5.2 Edition. SYSTAT, Inc., Evanston, IL.

Whitmer, Ana M., Ann F. Ramenofsky, Jacob Thomas, Louis J. Thibodeaux, Stephen D. Field y Bob J. Miller, "Stability or instability. The role of diffusion in trace element studies", En *Archaeological Method and Theory*, vol. 1, ed. por Michael B. Schiffer, The University of Arizona Press, Tucson, 1989, pp. 205-273.

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Andrea Seelenfreund

Análisis de restos botánicos de dos sitios alfareros tempranos en la Bahía de las Cañas (VII Región)

Financiado por FONDECYT. Proyecto 193-0142.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se refiere al análisis de restos botánicos procedentes de dos pozos de sondeo y un pozo de control del sitio Pellines I (07Co155) y de un pozo de sondeo del sitio Alero Las Cañas (07Co154) (Figura 1).

El sitio Pellines 1 se ubica sobre un pequeño plano entre roqueríos de esquisto, en el extremo sur de la Bahía Las Cañas, unos 20 km. al sur de la desembocadura del río Maule (latitud 35° 28' 11 " Sur y longitud 72° 30' Oeste). El plano sobre el cual se ubica el sitio corresponde a una serie de terracitas que se forman entre los roqueríos costeros, y en las cuales se encuentran vestigios de ocupaciones prehispánicas (sitios 07Co152 y 07Co153) que tienen características muy similares. Inmediatamente al sur del sitio está Pellines, pequeña caleta y caserío de pescadores. En ella desemboca un estero de flujo moderado, pero que no alcanza a secarse durante los meses de verano. El sitio fue ocupado por poblaciones alfareras tempranas desde el 230+210 a. C. (UCTL546), fecha que marca el inicio de la ocupaciones alfareras en la zona.

En el sitio se excavaron 3 pozos de sondeo (1, 2 y 3). Se recolectaron muestras para análisis botánico de dos de ellos (pozos 1 y 2). Las dimensiones del pozo 1 tienen 50 cm x 100 m, y del pozo 2, 1m x 1m. El pozo 1 se emplaza en un sector algo más elevado y seco que el pozo 2, el cual se ubicó en el sector más bajo del sitio que además era el sector más húmedo. Se extrajo una muestra de control de una terraza

ubicada unos 3 metros sobre el plano del sitio, y que no presenta restos arqueológicos en superficie.



Del pozo 1 se extrajeron un total de 29.5 litros de sedimentos, del pozo 2, 19 litros y del pozo control 8 litros. Esto conforma un total de 56.5 litros de sedimento analizado.

El sitio Alero Las Cañas corresponde a un sitio habitacional con gran conchal que cubre aproximadamente un área 15.000 m² y se encuentra a unos 50 msnm y a unos 500 metros de la línea de marea actual. El alero Las Cañas se emplaza en una formación de roqueríos de esquistos bajo los cuales se forman pequeños aleros. En este sitio se concentran áreas de múltiples actividades. Este sitio registra ocupaciones ininterrumpidas desde el arcaico (5.400 + 140 a. C.) hasta el 400 d. C. con poblaciones alfareras.

En este sitio se excavaron dos pozos de sondeo. Muestras botánicas fueron recuperadas solamente de un solo pozo (Pozo 2) que se ubicó sobre un sector más denso del conchal. El pozo tiene dimensiones de 1m x 50 cm y fue excavado en niveles artificiales de 10 cm hasta una profundidad de 120 cm (nivel 12). Los primeros 5 niveles corresponden a ocupaciones alfareras tempranas y contemporáneas a las ocupaciones alfareras tempranas del sitio Pellines 1. Las restantes ocupaciones corresponden a niveles arcaicos.

Del Pozo 2 se extrajeron un total de 30 litros de sedimentos. En este sitio sólo se extrajeron muestras de sedimentos de los primeros 5 niveles alfareros y del nivel 10 del período arcaico.

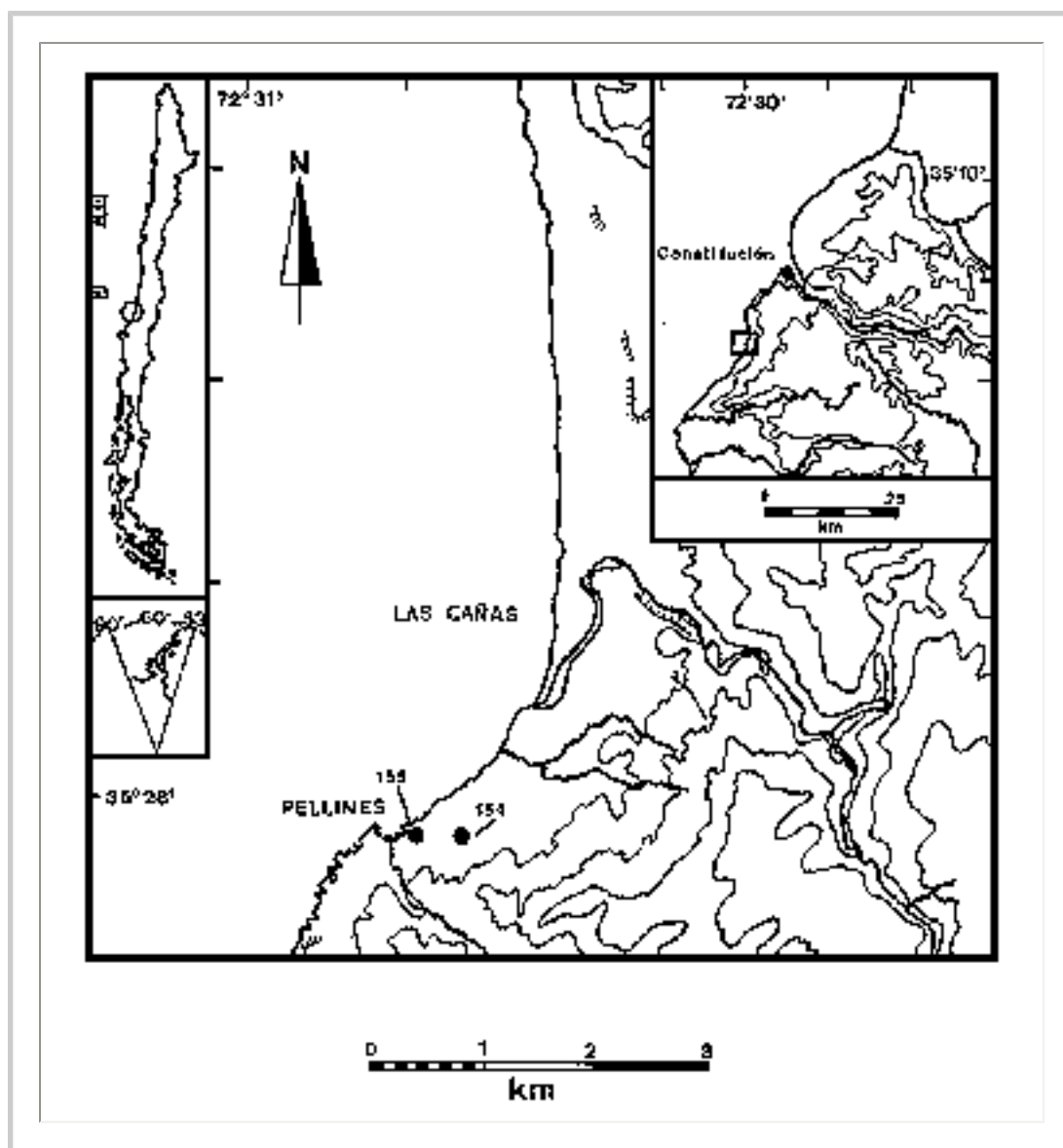
[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



Figura 1
Plano de ubicación de los sitios Pellines 1 y Alero Las Casas





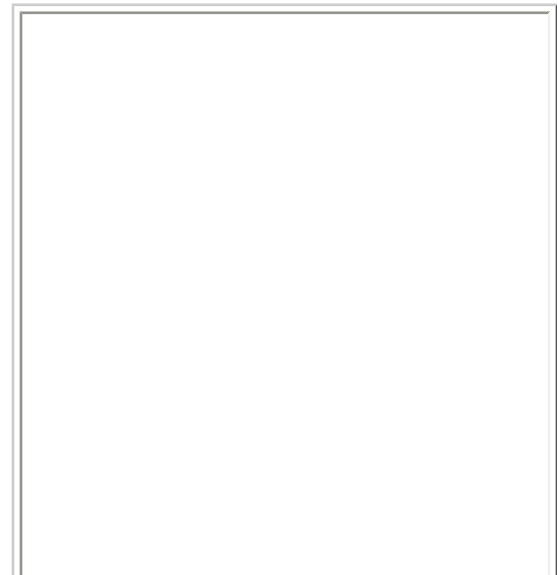
METODOLOGÍA

Recuperación

Las muestras fueron recuperadas de los pozos siguiendo la metodología de excavación. Se utilizó un sistema de estratigrafía artificial de niveles de 10 cm. Se intentó recuperar una muestra de un pozo de 20 x 20 cm ubicado en el vértice SE de cada pozo. Sin embargo, se tomaron muestras adicionales de rasgos específicos, tales como un estrato de suelo endurecido y rojizo en el Pozo 2, y debajo y alrededor de la parte inferior de un cuenco cerámico invertido y quebrado, así como de un sector de suelo endurecido, ambos del nivel 4 del Pozo 1 del sitio Pellines 1. En el anexo 1 se resume la cantidad de litros de sedimento que se recuperaron de los contextos de cada sitio.

Los restos botánicos fueron extraídos de los sedimentos mediante una máquina de flotación, construida por J. Rossen y R. Stehberg en el MNHN y que consiste de un lavatorio con un tubo de rebalse en el borde superior y un sistema de desagüe en su base. Sobre un soporte de unos 15 cm de altura que se asienta en el fondo del lavatorio se coloca una malla de < 2 mm que se adosa perfectamente a los bordes del recipiente. En la boca del rebalse se amarra una bolsa de gasa de nylon que atrapa los restos flotados. El lavatorio se llena mediante una manguera en cuyo extremo se adosa un cabezal de ducha que a su vez sirve para agitar el agua durante el proceso de flotación (Figura 2).

El recipiente se llena a tope hasta que comience a salir el agua por el tubo de rebalse. En este punto hay que estabilizar los flujos de entrada y salida de agua. Se comienza a echar suavemente el sedimento, muestreado y medido en litros al agua sobre el tamiz. El material que flota se recupera a través de la bolsa amarrada al desagüe. Después de haber recuperado todo el material en suspensión se procede a retirar la bolsa con el material flotado y luego a levantar el tamiz y lavar el sedimento pesado contenido en el mismo hasta que el agua salga limpia. Esto último se realiza mediante un aspersor conectado a una bifurcación de la manguera de entrada de agua. Se rotulan las muestras, se dejan secar y luego se embolsan.



Las muestras secas se dividen en muestras de flotación liviana (FL), aquellas recuperadas en la bolsa y muestras de flotación pesadas (FP), aquellas recuperadas en el tamiz. A ambas muestras se las pasa por un tamiz geológico de malla de 2 mm según metodología de Asch & Asch (Rossen J., com. personal). Estas se separan y analizan de acuerdo al siguiente esquema :

FL > 2 mm - se analiza macroscópicamente

- muestra botánica
- muestra artefactos culturales no botánicos
- residuos

FL < 2 mm - se analiza bajo lupa

- muestra botánica
- residuo
- muestra botánica

FP > 2 mm - se analiza macroscópicamente

- muestra artefactos culturales no botánicos
- residuos

FP < 2 mm - se analiza bajo lupa

- muestra botánica
- residuo



Figura 2
Esquema de la máquina de flotación

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



IDENTIFICACIÓN

Los restos botánicos fueron identificados mediante la comparación bibliográfica (Martín & Barkley 1961), y con las colecciones de referencia del Museo Nacional de Historia Natural. Varios restos no han podido ser identificados aún por falta de material de la zona en la colección de referencia del Museo y por la conservación de los restos que están fuertemente erosionados debido a las condiciones del suelo local.

La lista de especies identificadas del sitio Pellines 1 se resume en las Tablas 1 y 6. En la Tabla 1 se resume el listado de especies y su ubicuidad dentro del total de la muestra estudiada. La Tabla 6 resume el total de restos de semillas y carbón recuperados por estrato. La Tabla 2 indica la densidad por litro de cáscara de Cucurbita sp. y cáscara de especie no identificada y la Tabla 3 la densidad por litro de especies de ambiente pantanoso. La Tabla 4 resume la densidad por litro de restos de semilla no identificada n/i(5). Se han excluido de este cuadro los restos de semillas no carbonizadas, que con probabilidad son intrusivas de la capa vegetal actual del sitio.

Se recuperó una pequeña cantidad de restos de madera carbonizada de casi todos los niveles de excavación (un total de 6.1279g). Estos aún no han sido identificados a nivel de especies.

Del sitio Alero Las Cañas se recuperaron muy pocos restos botánicos, y sólo dos semillas carbonizadas. Los resultados se resumen en la Tabla 5. Debido a la escasa recuperación de restos de este sitio, la discusión en adelante se centrará básicamente en los restos recuperados del sitio Pellines 1.

TABLA 1

Listado de especies, frecuencia y ubicuidad de restos botánicos del sitio Pellines 1.

Especie	Frecuencia	Ubicuidad*	Estado**
Ambientes Pantanosos	34	52.9	C,5

Scirpus sp.	3	17.6	C
Galium sp.	3	17.6	C
Potamogeton sp.	2	17.6	C
Carex sp.	8	5.8	C
Cyperus sp.	9	23.5	C,5
Carex sp./Cyperus sp.	5	17.6	C
n/i (1)	4	11.7	C
Gramíneae	4	17.6	C
Solanaceae	1	5.9	C
Chenopodaceae	3	5.9	C
Silene sp.	1	5.9	C
Portulaca sp.	1	5.9	C
n/i***	11	64.7	C
n/i (2)	7	5.9	C
n/i (3)	5	11.7	C
Curcubita sp. (cáscara)	109	23.5	C
Cáscara n/i	2	11.7	C
n/i (5)****	0,2319g	64.7	S
carbón	6,1279g	88.2	

* Porcentaje de las muestras en las cuales se encuentra la especie.

** C: semilla carbonizada, S : semilla seca no carbonizada

*** Semilla no identificadas (sin cubierta, erosionadas).

n/i (1): semillas no identificadas de ambiente pantanoso,

n/i (2): semillas aún no identificadas,

n/i (3): semillas aún no identificadas.

***** N/i (5): corresponde a una película porosa, que bajo análisis microscópico no presenta estructura celular definida.

CONSERVACIÓN DE LOS RESTOS BOTÁNICOS

Los restos recuperados del sitio Pellines 1 no presentan una conservación óptima, factor que es determinante tanto en la identificación misma como posterior interpretación de los resultados. Son varios los factores que han influido en esta mala conservación

a) *factores climáticos*. El sitio se encuentra cercano a la costa en una zona de clima templado de estaciones marcadas con fuertes y prolongadas lluvias durante varios meses del año.

b) *factores de humedad del suelo*. El sitio se ubica a orillas del mar en una zona que a pesar de tener poca pendiente, por la cual bajan durante los meses de invierno pequeños cursos de agua que dejan las zonas más bajas relativamente anegadas. El pozo 2 está ubicado en una de estas pequeñas depresiones que tienen a estar más pantanosas durante los meses invernales.

T A B L A 2

Densidad por litro de restos de cascara de *Curcubita* sp. y cáscara de especies no identificadas, Pellines 1

Contexto	n	Densidad
Pozo 1		
Nivel 1	104	17.3
Nivel 2	1	0.25
Nivel 3	0	0
Nivel 4	2	0.5
Nivel 4 (bajo ceramio)	0	0

Nivel 4 (suelo endurecido)	1*	2
Nivel 5	0	0
Nivel 6	0	0
Nivel 7	0	0
Pozo 2		
Nivel 1	0	0
Nivel 2	0	0
Nivel 3	1*	0.2
Nivel 3 (concreción roja)	0	0
Muestra Control	2	0.25

*Cascaras no identificadas

T A B L A 3

Densidad por litro de especies de ambiente pantanoso (Scirpus sp., Galium sp., Potamogeton sp., Carex sp., Cyperus sp.), Pellines 1.

Contexto	N	Densidad
Pozo 1		
Nivel 1	0	0
Nivel 2	0	0
Nivel 3	3	0.5

Nivel 4	9	2.25
Nivel 4 (bajo ceramio)	1	1
Nivel 4 (suelo endurecido)	0	0
Nivel 5	8	2
Nivel 6	3	1.5
Nivel 7	0	0
Pozo 2		
Nivel 1	0	0
Nivel 2	3	0.3
Nivel 3	6	1.2
Nivel 3 (concreción roja)	0	0
Muestra Control	6 (9)*	0.75 (1.8)

*Si se considera 9 semillas no identificadas posiblemente por su morfología provenientes de ambientes pantanosos.

T A B L A 4

Densidad por litro de n/i (5)(expresado por miligramos por litro) : Pellines 1

Contexto	N	Densidad
Pozo 1		
Nivel 1	19.4	3.23

Nivel 2	17.4	4.35
Nivel 3	4.9	0.82
Nivel 4	285.5	71.37
Nivel 4 (bajo ceramio)	13.2	13.2
Nivel 4 (suelo endurecido)	47.6	47.6
Nivel 5	71.0	1.78
Nivel 6	0	0
Nivel 7	1.40	0.7
Pozo 2		
Nivel 1	3.50	0.7
Nivel 2	0	0
Nivel 3	0	0
Nivel 3 (concreción rojo)	0	0
Muestra Control	7.50	0.9

T A B L A 5

Listado de especies, frecuencia y estado de restos botánicos del sitio Alero las Cañas

Especies	Frecuencia	Estado

Chenopodaceae	1	actual, no carbonizada
Polygonaceae	1	actual, no carbonizada
Solanáceae	2	carbonizada
Tipo Compositae	1	actual, no carbonizada
Posible verbenaceae	1	actual, no carbonizada
n/i a	2	actual, no carbonizada
n/i b	2	carbonizada
cáscara n/i	2	actuales, no carbonizada

c) *factores de composición del suelo*. El suelo presenta una matriz arenosa con alto porcentaje de roca de esquisto erosionada y molida, la cual ha erosionado tanto la superficie de los restos cerámicos, como de los restos botánicos, a tal punto que algunas semillas no tienen su cubierta, y por lo tanto no pueden ser identificadas. Esta misma matriz arenosa y de esquisto se ha incrustado en la superficie de los restos, especialmente en los de n/i (5).

La casi nula recuperación de restos de semillas tanto actuales como carbonizadas del sitio Alero Las Cañas tiene a nuestro parecer su origen en factores de la composición del suelo. En primer lugar los sedimentos fueron extraídos de un conchal, donde las conchas molidas pueden erosionar fuertemente los restos botánicos. Por otro lado la matriz de suelo contiene mucho esquisto que también ha contribuido en forma importante a erosionar las superficies de las semillas que se recuperaron.

Por otro lado, el lugar elegido para la extracción de las muestras puede no haber sido el óptimo y en el futuro debieran recolectarse muestras de otros sectores de este sitio.

[● Siguiete](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



MEDIO AMBIENTE

El sitio Pellines 1 se encuentra en el litoral de la costa centro sur, en una zona que actualmente se ha visto fuertemente intervenida por extensas plantaciones de *Pinus radiata*. La vegetación nativa de la zona corresponde principalmente en los sectores más altos a una formación de bosque mixto caducifolio con predominio de robles (*Nothofagus glauca* y *Nothofagus oblicua*) y en los sectores más cercanos a la línea de costa a un matorral esclerófilo compuesto entre otros de boldos (*Peumus boldus*), peumos (*Cryptocaria alba*), quillay (*Quillaja saponaria*), maqui (*Aristotelia chilensis*) y mayo (*Sophora macrocarpa*). En la plataforma costera se encuentra actualmente una vegetación baja y achaparrada conformada básicamente por diversos tipos de pastos y gramíneas y algunas cactáceas. En las riberas de los esteros se encuentran cortaderas y juncos, como también algunas comunidades compuestas por canelos (*Drymis winterii*), arrayanes (*Luma apiculata*) y pangues (*Gunnera* sp). Entremedio de los roqueríos de la costa, crecen en los sectores más sombríos y húmedos, distintos tipos de helechos y juncos. Unos 4 km. al sur del sitio comienza una extensa zona de dunas, en las cuales es frecuente encontrar *Ambrosia chamissonis*, *Carex pumilia*, *Polygonum sanguinaria* y *Nolana paradoxa* (Ramírez 1992). En esta zona se forman algunas lagunas de aguas semisalobres, en las cuales muchas veces abundan especies de cortaderas (*Scirpus* sp.)

Los restos botánicos identificados a la fecha de este informe no permiten aún efectuar una completa reconstrucción del medio ambiente. Sin embargo es posible identificar ciertos microambientes que fueron utilizados de alguna manera en el pasado. De especial relevancia aparecen los restos de especies de ambientes pantanosos, tales como *Cyperus* sp., *Carex* sp., *Galium* sp., *Scirpus* sp. y *Potamogeton* sp., que corresponden a juncos y cortaderas que crecen en ambientes húmedos a orillas de esteros y lagunas. Hoy en día estos se encuentran en forma escasa al interior del estero Los Pellines, que se ubica a unos 500 metros al sur del sitio arqueológico y también crecen en forma abundante en una laguna estacional de agua semisalobre que se forma al borde de la playa a unos 1.500 metros al norte del sitio.

TABLA 6

Listado de especies recuperadas del sitio Pellines 1 (por unidades de recuperación)

La vegetación específica actual del sitio Pellines 1, corresponde a pastos, entre los cuales se encuentran

dentro del registro botánico de las muestras, semillas de gramíneas, madia sativa, chenopodáceas, portulacas y solanáceas. Ninguna de éstas se encuentra en forma carbonizada en el contexto del sitio, - que a pesar de hallarse restos en los niveles más profundos- no nos permite afirmar que fuesen utilizadas o estuviesen presentes en el pasado.

Con la identificación de los restos de maderas carbonizadas será posible ampliar nuestra visión del ambiente cercano al sitio.

DISCUSIÓN

Los resultados del material del sitio Alero Las Cañas no permiten llegar a conclusiones importantes. El reducido tamaño de la muestra no permite ni una reconstrucción medio ambiental de la zona ni una aproximación a las especies utilizadas por la población prehispánica. Pensamos que el factor principal que incide en la escasa representación de restos de semillas en las muestras se debe en primer lugar a la pésima conservación de éstas en la matriz de suelo y en segundo lugar del contexto de donde fueron extraídas las muestras.

Por otro lado los resultados del análisis de las muestras del sitio Pellines 1 permiten en primer lugar sugerir por la presencia en el pozo de control de restos de semillas y cáscara de *Cucurbita* sp. carbonizados, que el sitio arqueológico Pellines 1 se extiende más allá de la terraza sobre la cual hay restos en superficie, hacia la terraza más alta, ubicada a unos 8 msnm, y sobre la cual no hay evidencias en superficie de ocupación prehistórica.

De la lista de especies recuperadas de las muestras destaca el alto porcentaje de restos de ambientes húmedos (*Carex*, *Sciperus*, *Galium*, *Potamogeton*, *Polygonum*). Aparecen representados en casi todos los niveles del Pozo 1 y en el Pozo 2, además de estar presentes en el pozo control.

Estas especies que pertenecen especialmente a la familia de las *Ciperáceas* fue utilizada ampliamente según datos etnográficos para la confección de cestos. Los nombres mapuches *Mol*, *Molcachu*, *Trome*, se refieren a la materia prima utilizada para la confección de sogas, amarras, esteras asientos de sillas y útiles caseros (Mösbach 1992:65), que generalmente son distintas especies del género *Cyperus*. Las cortaderas (del género *Carex* sp.) sirven para tejer canastos, y redes. Especies de este género designadas como *Cüina*, *llefún*, *ñocha*) también se utilizan para techar las casas araucanas (Mösbach 1992:65). Según Ramírez (1989:166) en el sitio de Monte Verde, donde estas especies están presentes fueron utilizadas probablemente tanto para la construcción como de comida.

Las Potamogénáceas son especies que viven sumergidas en ambientes acuáticos de lagunas y esteros de agua dulce y se conocen por los nombres vulgares de huiro de agua dulce (Ramírez 1989). Mösbach no

hace referencia a su uso específico.

Los restos relativamente más frecuentes en todos los niveles son n/i (5). Estos restos corresponden a una delgada película o cáscara porosa no carbonizada que aún no ha podido ser identificada. Está presente en cantidades pequeñas en los niveles superiores y aumenta su presencia en forma sustantiva hacia el nivel 4 (30 a 40 cm de profundidad) para disminuir luego a cantidades ínfimas en los niveles más profundos. En el Pozo 2 solo está presente en el nivel 1, posiblemente debido a la mala conservación de los restos en este pozo.

Resalta por otro lado en la Tabla 2 la alta frecuencia de cáscaras carbonizadas de cucurbita en la muestra, la cual nuevamente está presente en los dos pozos de sondeo y el pozo de control. Su mayor densidad se encuentra en el nivel superficial y en los niveles más profundos. Su presencia en el pozo de control confirma la extensión del sitio hacia la terraza alta. Su presencia no indica necesariamente que halla sido cultivada, puesto que existen especies silvestres que crecen en la cordillera de la costa. Parodi (1991) menciona que Cucurbita andreana, una variedad silvestre argentina, crece más bien como planta domesticada en suelos modificados, tales como maizales, terraplenes, viejos corrales, etc. Heiser (ms) se refiere a variedades silvestres americanas que tienen frutos comestibles. Por otro lado campesinos en Brasil declaran no cultivar cucurbitas puesto que crecen en abundancia y por sí en terrenos disturbados, en cercanía de las casas (Pickergill & Heiser 1977).

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



pozo 2 nivel 2	8.5	1.26	Madia sativa, Silene sp. Portulaca sp.	1			1				
pozo 2 nivel 3	5	0.4893	Silene sp., Portulaca sp., Madia sativa, Gramínea sp.					6			
concreción rojiza	0.5	0									
muestra control	8	0.1983	Silene sp. Portulaca sp., Madia sativa, Gramínea sp.	1	2	3					

ANEXO 1

Tabla de procedencia de las muestras y litros de sedimentos recuperados por contexto

PROCEDENCIA DE LA MUESTRA LITROS DE SEDIMENTOS RECUPERADOS

Pellines 1, Pozo 1 nivel 1	6
Pellines 1, Pozo 1 nivel 2	4
Pellines 1, Pozo 1 nivel 3	6
Pellines 1, Pozo 1 nivel 4	
(bajo ceramio)	1
Pellines 1, Pozo 1 nivel 4	4
Pellines 1, Pozo 1 nivel 4	
(suelo endurecido)	0.5
Pellines 1, Pozo 1 nivel 5	4
Pellines 1, Pozo 1 nivel 6	2
Pellines 1, Pozo 1 nivel 7	2
Pellines 1, Pozo 2B nivel 1	1
Pellines 1, Pozo 2B nivel 2	8.5
Pellines 1, Pozo 2B nivel 3	5.5
Pellines 1, muestra control	8
Alero Las Cañas, Pozo 2 nivel 1	
(primeros 3 cm con raicillas)	2
Alero Las Cañas, Pozo 2 nivel 1	
(7 cm)	4
Alero Las Cañas, Pozo 2 nivel 2	4
Alero Las Cañas, Pozo 2 nivel 3	4
Alero Las Cañas, Pozo 2 nivel 4	4
Alero Las Cañas, Pozo 2 nivel 5	4
Alero Las Cañas, Pozo 2 nivel 10	4

BIBLIOGRAFIA

Heiser, C. ms. Domestication of Cucurbitaceae: Cucurbita and Lagenaria. En, *Recent Advances in the understanding of plant domestication and early agriculture*. The Wored Archaeological Congress, Sept. 1986. Allen & Unwin.

Moesbach, Ernesto Wilhelm de. 1992 *Botánica Indígena de Chile*, Museo Chileno de Arte Precolombino y Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

Parodi, L. 1991 *Agricultura prehispánica*. Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy.

Pickersgill, B. and C. Heiser. 1977 Origins of Agriculture. *Origin and distribution of plants domesticated in the New World tropics*. 803-835. The Hague, Mouton.

Ramírez, C. 1989 Past and Present Landscape and Use. En, *Monte Verde: A Late pleistocene settlement in Chile*, Vol. I Paleoenvironment and site context. (editor: T. Dillehay) 1:53-85 Smithsonian Institution Press, Washington.

Ramírez, C. D. Contreras y J. San Martín. 1986 Distribución geográfica y formas de vida en hidrófitos chilenos. *Actas del VIII Congreso Nacional de Geografía*. Publicación especial, Instituto Geográfico Militar de Chile 1 : 103 - 110.

 [Láminas](#)

 [Siguiete artículo](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



Andrea Seelenfreund
Análisis de restos botánicos de dos sitios alfareros...

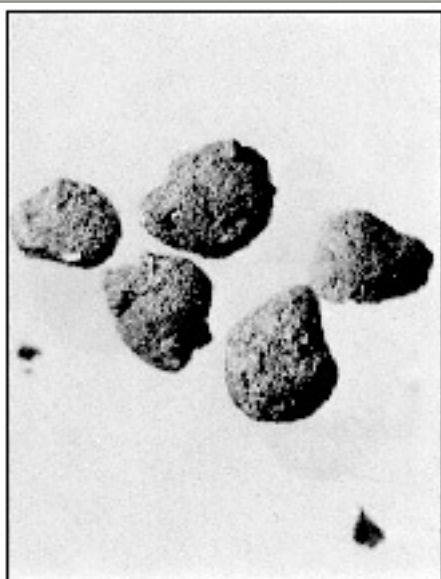


Lámina 1
Semilla de *Carex* sp.

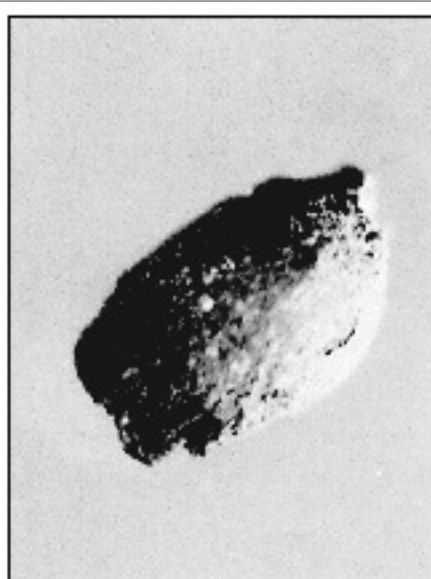


Lámina 1
Semilla de *Cyperus* sp.

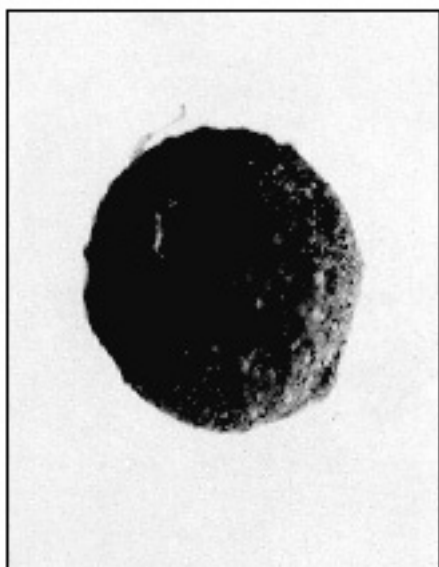


Lámina 3
Semilla de *Galium* sp.

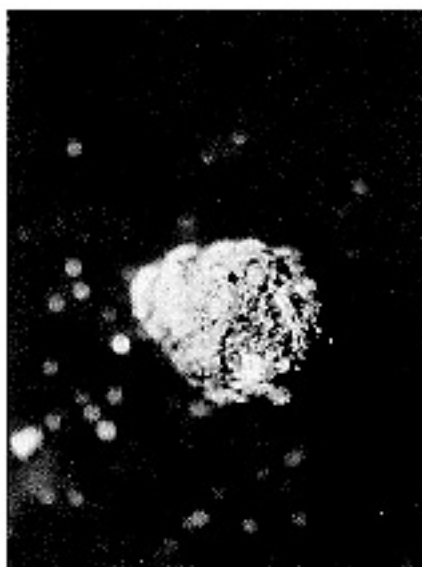


Lámina 4
Semilla de *Scirpus* sp.

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Andrea Seelenfreund
Análisis de restos botánicos de dos sitios alfareros...



Lámina 5
Semilla de *Potamogeton*

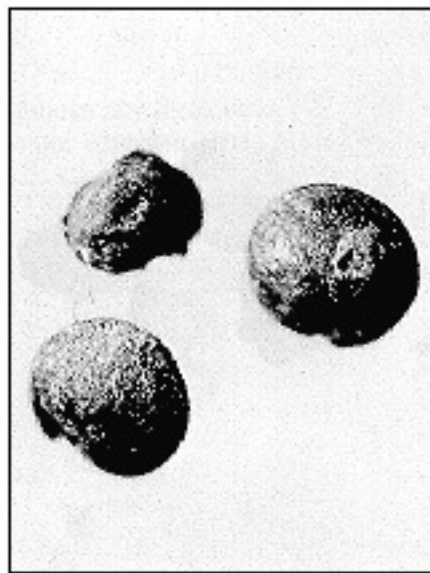


Lámina 6
Semilla de *Chenopodacea*

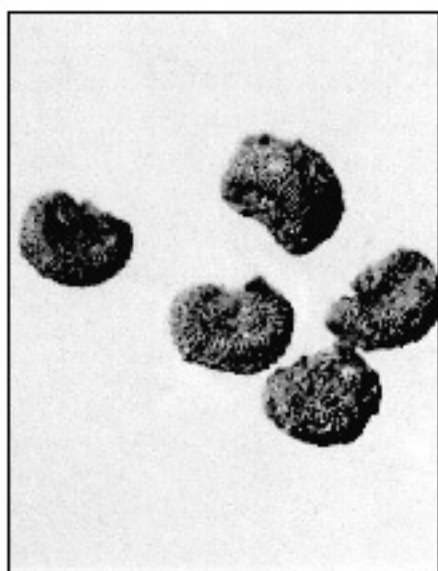


Lámina 7
Semilla de *Silene* sp.

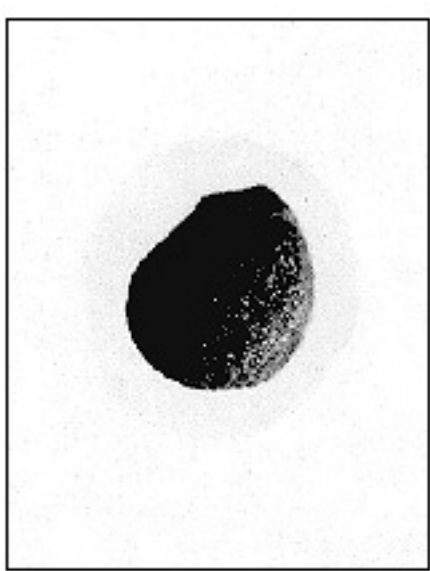


Lámina 8
Semilla de *Solanáceae*

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Andrea Seelenfreund
Análisis de restos botánicos de dos sitios alfareros...



Lámina 9
Semilla de *Gramíneae*



Lámina 10
Semilla de *Portulaca*



Lámina 11
Cáscara de *Cucurbita* sp.



Lámina 11
Película no identificada (n/i 5)



Victoria Castro
Francisco Gallardo

El Poder de los Gentiles

Arte Rupestre en el Río Salado

(Desierto de Atacama)

La precordillera del desierto de Atacama, en especial aquella abrupta franja por la que escurren las aguas que alimentan al río Loa, el único que en esta región alcanza el mar, presenta un paisaje que impresiona por su aridez. Mirado desde el aire, parece un manto rocoso y áspero surcado por profundas quebradas que bajan desde las altas cumbres de los Andes en dirección a la planicie desértica.

Este escenario imponente donde reina el silencio. Emplazado por encima de los 3.000 metros de latitud, su clima es seco, con días calurosos y noches muy frías. A primera vista, parece un ambiente hostil y sin embargo durante miles de años, ha sido habitado y domesticado por la gente andina.

Cientos de ruinas arqueológicas (1) dan testimonio de su pasado prehispánico. Hay aleros con basuras olvidadas por 7.000 años, restos de campamentos donde grupos de cazadores recolectores se cobijaron de las inclemencias del tiempo, conjuntos de habitaciones de piedra dispersas sobre vegas altoandinas que fueron ocupados en los primeros siglos de nuestra era por antiguos pastores de la región. Aldeas tardías que hacia los años 900 d. c., fueron habitadas por poblaciones altiplánicas, las que también construyeron extensos sistemas de andenería para el cultivo. Además minas de cobre y centros residenciales que estuvieron bajo el dominio del fino tejido político y religioso del imperio Inca.

La región del Salado, principal afluente del Loa, propone una prehistoria compleja, sometida a tensiones culturales provenientes de áreas vecinas como el Salar de Atacama, el altiplano Boliviano y el noroeste argentino. Plantea situaciones históricas diversas y cambiantes en los planos ecológicos, económico, político e ideológico. Este verdadero archivo arqueológico provoca innumerables preguntas, especialmente cuando indagamos acerca del arte rupestre, un terreno poco explorado, plagado de prejuicios y obviedades. Cientos de grabados y pinturas yacen sobre las rocas de las quebradas y en los

aleros. Sabemos que están allí proporcionando una dimensión nueva al ambiente, generando una ruptura artificial sobre un continuo de naturaleza. Son lugares marcados por lugares indelebles, cuyos contenidos no son evidentes. Generalmente, los esfuerzos por penetrar, de intentar establecer algún tipo de comprensión, tiene necesariamente que reconocer el poder modelador (limitado y obscurecedor) de nuestras concepciones culturales, de nuestras formas del arte rupestre debe comenzar por darle crédito a las concepciones y categorías indígenas involucradas en la producción de este "arte". Debe reconocer que los "artistas" de cada cultura crean su propio lenguajes, construyendo sus obras en otros sentidos, marcándolos con materias diversas pero significativas. Las palabras, los gestos, las arcillas, las piedras, los metales, los pigmentos, los surcos (y otros tantos elementos cargados de significación) sirven de "materia prima" para la manufactura de mensajes "estéticos" suspendidos en redes de símbolos e ideologías, sometidos a los vaivenes del quehacer social, con sus intrigas políticas y sociales, prisioneros de trampas económicas y ecológicas.

Esta opción interpretativa supone un desplazamiento, un distanciamiento definitivo de la idea que el arte rupestre fue hecho para ser visto como una obra en un museo. Sobre este tema nos proponemos reflexionar en las líneas siguientes.

ARTE Y PODER EN EL MUNDO ANDINO

Uno de los tantos hechos nuevos y extraños que impresionaron al conquistador europeo a su llegada al Perú fueron las magníficas pinturas que cubrían los muros de habitaciones y templos, como lo describe Cobo :

Después del soberbio templo del sol, tenía al segundo lugar de grandeza, devoción, autoridad y riqueza el de Pachacama ; al cual, como a santuario universal, venían de peregrinación las gentes de todo el imperio de los Incas (...) Las paredes destos aposentos como los terraplenos y del demas edificio (...) estaban enlucidas de tierra y pintura de vatios colores, con muchas labores curiosas a su modo, si bien al nuestro toscas, y diversas figuras de animales mal formadas (2).

La tradición de este arte mural es larga, y aunque su origen puede ser encontrado en los muros de los primeros templos de la civilización andina hacia los 1800 antes de Cristo, nos sentimos tentados a ligarla a formas de representación aún más antiguas. El arte rupestre—pinturas y grabados sobre un soporte rocoso—es probablemente uno de los primeros sistemas de representación iconográfica en Los Andes. Conocemos muchos asentamientos de cazadores recolectores—anteriores a la adopción de la cerámica y la agricultura—que muestran animales, seres humanos y otras figuras (3).

En estos contextos históricos, el arte se presenta como un hecho evidente y público que se involucra directamente con la vida cotidiana. Ciertamente no es un decorado. Los relatos indígenas recogidos por

los cronistas españoles en el siglo XVI, sugieren otros significados. Molina escribe,

Y para entender donde tuvieron origen sus idolatrías porque es assi que estos no usaron escritura y tenían una casa del sol llamada Poquen Cancha, que es junto al Cuzco la vida de cada uno de los Yngas, y de las tierras que conquistó pintado por sus figuras en unas tablas, y que origen tuvieron (4).

Las tablas pintadas del Inca contenían un relato, evocaban una historia que era, de acuerdo a otro testimonio colonial, puro discurso mítico. De hecho, sabemos que una de estas pinturas consignaba el mito de creación de las naciones andinas.

En apariencia, el valor de esta obras era amplio, pues en ciertos eventos comunales eran utilizadas para definir roles sociales y posiciones políticas. Durante la festividades del Intiraimi (la celebración del Sol), el Cuzco era visitado por kurakas venidos de todos los rincones del Tawantinsuyu, quienes según Garcilaso, "traían pintadas las hazañas que al servicio del Sol y de los Incas habían hecho" (5).

El dominio de la pintura era entonces socialmente activo, patrimonio de muchas personas. Sin embargo, pocas tenían el privilegio para manipular sus significados. Es el caso del Quilca Camayoc, un funcionario de la burocracia incaica, quien poseía de acuerdo a Guaman Poma un quipo (cordeles con nudos) de "colores teñidos" (6) mediante los cuales registraba las palabras del Inca y llevaba la cuenta de los meses y años.

El énfasis dado a la pintura en los distintos registros históricos, parece delimitar el campo del arte y el simbolismo, dejando implícitamente fuera otros medios de expresión. Sin embargo, nos parece que esto es pura apariencia, una ilusión que puede ser disipada recurriendo al reino de la palabra indígena. Según Ludovico Bertonio (1612), el aimara del siglo XVII (que en este caso es similar al quechua) designaba esta actividad con la palabra *Quellcatha*, "que es propiamente afeitar (enlucir), pintar, o rafguñar (grabar) al modo de indios" (7). La misma designación sirve para significar el "el escriuir como hazen los Efpañoles" (8). La palabra es precisa y su significado parece buscar un centro en la idea de algo marcado, inscrito. Diferenciado y modificado artificialmente. Lleno de contenido interpretable, como la escritura.

Ahora sabemos que este arte andino supone un código y un mensaje, una "historia" con otro tiempo. No se trata de una escritura, pero da vida a un lenguaje que organiza formas y colores. Sus signos son visibles, pero sus significados están ocultos en la mente de los privilegiados que pueden "descifrarlos". El arte andino (como muchos otros) pretende comunicar, pero quizá ésta no es su cualidad más relevante. Su aspecto comunicativo y la "política" de su circulación social amenazan con oscurecer su poder real. Molina relata que

el Hacedor empezóa hazer las gentes y naciones que en esta tierra ay y haziendo de barro cada nación *pintádoles los trajes y vestidos* que uno avían de traer y tener y los que avían de traer cavellos con cavello los que cortado cortado el cavello, y que concluyócada nación dio la lengua que avía de hablar y los cantos que avían de cantar, y las simientes y comidas

que habían de sembrar, y *acabado de pintar y hazer dichas naciones y de barro dio ser y anima a cada uno* (9).

Es en este mito de creación de las naciones andinas, donde es posible apreciar la magnitud de las fuerzas desatadas por el *quellcatha*. Su cualidad no reside únicamente en la construcción de significados, sino también en su poder para manipular y ordenar el mundo. En el mito, la pintura (o el acto de pintar) es intermediaria entre dos "estados de la materia", juega un papel crucial en el paso entre dominios opuestos, entre el "reposo" y el "movimiento". A través del *quellcatha* lo inanimado cobra vida. Sólo así la figuras de barro modeladas por el "Hacedor" pueden llegar a adquirir presencia vital y obtener identidad cultural. El *quellcatha* permite una transformación de la "materia", apelando a su inconmensurable eficacia simbólica.

El poder contenido en esta red material de tensiones simbólicas fue desplegado en muchos rituales andinos. Por ejemplo, durante las fiestas de cosecha se ofrecían a las divinidades grandes rebaños de animales "pintados de todos los colores" (10). Este poder simbólico, que responde a un orden y es capaz de ordenar nuevos acontecimientos, es una dimensión del mundo andino poco conocida, pero las noticias coloniales dejan claramente establecido su carácter sagrado.

Una actividad de este tipo debió recaer en un especialista, un individuo que por razones desconocidas para nosotros tenía el poder de manipular las fuerzas transformadoras del *quellcatha*. Entre la ordenanzas del Inca *Atawallpa*, recogidas por Guaman Poma, se menciona a los "pintores, que pintan en paredes y en quiro y en mate que les llaman *Cuscoc, llimpec*" (11). El campo de acción de esta categoría de especialistas, que en aymará se llaman "*Quellquericcofcкори, Llimpiri*" (12), parece haber cubierto una variedad de dominios. En tal sentido, se ha sugerido que los tintoreros eran artesanos diferentes a los hilanderos, una división social y simbólica del trabajo que pudo segregar también a los pintores de textiles y los labradores de metales (13).

Estas cualidades sociales, simbólicas y sagradas del arte andino no pasaron desapercibidas para el español, quien no dudó en incluir esta práctica indígena entre las "idolatrías" que debían ser perseguidas, castigadas y extirpadas. En el año 1575, una disposición del virrey Francisco de Toledo fue explícita al respecto:

Ytem, porque de la costumbre envejecida que los indios tienen de pintar ídolos y figuras de demonios y animales a quién solían mochar (reverenciar) en sus duhos, tianas, vasos, báculos, paredes y edificios, mantas, camisetas, lampas y casi en todas cuantas cosas les son necesarias, parece que en alguna manera conservan su antigua idolatría, proveeréis, en tratando en cada repartimiento, *que ningún oficial de aquí adelante labre ni pinte* las tales figuras so graves penas, las cuales ejecutaréis en sus personas y bienes, lo contrario haciendo. Y las pinturas y figuras que tuvieren en sus casas y edificios y en los demás instrumentos que buenamente y sin mucho daño se pudiesen quitar que pongan cruces y otras insignias de Xptianos (cristianos) en sus casas y edificios (14).

Ante tales medidas represivas, no es de extrañar que Guaman Poma (un *Quilca Camayoc* del siglo XVII) haya enviado al rey de España una colección de dibujos y textos acerca de la vida en Los Andes, en las que los pintores aparecen asociados a iconos católicos y las pinturas indígenas confinadas al cuerpo castigado de los "idólatras".

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



NOTAS

- (1) Acerca de la prehistoria de la región, véase, [Aldunate](#) et al . (1986)
- (2) [Cobo](#) (1956 (1653) : 186 - 187).
- (3) Véanse [Berenguer et al.](#) (1985) ; [Muelle](#) (1970) ; [Nuñez](#) (1983) ; [Matos](#) y Rick (1978) entre otros.
- (4) [Molina](#) (1913) 1975 : 117 -118.
- (5) [Garcilaso de la Vega](#) (1615) 1943 ; 47.
- (6) [Guaman Poma de Ayala](#) (1615) 1980 : 331.
- (7) [Bertonio](#) 1984 (1612): 286.
- (8) *Ibíd.* .
- (9) [Molina](#) (*op. cit.*: 118, el énfasis en cursivas es nuestro).
- (10) [Guaman Poma](#) (*op. cit.*: 219).
- (11) (*op. cit* 165).
- (12) [Bertonio](#) (*op. cit*: 368).
- (13) Véanse [Vreeland](#) (1974); [Rostworowski](#) (1977: 239-240) y [Francisco de Toledo](#) (1867 (1577): 105).
- (14) En [Duviols](#) (1977: 297-298, el énfasis en cursivas es nuestro).
- (15) Véase [Hodder](#) (1985: 3)
- (16) Véase [Geertz](#) (1973: 5)

- (17) [Guaman Poma](#) (op. cit.: 377).
- (18) [Arriaga](#) (1968 (1621): 215, el énfasis en cursivas es nuestro).
- (19) Véase [Castro y Varela](#) 1992.
- (20) [Borges](#) (1984: 10).
- (21) [Nuñez](#) (1976: 177).
- (22) (op. cit.: 180).
- (23) Véase [Berenguer y Martínez](#) (1986; 1989).
- (24) [Berenguer y Martínez](#) (1986: 95).
- (25) (op, cit.: 96).
- (26) Véase [Geertz](#) (1983:118).
- (27) Véase [Jameson](#) (1981: 20).
- (28) Véase [Gallardo et al.](#)) (1990: 28).
- (29) Véase [Hemming](#) (1982) y [Hyslop](#) (1990: 102-128).
- (30) En [Duviols](#) (1977: 26-27).
- (31) Véase [Urioste](#) (1983 : 43. Tomo I.)
- (32) Utilizamos la noción de "poder" siguiendo las ideas de [Bordieu](#) (1979) y [Foucault \(1979\)](#).

BIBLIOGRAFIA

Aldunate, Carlos, et al. *Cronología y Asentamiento en la Región del Loa Superior*. Dirección de Investigación y Bibliotecas, Universidad de Chile, Santiago, 1986.

Arriaga, José de, "La Extirpación de Idolatrías en el Perú". En *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, José Esteve (ed). Biblioteca de Autores Españoles, [Madrid], 1968 (1621).

Berenguer, José et al. "Secuencia del Arte Rupestre en el Alto Loa: Una Hipótesis de Trabajo. En *Estudios en Arte Rupestre*, C. Aldunate, J. Berenguer y V. Castro (eds.), [Santiago] 1985 pp. 87-108.

Berenguer, José y Martínez, José, " El río Loa, el arte rupestre de Taira y el mito de Yakana". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1, Santiago 1986, pp. 79-99.

_____ "Camelids in the Andes: rock art, environment and myths". En *Animals Into Art*, H. Morphy (ed.), London, Edit. Unwin & Hyman, 1989, pp. 390 - 416.

Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de Lengua Aymará*. Ediciones Ceres, Cochabamba, 1984 (1612).

Bonavia, Duccio. *Ricchata Quellcani*. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima, 1974.

Bordieu, Pierre. " Symbolic Power". *Critique of Anthropology* 4, London, 1979, pp. 77-85.

Borges, José Luis. *Atlas*. Editorial Sudamericana, B. Aires, 1984.

Cassasas, José. *Iglesias y Capillas en la Región Atacameña*. Universidad del Norte, Antofagasta, 1974.

Castro, Victoria y Varela, Varinia. "Así Sabía Contar", en *Oralidad* N. 4, Unesco, La Habana 1992.

Cobo, Bernabé. " Historia del Nuevo Mundo". En *Biblioteca de Autores Españoles*, T. XCII, Atlas,

Madrid, 1956 (1653).

Duviols, Pierre. *La Destrucción de las Religiones Andinas.* Universidad Nacional Autónoma, México, 1977.

Foucault, Michel. *Microfísica del Poder.* Ediciones La Piqueta, Madrid, 1979.

Gallardo, Francisco. *et al.* "Moche: Señores de la Muerte". En *Catálogo de Exhibición Moche: Señores de la Muerte*, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, 1990.

Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales de los Incas.* Tomo II, Emecé Editores, Buenos Aires, 1943 (1615).

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures.* Basic Books Inc. Publishers, New York, 1973.

_____ *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology.* Basic Books Inc. Publishers, New York, 1983.

Hemming, John. *Monuments of Incas.* Little, Brown and Company, Boston, 1982.

Hodder, Ian. " Postprocessual Archaeology". En *Advances in Archaeological Method and Theory*, Vol. 8. M. Schiffer (ed.), pp. 1-26, Academic Press, New York 1985, pp. 1-26.

Hyslop, John. *Inka Settlement Planning.* University of Texas Press, Austin, 1990.

Jameson, F. *The Political Unconscious.* Cornell University Press, Ithaca, 1981.

Matos, Ramiro y Rick, John, Los Recursos Naturales y el Poblamiento Precerámico en la Puna de Junín. *Revista del Museo Nacional de Lima* XLIV 1978, pp. 23-24.

Molina, Cristóbal de. " Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 9, Santiago, 1913 (1575), pp. 117-190.

Muelle, Jorge. " Las pinturas de Toquepala. "100 Años de Arqueología en el Perú", R. Ravinés (Comp.) Lima, 1970, pp. 151 - 154.

Núñez, Lautaro. " Geoglifos y Tráfico de Caravanas en el Desierto Chileno. En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*, Universidad del Norte, Antofagasta, 1976, pp. 147-201. *Paleoindio y Arcaico en Chile.* Ediciones Cuicuilco, ENAH, México, 1983.

Poma de Ayala Waman. *Nueva Crónica y Buen Gobierno.* John Murra y Rolena Adorno eds. Editorial

Siglo XXI, (1615) 1980.

Rostowrowski, María. "Pescadores, Artesanos y Mercaderes Costeños en el Perú Prehispánico". En *Etnia y Sociedad*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos. 1977, pp. 211-271.

Toledo, Francisco de. "Memorial y Ordenanzas de D. Francisco de Toledo". En *Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han Gobernado el Perú*, Tomo I, Imprenta del Estado, Lima (1577), 1867.

Urioste, Jorge. "Hijos de Pariya Qaqa. La tradición oral de Waru Chiri". *Latín American Series* N.º 6. Vol. 1. Siracusa, N. York, 1983.

Vreeland, James. "Procedimiento para la Evaluación y Clasificación del Material textil andino." *Arqueológicas 15*, Lima, 1974, pp. 70-96.

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



Mario A. Rivera*

Arica en las rutas de tráfico de Potosí: Algunas consideraciones sobre la sociedad andina del siglo XVIII**

INTRODUCCIÓN

Los caminos que hoy llevan de los puertos del Pacífico al Altiplano Boliviano cumplen funciones muy similares a las vías terrestres que funcionaban en los siglos de la colonia, cuando Arica, también conocido como el puerto de La Plata, servía de entrada al azogue que provenía del Perú y salida de La Plata que era producida en Potosí.

Hoy día, las distancias modernas, 20 minutos en avión de La Paz a Arica, 8 horas en automotor, a una distancia de 400 kilómetros, corresponden groseramente a los 20 ó más días que una recua demoraba en unir ambos puntos en los siglos XVII ó XVIII. Por ese entonces, este trayecto se realizaba con los mismos propósitos que hoy, es decir, circulación de bienes. La noción de estas rutas tienen su origen en la época prehispánica, cuando caravanas de llameros recorrían el espacio andino, poniendo en contacto diversos entornos ecológicos y etnias. Tanto el conocimiento del camino como la administración del mismo y su mantención, así como las características de la dinámica de las caravanas y los bienes que circulaban, cumplían un rol muy específico en la organización social y política andina. La base ideológica que constituye parte fundamental de esta organización nos permite aventurar la hipótesis que estas rutas a larga distancia englobaban todo el mundo perteneciente al entorno circumlacustre de Titicaca, aun en tiempos preTiwanaku. Anteriormente ([Rivera, 1985](#)), hemos señalado la importancia del agua en la ideología andina, y como la red de conductos acuateros interconectados da base al mito de Tarapacá o Tunupa, vinculando las tierras áridas del desierto de Atacama al centro mitológico Titicaca. Recientemente hemos recuperado nuevas evidencias de sitios correspondientes al desarrollo Alto Ramírez en pleno desierto, en donde el rol del agua en la iconografía de personajes que navegan en balsas, y asociación de canales de distribución interna y otras obras acuíferas en establecimientos aldeanos tempranos confirma la vigencia mitológica de Tunupa y la participación incluyente del territorio costero al Titicaca.

Como se verá más adelante, la función de las rutas dependía directamente del desarrollo sociopolítico vigente. Por ejemplo, durante la vigencia de Tiwanaku y los Desarrollos Regionales en los períodos medios e intermedio tardío (400 a 1.300 d. C.), las rutas mantenían una vinculación efectiva entre las distintas etnias, reconociéndose como entidades de envergadura mayor producto del trabajo colaborativo en las que diferentes etnias cooperaban. Es decir, las rutas constituían obras de servicio mutuo y por tanto de carácter neutro, que facilitaban la comunicación. Con la expansión incaica, las rutas continúan ejerciendo un servicio de utilidad pero se les implanta una administración diferente, centralizada y jerarquizada. Con la dominación hispánica, la Corona introduce nociones mercantilista en cuanto a la forma y fondo de los bienes que circulan, lo que afecta la administración de las vías y la organización de los agentes comunicadores, especialmente recuas y llameros.

El presente trabajo constituye una visión preliminar de las rutas desde los puertos del Pacífico al Altiplano, durante el siglo XVIII. Representa parte de un proyecto mayor aun en desarrollo, por medio del cual nos proponemos estudiar las rutas prehispánicas de largo alcance con el objetivo de conocer el papel que han jugado en la transformación de la sociedad andina hasta el presente. Para ello estudiamos las rutas en época prehispánica para ver su desarrollo y evolución a través del tiempo, y, especialmente, su rol, en la conformación de la sociedad. En seguida, el rol del Incanato y, por contraste, las rutas con la dominación española, para concluir con el rol de las rutas en la sociedad andina presente. Partimos de la base que las rutas han servido de agente multifacético a la sociedad andina para su adaptación a las cambiantes realidades que comienza a vivir a partir del siglo XIV, y más dramáticamente durante el período colonial hispánico y en el presente siglo. De allí que nos interese conocer cómo han sido reutilizados sitios preincaicos, así como tambos incaicos distribuidos en una red de comunicaciones, y de esta forma, recuperar información útil que nos permita comprender la funcionalidad y valor de las propias instalaciones. Este propósito también tiene que ver con mi propio interés por la arqueología, la etnohistoria y la geografía, disciplinas éstas que de esta forma colaboran en el estudio de una hipótesis común.

De tal forma que presentamos aquí una primera aproximación de este problema, que consiste en cómo entender el valor de las rutas respecto de las organizaciones sociopolíticas en desarrollo de las comunidades andinas.

[Platt](#) (1987:216), por ejemplo, ha argumentado anteriormente la validez de la hipótesis sobre la internación del mercado en las comunidades andinas como una estrategia indígena para subsistir, manteniendo el orden básico interno. Esta visión contrasta con la de una simple imposición colonial y tiene su réplica en la forma en que continúa utilizando la vía de Arica a través de uno de los últimos envíos de azogue en el siglo XVIII. Interesante de considerar aquí son las distancias, las recuas y su organización para llevar a efecto la actividad de arrieraje, además del sentido empresarial que adquiere. Para comprender cómo se efectuaba el traslado de tanto volumen de mercadería, nos referiremos a continuación al movimiento caravanero prehispánico y su relación con sitios arqueológicos incaicos, para, finalmente entregar algunas conclusiones sobre esta investigación inicial.

POTOSI, GUANCAVÉLICA Y ARICA: CIRCUITO DE LA PLATA Y EL AZOGUE

"Tienen estas minas sus escalas o caminos desde la superficie a la profundidad, i por allí suben los indios las piedras en hombros, del metal que otros compañeros han despegado a punta de barreta, en cotamas, que son costales de pellejos a modo de zurrone; i en llegando arriba, ponen la carga que sacan de una vez en montones diferentes: a cada uno de éstos llaman mita, i al lugar donde los van asentando, cancha. De estas canchas se lleva el metal a los ingenios, cargado en carneros de la tierra. Ingenios son ciertas máquinas de madera cuyas ruedas, llevadas de golpe del agua, levantan unos mazos grandes, que por su orden vuelven a caer sobre el metal i le muelen hasta hacerle polvo; este polvo o harinas se van poniendo en hoyos cuadrados que llaman cajones, allí les echan azogue i otras mezclas convenientes para que de la lei, esto es despliegue la plata, i aquella piedra o tierra con que nació incorporada; i para conseguirlo mas brevemente se ayudan del fuego i calor que les encaminan por ciertos buitrones, aunque ya se tiene por mejor valerse del sol; i cuando por las pruebas conocen que tiene estado, lo echan en unas tinajas como medias pipas, i allí lo van lavando dentro de la tina a fuerza de brazos, con un molinete que es a la traza de rodezno. Suélese escusar parte del trabajo valiéndose del agua para rodar el molinete, i cuando se hace asi lo llaman lavadero. Lavado el metal, sacan la plata i azogue en una pella, pónenla en un anejo (aspecto de lienzo tosco), tuercen, golpean hasta que despide el agua i algo de azogue; luego lo meten en moldes i tornan a golpearla hasta que toma forma de piña; ésta ponen en un hornillo de barro que llaman desazogaderas, i a fuerza de fuego le van quitando de todo punto al azogue, cayendo atajo en un barreño de agua que llaman vilque: de allí sale la piña algo granujada, asientan la plata con un martillo, con que queda acabada esta obra hasta hacerla barras i ensayarla".

Así describe el virrey Mendoza, Marqués de Montesclaros, el trabajo de la plata y el azogue en Potosí a comienzos del siglo XVII ([Dagnino](#), V. 1909:82).

Potosí fue descubierto en 1545 y según don Lamberto Sierra, tesorero de Potosí a fines del siglo XVII, llegó a producir 1.647.901.016 pesos contabilizados hasta el año 1800. Según documento 1795 (legajo 75 de Hacienda, Sala 9, C. 1A.8 N.6, Archivo Nación Argentina), la mita de Potosí produjo en las cinco provincias siguientes que la integraban tributos hacia 1780 de:

Porco	\$ 34.689 "7
Chayanta	50.445 "4
Chichas y Tarija	17.983 "6 3/4

Lipes	3.532"
Atacama	6.429

En 1564 se descubren las minas de azogue en Guacancvéllica, sur del Perú.

El virrey Marqués de Montesclaros describe así el proceso de extracción:

"Sale de la mina, en tierra y piedra; quebrántala en pedazos menudos, i dentro de costales, sobre carneros de la tierra, lo hacen bajar sus dueños al asiento donde tienen fundicion i hornos de diferentes maneras. Los comunes i que mejor han probado, que llamar de jabecas, son largos i angostos, no mas altos que a la cintura, descubiertos por arriba en la haz; dentro del hueco van metidas unas ollas de barro llenas de metal, cubiertas con otras vasijas de lo mismo, que llaman caperuzas. Danles fuego por el lado, veinticuatro horas i mas; sírveles de leña yerba como paja que llaman icho y que nace silvestre en las tierras frías. Cuando ya por el tino conocen ha dado la lei, lo dejan enfriar, i destapando las ollas hallan algun azogue que llevó el humo al cielo de las caperuzas, i el resto sacan lavando poco a poco la tierras de cada olla, i lo echan en los vólques vidriados, con lo cual se perfecciona una cosa tan importante que sin ella mal pudiéramos gozar de la pista i del oro que por su medio nos viene a la mano i posesión". ([Dagnino](#), 1909:86).

El transporte del azogue se hacía en llamos desde Guacancvéllica hasta Chíncha, desde aquí en barco hasta Arica, y luego, nuevamente en llamos hasta Potosí. A su vez, desde Potosí se acarrea la plata que debía ser embarcada en Arica con destino a las Cajas Reales en España. A pesar que las llamas fueron reemplazadas por mulas a fines del siglo XVI, su costo y dificultad para criarlas, hacía mas expedito el transporte en llamas, que siempre fue preferido. A partir de 1657, según memorándum de Juan Bautista Sáenz Navarrete (documento 149, Charcas 29-9, Archivo General de Indias) el transporte del azogue a Potosí se hizo por Buenos Aires, considerando que Guacancvéllica ya no producía cantidades importantes y el azogue debía viajar distancias mayores desde Europa, lo que abarataba los costos de transporte. Otra razón para este cambio de rutas la ofrece el citado Vicente Cañete y Domínguez, aduciendo que Arica y Tarapacá no entran en la composición de la provincia de Potosí y que Arica además conforme parte de la Audiencia de Lima y del Virreinato del Perú, lo que hace más difícil el control de traslado de mercancías de valor. Con el virreinato de La Plata, creado en 1776, la audiencia de Charcas completa pasó a su dominio y por tanto Cañete y Domínguez argüía que el traslado de azogue podía ser mejor controlado.

Mientras, Arica como ciudad y puerto comienza a activarse a partir del último tercio del siglo XVI. Pero es realmente durante el XVII y la primera mitad del siglo XVIII donde se desarrolla como plaza comercial importante. Sin embargo, las pestes y lo malsano del clima, plagado de malaria hasta entrado el siglo XX, constituyen una dificultad insalvable para el desarrollo económico y social de esta región. Las reclamaciones interpuestas por los oficiales de la Real Caja al virrey en 1611 son un pálido reflejo del descontento por servir en estas comarcas. Brevemente citemos parte de esta reclamación interpuesta por Agustín de Torres y Juan Bautista de Ureta, el 23 de mayo del citado año, y consignada en [Dagnino](#)

(1909:47-48).

"Aunque en algunas ocasiones cada uno de nosotros en particular hemos dicho a V. Excelencia cuánta es la miseria y cortedad de los salarios de nuestros oficios i cuán trabajosamente pasamos con ellos, la demasiada necesidad nos obliga a significar a V. Excelencia que ochocientos pesos ensayados que cada uno tenemos al año no es suficiente para sustentarse en esta tierra el hombre mas humilde de ella; pues, como es notorio, este lugar es el mas caro, incómodo i del mas desabrido iu enfermo temple de todo el reino...

...I a esta Caja viene a parar i se despacha de ella toda la plata de las de Potosí, Oruro, La Paz i demas partes de arriba, i aqui se reciben i benefician todos los azogues que por cuenta de Su Majestad vienen de los Reinos de Castilla i de Guancanvélica, estando a nuestro cargo el trajin de ellos, que solo esto último es de mas trabajo i riesgo que puede haber en ninguna otra Caja, i en que Su Majestad es mui servido. Demas de que, aunque las rentas de este partido no son tan cuantiosas como las del Callao i Lima, tienen la misma ocupacion i son unos mismos jéneros i dan el mismo cuidado, i solo no hai cobranza de tributos de indios. Sin que parezca exajeracion, podemos certificar a V. Excelencia, que por solo vivir en Arica, cualquiera hombre honrado merece mucho premio, pues demas de las continuas enfermedades i riesgos de tal vida, tiene otras tan malas calidades que exceden a lo peor del Reino, i en suma se vive entre marineros, venteros i arrieros; en consideracion de lo cual i de que siempre hemos acudido al servicio de Su Majestad i de V. Excelencia en todas las cosas i casos que se han ofrecido i han estado a nuestro cargo con mucha puntualidad... "

Huelgan comentarios para justificar la presencia de Arica en el trajín del azogue y el embarque de La Plata, a no ser por su excelente posición geográfica. Cabe destacar, sin embargo, que tal acción de los oficiales reales se restringió en todo momento a sus funciones en Arica propiamente tal, sin incursionar en el territorio que iba más allá de los límites de la ciudad. El verdadero trajín desde y hacia Arica fue dejado en manos de señores andinos que, como veremos, organizaban estos traslados como verdaderas empresas.

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



* Field Museum of Natural History, Chicago, USA.

** Una versión preliminar fue preparada para Simposium; El Siglo XVIII en Los Andes, organizado por el Centro Bartolomé de Las Casas y realizado en Chantilly, Francia, abril de 1993.

BIBLIOGRAFIA

- Bibar, Gerónimo de (1558) 1966.** *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reynos de Chile.* Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago
- Bittmann, Bente,** 1983. Cobija, Panorama etnohistórico en relación a los informes del Dr. José Agustín de Arze, 1786-1787, *Chungará* 10:147-153.
- Briones, Luis, Juan Chacama,** 1987. Arte rupestre de Ariqueña: Análisis descriptivo de un sitio de geoglifos y su vinculación con la prehistoria regional. *Chungará* 18: 15-66.
- Browman, David,** 1981. New Light on Andean Tiwanaku. *American Scientist* 69 :408-419.
- Cañete y Domínguez, Vicente** (1791) 1952. *Descripción Geográfica, Histórica, Física y Política de la Villa Imperial y Cerro Rico del Potosí y de los Partidos de Porco, Chayanta, Chichas o Tarija Lípez y Atacama.* Ediciones Potosí, Colección Cultura Boliviana.
- Chacón, Sergio,** 1955. Tambo Chungará. *Imagen I* (1):42-45.
- Chacón, Sergio y Mario Orellana,** 1979. Tambo Chungará. VII Congreso Arqueología chilena, Actas, pp. 247-255.
- Dagnino, Vicente,** 1909. *El Corregimiento de Arica,* Imprenta la Época, Arica.
- Dauelsberg, Percy,** 1983. Investigaciones arqueológicas en la sierra de Arica, Sector Belén. *Chungará* 11:63-83.
- _____ n. d. El Camino del Inca en la Sierra de Arica, manuscrito en el Instituto de Antropología Universidad Tarapacá.

- Dillehay, Tom, Lautaro Núñez**, 1988. Camelids, Caravans, and Complex Societies in the South Central Andes. En Saunders y Montmollin (eds.). *Recent Studies in Precolumbian Archaeology*, BAR International Series 421 :603-634.
- Fernández, Jorge**, 1978. Los Chichas, Los Lípez y un posible enclave de la cultura San Pedro de Atacama en la zona limítrofe Argentino-Boliviana, *Estudios Atacameños* 6:19-35
- Flannery, Kent, Joyce, Robert Reynolds**, 1989. *The Flocks of the Wamani*, Academic Press.
- Flores, Jorge**, 1985. Interaction and Complementary in Three Zones of Cuzco. En Masuda Shimada y Morris (eds.) *Andean Ecology and Civilization*, Tokyo University Press.
- Guerrero, Raúl**, 1986. Los camélidos sudamericanos y su significado para el hombre de la puna. *Diálogo Andino* 5.
- Gundermann, Hans**, 1986. Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano. *Chungará* 16-17:233-250.
- Hidalgo, Jorge**, 1978. *Revista de los altos de Arica en 1750*. Universidad del Norte, Arica.
- _____, 1983, Dos documentos inéditos y un mapa de Cobija : informes del comisario Dr. José Agustín de Arze, 1786-1787. *Chungará* 10 :139-145.
- Hyslop, John**, 1984. *The Inka Road System*, Academic Press.
- Hislop, John y Mario A. Rivera**, 1984. The Inka Road in the Atacama Desert, *Archaeology* 37(6): 33-39.
- Llagostera, Agustín**, 1976. Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales. *Anales Universidad del Norte* 10:203-218.
- Larraín, Horacio**, 1974. Documentos relativos al Norte Grande. *Norte Grande* 1 (2):233-251.
- Moseley, Michael, Robert Feldman, Paul Goldstein, Luis Watanabe**, 1991. Colonies and Conquest: Tiahuanaco and Huari in Moquegua. Isbell and McEwan eds. *Huari Administrative Structure*, pp. 121-140, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington D.C.
- Muñoz, Iván, Juan Chacama, Gustavo Espinoza**, 1987. El poblamiento prehispánico tardío en el valle de Codpa. *Chungará* 19:7-6.1.
- Murra, John V.**, 1965. Herds and Herders in the Inca State. En A. Leeds y A.P. Vayda (eds.) *Man*,

Culture and Animals, pp. 185-215, American Association for the Advancement of Science.

_____, 1972. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas *Visita a la provincia León de Huánuco (1562) por Iñigo Ortiz de Zúñiga*, vol. 2, pp. 427-476, Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco.

Niemeyer, Hans, Virgilio Schiappacasse e Iván Solimano, 1972-73. Padrones de poblamiento en la quebrada de Camarones (provincia de Tarapacá), *Actas VI Congreso Arqueología Chilena, Boletín de Prehistoria*, pp. 115- 137, Universidad de Chile, Santiago.

Niemeyer, Hans y Mario A. Rivera, 1984. El Camino del Inca en el despoblado de Atacama. *Boletín de Prehistoria Chilena* 9:91- 193.

Núñez, Lautaro, 1976. Geoglifos y tráfico de caravanas en el desierto chileno. *Anales Universidad del Norte* 10:215-241.

Núñez, Patricio, 1981. El Camino del Inca. *Creces* 10(2):49-57.

Orellana, Mario, 1988. La Crónica de Gerónimo de Bibar y la Conquista de Chile. Editorial Universitaria, Santiago.

Orlove, Benjamín, 1977. *Alpacas, Sheep and Men: The Wool Exporta Ecónomo and Regional Solicites in Southern Peru*. Academic Press.

Poma de Ayala, Guamán, 1980. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Editorial Siglo Veintiuno.

Platt, Tristán, 1975. Experiencia y experimentación: Los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa. *Chungará* 5:33-60.

_____, 1987. Calendarios tributarios e intervención mercantil . Racionalidades estacionales entre los Indios de Lípez (Bolivia) en el siglo XIX. *Chungará* 19:215-241.

Rivera, Mario A., 1985. Alto Ramírez y Tiwanaku. Un caso de interpretación simbólica a través de los datos arqueológicos en el área de los valles occidentales, sur del Peru y norte de Chile. M.A. Rivera, ed. *La problemática Tiwanaku Huari en el contexto plan Andino del desarrollo cultura/, Simposio del 45 Congreso de americanistas, Diálogo Andino* 4:39-58.

_____, 1987. Land Use Patterns in the Azapa Valley, North of Chile. Browman, D., ed. *Arid Land Use Strategies and Risk Management in the Andes*. Westview Especial Studies, pp. 225-250, Denver.

_____, 1991. The Prehistory of Northern Chile, A Synthesis. *Journal of World Prehistory* 5(1): 1 -

_____, n.d. Relaciones Interétnicas en zonas de frontera durante el desarrollo Tiwanaku: una visión del N.O. Argentina desde San Pedro de Atacama, Manuscrito para CONICET, Buenos Aires, en poder del autor.

Rivera, Mario A. y Branko Marinov, n.d. Excavaciones en laguna Este-1 . Manuscrito Universidad de Chile, Antofagasta.

Santoro, Calogero, 1983. El Camino del Inca en la Sierra de Arica, *Chungará* 10:39-46.

Santoro, Calogero, Jorge Hidalgo y Alonso Osorio. 1988. El Estado Inka y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma. *Chungará* 19 :71-92.

Tandeter, Enrique y Nathan Wachtel, 1983. Conjontures Inverse : Le Mouvements des Prix á Potosí Pendant le XVIII siecle, *Annales ESC* 3 pp. 549-613.

 [Apéndice](#)

 [Siguiete Artículo](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



APÉNDICE

LEYENDAS ADJUNTAS A CADA MAPA, SEGÚN DOCUMENTACIÓN ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

Mapa I. Carta Geográfica que contiene los seis partidos que comprende la provincia de Potosí, año de 1787. Para el Sr. Dr. Pedro Vicente Cañete, actual Gobernador Interino de la villa de Potosí, puso en limpio esta carta D. Hilario Malaver, Fiel interino de la Real Casa de Moneda de dicha Villa el mes de julio de 1787. Comprende desde los 17° a 26° 15' Lat. S. y desde 304° a 316° Long. Forma parte de Cañete (1789) [1952]. Escala de 20 leguas inglesas el grado.

Charcas 694, Ref. 160.

Mapa II. Mapa Descripción y Demarcación del puerto de Cobixa, que está al sur de la Equinoccial... en la costa del Partido de Atacama, hecha en 26 de noviembre de 1786, de orden del Gobernador de Potosí, D. Juan del Pino Manrique, por D. Agustín de Arce. Remitido por el Gobernador de Potosí, con carta de 16 de junio de 1787. Con explicaciones al margen. Escala de mil varas los 6 cms.

Charcas 438, Ref. 159.

"En fecha de 16-XII-1785 al N° 112 di a V.E. cuenta de que al mismo tiempo que comisión al D.D. Josef Agustín de Arce, para la revisión, y numeración de Indios de los Partidos de Lípez y Atacama, le había encargado también la visita de aquellos Pueblos y reconocimiento del Puerto de Cobixa"... "Adjunto mapa de Cobixa".

Potosí 16-Junio-1787
Juan del Pino Manrique
al Excmo. Marqués de Sonora

Mapa III. Carta Geográfica de las provincias de la Gobernación del río de la Plata, Tucumán y Paraguay,

con parte de las confinantes de Chile, Perú, Santa Cruz y Brasil, Charcas 123, Ref. 29.

Este mapa acompaña carta del 13 de noviembre de 1683.

"Por orden de V.E. he delineado las Provincias de Buenos Ayres, Paraguay y Tucuman, con parte de las confinantes de Brasil, Santa Cruz de la Sierra, Perú y Chile, que escogen desde la Mar del Norte, a la del Sur, y en mapa aparte y punto mayor, la Boca del Río de la Plata hasta las juntas del Paraná, con el río Uruguay, y río Negro. Y habiéndome después mandado V.E. dijese lo que se sentía sobre si fundado una población y fuerte en la punta de tierra, que cae entre el río de la Plata, y el río Negro, se podría atajar no metiese el Portugués que está poblado en una punta de tierra firme junto a las Islas de San Gabriel, ropa, ni negros, ni pudiese hacer matanza del ganado que se haya entre dichos dos ríos. Obedeciendo con sumisión debida, habiendo considerado atentamente la situación del País, hallo dificultad muy grande con que por ese medio se consiga el efecto, porque junto a dicha Punta tiene el río Paraná seis leguas de ancho, repartidas en once canales, que suman las Islas, que el eximen las embarcaciones de la vista del fuerte, y mucho mas del tiro de la mayor culebrina, fuera de que la canal principal que mas se navega de dicho río, que llaman vulgarmente Río de las Palmas, es la mas apartada de dicha punta de tierra, e inmediata a la misma del Sur que lo es del Tucumán, y respecto de ser estas mismas tan dilatada que tiene 200 leguas desde Buenos Ayres hasta las Corrientes. Con solas dos poblaciones cortas en tan largo distrito, le será fácil el echar su ropa en tierra en cualquiera parte sin ser sentido, y venderla a los vecinos de Cordova o de los demás Pueblos que la meterás en todo el Tucuman estimulados del barato y mucha ganancia, y de la misma suerte podrán subir por el mismo río y hacer sus matanzas de ganado, mayor sin ser sentidos, y bajar por el con la corambre y sebo, sin que el fuerte los pueda ofender ni atajar. Ni me parece dicho lugar a propósito para población de españoles por el temple malo, muy húmedo y caliente, poco saludable a los moradores, y que promete pocos frutos y emolumentos a sus vecinos, porque las maderas que tiene para barcos son de poco útil en parte donde no hay que cargar en ellos, y se puede recelar que teniendo los ociosos no se inclinen a ocuparlos en meter ropa vedada, o desamparar la población pasando al Tucuman, Chile, o Perú, donde esperen mayores medios. Ni le está bien a S.M. pasen muchas familias de Buenos Ayres, a dicha población, cuando no es muy grande su vecindad y muchos de ellos Portugueses, que con la vecindad de los poblados en San Gabriel dieran que recelar si se acertara el número de Castellanos en Buenos Ayres. Ni tendrán quedar para la fábrica de dicho fuerte y población los que no lo tienen para fabricar un barco con que pasar el río a las matanzas del ganado, que han omitido cuando quieren aplicarse en mucho número. Y así pues no es fácil se haga sin costa de la real hacienda y hecha no es posible que se pueda atajar el paso al Portugués en conducir ropa o negros, ni aun estorbarle las matanza. Me parece mas conveniente se conduzcan a dicho paraje de la punta, entre los dos ríos, 30 indios que los Padres de la Compañía sacaron e la Provincia del Ytatin, y los tienen agregados a las reducciones del Uruguay donde viven precariamente contra su gusto en tierras ajenas entre Indios de diferente lengua y natural, y tendrán asimismo los pasen con los Padres sus Doctrineros que hablan la Ytatina a tierras que miren y cultiven como propias sin dependencia de otra nación o bien bajen los Padres de la Compañía con 30 indios del Uruguay con sus familias, de los mas diestros en arco y arcabuz de mas de 300 que su apostólico celo de fieras silvestres hizo cristianos valientes, y coloquen sus Iglesias en dicho lugar, que defenderán la tierra y ganado, y servirán de atalaya para avisar a sus compañeros río arriba, si el Portugués intentare algo contra las reducciones del Uruguay, como en tiempos pasados lo hizo, y sabrán rechazarle con valor. Y siendo sin

intervención de dichos presidios no se dará fundamento de justa queja contra lo pactado de ambas coronas. Empero si gustase a Su Majestad de atajar con mas probabilidad el paso al Portugués, mediante algún fuerte o Presidio de españoles, me parece que se haga en la Isla de Martín García que cae enfrente de la punta del Arrecife del puerto de Buenos Ayres a la banda opuesta del río, y ancorando un navío en el medio de dicho arrecife a la Isla, parece se podrá descubrir cualquier Bagel que intentare subir de día... y aún de noche mal podrá pasar sin que antes de ponerse el sol sea visto, o por la mañana al aclarar el día le vean propasado y le puedan seguir. Tiene esta Isla legua y media de largo y media de ancho, temple bueno, y arboleda 10 frondosa, y tierras fecundas de sembrar. Por lo cual en las primeras conquistas Don Pedro de Mendoza coloco en ella parte de sus soldados, como lo hizo después Juan Ortiz de Zárate, y el año de 1582 fue ominosa avíos enemigos, pues el Ingles Francisco Draque, acercándose a ella por su verdor, le despedazó su navío, y sumergió sus soldados que con muy pocos a penas escapó a nado, y con poca guarnición se podrá guardar el fuerte, escogiendo en dicha Isla lugar defendido por naturaleza y servirán juntamente la vigía del navío y de la Isla para que ningún Portugués pueda trajinar ropa ocultamente a Buenos Ayres sin ser sentido. Lo cual se debe cautelar en todo vigor, o perecerá el comercio de Lima, y podrá ser que hallándose sin trato alguno los pobladores de San Gabriel fin único de su venida se disgusten de su estada, y facilitándose el paso a estas tierras (sin dejarlos en Buenos Ayres) poco a poco se despueblen, aun antes que se determine el punto de la línea de la demarcación. Dios lo disponga por lo mucho que importa a este Reyno que guarde la Excma. persona de V.E. para el bien de el como deseo. Lima, Noviembre 10, de 1683, Dr. Don Juan Ramón.

Es copia del original que queda en la secretaria de Cámara de mi cargo del Excmo. Sr. Duque de la Palata, virrey, gobernador y Capitán General de estos Reynos y Provincias del Peru, y corresponde al despacho de 23 de Noviembre del año de 1683. Joseph Bernal.

Juan Ramón, cosmógrafo mayor del Virreynato del Peru con ocasión de la delineación del Río de la Plata y Puerto de Buenos Ayres.

Mapa IV-A. 1759-Mapa del Río de la Plata, Paraguay y afluentes, hecho para inteligencia de la entrada general contra los indios infieles del Chaco y para establecer la comunicación entre el Paraguay, y el Tucuman... Este mapa lo remitió el Gobernador de Tucumán, D. Joaquín de Espinosa, al Gobernador de Potosí D. Ventura Santelices, y este lo acompaña con carta de 19 de Mayo de 1759. En colores. Indícase con línea de puntos, lo que avanzaron las expediciones que partieron de Salta para la Asunción, y de Corrientes para Salta. Comprende el territorio situado entre los 23· y 35· Lat. Sur y entre los 314· y 324· Long. Este de la Isla de Hierro. Graduado. Escala de 20 leguas al grado.

Charcas 435, Ref. 62.

Mapa IV-B. Mapa geográfico del terreno que ocupan los fuertes de las fronteras de Salta, Jujuy, y lo demás descubierto en la jornada que hizo en 1759 el Gobernador de Tucuman D. Joaquín de Espinosa. Forma parte de un expediente remitido por el virrey de Buenos Aires D. Juan José de Vertiz, en 1778, sobre una entrada que pretendía hacer al río Bermejo, don Juan Adrián Cornejo, vecino de Salta.

Escala de 100 leguas castellanas los 8 1/2 cent.
Buenos Aires 57, y Buenos Aires 468 Ref. 64 y 64 TER.

Acompaña Descripción Topográfica del Terreno que ocupa los Fuertes de las Fronteras, Salta y Jujuy y los demás descubiertas en la presente campaña presenciada por el Gobernador como se verá por los autos donde mapa va por cabeza.

A - Casa que sirvió de fuerte en otros tiempos llamada Cobos y al presente sólo de tener por guarda para celar las extracciones.

B - Cuesta escabrosa pero facilita socorrer los fuertes con prontitud en caso de necesidad.

C - Estancia del Rey para la manutención de los fuertes de ganado vacuno y caballada con 8 soldados de guarnición.

D - Fuerte llamado el Piquete que resguarda avenidas dirigidas a la estancia. Soldados 12 y por las aguas 30.

E - Fuerte principal llamado San Fernando de donde siguió la marcha el Gobernador para el río Grande soldados 40 y por las aguas 80.

F - Paso del río llamado Pasage. Camino Real de B. Aires a Jujuy.

G - Fuerte abandonado llamado San José.

H - Ciudad de Estero destruida el año de 92 por un terremoto.

Y - Sitio ameno llamado Miraflores donde está la reducción de Lules numerosa.

J - Campo hermoso llamado San Ignacio donde en un mismo día se juntaron los ejércitos de Salta, Tucuman y Rioja para emprender la campaña en número de 900 hombres.

K - Balbuena Reducción numerosa de indios ysristines y umampais.

L - Fuerte llamado los Pitos en sitio ventajoso para las corridas de Río Grande por Maromita creó camino en derechura tengo abierto como se demuestra en las letras LNP soldados 15, por las aguas 25.

M - Sitio ameno llamado las Petacas en el que tengo resuelto trasladar la reducción de indios Bilelas de Santiago que así lo solicitan por estar en arriba situación y consta de autos.

N - Paraje llamado Maromita en cuyo sitio hay lagunas permanentes.

O - Sitio por donde rompió el Río Grande el destacamento de 270 hombres que destaqué desde San Ignacio como lo demuestra el Camino que llevaron por los Pitos, la Puerta, y senda de Maromita en cuyo paraje O se incorporó conmigo y seguimos río abajo.

Q - Puesto en donde me mantuve 15 días a causa de haber destacado de la mejor tropa y caballada servible 400 hombres con orden de que marchasen 60 leguas costeando el río abajo distancia que regulaba sobrada para dar con la ciudad Corriente.

R - Laguna o estero que embarazó al destacamento costear el río por lo que mudó de ruta , y demás que consta de autos y de declaración jurada que hizo el sargento mayor de Corrientes haber otorgado paces en otro paraje cuando salió de Corrientes a correr el campo enemigo.

S - Sitio hasta donde sin embargo de estar los caballos fatigados llegó el destacamento y el sargento mayor de Corrientes quedó plenamente satisfecho de haber dormido en aquel paraje de ida y vuelta de su corrida ya citada ; con lo que y estar ya la caballada muy flaca, retrocedió a incorporarse conmigo el comandante trayéndome por escrito razón de todo lo que había practicado y consta de autos.

X - Fuerte principal de la Frontera de Jujui llamado los Dolores o Rionegro con 40 soldados.

T - Fuerte antiguo llamado Ledesma al reparo de que los indios no hagan invasiones sobre el camino que va de Potosí a Jujui. Soldados 20 y por las aguas 30. Tiene a su inmediación la Reducción moderna de indios Tobas en número de 300 almas nación belicosísima pero en el día demuestran sujeción.

I - Fuerte llamado el Piquete construido en la falda de la cordillera, y que ataja la senda que en otros tiempos frecuentaban los indios con insolencia. Soldados 10 y por las aguas 15.

Z - Fuerte llamado Santa Bárbara en la cima de un monte del que se vigía hasta el Tiogrande y si los indios se aproximan o no por los fuegos que hacen aunque se precaucionen por no ser sentidos. Soldados 12 y 20 por las aguas. Advertencia, que solo los frentes que medianal oriente entre Santiago y Jujuy son los que van demarcados con propiedad hasta el Rionegro, y no los que miran al poniente, y excesos de Norte y Sur, por falta de especulación formal. Es el Chaco de que se trata, a excepción de la Cordillera y a donde Colorado, todo llano y cubierto de bosques más o menos espesos, y en muchas partes áridos, como el que circula las Lagunas de Maromita: tiene abras de trechos en trechos de bellos pastos, aguadas sobradísimas por donde hasta aquí se ha caminado, y tan abundantes que imposibilitan lo mas del año el camino para el Riogrande, en cuyo tiempo los indios hacen invasiones aseguradas de no faltarles frutas silvestres por todas partes, y de que los Fercios (?) no pueden castigarlos en la retirada a causa de los pantanos quesalvan ellos con grandísima facilidad por vivir desnudos, y abandonan los caballos cuando se ven acosados, por cuya razón y la de contenerlos, he resuelto franquear camino recto de los Pitos por Maromita al Riogrande transitable en todos tiempos, y no para el indio que forzó sus mentes busca aguadas inmediatas por carecer de todas prevenciones, y vivir solo a providencia, de modo que al presente y en poquísimos días se harán las corridas con tantas ventajas cual nunca se pensaron, a que se agrega siendo del agrado de S.M. abrir comunicaciones a la ciudad de Corrientes por tierra, y el río que

es navegable, construyendo un solo Fuerte en la letra P para custodia del tráfico interior se ahuyentan los indios o se dan a reducción, medios eficaces y ventajosos al Rey, y bien de las tres Provincias.

Salta, Agosto 27 de 1759.

Estando conforme la descripción antecedente a lo substancial de la campaña especulación y conocimiento del Chaco corroboren los oficiales militares su certificación que han dado

Joaquín Espinosa

Francisco López y Zeballos

Según mi inteligencia y práctica, certificaron estar conforme el mapa y su descripción al asunto que se trata y lo firmamos en Salta, a veinte y ocho de Agosto de mil setecientos cincuenta y nueve años.

José Arias Verbal

(ilegible) de Monsalve

Joseph de Sarabia

Juan Joseph Ruis de Canos

 [Siguiete Artículo](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



M. Ester Grebe

Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino

I

INTRODUCCIÓN

Toda concepción de mundo depende de una construcción simbólica de la realidad, la cual es percibida selectivamente por cada actor social en un contexto histórico y sociocultural específico. Dichas construcciones simbólicas se legitiman y validan al generarse consensos activados por los procesos de comunicación y transmisión cultural. Son entidades a la vez emisoras y receptoras de los procesos de permanencia y transformación, cuyos flujos y reflujos operan al interior de las matrices socioculturales. Accedemos a sus significados mediante el rescate y comprensión del discurso simbólico de los actores sociales, descubriendo los referentes énicos compartidos.

El presente estudio gravita en torno a los procesos de continuidad y cambio en el simbolismo sur-andino de Chile expresados en sus representaciones icónicas. Estas consisten en monumentos u objetos, decoraciones o dibujos—todos ellos documentos primarios elaborados por los actores sociales indígenas—capaces de proyectar mediante formas concretas algunos aspectos relevantes de la construcción simbólica del mundo sur-andino. En su calidad de fuentes originales, pueden aportar datos empíricos confiables para elaborar hipótesis explicativas de los procesos de estabilidad y cambio generados gradualmente en el eje diacrónico del encuentro de dos mundos: el indígena y el hispánico.

En los pueblos originarios del área sur-andina, los procesos de continuidad y cambio culturales y sociales parecen haber generado largas cadenas de transmisión. Mediante representaciones icónicas tanto del pasado precolombino y colonial como del presente etnográfico, se han preservado y comunicado patrones cognitivos y simbólicos que dan cuenta de ideas centrales y principios dominantes del mundo sur-andino. Entre dichas representaciones sobresalen algunos petroglifos prehispánicos, documentos etnohistóricos y decoraciones arquitectónicas coloniales, sumados a una gran cantidad de fotografías y dibujos etnográficos contemporáneos muchos de los cuales dan testimonios de aspectos generales o específicos

de la construcción simbólica del mundo pan-andino. A partir de ellos, es posible intentar comprender los procesos complejos de continuidad y cambio mediante su discurso simbólico, confrontando sus similitudes y transformaciones. Para los efectos de la interpretación de sus referentes simbólicos, se ha considerado metodológicamente adecuado rescatar la decodificación ofrecida por algunas fuentes etnohistóricas coloniales y los abundantes testimonios de significados *émicos* que emanan de la iconografía etnográfica actual. No obstante, sus significados que surgen con nitidez en las explicaciones de los dibujos y fotografías etnográficas actuales—pueden ser proyectados en un nivel meramente hipotético en el caso de las representaciones icónicas del pasado colonial y prehispánico.

En dicha iconografía se destacan los *etnomodelos* consistentes en diagramas o dibujos etnográficos, especies de mapas cognitivos *émicos* elaborados por los actores sociales. Dichos etnomodelos constituyen valiosos datos primarios de la experiencia sociocultural y operan como vehículos comunicativos eficientes en la transferencia de significados del discurso simbólico. Son capaces revelar procesos de continuidad y cambio, generando testimonios de estabilidad y persistencia o bien de variación y transformación. Cada uno de ellos da cuenta de *una versión* del mundo fenoménico compartido. Cada versión coexiste con diversas variantes cuyas transformaciones atestiguan la vitalidad del proceso de transmisión oral. Suelen representar tanto perspectivas cosmovisionales amplias como también detalles relevantes que inciden en la comprensión profunda de la trama simbólica. Encierran y pueden comunicar en forma directa o indirecta las claves de códigos compartidos.

En la interacción de componentes indígenas e hispánicos, es posible aislar al menos tres orientaciones: 1) la coexistencia o yuxtaposición de componentes culturales que fluyen a través de vías paralelas independientes manteniendo su individualidad; 2) la transformación abierta y continua de sus componentes que se ajustan adaptativamente a los cambios del entorno sociocultural y físico, y 3) la fusión o integración bicultural (o multicultural) que promueve la generación de mestizajes y sincretismos. No obstante, en estos procesos de generación, desarrollo, definición y consolidación de la cultura hispanoamericana se producen intersecciones complejíssimas de estas orientaciones, en las cuales se conjugan la creatividad y el tradicionalismo, las adquisiciones, simplificaciones y pérdidas culturales, la originalidad y el formulismo, el incremento de la fuerza expresiva y su agotamiento.

Los procesos de continuidad y cambio operan conjuntamente: son complementarios y recíprocos. La permanencia de un fenómeno a través del tiempo y del espacio implica un ajuste a las transformaciones que inevitablemente ocurren en el entorno social y cultural. Ello se da en dos planos principales: el morfológico y el semántico. Así, la preservación formal de una entidad simbólica puede ir acompañada de la transformación de sus referentes, o viceversa. O bien, la preservación y transformación de formas y referentes simbólicos pueden operar conjuntamente a través del mismo proceso diacrónico. Generalmente, en las culturas tradicionales suele darse la coexistencia de formas fijas—que tienden a la permanencia de sus formas y/o referentes—; y de formas libres que promueven el impulso dinámico y creativo en la tradición oral ([Vansina](#), pp. 22-23).

La base empírica del presente trabajo consiste en materiales iconográficos pertenecientes a las culturas sur-andinas de Chile. Sobresalen en ellos los dibujos y fotografías etnográficas, algunos de los cuales ha sido posible complementar con explicaciones de los actores sociales acerca de sus significados. Mediante

estos documentos visuales es posible rescatar *émicamente* su pensamiento y óptica cultural, sus reflexiones y asociaciones, su visión intracultural amplia y de detalles relevantes.

II

REPRESENTACIONES ICÓNICAS: SIGNIFICADOS PERMANENCIA Y CAMBIO

Los referentes simbólicos de la iconografía sur-andina pueden ser comprendidos y relacionados con las ideas centrales y principios dominantes del mundo andino. Las ideas centrales se refieren al orden cósmico y la fertilidad; y los principios dominantes al dualismo, bifurcación del género, relaciones simétricas, reciprocidad y complementariedad. (Véase Lámina I).

La idea central de orden cósmico revela la búsqueda de un equilibrio inmanente. Se externaliza en la concepción ordenada del cosmos, del conocimiento y creencias acerca de los astros, del tiempo astral y geocéntrico, del espacio y movimiento regulados por la geometría del cuadrado y del círculo, de los ciclos de la naturaleza y los números pares que denotan la búsqueda perseverante de la regularidad. Por su parte, la idea central de fertilidad revela la consecución y resguardo de la continuidad del mundo andino, su naturaleza flora y fauna, y población humana. Se manifiesta en la permanencia de ciertas representaciones icónicas macro-andinas ampliamente difundidas —tales como la serpiente y el felino—; y de otras restringidas a un nivel microandino local—tal como el ícono carnavalesco aymara-hispánico denominado *carnavalón*—y por la importancia central de la pareja.

Los principios dominantes del dualismo, bifurcación de género y relaciones simétricas se expresan mediante el predominio de los números pares

abarcando todos sus múltiplos, las estructuras duales de la bipartición y tetrapartición del espacio y movimiento, la simetría invertida de imágenes en espejo y de eventos simultáneos (Platt, pp. 1-56), y la importancia central de la pareja (Harris, pp. 21-40). Por último, la reciprocidad y complementariedad responden a normas tradicionales andinas reactualizadas mediante intercambios e interdependencias culturalmente pautadas en diversos dominios de la experiencia humana (Isbell 1978, pp. 11, 167-177).



Lámina 1

En suma, las ideas centrales y principios dominantes del mundo andino y sus densas redes de relaciones se proyectan tanto en sus respectivos patrones cognitivos y simbólicos como en sus procesos y características. Ellos inciden en la construcción simbólica selectiva de la realidad sur-andina, que gravita tanto en la concepción circular de un tiempo geocéntrico cerrado y reversible, como también en la concepción del espacio que gravita hacia el Este, en una relación medioambiental regida por el eje

vertical cordillera-mar. Asimismo, se relacionan con las concepciones y reactualizaciones simbólicas del movimiento, número y color. La totalidad de estas representaciones icónicas inciden, posiblemente, en largos ciclos de transmisión que definen la continuidad y transformaciones de formas y contenidos (Schaedel, pp. 117-128), generándose afinidades supralingüísticas que poseen, quizás, un fondo subliminal o inconsciente.

Examinaremos una serie de representaciones icónicas sur-andinas. La primera de ellas es un dibujo cosmológico colonial macroandino y su análisis

correspondiente. Cada una de las láminas que siguen ilustran diversas facetas de los procesos sur-andinos de continuidad y cambio como también de sus significados simbólicos.

1. *El dibujo cosmológico de Pachacuti Yamqui [ca. 1613].* ed. IFEA/CBC, Cusco, 1993; Zuidema y Urton, p. 109; Isbell 1976, pp. 37-56; 1978, p. 208; Urton, pp. 133, 203; Vallée, p. 115; Silverblatt, pp. 40-66. (Véase lámina 2).



Lámina 2



Lámina 3

2. *Interpretación del dibujo de Pachacuti Yamqui [ca. 1613].* (Zuidema y Urton, pp. 62-69; Vallée, pp. 103-126). (Véase lámina 3).

Si adoptamos como punto de referencia inicial el dibujo cosmológico posthispánico colonial del siglo XVII producido por Pachacuti Yamqui [ca. 1613]—a partir de una representación cosmológica prehispánica ubicada en el templo de Coricancha, Cusco—constataremos la presencia de las antedichas ideas

centrales y principios dominantes del mundo andino. (Véase Láminas 2 y 3). En dicho dibujo se representa el orden cósmico, fertilidad, dualidad, relaciones simétricas, bifurcación de género, reciprocidad y complementariedad. Se bifurca en dos series de entidades descendentes ubicadas a la derecha e izquierda de un eje cósmico central que las separa. En el sector superior de dicho eje central aparece Viracocha—imagen simbólica del creador incaico—, representado por una gran placa dorada ovalada sobre la cual están las cinco estrellas de Orión (de seis puntas c/u). Por debajo de Viracocha (eje cósmico central) aparecen las cuatro estrellas (de seis puntas también) de la cruz del sur. Por debajo de ésta, se sitúa la pareja humana. (Si se mira desde la Lámina hacia afuera, el hombre está a la derecha y mujer a la izquierda, cumpliéndose la norma andina). Más abajo se ubican las terrazas de las bodegas, que representan simbólicamente a la fertilidad agraria. A la derecha del eje central, se sitúan las entidades cósmicas asociadas al género masculino: sol, venus (lucero de la mañana o abuelo), estrellas de verano, rayo/o serpiente, señor de la tierra con arco iris, ojos de la abundancia. A la izquierda de este eje, se ubican las entidades cósmicas asociadas al género femenino: luna, venus (lucero de la tarde o abuela), nubes de invierno, felino, madre del mar alimentada por una vertiente, árbol joven.

Se aprecia en este dibujo la construcción simbólica del universo andino en dos perspectivas espaciales: vertical (alto-bajo), y horizontal (derecha-izquierda). El estrato vertical alto corresponde al dominio de los

astros y deidades que ocupan un lugar primordial; y el estrato vertical bajo corresponde al dominio terrestre de los hombres acompañados de algunas entidades de mayor relevancia y poder (serpiente, arco iris, tierra, abundancia; y felino, nubes, mar, árbol). Mientras el dominio de los astros representa simbólicamente al orden cósmico, el dominio terrestre representa a la fertilidad. La división en dos series descendentes de entidades corresponde a la bifurcación de género. Es de interés señalar la presencia de la estrella, serpiente y felino, representaciones icónicas que parecen haber generado largas cadenas de transmisión en las culturas sur-andinas aymara y mapuche. (Véase Láminas 6,7 y 8).

En la perspectiva horizontal, derecha e izquierda representan a la bifurcación de género en los dos estratos. Así, las representaciones y referentes masculinos y femeninos se distribuyen respectivamente a la derecha e izquierda. Además de Pachacuti, otras fuentes coloniales coinciden en ilustrar esta organización simbólica del espacio horizontal de la sociedad humana ([Guamán Poma 1936](#); [Garcilaso 1961](#), y otros). De ellas es posible inferir que el mundo andino ha sido construido metafóricamente mediante la demarcación de un paralelismo del género bifurcado en dos dominios interdependientes ([Silverblatt](#), p. 20). Este constructo ha enmarcado la conceptualización del funcionamiento total del universo y de la sociedad humana, distinguiendo siempre los dos dominios genéricos del hombre y de la mujer que se proyectan en todo lo creado (*ibid.*, pp. 20-39).

3. *Dibujo cosmológico de un pastor aymara (1977)*. (Véase Lámina 4).

Este dibujo elaborado por un pastor de 25 años en Isluga representa dos de los tres estratos del cosmos aymara: *araj-pacha* (tierra alta de los astros) y *manqha-pacha* (submundo o tierra subterránea de los animales silvestres y espíritus del agua/música). [El dibujante excluyó *taipi-pacha*—tierra intermedia de los hombres—por haberla elaborado y entregado previamente]. En la tierra alta, reside la familia astral integrada por el padre sol [*inti*], la madre luna [*pajse*], los hijos estrellas [*huara-huara*] que incluyen los dos luceros y otras constelaciones, y la cruz [*crucero*], que corresponde a la cruz del sur, ubicándose en la tierra astral sobre la cabeza del cóndor ([Grebe 1981](#), p. 62). Mientras el orden cósmico



Lámina 4

representa metafóricamente al mundo astral, la posición del sol y la luna (sol-hombre-arriba y luna-mujer-abajo) representa metonímicamente a la bifurcación de género y la dualidad referidos al status superior e inferior. El sincretismo indoamericano-cristiano denota una transformación polisémica de referentes simbólicos: el sol es también el Santísimo Sacramento que restituye la salud; y la luna por ser mujer y madre es al mismo tiempo Virgen María y *pachamama* ([Grebe 1980](#), p. 144; 1981, p. 63).

En el submundo, residen los animales silvestres incluyendo ocho animales sagrados que acompañan a *seren'-mallku* y *seren'-t'alla*, los espíritus del agua subterránea y de la música ([Grebe 1989-90](#), pp. 35-40). Dichos animales son: cóndor, águila, quirquincho, felino, pájaro-chullumpe, serpiente, lagarto y sapo. Es este el mundo indómito de las fuerzas naturales donde confluye lo primigenio y lo incontrolable, la fertilidad y el nacimiento de la vida.

4. *Etnomodelo de la concepción del tiempo de dos campesinos mapuches (1992)*. (Véase Lámina 5).

Este etnomodelo mapuche representa una concepción del tiempo geocéntrica, cíclica y reversible, no-cronométrica, asimétrica, dualista y astral, que se orienta según la dirección del movimiento solar. Sus principales indicadores de tiempo diurno y nocturno derivan respectivamente del sol y venus—planeta percibido como dos luceros: el de la tarde y del alba—. Asimismo, se establecen relaciones con otros astros (luna), planetas y constelaciones (cruz del sur, vía láctea, etc.). Esta concepción del tiempo, típicamente sur-andina, es una metáfora del orden cósmico reactualizado en el mundo astral ([Grebe1990](#), [1992](#)).

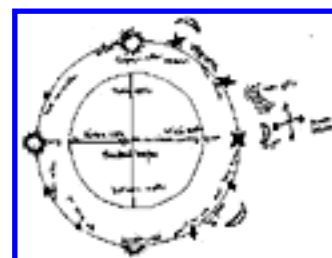


Lámina 5

5. Permanencia y transformaciones de la estrella. (Véase Lámina 6)

En el mundo astral sur-andino, las estrellas representan a los hijos del sol y de la luna, integrando junto a ellos la gran familia astral. La estrella principal es venus, percibida como dos luceros: el de la tarde y el del alba. Sus movimientos y posiciones específicas guían el reconocimiento del tiempo nocturno.

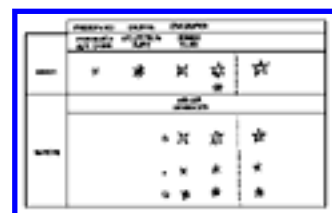


Lámina 6

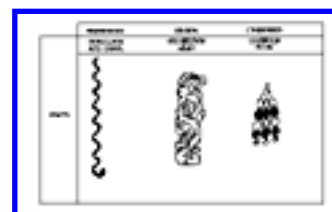
Antiguamente, se rendía culto a ciertas estrellas que eran más visibles durante la noche y se hacían pronósticos y vaticinios observando sus características ([Zuidema y Urton](#), pp. 95-97).

En el mundo andino, la estrella ha conservado su importancia como indicador del tiempo nocturno. Esto explicaría su persistencia en la iconografía prehispánica, colonial y etnográfica. No obstante, su morfología presenta numerosas transformaciones. En los petroglifos de Chiapa, la estrella aymara de seis puntas es idéntica a aquellas representadas en el dibujo colonial de Pachacuti (Lám. 2). En la arquitectura colonial de Putre, reaparece la misma estrella cuyas seis puntas parecen pétalos finos de una flor. En los dibujos etnográficos aymarás, aparece una estrella de cuatro o seis puntas agudas; o bien, como círculo pequeño con seis rayos semicirculares. Por su parte, en los dibujos chamánicos mapuches aparece la estrella en una variada gama de transformaciones formales: como simple punto, pequeño círculo vacío, pequeño círculo con un punto en su interior, estrella de cuatro o seis puntas agudas con o sin punto en su interior, punto central con cuatro o seis rayos finos, y pequeño círculo con seis rayos semicirculares.

En ambas culturas aymara y mapuche, la estrella de cinco puntas—que no corresponde a la simbología numérica andina que privilegia los pares— deriva muy posiblemente de la estrella de la bandera chilena. De hecho aparece en la actualidad tanto en las banderas mapuches chamánicas y del *ngillatún* como en la platería artesanal aymara. En suma, la estrella permanece como símbolo relevante experimentando una metamorfosis formal flexible. A juzgar por las analogías entre los significados de las estrellas de Pachacuti (Lám. 2) y las aymarás y mapuches contemporáneas, parecería ser que sus referentes se hubiesen preservado.

6. Permanencia y transformaciones de la serpiente. (Véase Lámina 7).

En la iconografía aymara, la serpiente es una representación metafórica de la fertilidad ([Grebe 1989-90](#)). Reaparece en petroglifos, en decoraciones de iglesias



coloniales y, muy frecuentemente, en dibujos cosmológicos y parafernalia ritual altiplánica. Se encuentra, en los petroglifos de Alto Chiapa y en los relieves de fachada en la Iglesia colonial de Belén (precordillera, I Región de Chile); en la culebrilla de lanas multicolores que llevan las niñas solteras en su mano derecha, los hombres en su espalda, y ciertos camélidos más fértiles en sus orejas (altiplano, I Región de Chile). Aparece su forma ondulante vertical en varios dibujos cosmológicos: tanto en Pachacuti (Lám. 2, rayo-serpiente) como en numerosos dibujos etnográficos actuales (Lám. 4). En todos dichos casos es un símbolo prehispánico asociado a la fertilidad, cuyos referentes positivos discrepan con los referentes occidentales cristianos.

7. *Permanencia del felino.* ([Tschopik](#), p. 276; [Grebe 1989-90](#), pp. 41-44). (Véase Lámina 8).



Lámina 8

Si se comparan dos representaciones de las *mesas* (altares indoamericanos andinos) que poseen una pareja de felinos asociados al rito de enfloramiento del ganado, se observa la extraordinaria similitud de la primera (Chucuito, 1951) con la segunda (Isluga, 1989-90). Después de casi cuarenta años, se repite tanto la disposición espacial dualista y simétrica en la bipartición de los objetos de culto representados sobre la mesa, como también la bifurcación de género de la pareja de felinos macho y hembra. Tanto en el pasado (1951) como en el presente (1989-90), tanto en el altiplano peruano de Puno (Chucuito) como en el altiplano chileno de la I Región (Isluga), se ha reproducido un contenido esencial del simbolismo andino que gravita específicamente en la idea central de fertilidad. Se cree que el felino es el pastor sobrenatural de los *mallkus* (espíritus de la montaña), poseedores de todo el "ganado" silvestre. Por tanto, se rinde culto a este "animal-pastor" en el rito de enfloramiento dedicado a los *mallkus* para lograr el bienestar general y multiplicación del ganado, favoreciendo en consecuencia a su pastor y dueño.

8. *Permanencia y transformaciones de la cruz.* (Véase Lámina 9).

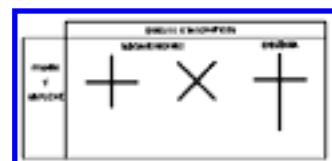


Lámina 9

La cruz andina indoamericana es parte del mundo astral. Aparece representada en documentos coloniales (Pachacuti, Lám. 2) y en dibujos etnográficos en sus formas vertical e inclinada. En las culturas aymara y mapuche, la cruz indoamericana es cuadrada y polisémica. Sus referentes astrales comunes principales son la *cruz del sur* y las *tres Marías o cinturón de Orión*; y su referente terrestre es la tetrapartición de la tierra, ya sea en cuatro *ayllus* (aymarás) o en cuatro lugares de la tierra (mapuches) en los cuales residen cuatro familias de mapuches del este, sur, oeste y norte (*pewenches*, *williches*, *lafkenches* y *pikunches*). Otro referente mapuche de la cruz es la demarcación espacial de las cuatro familias de dioses de los cuatro puntos cardinales que resguardan las cuatro esquinas de la tierra ([Grebe 1972](#), pp. 52-56; [1973](#), pp. 24-28).

Las formas vertical o inclinada de la cruz indoamericana representan a variaciones nocturnas visibles en las posiciones de la cruz del sur. Por su parte, la cruz cristiana se introduce a partir del descubrimiento de América, junto a la iniciación del proceso de evangelización del área andina. La mayor extensión del brazo vertical de la cruz latina es su principal diferencia morfológica con la cruz cuadrada indoamericana de brazos equidistantes.

Es de interés señalar que las tres formas descritas de la cruz (Lám. 9) poseen correspondencias morfológicas transculturales con tipos de cruces conocidas, correspondientes a: 1) la cruz griega (*crux quadrata*), 2) la cruz de San Andrés (*crux decussata*), y 3) la cruz latina (*crux immissa*). Todas ellas se utilizan en las religiones cristianas como símbolo de la crucifixión de Cristo.

Dada su similitud y compatibilidad formal con las cruces indoamericanas, la cruz cristiana es probablemente uno de los símbolos que ha tenido más aceptación en las culturas andinas ([Casaverde](#), pp. 193-195). Las implicancias de este hecho merecerían un estudio más profundo y una discusión amplia, que no es posible incluir en el presente trabajo.

III

RESUMEN Y PERSPECTIVAS

Este trabajo incursiona preliminarmente en el complejo tema del simbolismo sur-andino en la perspectiva de su continuidad y cambio. Por tanto, sus resultados están sujetos a las modificaciones sugeridas por nuevos hallazgos incorporados en una investigación de mayor profundidad.

A partir de los criterios, categorías y óptica general de los actores sociales, se ha desarrollado la comprensión *émica* de una serie de representaciones icónicas sur-andinas. Reforzadas con una base suficiente de datos etnográficos y bibliográficos, estas representaciones icónicas permiten comprender cabalmente el discurso simbólico sur-andino. En dicho discurso, se expresan las ideas centrales de orden cósmico y de fertilidad, como también los principios dominantes de la macrocultura andina. Estos últimos se reactualizan en la dualidad, relaciones simétricas, bifurcación de género, reciprocidad y complementariedad que modelan los constructos ideacionales como también sus reactualizaciones rituales. Por una parte, la concepción central del orden cósmico se reactualiza en la cosmología. Esta última a su vez valida y legitima las concepciones cíclicas de tiempo, espacio y movimiento, como también la permanencia y transformaciones de la estrella. Por otra parte, tanto la idea central de fertilidad como los principios dominantes de la dualidad, bifurcación de género y complementariedad se relacionan con la permanencia de la pareja vinculada a la vida, supervivencia de la especie y continuidad cultural. La permanencia y transformaciones de la serpiente y del felino están vinculadas al submundo indómito incontrolable de las fuerzas naturales del mundo silvestre. Por el contrario, la permanencia y transformaciones de la cruz proporcionan evidencias de sus afinidades morfológicas.

A partir de la Conquista, la interacción entre las culturas indígenas e hispánicas produce una confrontación de cosmovisiones, patrones cognitivos símbolos y referentes. En dicha confrontación, se van precisando sus contradicciones y afinidades, produciéndose entre ambas culturas diversos matices intermedios o alternativos. Parece posible asumir que mientras más acentuados han sido los contrastes que bloquean el desarrollo del sincretismo entre ambas culturas, más perdurable ha sido la coexistencia

de patrones de continuidad antagónicos. Y que, en cambio, cuando las afinidades entre los símbolos y/o sus referentes de ambas culturas han demostrado ser mayores, se han generado con mayor agilidad las condiciones para la maduración espontánea del sincretismo y de la integración cultural.

Esta proposición explicativa permite comprender el fenómeno de la perdurabilidad del dualismo y del simbolismo numérico del par o pareja en las culturas andinas, los cuales presentan un contraste esencial con el simbolismo del tres asociado con la Santísima Trinidad en el contexto de la religión católica. Mientras en la cultura hispánica cristiana el número tres se asocia a la divinidad y su perfección, en las culturas indígenas andinas este referente se asocia al par y sus múltiplos, al orden y equilibrio cósmicos. De este modo, se produce una contradicción básica entre simbolismo numérico cristiano e indígena. Mientras el tres representa simbólicamente al bien en el cristianismo, se asocia al mal y a las energías negativas en las culturas andinas. Esta contradicción se advierte también en los referentes positivos de fertilidad asignados a la serpiente, que han logrado persistir hasta hoy en la simbología sur-andina. Contrariamente, en el cristianismo dicha serpiente es una metáfora del mal. Algo similar ocurre con el felino andino. Pareciera ser que estos referentes contradictorios han sido capaces de resistir o aminorar la aculturación y el sincretismo religioso desarrollado en el transcurso del período colonial junto al proceso de evangelización del área sur-andina.

A pesar de las divergencias en sus respectivos referentes, las cruces cuadradas indoamericanas y la cristiana latina han demostrado poseer una convergencia generada por su coincidencia morfológica. En verdad, la cruz ha sido uno de los símbolos cristianos de mayor aceptación en las culturas andinas, siendo objeto de respeto y veneración ([Casaverde](#), pp. 193-195). Dicha veneración no está dirigida al objeto material sino al espíritu que habita la cruz ([Núñez del Prado](#), p. 102). A las cruces pequeñas mantenidas en el hogar—generalmente en su puerta principal—se les atribuyen propiedades o "poderes" profilácticos, considerándose efectivos sus poderes para ahuyentar males y mala suerte del hogar. Un caso específico es la *cruz de palqui* en Chile, de origen mapuche. El fuerte arraigo de estas cruces en ésta y otras sociedades indígenas sur-andinas evoca el rol integrativo y sincrético que ellas parecen desempeñar y podrían seguir desempeñando.

La cruz cristiana se diferencia morfológicamente de las cruces indígenas solo en el mayor tamaño de su brazo vertical. Debido a su forma unitaria y *poderes* asignados, puede contribuir, eventualmente, a la superación de las contradicciones entre los universos simbólicos indígenas y de la sociedad mayor. Puede, asimismo, promover una mayor comprensión recíproca y fraterna que incida en una búsqueda respetuosa y encuentro de identidades culturales, y en una superación de las contradicciones del etnocentrismo y del prejuicio.

[Bibliografía](#)

[Siguiete Artículo](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)



BIBLIOGRAFÍA

- Casaverde, Juvenal.** "El Mundo Sobrenatural en una Comunidad". *Allpanchis*, Cusco, Perú), 1970, 2, pp. 121-244.
- Garcilaso de la Vega.** "el Inca". *The Incas: The Royal Commentaries of the Inca Garcilaso de la Vega* [1609], Alain Gheerbrant ed., Nueva York, Avon Books, 1961.
- Grebe, M. Ester, et al.** "Cosmovisión Mapuche". *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 1972, 14, pp. 46-73.
- Grebe, M. Ester.** "El Kultrún Mapuche: Un Microcosmo Simbólico". *Revista Musical Chilena* 1973, XXVII, 123-124, pp. 3-42.
- Grebe, M. Ester.** *Generative Models, Symbolic Structures and Acculturation in the Panpipe Music of the Aymara of Tarapacá, Chile*. Belfast, The Queen's University of Belfast, Ph.D. Thesis (Social Anthropology), 1980, 2 vols.
- Grebe, M. Ester.** "Cosmovisión Aymara". *Revista de Santiago* (Museo Nac. Vicuña Mackenna), 1981, 1, pp. 61-79.
- Grebe, M. Ester.** "El Culto a los Animales Sagrados Emblemáticos en la Cultura Aymara de Chile". *Revista Chilena de Antropología* (Univ. de Chile), 1989-1990, 8, pp. 35-51.
- Grebe, M. Ester.** "Etnomodelos: Una Propuesta Metodológica para la Comprensión Etnográfica". *Revista de Sociología*, (Univ. de Chile), 1990, 5, pp. 105-114.
- Grebe, M. Ester.** "Concepción del Tiempo en las Culturas Indígenas Sur-Andinas". En *Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds*, CESLA, Universidad de Varsovia, 1994, pp. 297-313.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe.** *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* [ca. 1613]. Paris, Institut

d'Ethnologie, 1936.

Harris, Olivia. "Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men". En J.S. La Fontaine ed., *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, Londres, Academic Press, 1978, pp. 21-40.

Isbell, Billie Jean. "La Otra Mitad Esencial: Un Estudio de Complementariedad Sexual Andina". *Estudios Andinos*, 1976, 5, pp. 37-56.

Isbell, Billie Jean. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin, Institute of Latin American Studies, The University of Texas, 1978.

Núñez del Prado, Juan. "El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Peru a través de la Comunidad Qotobamba" (Cuzco, Peru), 1970, 2, pp. 57-119.

Pachacuti Yamqui, Joan de Santa Cruz. "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" (ca. 1613). (Edición Facsimilar con estudio etnohistóricos y lingüístico de P. Duviols y C. Itier), Institut Francais d'Estudes Andins/CBS, Cusco (Peru), 1993.

Schaedel, Richard. "2000 Años de la Continuidad de los Muchik en la Costa Norte del Peru". *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N.F., 1987, 13, 1. Pp. 117-128.

Silverblatt, Irene. *Moon, Sun, and Witches : Gender Ideologies and Colonial Peru*. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1987.

Platt, Tristán. *Espejos y Maíz : Temas de la Estructura Simbólica Andina*. La Paz, CIPCA, 1976.

Tschopik, Harry. *The Aymara of Chucuito, Peru*. Nueva York, Anthropological Paper of the American Museum of Natural History, 1951, Vol. I, Parte 2.

Urton, Gary. *At the Crossroads of the Earth and the Sky : An Andean Cosmology*. Austin, University of Texas Press, 1981.

Vallée, Lionel. "El discurso Mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui". *Allpanchis* (Cusco, Peru) 1982, 20, pp. 103-126.

Vansina, Jan. *Oral Tradition*. Chicago, Aldine, 1961.

Zuidema, R. T. Y Gary Urton. "La Constelación de la Llama en los Andes Peruanos". *Allpanchis* (Cusco, Peru), 1976, 9, pp. 59-119.

[● Siguiente Artículo](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Michel Romiex

Aproximación antropológica al Arte

No sabemos en qué momento de nuestra historia zoológica, la naturaleza nos dio un esquinazo en el que perdimos nuestros instintos y surgimos como seres con las mismas necesidades que los otros primates, pero sin el apoyo de los automatismos que la herencia entregaba. Fuimos la primera y única especie animal poseedora del conocimiento de su ignorancia. Conscientes de nuestra vulnerabilidad, nos creamos a nosotros mismos.

El animal que pueda coger una piedra y golpear a otro para arrebatarse el alimento, y posteriormente compartirlo con los suyos, es un ser humano. Si éste conserva la piedra para futuros usos, es un técnico. Si enseña su manejo, es un maestro. Si la pule y la graba es un artista. A partir de ahí, su temor y su éxito lo hacen pensador, filósofo, mago y sacerdote.

El complicadísimo proceso, que suponemos simultáneo, dio nacimiento al lenguaje, a la organización social, a la técnica, a las creencias y nos convirtió en palomas de pico de acero, en fieras sin colmillos y en seres que luchan con su naturaleza para ascender a no se sabe dónde, ayudados de la bondad más absurda o del odio más inconsecuente.

Resumiendo, el hombre es un animal con una herramienta en la mano, cuyas aspiraciones locas se expresan en una técnica sobreelaborada a la que llamamos arte, en un esfuerzo por compartir sentimientos y percepciones.

No abundaremos sobre el origen del hombre y sus habilidades, tema que pertenece a otro ámbito, pero sí justificaremos nuestra generalización. En algunos casos, muy pocos, la ignorancia se convierte en virtud. Cualquier región puede visualizarse como un solo conjunto, utilizable como modelo. La falta de datos reemplaza la necesaria perspectiva, desvaneciendo los detalles y resaltando las estructuras del conjunto. Por lo tanto hablaremos del herrero, del escultor, de la sociedad, de su arte, como si fueran una sola cultura.

Nos referiremos al indígena no porque consideremos su arte y su técnica como parte del arte primitivo, sino al contrario, por su extraordinario parecido con nuestro presente. Lo utilizaremos como un espejo

lejano en el que nos reflejamos de manera simplificada. Parafraseando a Clyde Kluckhohn, cada hombre es: "Como los demás hombres.

Como algunos otros hombres.

Como ningún otro hombre." (1)

Parecerá un contrasentido el referirnos a las técnicas de la edad del hierro como modelos aplicables a nuestras realidades, pero para el estudioso de las artes, existe siempre la misma relación entre los medios empleados y la desproporción de los resultados en la obra lograda.

El artista es aquel que, cometiendo la "Felix culpa" se atreve a producir, aceptando el riesgo de una profunda inadecuación entre los medios y la obra, entre ésta y el proyecto, entre lo real encarnado y lo posible. (2) Cuanto más elemental es una técnica, más evidente se hace la ambición del realizador. Un ilustre africano L.S. Senghor dice: "El artista es el *Homo faber* que se realiza en *Homo Sapiens*. Es más, el arte es un aspecto de la producción. Es el que da su forma, su estilo, su sello de humanidad a la producción." (3)

En el mundo tradicional no hay separación del artesano con el artista. El concepto de artista es propio de las altas culturas. Está referido a la aparente inadecuación de la obra a todo fin práctico. Los artesanos buscan repetir formas establecidas, en su armonía y aceptación, en objetos utilitarios pero, a pesar de ello algunos logran sobrepasar ciertos límites intangibles, obligándonos desde la lejanía a calificarlos como artistas. A su vez, en nuestras sociedades, los artistas manipulados por la moda, semejan ser sumisos artesanos.

Es el ejemplo del herrero, al que hace referencia el escritor africano C. Laye en "La mirada del rey", la ambivalencia del concepto de artesanía: "¡Qué puede ser una hacha! Las he forjado por millares, pero ésta será la más bella; todas las anteriores no fueron sino experiencias para llegar a ésta, será la suma de todo lo que he aprendido, esta hacha será como mi vida y el esfuerzo de toda ella. ¿Pero qué puede hacer el rey con ella?, la aceptará, así lo espero y tal vez se dignará admirarla; pero sólo la aceptará y la admirará para darme gusto. El hecho es que existen muchas hachas infinitamente más bellas y más mortíferas que todas las que puedo forjar. A pesar de eso la forjé... Posiblemente porque no puedo hacer otra cosa. Puedo ser como los árboles, que sólo pueden dar una clase de frutos. Debo ser como los árboles... A pesar de todos los defectos, y tal vez porque soy como los árboles y que carezco de medios apropiados, el rey considere mi buena voluntad. ¿Pero y el hacha en sí?" (4).

El novelista africano, expresa las dudas del creador artístico por la boca de un artesano, señalándonos como para ellos también existe esa extraña vida propia que adquiere los objetos y los actos que llamamos artísticos.

La técnica es consecuencia de una larga tradición y en ella confluyen innumerables contactos culturales, como también el comercio necesario para el aprovisionamiento de las materias primas.

La obra de arte es el testimonio de un nudo de relaciones ; los materiales, las formas, los significados, que se filtran al cruzar las fronteras étnicas. Sólo los resultados son originales. Tanto el objeto producido como su artífice, tienen raíces fuera de su mundo. Son parte de la historia humana que los hace comparables. Razón por la cual todo objeto producido por el hombre nos concierne. Es reflejo de las mismas profundas necesidades. El arte ya sea africano, asiático o americano es equivalente en cuanto los mecanismos que motivaron su creación. Más adelante veremos manera de desentrañarlos.

El artesanado es el resultado de una exigencia de perfección que implica la división más absoluta del trabajo. La especialización en una sola actividad productiva acarrea una nueva forma de estratificación social, referida únicamente a la actividad realizada. Esa mezcla de admiración y rechazo, causada por el temor, el prejuicio y el deseo hacia las habilidades extremas, se expresa en la estructura social, la división de los roles masculinos y femeninos, en las clases sociales, o como en los casos africanos, en dos curiosas castas : *los herreros* y *los griole*. Dueños los primeros de las manualidades y la magia, los segundos de las tradiciones y los cantos. Se consideran a sí mismos como esclavos de todos, pero de nadie en particular. Temidos y despreciados o, en ocasiones, amados y admirados, orgullosos de ellos mismos, necesarios a sus sociedades, conforman uno de los paradigmas de las actitudes hacia las artes en nuestra sociedad.

El orgullo de estas castas les permite permanecer al margen de su sociedad. En la aceptación de su marginación crean las condiciones para la libertad de sus oficios. Son extranjeros entre los suyos, no comparten sus problemas : el herrero no usa las herramientas que produce ; el "griol" solo canta las alabanzas de los otros. actúan si son llamados, ya que el uso de sus habilidades está destinado a los demás, nunca a ellos mismos. Así señalan una de las condiciones del arte. El pertenecer a sus amantes y no a quienes lo crean.

El objeto adquiere su verdadera categoría en la adquisición y uso que la sociedad le da, permitiendo las lecturas que reciben las obras en el transcurso del tiempo histórico, sus cambios permanentes de función y significado, que enriquecen el recuerdo de su autor independientemente de su voluntad e intención.

El arte, y en especial las plásticas, se han debatido en un mar de confusiones durante el siglo XX. De humilde oficio, el "arte" pasa a la categoría de ciencia o filosofía social, transformándose con el correr del tiempo, en un intuitivismo igualmente exagerado y falso.

"Por una parte, la tradición Cézanne-Picasso: esfuerzo de transformación de un objeto dado y, por otra, la tradición de Gustave Moreau-Dalí: pintura realista de un tema imaginario". A esta visión de Roger Caillois, debemos añadir la de Lévi-Strauss: "Uno comprende entonces porqué la pintura abstracta, y en general todas las escuelas que se proclaman "no figurativas", pierden el poder de significar: ellas renuncian al primer nivel de articulación (organización de la experiencia sensible en objetos) y pretenden contentarse con el segundo para subsistir" (los valores plásticos). Y añade: "solamente la obra pictórica es lenguaje, cuando es resultado del ajuste contrapuntístico de dos niveles de articulación".

Y no podemos dejar a un lado las manifestaciones nihilistas que dominan el presente, que quedan

resumidas en "l'objet trouvé" de los surrealistas y el "ready made" de Duchamp. Lo demás son variaciones de una misma desgracia, la permisividad de la sociedad contemporánea hacia la obra de arte, causada por la pérdida de importancia de ella, ante la industria y la acumulación monetaria.

En el mundo posmoderno, la riqueza no necesita ser simbolizada, ella misma se representa y reúne en sí todos los prestigios, no requiere del gasto "conspicuo"; el prestigio se basa en la pura exhibición del poder económico. En oportunidades el arte se hace parte del baile de los millones (los Lirios de Van Gogh), o pasa a ser un producto destinado a los museos.

El uso del arte indígena, me permite obviar los conflictos entre escuelas y tendencias contemporáneas de las plásticas, facilitándome el planteamiento que realmente ocupan las artes dentro de las actividades humanas.

El impacto de las artes africanas en los artistas de principio de siglo, borró los conceptos de progreso histórico de las artes. Instauró una igualdad entre los artefactos resultantes de las diversas culturas y épocas. Convirtió lo antiguo en moderno y lo primitivo en actual. El concepto de arte incluyó las obras de la América indígena, de Asia, rompiendo el etnocentrismo victoriano. Rescató del gabinete de las curiosidades, de las colecciones etnográficas y de los estudios arqueológicos, los resultados del arte de la mayoría de las culturas de la humanidad, integrándolos a nuestro presente, restituyéndole su atemporalidad.

Pero también dio paso a una falsa ingenuidad, que pretendía un retorno a la inocencia del niño, del indígena o del loco.

El poder del hombre no lo ha hecho dueño del secreto del olvido. El artista continúa siendo un cautivo de su de su historia personal, de su presente, de su cultura y su obra, siguiendo su propio camino, que lo destina a la ausencia o a la permanencia en la memoria de los hombres.

Logramos la simplicidad, alguna vez, pero sólo a través de la más depurada sofisticación. Picasso y Miró no son primitivos, ni infantiles; su creación es fruto del más grande refinamiento de nuestra cultura. Ellos traspasan las fronteras de occidente y de las artes. El arte se liberó de lo obvio y de la técnica, pero no de su condición de ser una excepción, dentro de las obras de los hombres, ni de su poder de conmover, ni de su relación con la sociedad.

El arte, es para mí, la disculpa grandiosa que se da el hombre para ser. El crear objetos que signifiquen algo para sí mismo y para la sociedad, es la única gran justificación de la "vida humana". El arte es la expresión máxima de esa vida, que provoca el encuentro entre quienes lo hacen y quienes lo gozan.

Mediante aquello que nos ha ido entregando la primatología, la paleontología humana, la etnología y la historia, vemos que desde el principio hasta hoy, la moderna especie *Homo sapiens sapiens* presenta una serie de constantes que conforman la cultura. Técnicas para dominar el medio, estructuras de dominación que organizan la sociedad, creencias y conocimientos que los justifican y un vasto sistema de

comunicación que expresa lo anterior.

Este conjunto es aquello que los antropólogos llaman "cultura", y de la cual forman parte las artes.

Con frecuencia éstas son el único contacto posible con algunos grupos humanos, lo que nos lleva a identificar esas manifestaciones como su cultura. En realidad son solo la máscara que recubre un mundo de ideas y significados, perdidos para nosotros. Por el hecho de ser sus congéneres, indefectiblemente reviven en nuestra interioridad emociones que no deben estar muy alejadas de aquellas que motivaron a sus primitivos creadores. Pero los significados han desaparecido para siempre, los fragmentos de código que perduran, no son suficientes para reconstruir normas y creencias.

Los mundos perdidos dejan en el arte su sombra, oscurecida por el tiempo, esfumada la comprensión de las ideas que representa. La obra pierde su contenido fáctico el que es reemplazado por la reinterpretación museológica o estética, que ya no está referida a la creencia, de la que era herramienta comunicante. Serán las formas y los equilibrios, los trazos y los colores, la habilidad de la factura, los elementos que transmitirán las sensibilidades desde las manos del artesano. "¿Los pintores de Lascaux poblaron el Universo de dioses o de genios? ¿Imaginaron un lugar para las almas de sus muertos? ¿Juzgaban el incesto abominable, meritorio o indiferente? Preguntas vanas. ¿Pero quien dudaría que veían un ciervo igual a como lo vemos nosotros? Y que guardaban en su memoria un recuerdo o una imagen a partir de la cual eran capaces de formar el proyecto de una figuración de estos animales en su ausencia" (5).

El arte tiene una historia, pero no una evolución. Los sentimientos y estímulos que provoca este tipo de manifestación, son los mismos para un hombre del paleolítico o para un artista del posmodernismo. El arte es un atributo de la condición humana, es el alma de la cultura, es aquello que puede permanecer después de la muerte. Es la herramienta para trascender y superar nuestra condición animal.

El tiempo hace de filtro invisible por el que destilan las artes, dejando sobre su delicado tamiz, solo aquello que es imperecedero para la memoria de los hombres. La selección se efectúa sin respetar las modas, ni los gustos particulares; la calidad y la fuerza interpretativa de las creencias y de las emociones que éstas provocan, liberan la emoción estética.

Esta emoción, encuentro tangencial del artista con su público, no es una comunicación a nivel de los significados, sino al de las necesidades que confluyen en estos.

Aquello que podamos escribir sobre las artes plásticas corre el peligro de desviarse de su objetivo explicativo y convertirse en una expresión paralela, poco pertinente. El uso de las formas y los colores corresponde a necesidades de expresión no traducibles al lenguaje articulado, a no ser que éste busque un equivalente artístico, cuyo valor lo hará independiente de los valores plásticos que pretendió traducir, adquiriendo méritos poéticos propios.

Es el riesgo que corremos los que pretendemos explicar el arte. La emoción estética, provocada por las

formas, no tiene equivalente en el lenguaje, así como el idioma poético no lo tiene en el color o en los volúmenes.

Las percepciones provocan nuestras respuestas, y es en este impulso o necesidad de comunicación donde encontramos las equivalencias de las artes, pero nunca en su realización, que son maneras independientes de expresión.

En el arte del indígena se dan las mismas relaciones que en el arte de cualquier lugar, conformando bajo este aspecto, una serie de paradigmas aplicables a nuestro presente. La larga evolución del cortex de nuestro cerebro, y su específica conexión de manos y ojos, junto al desarrollo de la habilidad técnica, entrega la resultante.

En relación al origen cultural o a la época de una determinada manifestación artística, las equivalencias se dan en otro plano. Son los mismos ojos y por lo tanto las mismas percepciones visuales, las de un inglés, de un dogón o de un maya. Las variaciones encierran los significados proporcionados por la cultura. Son ojos y manos de hombre los que expresan las necesidades reiteradas de africanos, de asiáticos u occidentales, antiguos o modernos. Es este principio, el de la unidad de nuestra especie, el que nos permite usar la belleza de los objetos de los grupos elementales como paradigma del arte. En ellos se refleja la estructura de la sociedad a la que pertenece. En su momento, fue una herramienta de la comunicación y parte de un complejo sistema de ideas; actualmente, resto hermoso de un código perdido.

El americano, el asiático o el africano, en su condición de hombre, desvió la utilidad de la herramienta convirtiéndola en expresión de sus sentimientos, instaurando un lenguaje de comunicación social, en el que se rebalsó lo individual en favor del grupo y la cultura. Simultáneamente, el contenido emocional limitó la importancia de la técnica y magnificó la significación de la obra.

A partir de ese momento primigenio para la especie humana, el arte africano, europeo, asiático o americano, es propio y nuestro. Obedece a imperativos semejantes de comunicación, que al realizarse nos llena de una extraña seguridad, de una difusa alegría que llamamos placer estético.

En el mundo primitivo, como en el nuestro, las fuerzas internas que unifican el mundo social necesitan una justificación. La norma (la pauta), debe ser apoyada por la creencia, sea esta mito, magia o religión (en el mundo moderno, ley, código, ideología o partido). Norma, que debe ser comunicada. Pero sólo el arte logra transmitir las ideas sobre las que se basa. La complejidad de éstas, mezcladas con los sentimientos que ellas mismas estimulan, encuentran una vía de significación: la síntesis que proporciona el arte.

El mito, la magia, la religión, etc..., deben ser enseñadas de generación en generación. El juego y la mirada maravillada de los niños, nutre la fuerza de la tradición. Aprendemos a creer durante la infancia, mediante el arte de los adultos. Nuestros juegos y ritos, los múltiples símbolos sociales, son la causa y el resultado de nuestras culturas, incomprensibles sin la consistencia interna que le proporciona el arte.

[● Bibliografía](#)

[● Siguiete Artículo](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Notas

- 1 Kluckhohn, Clyde. La Personalidad, en la naturaleza, la sociedad y la cultura, pág. 72. Ed. Grijalbo, México 1969.
- 2 Valery, Paul. En Ethnologie Régionale (pág. 272) Encyclopédie de la Pléiade. Ed. Gallimard, 1972.
- 3 Senghor L.S. En Ethnologie Régionale (pág. 272) Encyclopédie de la Pléiade. Ed. Gallimard, 1972.
- 4 Laye c. Le Regard du Roi (pág. 275) en Ethnologie Négro-africaine, Thomas, Louis Vincent. Ethnologie Régionales. E. de la Pléiade. Ed. Gallimard, 1972.
- 5 Merleau Ponty J. Les trois étapes de la cosmologie (pág. 21) Robert Laffont, París, 1971.

BIBLIOGRAFIA

Alcina Franch, José. *Arte y Antropología*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Caillois, Roger. *Acercamientos a lo imaginario*, México D.F., F. C. E., 1986.

Eliade, Mircea. *Cahier de L'Herne*, París, Ed. de L' Herne, 1978.

Lévi-Strauss, Claude. *Arte, lenguaje, etnología*. México, Siglo veintiuno editores, 1971.

[● Siguiente Artículo](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



Claudio Mercado

Música y estados de conciencia en fiestas rituales de Chile central. Inmenso puente al universo *

"usté ya ha estado en hartas fiestas pue, y no va a poder dejar de venir porque esto es así, no lo va a poder cortar así no más, va a tener que seguir viniendo" (tamborero del baile chino de Ventana)

tocar, tocar con esa emoción que cubre los labios y me hace girar en 500 grados hacia todas direcciones al mismo tiempo, una hormiga más en esta inmensa noche, un sonido más de este inmenso sonido que sale de los cerros, de los vendedores, de los niños, de los bombos, de las flautas, de los pasos, del sudor que teje una sombra hacia la noche y la dobla en mis ojos; tocar, sólo tocar (nota de campo).

INTRODUCCIÓN

Este escrito sobre los "bailes chinos"—cofradías de danzantes de comunidades de pescadores y campesinos de Chile central que expresan su fe a través de la música y la danza en fiestas ceremoniales—relaciona la estética musical y el ritual desarrollado por estos grupos, con la presencia de ciertas condiciones capaces de producir estados especiales de conciencia. (1)

Algunas características del ritual en que es ejecutada esta música incluye la necesidad de realizar un tremendo esfuerzo físico para lograr el sonido deseado y para realizar al mismo tiempo una danza de tipo acrobático durante varias horas seguidas, lo que implica un fuerte estado de hiperventilación, saturación del espacio sonoro debido a la cualidad y volumen de la música, palabras muy sentidas que canta el alférez y que los chinos repiten a coro, significación del ritual (presencia de la imagen adorada, mandas, etc.).

Los "chinos" (2) del interior son en su mayoría campesinos que viven en pueblos como Olmué, Granizo y Pachacamita o en pequeñas comunidades como El Tebal o Palmas de Alvarado. Su subsistencia se basa en la agricultura a pequeña escala de tomates y repollos y en el trabajo del carbón.

Por otro lado, los "chinos" de la zona costera son en su mayoría pescadores artesanales y su subsistencia está de algún modo relacionada a los productos marinos; viven en pequeñas caletas como Maitencillo, Horcón y Zapallar o en ciudades costeras como Quintero y Concón.

El sentimiento religioso entre campesinos y pescadores es profundo; ellos dependen directamente de la naturaleza para su supervivencia y de esta manera se establece una relación de favores y gracias con la divinidad; a la divinidad se le baila, se le toca y se le canta para obtener ciertas necesidades fundamentales; salud, lluvias y una buena cosecha en el interior; protección y abundante pesca en el litoral.

El sistema religioso en que se insertan es el católico, respetan a los curas como los representantes de la iglesia y las fiestas se realizan en honor a los santos católicos, a la Virgen, y en otros días festivos del calendario ritual católico como Corpus Christi, Semana Santa, Ascensión de la Virgen y Navidad.

El ritual de bailes chinos podría insertarse dentro de un marco general de rituales populares americanos, en los que confluyen aspectos propiamente locales (el tipo de música instrumental, los instrumentos musicales, la relación entre la música y estados especiales de conciencia) y otros españoles (el canto del alférez, la institución católica y su corpus de imágenes sagradas). Aunque las comunidades que lo practican no son indígenas (no quedan indígenas en el área, que es la más occidentalizada del país) sino campesinos y pescadores que podrían ser catalogados como mestizos, parecieran conservar un sustrato indígena que ha logrado mantenerse pese a la fuerza de la cultura dominante. Los elementos que sostienen esta suposición serán presentados en páginas posteriores.

Luego de un período de un año de asistir a fiestas y a terrenos, fui invitado a integrarme al baile de Cai Cai como flautero. La invitación fue hecha por Armando Reyes, uno de los principales promotores y sostenedores del baile, después de escucharme tocar las flautas y reconocer el sonido como un "buen sonido". A partir del término de la primera fiesta en que bailé y que fui reconocido como un "buen chino", la relación con los chinos cambió substancialmente, abriéndose una puerta para acercarme a lo que motiva este estudio; lo que le ocurre a quien participa del ritual tocando y danzando durante horas seguidas.

He incluido en este trabajo lo que he llamado "notas de campo", escritos que intentan describir lo que he sentido mientras "chineo" en diversas fiestas, que intentan de alguna manera y con una escritura totalmente personal y alejada del lenguaje científico formal, acercarme y acercar al lector a esa emoción tan profunda que me traspasa mientras chineo, y que estoy seguro, de alguna manera ayudará a comprender lo que se intenta explicar en términos más "objetivos" o científicos.

Y aunque no soy un verdadero chino, pues mi acervo cultural difiere bastante de el de ellos, me parece absolutamente válido tratar de dar la mayor información posible, desde diversas perspectivas, para que el lector pueda formarse una idea más completa de lo que ocurre mientras el chino toca y danza durante horas seguidas.

El texto es entonces abordado desde tres puntos de vista: el del etnógrafo que ha observado durante dos años las fiestas, participando desde adentro y desde afuera, mirando, escuchando, conversando, aprendiendo y tomando una enorme cantidad de datos empíricos que relaciona y desarma y vuelve a relacionar para entender algo y armar el rompecabezas al que está enfrentado; el de los informantes, que hablan con su propio lenguaje y explican desde su punto de vista—evidentemente el punto de vista más autorizado de los tres— lo que ocurre mientras se chinea en una fiesta, y por último el del aprendiz que entra directamente en el ritual e intenta describir subjetivamente lo que le ocurre en sus zonas más internas mientras toca su flauta en una fiesta de chinos.

Y esta última perspectiva es muy importante porque no entiendo la etnografía como una simple recolección y descripción de datos, un tomar al "informante" como una fuente rebosante de información y quebrarse la cabeza inventando mejores técnicas para obtener el máximo de provecho, mi sentido de la etnografía es otro, es intentar de algún modo establecer un puente entre dos personas para hacer un intercambio de información, valores, experiencias; un aprendizaje de vida, un medio por el cual acceder a un conocimiento que ha sido totalmente extirpado de nuestra tradición cultural y que es mantenida por esas "otras culturas". Cuando digo puente me refiero a algo que fluye dialécticamente porque así como yo obtengo una información y una experiencia que en términos personales considero que ha influido en mi vida de manera muy fuerte, él—"el otro"—también obtiene información de mí que es válida y que le sirve para entender un poco más a "esos otros" que somos nosotros.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL RITUAL DE LOS BAILES CHINOS

Un ritual de bailes de chinos es una fiesta que organiza una determinada comunidad, pueblo o caleta para celebrar a un santo, a la Virgen, al Niño Dios o alguna fecha importante del calendario católico. El pueblo que celebrará la fiesta invita a grupos de bailes de otros pueblos y todos se juntan el día determinado a tocar y danzar en honor de la imagen venerada.

La fiesta es un encuentro intercomunitario, los bailes invitados asisten con sus familiares y amigos, es un encuentro al que acude gente de diversos lugares, es una fiesta en que lo sagrado y lo profano se relacionan de tal manera que conforman un espacio y tiempo únicos; es una día para pasarlo bien, para reír y ver a los amigos, a los conocidos, a los familiares de otros pueblos, un día para comprar y comer. Muchas veces se instalan ferias de comerciantes ambulantes y de entreteniciones con ruedas y caballitos, todo esto junto al sentimiento sagrado, a la devoción expresada en la danza, en la música, en la procesión y en el paseo a la imagen sagrada.

Las fiestas suelen comenzar alrededor de las nueve de la mañana y prolongarse hasta el anochecer. Durante todo este tiempo el espacio sonoro se encuentra saturado por una gran batahola compuesta por el

sonido de las flautas de chino, los bombos y los tambores de todos los bailes que tocan simultáneamente, los gritos de los comerciantes, de los niños que juegan, de los altoparlantes de los curas, etc.

El rito comienza con los saludos entre el baile dueño de casa y los bailes invitados según su orden de llegada.

En el saludo se sitúan dos bailes frente a frente y comienzan a tocar sus flautas simultáneamente, luego éstas se callan y los alféreces de los respectivos bailes comienzan a cantar en un contrapunto improvisado cuya temática se refiere a la alegría de encontrarse nuevamente y a preguntarse por la salud de los integrantes del baile.

Luego los bailes saludan uno a uno a la imagen, se forman frente a ella, tocan sus flautas y el alférez le canta agradeciendo por permitirles estar allí, frente a ella nuevamente.

Generalmente lo descrito demora casi toda la mañana. Una vez que ha finalizado esta parte se da inicio a la procesión; la imagen es sacada en andas del lugar en que permanece casi todo el año para que inicie un recorrido por las calles del pueblo. Ella encabeza la procesión, seguida por el baile dueño de casa y por todos los demás bailes, quienes recorren el pueblo tocando y danzando, todos al mismo tiempo.

La imagen es dejada en un altar situado en la cumbre de un cerro o a la orilla del mar, donde los bailes, por separado, le rinden su homenaje.

Luego la imagen es devuelta en procesión a su lugar original, donde los bailes se despiden de ella. A medida que los bailes terminan esta parte del ritual, comienzan a despedirse del baile dueño de casa (de la misma forma en que lo hicieron durante el saludo, pero con una temática referida a lo bella que estuvo la fiesta y a la esperanza de encontrarse nuevamente) para luego volver a sus respectivos pueblos.

Dependiendo de la fiesta, los organizadores suelen ofrecer un almuerzo o comida a todos los participantes, es el "recibimiento", consistente en almuerzo comunitario que reúne tanto a los chinos como a sus acompañantes. Durante él los chinos suelen conversar acerca del sonido de las flautas de determinado baile, de cómo tal baile está sonando bien o mal y de temas cotidianos.

MÚSICA INSTRUMENTAL DE LOS BAILES CHINOS. CORPUS TEÓRICO MUSICAL

La música instrumental de los bailes chinos se basa en el desarrollo de un concepto sobre todo armónico, vertical, en que dos grandes masas de sonidos se suceden unas a otras, formando un espacio sonoro con

una inmensa gama de sonidos superpuestos.

Los instrumentos usados para generar esta música son las "flautas de chino", instrumentos de madera o caña cuya construcción interior del tubo, debido a una técnica compleja, permite al ejecutante emitir no sólo una nota sino un acorde disonante en cada soplido. Este sonido es llamado "rajado" por los chinos y es un elemento fundamental dentro del marco general de la música.

La flauta de chino es una flauta de un tubo, sin orificios de digitación, que se sopla a manera de zampoña. El diámetro interno del tubo está dividido en dos secciones, dejando un descanso entre ambos; esta conformación produce un sonido formado por dos notas fundamentales y una gran cantidad de armónicos agudos altamente disonantes.

La ejecución de la música está dada por una banda de flauteros—entre 10 y 24—divididos en dos filas paralelas, que soplan sus instrumentos de manera conjunta, todos los de una fila primero y todos los de la otra después, a manera de respuesta, formando una sucesión interminable de dos grandes masas armónicas con un ritmo sostenido de 2/4 que es marcado por un bombo y un tambor. El tañedor del bombo (bombero) se sitúa al centro y atrás, cerrando el grupo, y el tamborero en el medio, entre ambas filas de flauteros.

Cada hilera de flautas está dispuesta de mayor a menor, es decir las que están situadas al comienzo son más grandes y dan un sonido de tonos graves ("flautas punteras"), y así van decreciendo en su tamaño hasta llegar a las llamadas "flautas coleras", ubicadas al final de la fila y que dan sonidos mucho más agudos.

El esquema general de la música es mantenido durante largos períodos de tiempo—entre tres y seis horas o más—en el que se observan sutiles variaciones en cuanto a las maneras de tocar.

Es interesante notar que, a pesar de la sensación de monotonía que una primera aproximación auditiva causa a un oyente occidental, existe una gran riqueza y variedad de sonidos, una dinámica que un oído atento va descubriendo poco a poco.

Hay diversas maneras de tocar o "tañíos"; la manera más común es mantener un pulso parejo, alternando las filas con un sonido fuerte y rápido casi stacatto, cada fila marcando claramente su pulso sin sobreponerse a la fila contraria, formando dos masas diferenciadas de acordes que se suceden.

Otro "tañío" consiste en hacer una disminución gradual del pulso y de la intensidad, tocando notas largas, superponiéndose el sonido de una fila sobre la otra, ambas filas fundiéndose en un sonido suave, creando una sensación auditiva muy especial. En este tipo de toque, al finalizar cada tañido—y debido a la reducida intensidad del soplo—se puede transformar el sonido rajado en un sonido más "puro", dado por alguno de los armónicos que conforman el sonido rajado, y que, mezclándose unos con otras provocan melodías sugerentes, melodías casi imperceptibles para los espectadores pero fundamentales para el chino.

Un tercer tipo de tañío—usado muy pocas veces y sólo cuando se entra a un templo—es el llamado "bombeo", que consiste en un sonido pianísimo no "rajado", sólo los armónicos de la flauta haciendo melodías, muy suaves, superponiéndose unas sobre otras y formando un espacio auditivo muy sutil que reverbera en las paredes del templo. Este sonido hace luego un "crescendo" que pasa por el segundo tipo de tañío descrito y sigue subiendo hasta llegar al tañío más común, fuerte, "rajado" y rápido.

Por otro lado, son importantes las variaciones en el pulso; un buen baile no se mantiene siempre en un mismo pulso sino que hace variaciones en la velocidad, va matizando entre pulsos rápidos y lentos, acelerando y disminuyendo, subiendo y bajando, manteniendo siempre una dinámica que fluye entre los dos tipos extremos de tañíos. Se debe "bajar el baile" para que éste se controle y los flauteros puedan descansar para luego volver a subir

"van bajando, subiendo despacito, dentran apagaíto así...volumen bajo y alto"

(Daniel Ponce, constructor de flautas, El Venado).

Un baile que no hace estas variaciones no es bien visto por los conocedores, por los chinos viejos, y además corre el riesgo de que los chinos no aguanten el esfuerzo físico y no puedan acabar en buena forma la procesión.

"pucha pero mire, no, eso no sirve, ná que ver, mire, siempre igual, no, na que ver" (Daniel Ponce, constructor de flautas, refiriéndose a un baile que mantiene un pulso fijo).

El tamborero es fundamental en la dirección del baile; él es quien señala los cambios en la dinámica, quien comienza y guía las aceleraciones o disminuciones de pulso, los cambios de intensidad y los cambios de la danza, todo normado a través de un código de movimientos que efectúa con el tambor. Esta tarea es compartida con el "chino puntero", el que está primero en cada hilera, chinos experimentados que dan seguridad al baile en los momentos difíciles, como cuando se encuentran dos bailes y es necesario mantener el pulso y no perderse con el pulso del otro.

"el puntero es el maestro, si no, jodió todo. El tamborero también, él también tiene que llevar la misma medida, por eso que van los punteros con el tamborero mirándose....la persona que va a la punta no tiene que aflojar, sobre todo cuando se encuentra con otro baile..., si no pierde el tañío altiro."

(Lolo Guzmán, chino del baile de El Granizo, Olmué.).

"el tamborero tiene que ver las filas po, ver toda la fila, ver todo primero tamboreando y revisar la fila como está, todas esas cosas, pero siempre que vayan coordinados los chinos"

(Daniel Ponce, constructor de flautas, El Venado).

Dentro del conjunto de flautas existe un tipo especial, llamadas "catarras" o "lloronas", que tienen un papel muy importante en la conformación del sonido de un baile chino. Estas flautas, que son tocadas sólo por un individuo de cada hilera, dispuestos frente a frente más o menos en una posición intermedia de cada hilera, producen un sonido especial—debido a la proporción interior del tubo y a la manera en que es tocada—conocido como "gorgoreo". Las catarras son tocadas alargando el sonido de tal manera que se superponen una sobre otra formando un sonido continuo que se escucha por sobre las dos masas de acordes que se suceden en un interminable 2/4, produciendo un sonido general que es reconocido como muy bueno y escaso por los chinos.

Estas flautas no son tocadas permanente como todas las demás, sino esporádicamente, con silencios que al ser interrumpidos hacen destacar aún más su participación en el conjunto

"hay una flauta que la hacen como gorgorear...gargantear que le llaman, dan un ritmo rrrrrrrr, largo cuando van compactas, suena esta larga y la otra larga...sobresale porque es largo el sonido, llorona la llaman, es más lento...hay una que la hacen llorar, son chiquitas, lo hace perder a otro baile esa flauta, se pierde el ritmo".

(Arturo, chino del baile de La Laguna).

"hay unas flautas así, chicas, le llaman coleras, y aquí se llaman catarras, entonces se van pasando así el sonido de una a otra y ahí van perdiendo a los bailes, se pasan haciéndola largo (el tañío), se pasa a la otra, se mezclan y hacen un runruneo".

(Armando Reyes, chino del baile de Cai Cai).

Los cultores de esta tradición tienen un corpus teórico musical bastante rígido que les permite diferenciar claramente los sonidos que son aceptados y que forman parte de la tradición y los que quedan excluidos.

Los chinos viejos poseen tal grado de discriminación del sonido que son capaces de decir, sólo escuchando, cual es el baile que está tocando de entre todos los que hay en la fiesta. Existe un claro concepto de goce estético, el sonido de las flautas es bonito, los cultores se emocionan escuchando el sonido de un "buen baile". Expresiones como "esa flauta pitea" o "ese parece sonido de botella" se escuchan denotando que el sonido del baile en cuestión no es bueno, mientras que expresiones como "mira como gansea" (un buen sonido de flauta es parecido al graznido de los gansos) es un comentario de aprobación.

La división del diámetro del tubo de la flauta debe ser realizada en un punto exacto para que se produzca el sonido deseado. Si el sonido que da una flauta no es perfecto se trabaja nuevamente sobre ella, y si esto tampoco da resultado va a parar al fogón en que se calientan los fierros para hacer nuevas flautas.

La construcción de este tipo de flautas es un arte transmitido de padres a hijos y es un oficio actualmente

dominado por muy pocas personas

"son maestros que los años les han enseñado la profesión, han hecho muchas... es muy importante un buen instrumento, un baile que no anda con buenos instrumentos es pa' la risa, pa' los otros bailes es pa' la risa"

(Marcelo, ex chino del Baile de Maitencillo).

Es importante mencionar que la estética musical de la música instrumental de los bailes chinos es absolutamente ajena y contraria a la europea, es decir, se trata de una manifestación que, en lo estrictamente musical, está relacionada a las poblaciones indígenas que habitaban la zona central de Chile antes de la llegada de los españoles.

Las diferencias estéticas entre la música instrumental de los bailes chinos y la tradición occidental son muy profundas. Mientras la primera presenta sonoridades distorsionadas a través de una desafinación controlada, acordes no tonales, armonías superpuestas, polifonías aleatorias que presentan polirritmos cambiantes, superposición de armonías tímbricas, sin uso de melodía, la segunda busca sonoridades afinadas con precisión y carentes de distorsión, una estructura fuertemente tonal basada en la melodía y polifonías muy coordinadas que evitan toda aleatoriedad de polirritmo.

MÚSICA Y ESTADOS ESPECIALES DE CONCIENCIA

El término "estado especial de conciencia", también llamado "trance", "éxtasis" o "estado alternativo de conciencia", es bastante difícil de definir debido a que envuelve un mundo totalmente subjetivo, pero existe consenso en que se caracteriza, entre otras cosas, por un sentimiento de disolución y unidad con el universo, sensación de vuelo, de separación del cuerpo, sentimiento místico y de encuentro con el plano divino, etc. (3)

El acceso a ese tipo de percepción de la realidad es alcanzado por medio de la ingestión de sustancias psicoactivas y/o de diversas técnicas como son la danza continua por períodos prolongados de tiempo, el autosacrificio, el ayuno, la meditación, las vigilias continuas, repetición de mantras y oraciones y ciertos tipos de música. (4)

En América la música ha tenido una importancia fundamental como parte activa dentro del sistema religioso. La técnica más comúnmente usada por los chamanes para alcanzar un estado especial de conciencia ha sido el canto y la música; música repetitiva que es ejecutada durante horas o días permitiendo al chaman abrir la puerta hacia el otro mundo, y una vez dentro de él, guiar el viaje para

obtener los resultados buscados. (5)

La relación existente entre la música y la danza como agentes inductores de estados de trance ha sido estudiada por Rouget, Neher, Kartomi y Erlman entre otros, mostrando que éste es un fenómeno común en diversas culturas de diversos lugares del mundo.

La música de los bailes chinos, inserta en un sistema ritual bien definido, podría ser, debido a sus características, una manifestación musical cuya estructura permite inducir un cambio en el estado de conciencia de quienes participan directamente de él.

FACTORES EMOCIONALES Y FISIOLÓGICOS PRESENTES EN EL RITUAL DE CHINOS

Hay varios aspectos que se interrelacionan en un ritual de chinos de tal manera que crean una red de factores que influyen sobre aspectos fisiológicos y psicológicos de quien está participando directamente del ritual. La interrelación de estos factores crea las condiciones necesarias para que se produzca un cambio a un estado especial de conciencia.

Este capítulo intenta analizar—linealmente y por separado—cada uno de estos factores, pero debe entenderse que todos ellos confluyen y suceden al mismo tiempo.

Estos factores son: la hiperventilación, el espectro sonoro (saturación sonora), el esfuerzo físico mantenido durante horas provocado por la danza y el tañido, la presión psicológica, las palabras muy sentidas del alférez, repetidas a coro por los chinos, la significación del ritual y el consumo de alcohol.

Para lograr el "sonido rajado"—fundamental a todo baile chino—es necesario soplar una cantidad enorme de aire sobre cada flauta (una cantidad e intensidad de soplo que no tiene ningún punto de comparación con el requerido para hacer sonar cualquier instrumento de viento occidental) lo que implica realizar un gran esfuerzo físico con un estado de hiperventilación mantenido durante horas sin parar.

El tiempo entre soplo y soplo alcanza apenas para respirar, lo que implica que además de expeler con mucha intensidad una gran cantidad de aire, el chino está obligado a inspirar rápidamente pues de lo contrario pierde el pulso y podría comenzar a tocar junto con los de la hilera contraria.

El estado fisiológico producido por la hiperventilación es conocido como síndrome de hiperventilación y se explica en términos de cambios bioquímicos en la composición de la sangre, como un aumento de la

alcalinidad y una disminución de la ionización del calcio. (Grof, 1988).

Los efectos psicológicos de la hiperventilación han sido muy bien estudiados por el psiquiatra checo-norteamericano Stanislav Grof, quien ha desarrollado una terapia llamada "respiración holotrópica" para la inducción de estados especiales de conciencia. A partir de este trabajo ha podido observar que "el aumento de la frecuencia y de la profundidad de respiración ablanda las defensas psicológicas y lleva a la liberación y emergencia del material inconsciente (...) El individuo puede ser inundado de sentimientos de amor y de conexión mística hacia otras personas, la naturaleza, el cosmos y Dios" (Grof, 1988,p.171)

Al estado de excitación física y mental producido por estos factores se suma el sonido de la propia flauta multiplicado por el sonido de las flautas de su hilera y el de las de la hilera contraria, además del sonido de los bailes que preceden y que suceden a su propio baile. El sonido de los bailes de chino es complejísimo y a partir del choque de la gran cantidad de armónicos que llenan el espacio se producen nuevos sonidos, "melodías fantasmas" que se van superponiendo, formando ciclos que se repiten para dar paso a otros nuevos creando un efecto impresionante en quienes tocan o escuchan. El chino está inmerso en un mar de sonido, en miles de capas de sonidos que se superponen y lo traspasan provocándole un estado de percepción muy especial.

"el sonido es casi lo principal, el sonido, se emociona y todo, así como atrae a la gente y uno cuando baila y toca y toca lindo una flauta atrae más, le da ganas de seguir más bailando y se emociona también, el mismo sonido de la flauta..."

(José Ponce, chino del baile de Quebrada de Alvarado).

Cuentan los chinos que hay personas que son afectadas tan fuertemente por el sonido de estas flautas que—siendo sólo espectadores—han comenzado a sentir un malestar general debido a la intensidad y cualidad del sonido, hasta llegar a desmayarse, y otras que con sólo asistir al ensayo de un baile no han podido dormir durante dos noches pues cada vez que lo intentaban escuchaban el sonido de las flautas.

La música de los bailes chinos es percibida por sus ejecutantes en un esquema general de repetición infinita del pulso y de una alternancia constante de las dos grandes masas armónicas que se suceden, con una gran intensidad de volumen. Es importante también la cualidad del sonido, es decir, el rango y timbre de la trama de sonidos que producen las flautas, una saturación de casi todo el espectro sonoro por medio de la superposición de capas de sonidos que producen algo similar al "ruido blanco" (el sonido del agua de un río caudaloso.) Pareciera que la hipersaturación de sonidos, es decir, el uso simultáneo de todo el espectro armónico o de una gran parte de él durante un período prolongado de tiempo y la repetición constante del mismo produce un cambio del estado cotidiano de conciencia a otro nivel en que es posible percibir la realidad de una forma completamente diferente a la cotidiana.

La importancia del sonido y la alta carga emocional que éste produce se hace evidente en las palabras de José Ponce, chino del baile de El Tebal:

"a mí me dan ganas de llorar cuando ha bajado así, lo más que me encanta cuando entramos a la iglesia de aquí de Las Palmas, nosotros entramos ¿se acuerda?, con una cuestión bajita, un sonido bajito..."

Nota de campo:

Ir a la fiesta de Pachacamita y entrar en el sonido, 300 flautas cuelgan desde el aire y reptan por mis labios haciendo una polifonía alucinante que rompe cualquier estructura mental. El baile de Ventana junto al de Petorquita hacen que los ojos sean absurdos, caminar entre ambos sonidos es flotar en lo indescriptible, la luna se para con los cachos hacia arriba, el alférez pide por la salud de un compañero de la hermandad que está enfermo, la feria se agolpa en la calle de tierra y polvo, el sol entibia el verde que nos rodea, el río Aconcagua, los cerros verdes de hierba y cielo, un día increíble para esta increíble fiesta; a 100 el maní, a 100 el helado, heladito gueno aquí, sacar y chupar, sacar y chupar, la procesión avanza entre olores a fierritos, cabritas, empanadas y cuanta cosa hay, los chinos suben bailando y tocando la colina donde se cantará a la Virgen del Carmelo, la fe inmensa en los rostros, en las piernas que suben y bajan, en estas flautas que hacen temblar el espacio. Cerrar los ojos y flotar en este infinito de ritmos, cerrar los ojos y dejarse llevar por este sonido apocalíptico, este sonido que lo encierra todo, este sonido que te levanta y te baja y te inunda para llevarte flotando a abrir todas las puertas, todas...

(Fiesta de la Virgen del Carmen, Pachacamita, julio de 1992).

La música de los bailes chinos está indisolublemente ligada a la danza. Los flauteros de ambas filas y el tamborero hacen una danza muy característica mientras tocan, consistente en una serie de saltos acrobáticos y pasos que requieren de un gran esfuerzo físico, agachándose y levantándose sin parar, siempre al ritmo de la música, haciendo diversos movimientos coordinados que son dirigidos por el tamborero, y que por momentos—algunas veces bastante largos—son realizados con una rapidez extrema.

El nivel de esfuerzo físico requerido para bailar con una intensidad tan fuerte durante un período prolongado de tiempo es tal, que se convierte en motivo de preocupación y de bromas para algunos chinos, que saben que se arriesgan a calambres y a dolores intensos durante la procesión y en los días posteriores a cada fiesta.

De hecho, hay chinos que abandonan su puesto en medio de la procesión porque sencillamente no resisten el esfuerzo y los dolores musculares, aun sabiendo que el abandono significa la burla de sus compañeros y una caída en su estatus de chino no sólo ante el baile sino ante la comunidad

"lo único que al otro día duelen las piernas, aquí, los muslos duelen, chii si uno a veces queda como andando curco, una vez el Juan tuvo que cagar parao, no podía doblar las

piernas, se agarró a la cola de un burro y cagó parao".

(Armando Reyes, chino del Baile de Cai Cai).

Nota de campo: y entre vasos de mistela vamos conversando y riéndonos y Armando comienza a decirme que mañana me voy a morir, que no voy a ser capaz de aguantar saltando toda la fiesta, voy a llevar una carreta con un burro pa cuando te caigai, si el asunto no es así no más, si es jodio oh, y así todos molestándome y riéndose porque no seré capaz de saltar todo el día, que los calambres, que el cansancio, ahí te quiero ver pu Claudio y yo diciéndoles que mañana en la noche me reiré yo, que ya verán como lo hago perfectamente, pero no, si la custión no es broma Claudio, chii, ahí vai a ver lo que es gueno, y yo en realidad estoy totalmente seguro que el asunto físico no es problema para mi, que saltaré sin problemas todo el día, el único detalle es lo que me pasará en la cabeza, a donde diablos iré a parar en medio de ese mar de sonido, mi preocupación es ésa y no el físico, y ahí los chiquilines insistiendo que sólo voy a durar un rato y luego tendré que salirme, metiendo todo el miedo posible, contando anécdotas peliagudas sobre chinos que han quedado tirados, etc., atardece, llega más gente, todos se van enterando de que bailaré y se van sumando a las bromas; no, no va a poder, se va a quedar en la mitad, ayayaii, mañana vamos a ver al chino santiaguino pue.

...Estoy totalmente mojado, el sudor entra a chorros por mis ojos y cae por el cuerpo como una lluvia, la camisa pegada al cuerpo, las piernas pegadas a los pantalones, subir y bajar, bajar y subir, tocar, tocar y tocar, todo es tocar y escuchar y estar metido en esta cosa increíble que es una fiesta de chinos, finalmente estar adentro y no mirando, ser un chino es una de las cosas más impresionantes que he hecho en mi vida, nada que pensar, no hay pensamientos mientras toco y bailo y escucho esta flauta catarra que sopla el chino que baila a mi lado y que suena exquisitamente, la vida y la muerte en un baile chino, el sol es tremendo pero da lo mismo, el calor es inmenso pero da lo mismo, todo es bailar y mirar al tamborero y seguir sus pasos y tocar, tocar inmerso en ese sonido apocalíptico que me traspasa y me lleva y me levanta y me agacha a unos 50 metros de la gruta—cuando estamos tocando cada vez más intensamente—comienza a dolerme el costado del estómago, el bazo o algo así, como cuando chico corrías demasiado y ya no daba más, el asunto duele y duele y va en aumento, me falta el aire mientras subimos la escalera que nos lleva a la gruta pero no dejo de tocar, sé que ahora —frente a la virgen—viene lo más intenso de todo, tocar hasta reventarse con esos acelerandos y mudanzas rápidas, el dolor del costado es muy intenso y me digo ya claudivarius, has llegado hasta aquí y no vas a abandonar ahora, justo ahora; el dolor no existe, todo es una flauta y un baile, nada más, nada más existe, sólo escucha, escucha este sonido, nada más, y el dolor desaparece completamente, una vez más la mente regulándolo todo y ya estamos frente a la virgen tocando endemoniadamente fuerte y rápido, el último esfuerzo, el último tramo y ya, tocar como si el mundo estuviera reventando, hacer un ralenti y comenzar nuevamente con una velocidad que apenas da tiempo para respirar, pegados al suelo saltando de pierna en pierna hasta que comienza a cantar el alférez y

nosotros—flauta apoyada sobre el pie derecho—nos inclinamos haciendo el coro con el corazón ya salido por la boca...

(Fiesta de la Virgen de Cai Cai, noviembre de 1992).

Por otro lado, es importante la repetición constante del movimiento, la estructura general de la danza de chino implica moverse hacia arriba y hacia abajo subir y bajar haciendo el mismo movimiento con el cuerpo durante horas, lo que provoca un estado casi hipnótico en los participantes.

A la tensión física se agrega una tensión psicológica ya que es necesario mantener permanentemente un alto nivel de concentración mientras se chinea pues puede bastar una mirada hacia otro baile para que el chino pierda el tiempo de su tañido o pierda el paso del baile. El chino debe mantener fija su atención auditiva y visual sólo en su baile, debe estar atento al tamborero para ver cuál es la "mudanza" que viene y para saber los cambios en la dinámica del tañío. (6)

Dentro de los pulsos de todos los bombos que suenan simultáneamente y a diferentes tiempos el chino debe hacer un gran esfuerzo de concentración para escuchar sólo el que corresponde a su baile y seguir ese pulso determinado y no los otros.

"...si usted es nervioso, el otro rápido que está al lado lo pierde, si usted no se preocupa de él, se preocupa de lo que está haciendo no más, no lo puede perderlo..."

(Lolo Guzmán, chino del baile de El Granizo)

"...Cuando se pone a pajarear uno, ahí es donde se pierde, pero ya uno que está acostumbrado va mirando al compañero, aunque tenga cualquier cantidad de bulla..."

(Arturo, chino del baile de La Laguna).

Esta presión psicológica es aumentada por el hecho de querer estar entre los que mejor chinean en su baile, hay una lucha por querer ser reconocido socialmente como un "chino bueno" dentro del baile y esto lo lleva a esforzarse lo más que pueda. Por otro lado, el chino está representando a su comunidad ante otras comunidades y debe hacerlo en buena forma, debe tocar bien y sonar más que los otros bailes, tiene una responsabilidad social que cumplir y eso hace que se esfuerce todo lo posible para dar lo mejor de sí.

"ah, te agarraron los nervios, te agarró el nervio po, pero después se pasa, a mí una vez me agarró y era tan fuerte que no podía sostener la flauta en la boca, me tiritaba así, sabís lo que pasa que es tanto lo que uno quiere sonar más que los otros que le da un nervio así a uno, como que lo agarran los nervios a uno, eso es lo que te pasó a ti... pero es la primera vez no más, a mí me pasó una vez que estábamos chocando con otro baile y esa custión que querís sonar más que el otro y no querís que el otro suene más y soplai con todo y ahí

me agarró el nervio, fuerte, si no podía sostener la flauta, pero después se me pasó".

(Armando Reyes, chino del baile de Cai Cai).

Otro punto fundamental en el contexto ritual de una fiesta de chinos es el "alférez", personaje que acompaña al baile y que es el encargado de representar—por medio del canto dirigido a la imagen—tanto al baile como a la comunidad. En este canto, que es en parte improvisado y en parte memorizado, el alférez da las gracias a la divinidad por permitirles estar allí nuevamente, pide por lluvias, por buenas cosechas, por los enfermos, por un buen año, pide protección divina, canta historias bíblicas relacionadas a la celebración que se está llevando a cabo, etc. Es el mediador entre los chinos y la divinidad, entre la comunidad y la divinidad.

Las palabras del alférez, cargadas de mucha emotividad, son repetidas a coro por los chinos, quienes han bailado y tocado sin parar sus flautas hasta este momento de canto en que se produce una relación verbal con la divinidad, se le pide directamente por la solución de problemas concretos, como en el siguiente canto:

"a mí me causa dolor
vine a celebrar tu día
pido al dios vivo de los cielos
que me dé la mejoría

para no cortar la guía
mi memoria siempre lo anhela
pido yo por un vasallo

del baile de las hijuelas
del baile de las hijuelas
en este precioso día
enfermo de una pierna
dale pues la mejoría

yo no sé cómo sería
nuestra madre del Carmelo
aquí me encuentro clamando
al dios vivo de los cielos

la fiesta es pues muy bonita
con el baile de san Nicolás
y todo lleno de fe
te pido la sanidad


me retiro para atrás
bien me pueden disculpar
si nos das la mejoría
te volveremos a cantar

hasta aquí voy a llegar
con gusto en el corazón
pido al dios vivo de los cielos
échanos la bendición..."

(Alfárez Carlos Bernales, fiesta de Pachacamita 1992).

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



NOTAS

* Este trabajo ha sido posible al proyecto FONDECYT N° 92-0351 "Estructuras arcaicas en la devoción popular en la IV y V región: estudio de la música instrumental de los bailes de turbantes, danzantes y chinos".

(1) Este trabajo es el resultado de dos años de estudio en los que hemos asistido a 21 fiestas rituales en la zona central de Chile, y a numerosos ensayos de bailes, además de una gran cantidad de días conversando con sus cultores; chinos antiguos, constructores de flauta, alféreces y aprendices. La Investigación ha sido realizada en conjunto con José Pérez de Arce y Agustín Ruiz.

(2) Chino es una palabra quechua que significa "servidor", "sirviente", ellos sirven a la virgen y a los santos. ([Lenz](#), S.F., pp. 294-295).

(3) Ver [Eliade 1960](#), [Halifax 1979](#), [Harner 1976](#), 1977, [Zinberg 1977](#), [Marsh 1977](#), [Singer 1977](#).

(4) Ver [Rouget 1980](#), [Eliade 1960](#), [Schultes y Hoffman 1982](#), [Halifax 1979](#), [Harner 1976](#).

(5) Ver [Dobkin de Ríos 1975](#), [Whitten 1979](#), [Stevenson 1968](#), [Martí 1961](#), [Hart 1990](#).

(6) Mudanza es el término con que se refieren a los distintos tipos de pasos que realiza el tamborero y que los chinos van repitiendo. Antiguamente un buen tamborero podía saber más de cien mudanzas.

actualmente la cantidad de mudanzas empleadas es mucho menor.

(7) Mistela es una bebida preparada en base a aguardiente y agua hervida con palos de guindo y membrillo.

(8) Ver [Grebe](#), 1974 ; [Pérez de Arce](#), 1991.

(9) Ver [Actas del Cabildo](#), 1556 ; [Capitanía General](#), 1763, [Concha](#), 1871 ; [Domeyko](#), 1978, [Galleguillos](#), 1896 ; [Graham](#), 1821 ; [Latcham](#), 1910 ; [Longeville](#), 1923 ; [Ovalle](#), 1888 ; [Real Audiencia](#), 1780.

BIBLIOGRAFÍA

Actas del cabildo. 2 de mayo de 1955. Archivo Nacional. Santiago, Chile.

Capitanía General. 1763, Volumen 690.

Concha, Manuel. *Crónica de La Serena desde su fundación hasta nuestros días*, 1547-1870. La Serena. Imprenta La Reforma, 1871.

Dobkin de Ríos, Marlene ; Fred, Katz. "Some relationship between music and hallucinogenic ritual : the "jungle gym" in conciousness". *Ethos*, Vol. 3, No 1. University of California Press. 1975.

Domeyko, Ignacio. *Mis Viajes*. Ediciones Chile. Santiago, 1978.

Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica de México, 1960.

Graham, María. *Diario de mi residencia en Chile*. Santiago. Ediciones del Pacífico, 1821.

Grebe, María Ester. "Instrumentos musicales precolombinos de Chile". *Revista Musical Chilena*, año XXXVIII No 128, 1974.

Grof, Stanislas. *The adventure of self-discovery*. State University of New York, 1988.

Halifax, Joan. *Shamanic voices*. Penguin books. USA, 1979.

Harner, Michel. *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, Editorial Labor, 1976.

Huguenard, P. ; Jaquenoud, J. *Anestesiología fundamental*. Barcelona. Toray-Masson, SA, 1967.

- Kartomi, Margaret.** "Music and trance in Central Java". *Ethnomusicology* 17. Pp. 163-208, 1973.
- Latcham, Ricardo.** "Virgen de Andacollo, la Fiesta de Andacollo y sus danzas". *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXVI. Enero-Junio 1910.
- Lenz, Rodolfo.** *Diccionario etimológico*. Santiago. Universidad de Chile, 1905-1910.
- Longeville, Ricardo.** *Memoria de un oficial de marina inglés al servicio de Chile. Viajes relativos a Chile*. Tomo II. Santiago. Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina, 1962.
- Marsh, Caryl.** "Aframework for describing subjetive states of conciousness". *Alternate states of conciousness*. New York. The Free Press, 1977.
- Martí, Samuel.** *Canto, danza y música precortesianos*. México DF. Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Neher, Andrew.** "Aphysiological explanation of unusual behavior in ceremonies involving drums". *Human biology* 4, pp. 151-160, 1962.
- Ovalle de, Alonso.** *Histórica relación del reino de Chile*. Santiago. Instituto de Literatura Chile, 1996 (1646).
- Pérez de Arce, José.** "Organología prehipánica de Chile". *Culturas prehispánicas de Chile*, Vol. 2. Editorial Andrés Bello, 1991.
- Real Audiencia.** Volumen 2106. 1780.
- Rouget, Gilbert.** *La musique et la transe*. France. Editions Gallimard, 1980.
- Shultes, Evans ; Hoffman, Albert.** *Las plantas de los dioses*. Fondo de cultura Económica de México DF., 1982.
- Stevenson, Robert.** *Music in Inca and Aztec territory*. USA. University of California Press, 1968.
- Whitten, Norman.** *Soul vine shaman*. Sacha Runa Research foundation, 1979.
- Zinberg, Norman.** "The study of conciousness state : problems and progress". *Alternate states of conciousness*. New York. The Free Press, 1977.

 [Siguiete Artículo](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



Manuel Dannemann

El Programa de Desarrollo de Identidades Culturales del Departamento Técnico de Investigación de la Universidad de Chile

A mi Maestro Carlos Lavín, de la Universidad de Chile

La tradición conceptual y operacional de los programas de desarrollo del Departamento Técnico de Investigación de la Universidad de Chile, ha establecido que esta clase de trabajos académicos se fundamenta sobre cuatro factores principales.

En primer término, un programa de esta naturaleza, obviamente, es más complejo, de mayor esfuerzo y de más larga duración, que un proyecto específico de investigación, en el entendido de que de él pueden emanar este tipo de proyectos, así como, por lo común, produce actividades de docencia, de extensión, de publicación, de promoción, de conservación y de preservación.

Este alto grado de complejidad se debe en gran parte, y de ahí la segunda característica de un programa de desarrollo, a la interacción de las distintas disciplinas que confluyen en él, las cuales pueden ser de áreas disímiles, como ocurre en el que pretendo sintetizar en este artículo, pero con una congruencia en la aplicación de un método global y en la elección de un objetivo central.

En tercer lugar, como su nombre lo indica, tiene que cumplir con un doble propósito de desarrollo: el que incumbe el avance científico a través de la ya mencionada concurrencia interactiva de diversas disciplinas, que, de esa manera, se enriquecen recíprocamente con una comprensión conjunta y orgánica del objeto-materia de su interés compartido, y el que concierne, pragmáticamente, al desarrollo particular de ese mismo objeto-materia, sea o no cultural, de un modo directo o indirecto, inmediato o mediato, con mayor o menor intensidad, si bien, en cualquier caso, será siempre el hombre sobre el cual recaigan, en alguna medida, los efectos de los resultados de esta clase de programas.

En cuarto término, requiere de una permanente formación de recursos humanos, tanto de los académicos que pertenezcan y se incorporen paulatinamente a él, como de los estudiantes que participen en sus actividades, algunos con la elaboración de tesis sobre su pertinente temática, continuadores de los investigadores universitarios miembros de un programa de desarrollo.

Uno de estos programas del ya nombrado Departamento Técnico de Investigación, es el de identidades culturales, en cuyo Comité de Área se desempeñan actualmente profesores de cinco Facultades de la Universidad de Chile, a saber, Alberto Moreira, Margarita Riffo y Ana María Rugiero, de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo; Amelia Pérez y Óscar Ramírez, de la Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales; Sonia Pinto, de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas y de la Facultad de Filosofía y Humanidades; Eduardo Medina, también de esta Facultad; Manuel Dannemann, Patricio de la Puente, Mercedes Lolas, Ricardo López y Liliana Vilches, de la Facultad de Ciencias Sociales, con la colaboración de la psicóloga - Universidad de Chile Lola Vargas, y de la profesora Vilma de la Rivera, de la Facultad de Artes y Educación Física de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, y la participación de Juan Carlos Luengo y Paz Luzzi, tesis de Magister del Departamento de Ciencias Históricas; de Felipe Maiza, estudiante avanzado del mismo Departamento, y de Gabriel Salinas, egresado de la Licenciatura del Departamento de Antropología, ambos Departamentos de la Universidad de Chile.

El Programa de Desarrollo de Identidades Culturales inició sus tareas preliminares a mediados del año 1992, por proposición del profesor Manuel Dannemann, del Departamento de Antropología, al en ese entonces Director del Departamento Técnico de Investigación, don Antonio Morello, con el apoyo y la orientación de don Jorge Recabarren, en esa época Subdirector de ese Departamento.

La acogida del Dr. Morello y de sus colaboradores fue muy estimulante logrando producir un fuerte espíritu de equipo entre los académicos que dieron vida a esta estructura académica, también con la ayuda y el incentivo del Dr. Luis Merino, en ese tiempo Vicerrector Académico y Estudiantil de la Universidad de Chile; poniéndose así en marcha este Programa como el más nuevo de todos los de su género en dicha Universidad.

Sin embargo, esta iniciativa evidenció para sus propios autores, limitaciones en su organización y carencias en sus finalidades, casi inevitables en los comienzos de una labor mucho más difícil que la propia de proyectos específicos, a la cual estaban habituados los primeros responsables de este Programa, pero imprescindibles de superar, como lo manifestara mesuradamente el mencionado Director Antonio Morello en sus comunicaciones de agosto y de diciembre de 1992, en la primera de las cuales enfatizara la necesidad de llegar a constituir efectivamente un programa interdisciplinario e interfacultades, y en la segunda recomendara acciones integrativas, como la formación de recursos humanos y encuentros científicos; lo que fuera reiterado en los inicios de 1993 por su sucesor en la dirección del Departamento Técnico de Investigación, el Dr. Tito Ureta.

Esta condición incipiente del Programa de Desarrollo de Identidades Culturales no fue óbice para que el Departamento Técnico, en una demostración de confianza, le proporcionara un primer aporte financiero

en 1992, el que tuvo un aumento significativo en 1993, que incluyó la adquisición de un equipo profesional de grabación de video, cuando se comprobaron sus modificaciones de organización, su fortalecimiento interdisciplinario y los avances de su método y técnicas.

En efecto, el señalado año de 1993 se efectuó la primera aplicación del Programa, en la comuna de Recoleta, con la aprobación del alcalde de su Municipalidad, don Ernesto Moreno, quien le otorgó una contribución económica; con el apoyo de Raquel Barros, directora del Departamento de Cultura de ese municipio, y la eficaz colaboración de Javiera González, de la Secretaría de Planificación; de Luz María Rojas, de la Dirección de Salud; de Jorge Gajardo, de la Dirección de Desarrollo Comunitario, y de Miguel Jiménez, de la Dirección de Educación.

Para realizar dicha aplicación se elaboró una encuesta, la cual se utilizó en los trabajos de campo destinados a los sectores de la comuna que se consideraron como los más diferenciados y representativos, sectorización que llegó a ser una de las condiciones más relevantes y complejas de la tarea etnográfica correspondiente al uso de la encuesta y a la interpretación de datos.

La orientación básica a la práctica de la encuesta se resumió en un manual, cuya segunda versión, ostensiblemente ampliada y corregida, es la que hoy se emplea en el Programa, y que se reproducirá parcialmente en este artículo por la importancia metódica que posee en la conceptualización y obtención de comportamientos y bienes de las culturas locales.

Esta primera aplicación del Programa de Desarrollo de Identidades Culturales fue de un gran sentido didáctico-experimental para sus responsables, quienes decidieron emprender las acciones que a continuación se indican:

1. Reelaborar la encuesta en referencia, dándole un contenido más explícito, coherente y completo, una estructura más orgánica y consistente y una mayor factibilidad de respuestas confiables, que los de su versión inicial, con la gran ventaja de que esta segunda versión está diseñada para poder procesar sus resultados mediante un programa de computación.

Sectorizar prolija y estrictamente cada comuna, según sus microsistemas determinados por sus respectivas subculturas, claramente diferenciados, eliminando así repeticiones de microsistemas de marcada similitud mediante la elección del más peculiar y representativo de los similares, lo que sólo puede conseguirse con la decidida colaboración de los habitantes comunales con profundos conocimientos de su cultura local.

3. Seleccionar cuidadosamente a los encuestadores, capacitarlos para un alto rendimiento evaluable y retribuir su cometido en la medida de la aceptación de la calidad de éste.

4. Previa la práctica de la encuesta, buscar y ubicar encuestables idóneos depositarios de la sabiduría cultural local, sensibles a darla a conocer con honesto y digno afecto por su sector comunal o por toda su comuna.

5. Profundizar, tanto en trabajos de campo como de gabinete, la relación entre identidad y desarrollo, para lograr una acción eficaz de éste en su dimensión cultural de las identidades de especificidad local; respecto del Programa, de la que pudiesen considerarse comunales.

Cabe hacer presente aquí que en las discusiones que condujeron a estos criterios y procedimientos, intervino con gran dedicación la antropóloga norteamericana vecindada en Chile, Peg Snook. Tales discusiones hicieron sentir a los miembros del Comité de Área del Programa de ese entonces, la necesidad de compartirlas críticamente con estudiosos de campos científicos afines. Así surgió el I Encuentro Nacional Interinstitucional de Investigadores de Identidades Culturales, que se realizó los días 3 y 4 de setiembre de 1993 en el Departamento Técnico de Investigación de la Universidad de Chile financiado por este organismo, con la participación de cuarenta y dos académicos invitados y la presentación de nueve comunicaciones relativas a su temática. El conjunto de estas comunicaciones se publicará este año, editado por el Coordinador del Programa, Manuel Dannemann.

Sus satisfactorios resultados se debieron en considerable medida a la eficiente organización que le dio el aludido Departamento, a través de su director y subdirector de ese entonces, el Dr. Tito Ureta y don Jorge Recabarren, respectivamente, y de sus colaboradores Alejandra Souza, Marco Sánchez y Gustavo Vergara.

Las enseñanzas de la jornada en referencia y los avances del trabajo de los meses finales del año 1993 y los del primer semestre de 1994, corroboraron la secuencia de tres imprescindibles instancias metódicas: la de una dedicación intensa y sostenida a la búsqueda, observación y comprobación empírica de bienes y conductas culturales; la de descripción, análisis, clasificación, interpretación y sistematización de ellos, y la de proposición y realización de acciones de desarrollo cultural, sobre la base de las dos instancias anteriores sujetas a sucesivas evaluaciones.

Estas instancias se infirieron del imperativo pragmático del equipo de trabajo, frente a la posición especulativo-teórica que ha prevalecido en Chile con respecto de la identidad cultural, como puede comprobarse hasta el presente, entre otros ejemplos, con los estudios reunidos y publicados bajo la denominación de *Aproximaciones a la identidad local* (Arnold et al.) y con la entrevista hecha por Elena Irrarázabal al sociólogo Jorge Larraín acerca "del complejo tema de la identidad".

De ahí que la praxis de este Programa, en la etapa que empezara el año 1994 en otras comunas, después de su aplicación en la de Recoleta, consiste en una lectura de textos culturales de sistemas étnico-sociales que hasta ahora nadie había leído integralmente en su compleja existencia cotidiana, para reescribirlos mediante un método de resistematización y producir entonces su relectura, gracias a las informaciones de sus propios y habituales lectoresusuarios, que tampoco habían concebido y conocido de una manera global el texto de su sector de domicilio ni menos el de su comuna en su diversidad y consecuente unidad.

Los investigadores-descubridores-resistematizadores que pretenden reescribir y codificar estos textos culturales, no pueden modificar su contenido, sino que sólo reordenar el que ya fuera escrito por sus

propios usuarios-actores.

El instrumento de obtención y de registro de la información cultural, social y psíquica, del Programa, consiste en una encuesta en cuya elaboración participaron todos los miembros del actual Comité de Área, excepto el profesor y sociólogo Patricio de la Puente por haberse incorporado recientemente a él, así como también las profesoras de la Universidad de Chile Ivonne Etcharren y Cristina Osorio, del primer Comité de Área, y Raquel Barros, Directora del Departamento de Cultura de la Municipalidad de Recoleta, ex profesora de la misma Universidad.

Esta encuesta reemplazó a la anterior, la primera del Programa, producida también por miembros del primer Comité, y que sólo se utilizó en la Comuna de Recoleta. En el diseño y estructura de la vigente, apropiados para su procesamiento computacional, trabajaron el Coordinador del Programa, Manuel Dannemann y el experto Juan Carrasco.

Ella posee tres partes: la concerniente a la identificación del encuestador y a los sectores comunales de su acción, la que corresponde a los datos personales del encuestado y, en tercer lugar, la de secciones temáticas, la cual comprende: 1. la vivienda, 2. las comidas, 3. las bebidas. 3.1. no alcohólicas y 3.2. alcohólicas, 4. las creencias. 4.1. religiosas y 4.2. no religiosas, 5. las medicaciones, 6. los juegos, deportes y entretenimientos y 7. las recreaciones; todos como factores del comportamiento cotidiano, habitual, los cuales son los que atañen directa y relevantemente a este Programa para lograr el conocimiento de la cultura de especificidad local.

No podría omitirla en este artículo, porque sólo en relación con ella se entenderán los criterios, conceptos, indicaciones y procedimientos del Manual de Aplicación de la misma, el que, después de haber transcrito los cuestionarios de la encuesta, reproduciré en su parte general y en su parte especial, con exclusión de sus nóminas temáticas, que son guías para la tarea del encuestador.

Como lo indicara antes de la transcripción de la encuesta, daré a conocer la parte general y la especial del manual de aplicación de ella, redactadas por el Coordinador de este Programa, con el propósito particular de contribuir a la comprensión de ese instrumento y con el general de introducir a los interesados en la organización del método del trabajo de campo, del ejercicio etnográfico, de este Programa, que, como ocurre con la buena práctica etnográfica, va más allá de los meros alcances descriptivos, como se ha afirmado, limitada y erróneamente, cuando en Antropología se trata de caracterizar a la disciplina o a la técnica de la etnografía.

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



PARTE GENERAL

- a. De existir todos, hay que aplicar las encuestas en cinco planos sociales: el familiar—hogar—, el educacional formal—establecimientos de diferentes niveles de enseñanza—, el laboral—comercio, industria, agricultura, minería, pesca, servicios públicos, oficios, labores artesanales, etc.—, el organizacional no laboral—centros de madres, juntas de vecinos, instituciones religiosas, deportivas, artísticas, etc.—y el ocasional—encuentros de amigos, paseos, vida en las plazas, etc.—
- b. En los sectores donde se hagan las encuestas hay que procurar una relación numérica lo más equilibrada posible entre los mencionados planos que existan en ellos; por ejemplo, 8 a 9 encuestas sobre el familiar, 7 sobre el laboral, 6 a 8 sobre el ocasional, en el caso de que no hubiese en el sector ni el plano educacional formal ni el organizacional no laboral.
- c. Las encuestas deben abarcar las diversas edades: niñez, adolescencia, juventud, madurez, ancianidad.
- d. Los encuestados en una determinada comuna tienen que sentirse afectivamente pertenecientes a ella, aunque no hayan nacido ni estén domiciliados en su territorio, por el hecho de realizar una o más actividades que los vinculen a esa comuna.
- e. En los rubros temáticos 1 - 2 - 3 - 4 - 5 y 7, hay una sección de bienes culturales "que ya no existen", y en el 6, una de bienes culturales "que ya no se practican". Especialmente frente a esa desaparición y pasividad, además de anotar las respuestas puntuales, debe averiguarse si los encuestados poseen o tienen cómo conseguir libros, revistas, material periodístico, manuscritos, dibujos, planos, fotografías, objetos, etc., relacionados con sus recuerdos, lo que también debe hacerse respecto de bienes culturales vigentes, porque así podrían obtenerse materiales que ejemplifiquen la información verbal, con finalidades museográficas u otras de difusión.
- f. Si en el transcurso de la encuesta se hiciera memoria de personas destacadas de la comuna, vivas o fallecidas, anótense sus nombres, señas y características en las páginas en blanco que se hallan al final del cuadernillo de la encuesta, ya que de esta manera se contribuirá a complementar la historia comunal.

g. En la mayoría de los cuestionarios aparece una pregunta sobre lo típico. Este concepto no es fácil de precisar. Se lo entenderá como lo más propio, más peculiar, más usual, más representativo, de un grupo.

PARTE ESPECIAL

Se refiere a la relación encuestador-encuestado a través de la aplicación de la encuesta.

Al respecto, antes de pasar al uso de los cuestionarios es oportuno recalcar que el encuestable no es un mero depósito de conocimientos, que el encuestador tiene que abrir para sacar forzosamente una información que será anotada en un registro. El encuestable es un ser humano con sus condiciones individuales, situado en su propio medio ambiente, a quien debemos respetar, motivar y orientar, para que su colaboración sea eficiente y, en lo posible, grata y amena. Por lo tanto, la técnica de uso de la encuesta no consiste en una seguidilla apresurada de preguntas y contestaciones, hecha para concluir pronto con una tarea impositiva, rutinaria y tediosa, sino que en una conversación tranquila, entretenida, de cuyo contexto vayan desprendiéndose las respuestas puntuales. Así, el encuestador recurrirá a una conducta de empatía que dé confianza al encuestado y lleve a un diálogo fácil entre ambos, lo que sucederá si, verdaderamente, el encuestador tiene interés en los contenidos de la encuesta y en la búsqueda descubridora de bienes culturales para el conocimiento de lo chileno. Por eso no se puede saber, antes de hacerla, cuál será la duración del tiempo de una encuesta para cumplir a cabalidad esa tarea, en circunstancias de que la experiencia nos ha enseñado a los encuestadores que algunas alcanzan a cerca de dos horas y otras, a menos de una, dependiendo, además de lo señalado acerca de su desarrollo como una conversación, de otros factores tanto previsibles como sorprendidos.

En suma, el encuestador debe incentivar permanentemente al encuestado, dándole a entender, expresa o tácitamente, la satisfacción que le produce conocer lo que éste sabe y hace.

También en la técnica de aplicación de la encuesta hay que ser estricto con la formulación de las consultas, evitando sugerir o preconstruir las respuestas del encuestado, induciéndolo, por consiguiente, a repetir, por cortesía o cansancio, lo que propone o afirma el encuestador, con lo cual se deformaría y falsearía la participación del encuestado, invalidándose en mayor o menor medida la encuesta.

Por ejemplo, no debe preguntarse: "¿Las bebidas alcohólicas que más le gustan son la chicha y las mistelas?". O, "¿El culebrón y los duendes son los seres míticos en los que Ud. cree?". En cambio, debe preguntarse: "¿Qué bebidas alcohólicas son las que consume?". O, "¿En qué seres míticos cree?".

INSTRUCCIONES PARA TODOS LOS CUESTIONARIOS TEMÁTICOS

Siempre hay que buscar tres ejemplos por cada rubro, como se ilustra para algunos casos:

Vivienda

- 1.4. Lugares más concurridos de su sector.
- 1.7. Edificios más típicos.
- 1.9. Lugares importantes que ya no existen.

4.1. *Creencias religiosas*

4.1.2. Prácticas religiosas

1. ceremonias. 2. ritos. 3. procesiones. 4. devociones con oraciones. 5. devociones sin oraciones. 6. mandas. 7. oraciones. 8. normas (mandamientos). 9. otras.

Debe anotarse en el espacio contiguo, y si fuese necesario en anexos, correlativamente, anteponiendo el número que corresponde, tres ejemplos de ceremonias, de ritos, de procesiones, de devociones con oraciones, de devociones sin oraciones, de mandas, de oraciones, de normas (mandamientos).

- 4.1.3. Anotar tres prácticas religiosas que ya no existen.

4.2. *Creencias no religiosas*

4.2.1. Tres seres míticos.

4.2.2. Tres supersticiones.

4.2.3. Tres leyendas.

4.2.5. Tres creencias que ya no existen.

En los anversos y reversos de estos cuestionarios, en el extremo superior derecho, hay un recuadro, bajo la palabra encuesta, para que en él se escriba el mismo número que se puso en el recuadro del extremo superior derecho del cuestionario P. 1, indicándose así el lugar numérico que ocupa la encuesta en la serie a la que pertenece.

En el espacio de los reversos, bajo las palabras descripción, ejemplificación, cuando sea necesario o conveniente, anotando el número del código que corresponda, se harán las síntesis descriptivas y las ejemplificaciones de bienes culturales, vale decir, cuando aparezcan nombres que no estén en las nóminas de este manual y cuyos significados el encuestador ignore, o cuando aparezcan nombres que se hallen en estas nóminas pero con significados que al encuestador le parecieren muy locales, distintos de

los habituales, o cuando resulte, en cualquier caso, imprescindible la descripción y/o ejemplificación para comprender un bien cultural más allá de su denominación. Por ejemplo, respecto de la vivienda, si el encuestado, en la sección 1.3.5., Otros, informase que el muro de su vivienda es de *quincha**, debería entonces el encuestador describirlo brevemente. O si el encuestado practicase oraciones, 4.1.2.7, o si narrase leyendas, 4.2.3., habría que anotarlas en el espacio contiguo del cuestionario temático pertinente.

Considérese que habrá casos los cuales exigirán el uso de anexos que se agregarán a la encuesta con su mismo formato, manteniéndose la numeración de la encuesta y la codificación de cada rubro temático.

Con respecto de las mencionadas nóminas temáticas de este manual y por razones de ejemplificación, reproduciré la de seres míticos que, como todas las otras, constituye una pauta de orientación para el encuestador, en el bien entendido, como ya se expresara, en general, de que cualquier encuestador, en cualquier sector comunal, puede encontrar seres míticos que no aparezcan en la nómina, ya que ni ésta ni las demás pueden ser a priori exhaustivas. En ese caso le dará a cada nuevo bien cultural un número a partir del último de la respectiva nómina, por orden alfabético, para utilizar estos nuevos números como códigos de los pertinentes bienes.

Seres míticos de existencia autónoma vigente, no sólo difundidos por narraciones fabulosas:

Alicanto (ave nocturna de plumaje brillante, que se alimenta de oro y plata)

Ánimas (espíritus de seres humanos fallecidos)

Basilisco (culebrilla de mirada mortífera)

Brujo (ser humano con poderes sobrenaturales)

Cachudo (demonio)

Calchona (mujer cubierta enteramente por un manto o transformada en oveja, cabra o perra).

Caleuche (barco tripulado por brujos)

Camahueto (ternero forzudísimo, habitante del mar en su madurez)

Candelilla (luminiscencia que causa el extravío de transeúntes)

Cola de ballica (demonio)

Colocolo (invisible, de presunta forma de ave pequeña, lagartija o ratón, causante de desgracias y hasta de la muerte de seres humanos).

Cuca (ave según su color blanco o negro, benigna o maligna, respectivamente)

Cuchivilu (de probable forma de cerdo, contaminador del agua en que se baña)

Cuero (animal acuático en forma de cuero de vacuno)

Culebrón (reptil de cuerpo corto y grueso)

Chascuda (mujer que amedrenta y hasta mata a viajeros de a caballo)

Chihued (ave que anuncia enfermedad o muerte)

Chon-Chon (brujo transformado en ave)

Chucao (ave agorera)

Diablo (Satanás)

Duende (hombrecillo travieso y a veces dañino)

Guallipén (animal anfibio con cuerpo de oveja y cabeza de ternero, que causa deformaciones en los hijos de las mujeres embarazadas que lo ven repentinamente)
Guirivilo (zorro acuático cuya cola tiene en su extremo una uña con la cual clava y arrastra a hombres y animales hasta la profundidad de esteros y lagunas).
Huecufe (nombre genérico de seres por lo común dañinos para el hombre)
Imbunche (ser deforme, guardián de recintos de brujos)
Lampalagua (boa acuática o gran serpiente terrestre)
Machucho (nombre regional chilote* del imbunche)
Malo (demonio)
Manta (clase de cuero, véase)
Pincoy (cónyuge de la pincoya)
Pincoya (sirena marítima)
Piuchén (vampiro)
Quepuca (piedra silicosa de poder fertilizante)
Satanás (demonio)
Tío (demonio)
Trauco (hombrecillo maligno, violador de mujeres)
Tue-Tue (brujo transformado en ave)
Viuda (denominación chilota de la calchona o chascuda)
Vutamacho (imbunche)

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



NOTAS

* Por lo común, muro de ramas sujetas con varas y cubierto con barro.

* De Chiloé, provincia de la X Región de Chile.

* Procedimiento terapéutico que consiste en poner una pequeña parte de una vela encendida encima de una moneda sobre la piel de un ser humano, y luego cubrirla con un vaso para producir un enrarecimiento de aire con el cual se combaten dolencias musculares.

INSTRUCCIONES DIFERENCIADAS PARA LOS CUESTIONARIOS TEMÁTICOS QUE LAS REQUIERAN

1. *Vivienda*

1.1.1. En cuanto a la antigüedad, el encuestador tiene que determinarla en relación con la de otras viviendas del sector donde cumple su tarea, con la ayuda de los habitantes de la casa a quienes encueste y, si es útil, con la de otros pobladores del mismo sector o de la respectiva comuna, sean o no encuestados. Al respecto, es incorrecto generalizar lo que sería la antigüedad según viviendas de la provincia, o de la región, o del país.

Podría aceptarse que una vivienda es antigua cuando su existencia data, por lo menos, de la época de los abuelos de los actuales ocupantes; mediana, cuando se construyó cuando los padres del informante eran niños o jóvenes, y nueva, cuando su construcción no tiene más de diez a quince años. Sin embargo, esta periodificación constituye sólo una pauta guía que el encuestador tiene que comparar con la información testimonial de las personas ya aludidas.

1.1.2. El tamaño se mide principalmente según la cantidad de dormitorios, las dimensiones del comedor y recintos de estar, así como las de los patios. Podría decirse que una casa con cuatro o más dormitorios es grande. Pero siempre conviene establecer la relación indicada en el punto anterior.

1.4. Por lugares, en general, se entenderán los aeródromos, los campos deportivos, los parques, los paseos, las plazas, los predios agrícolas, los recintos de diversión, las terrazas.

4.1. Creencias religiosas.

4.1.2.1. -2 Téngase presente que una ceremonia o un ceremonial es más compleja(o) que un rito. Por lo común, está constituida por una serie de actos rituales. Por ejemplo, la misa católica es una ceremonia compuesta por varios ritos religiosos. Asimismo, un velorio o una novena serán ceremoniales que poseerán distintos ritos: bebidas rituales, cantos rituales, ofrendas rituales, etc.

4.2. Creencias no religiosas.

4.2.1. Seres míticos son aquellos que, con un mayor o menor grado de autonomía respecto de los seres humanos, existen y actúan en diversos sistemas sociales, simplemente porque todos o algunos de los miembros de esos sistemas creen en ellos, recibiendo sus efectos benignos, o malignos, o neutros. Por lo tanto, ellos pueden ser descritos, a veces prolijamente, en cuanto a sus formas y funciones. No son meros personajes de relatos, sino que seres presentes y activos en lugares y en los grupos que les dan vida.

4.2.2. Las supersticiones son las creencias de temática más amplia y diversificada, y las más abundantes en todos los niveles educacionales y socioeconómicos. Funcionan como expresiones de poderes mágicos de animales, vegetales, minerales, objetos, signos, colores, etc.

4.2.3. Las leyendas son narraciones destinadas a describir e interpretar la existencia y la acción, y a veces también la formación de seres de origen humano y no humano, y de propiedades físicas de la naturaleza, por lo general geográficamente determinados, a los cuales se les atribuye condiciones sobrenaturales.

Los personajes de las leyendas son recordados, imaginados, admirados y hasta observados por el hombre, pero no intervienen directamente en la vida de él, de una manera positiva o negativa, como lo hacen los seres míticos. Algunos de estos personajes, antes de ser legendarios, tuvieron una existencia real, como sucede con el maravilloso caballo marino de Chiloé, resultado de una interpretación de los aborígenes de la región de los caballos que llevaban a nado los conquistadores españoles, porque no cabían en los botes pequeños que a menudo éstos usaban.

Cabe insistir que para los efectos de la encuesta, el encuestador debe anotar la denominación de cada leyenda en la ficha de creencias no religiosas: 4.2., en los espacios del N° 3 (1.2.3), incluyendo el respectivo lugar de localización de la leyenda cuando el informante se lo proporcione, por ejemplo: La mujer que asalta a los taxistas en el puente nuevo del Bío-Bío. Y en el espacio y anexos que fuesen necesarios, numerados como 4.2.3.1.2.3., tiene que transcribir los textos completos de leyendas, conservando en cada caso el código.

5. Medicaciones

5.4. Preparados farmacéuticos son, en rigor, los inscritos en el Instituto de Salud Pública (ISP), los cuales se compran en farmacias.

5.4. Productos naturales son, en sentido estricto, los registrados por el Servicio de Salud del Ambiente (SSA). Se adquieren también en farmacias, en otros locales comerciales y hasta en la calle, como ocurre con bolsas preparadas que contienen distintas hierbas.

5.4. Remedios caseros, en general, son los que se usan siguiendo una tradición local, sea que se preparen o se utilicen en casa, o se obtengan de otras personas, que, a su vez, los producen. Se dice aquí preparen o utilicen, porque algunos no se preparan, sino que simplemente se emplean, *como correr ventosa** o

someterse a picaduras de abejas.

6. 1. Juegos. 2. Deportes. 3. Entretenimientos.

Estos tres comportamientos lúdicos poseen diferencias en cuanto a las normas o reglamentaciones que los rigen.

Los deportes son los más estrictos en su reglamentación, por lo común practicados en espacios especialmente acondicionados para ellos, con tiempos de duración establecidos, con la actuación de árbitros encargados de hacer cumplir las reglas, las que suelen reunirse y ordenarse en textos impresos y oficiales.

Los juegos poseen una mayor libertad de práctica; en general, no requieren de espacios preacondicionados, son más flexibles respecto de su tiempo de duración, prescinden de árbitros y se ciñen a normas de la tradición oral menos rígidas que las de los deportes.

Pero conviene recordar que un mismo comportamiento lúdico, como el de la rayuela o el del volantín, puede ser o deporte o juego, según como se los practique.

Las entretenimientos son las más libres de estas tres conductas, con frecuencia de práctica individual, como las de solitarios de naipes, las de computador, etc.

7. *Recreaciones*

1-2-3-4-5-6-7-8- Según la clase de cada una de ellas se registran los ejemplos que se hacen (construyen), leen, escuchan, miran (observan), interpretan (ejecutan) y usan (emplean). Hay casos en los que confluyen más de una función: un mismo baile que al encuestado le agrada mirar y le gusta interpretar.

En este Programa el concepto de recreación se usa de una manera estricta, en su sentido de actividad por medio de la cual el ser humano se recrea a sí mismo, o recrea su condición propia y la del mundo que lo circunda, en uno u otro caso con mayor o menor grado de sensibilidad, de creatividad y de originalidad. Un ejemplo del primero sería un poema circunscrito a un estado anímico de angustia de causa desconocida y uno del segundo, la construcción de una figura zoomórfica de greda.

Lejano se encuentra este concepto del que se ha popularizado en Chile a través de la fórmula de "deportes y recreación", a cuyo segundo componente se le ha dado un especial énfasis de diversión, de entretenimiento.

La aplicación del Programa en cada comuna se realiza mediante un Acuerdo de Cooperación Recíproca entre una Municipalidad y el Departamento Técnico de Investigación de la Universidad de Chile, fundamentado sobre la necesidad de darle una dimensión cultural al desarrollo, por cuanto en el ser humano deben confluír equilibradamente sus necesidades y satisfacciones espirituales y materiales. El

objetivo básico de dicho acuerdo consiste en obtener un diagnóstico de la cultura local comunal, elaborado por el Programa para el uso que la Municipalidad decida en la planificación de su comuna.

Los ejecutores responsables son los miembros de este Programa y de la respectiva Municipalidad, designados por sus correspondientes instituciones, formándose así un equipo de trabajo constituido por dos subequipos, cada uno con su coordinador, los que establecen un calendario de reuniones para los efectos de una labor conjunta.

Las actividades principales, además de las mencionadas reuniones, se indican a continuación, agregándose respecto de cada una de ellas la duración de sus períodos de trabajo.

Salidas a terreno para obtener información cultural, social y psíquica, por vía verbal, mediante encuestas; por el procedimiento visual de la fotografía y por el magnetofónico. A la información así conseguida puede sumarse la que proviene de textos literarios, obras plásticas, composiciones musicales, relatos diversos, fotografías, gráficos varios y objetos, que posean un valor testimonial de la cultura local. Cinco meses de duración.

Redacción de un informe de diagnóstico sobre la cultura comunal, hecho por miembros del Comité de Área del Programa, con la imprescindible colaboración de integrantes del subequipo municipal. En él se conjugan dos planos: uno informativo-descriptivo, sobre la base de una síntesis de los materiales reunidos y ordenados mediante las encuestas, que se complementa vigorosamente con la grabación de un video etnográfico sobre las formas de vida comunal, esto es, un instrumento de presentación directa de un microsistema; otro, propositivo, respecto de la situación cultural, social y psíquica de una comuna, desde una perspectiva crítica, y de las acciones que se requieren para orientar, impulsar y alcanzar el desarrollo cultural de la misma. Tres meses de duración.

Decisión-acción resultante del informe de diagnóstico, la cual significa aceptar todas o algunas recomendaciones de éste por parte de la autoridad municipal, y llevarlas a la práctica, con el apoyo del Programa, en el área de la alimentación, de la educación, de la recreación, de la salud, de la vivienda, entre otras, con una activación de la conciencia de identidad comunal, promovida por sus propios poseedores, en la mayoría de los cuales se halla en estado latente, para que sus tareas de autodesarrollo cultural le den una especial relevancia a los factores locales peculiares de su microsistema. Cuatro meses de duración.

Evaluación de la decisión-acción, según las respuestas que los habitantes de distintos sectores comunales y los miembros del subequipo municipal entreguen a las medidas que se decidieron en el diagnóstico. En rigor se trata de una autoevaluación preliminar, que deberá continuarse en sucesivas instancias, descubriendo nuevas posibilidades, corrigiendo errores y limitaciones, y aumentando paulatinamente la participación de los gestores y receptores de proyectos evaluativos, en el convencimiento de la necesidad y eficacia de un desarrollo cultural, como ocurriría, por ejemplo, con la evaluación a corto plazo de la inserción de creaciones literarias, musicales y plásticas, de habitantes de una comuna, en programas de asignaturas de la enseñanza básica y media de sus propios establecimientos escolares. Tres meses de

duración.

En este ámbito metódico del Programa, como se colige de lo ya señalado, ocupa un lugar descollante la aplicación de la encuesta, la cual requiere de una cuidadosa capacitación para su correcto empleo. Al respecto, no obstante la misma formación dada a todos los encuestadores, el desempeño de éstos resulta muy heterogéneo, según tengan o no experiencia en esta clase de obtención de bienes culturales, de acuerdo con su nivel de educación formal y si es o no remunerada su labor; pero la mayor diferencia entre los eficientes y los ineficientes está en su grado de sensibilidad, en su interés por la cultura chilena de especificidad local, en su poder de atracción sobre el encuestado para lograr un diálogo abierto y veraz, en su perseverancia y en su mesura; factores que, conjuntamente, en su expresión más profunda, de incuestionable operatividad, se comprueban en personas de disímiles condiciones: mujeres sólo dedicadas al cuidado de su casa, dirigentes de Juntas de Vecinos, funcionarios municipales, profesores rurales de enseñanza básica, estudiantes y académicos universitarios. Sin embargo, mi experiencia acumulada en la evaluación de encuestas hechas en nueve comunas, seis de ellas sujetas a un acuerdo oficial con el Programa, y ratificada por colegas pertenecientes a éste, me permiten afirmar que quienes efectúan esta tarea con la mejor calidad son los que, además de poseer con creces los cinco atributos puntuales mencionados en la relación eficiencia-deficiencia, adquieren una intensa capacitación por su facilidad de aprendizaje, la que saben proyectar certeramente en su trabajo de campo con una encuesta contextualizada, y que en verdad disfrutaban.

La organización e inicios de la acción del Programa, sus contenidos temáticos, su método y sus técnicas con énfasis en el instrumento de la encuesta, y su aplicación comunal, hasta aquí resumidos, se sustentan sobre nociones y objetivos acordados por los miembros del Comité de Área de dicho Programa, después de examinar y evaluar sus diferentes proposiciones surgidas en el proceso de avance de su trabajo. Así, desde la perspectiva de este Comité, la identidad debe buscarse en la diversidad y variabilidad de las conductas culturales, en relación con sus sistemas étnico-sociales, con sus tendencias anímicas y con sus condiciones ambientales. Estos cuatro factores confluyen orgánicamente en el "movimiento" de la identidad en la existencia humana, el cual sólo es reconocible y mensurable en el uso de los bienes culturales. En otras palabras, el fenómeno de la identidad, al que tanta relevancia se le ha dado en los últimos treinta años desde las Ciencias Sociales y las Humanidades, y, más recientemente, desde la Biología y la Economía, tiene que entenderse mediante un acercamiento empírico al uso de los bienes culturales, en los que se concentra su poder. Este poder, el identificadorio, se halla potencialmente en estos bienes, puesto en ellos por la creación y acción de hombre, quien se reproduce en el patrimonio que construye, y que por estímulos internos o externos consigue transitoriamente, por lo común, de un modo fugaz, un grado de conciencia de su identidad, redescubriéndose en ésta al poner en acción dicho poder potencial, cumpliendo así un ciclo de identificación de sí mismo, gracias a su propia obra cultural. Este es el diálogo de la identidad del hombre con su cultura, vale decir, en lo más profundo, consigo mismo, que brota cuando se abre su capacidad de conciencia de la identidad.

El gran propósito, entonces, de este Programa, consiste en contribuir a la obtención de este diálogo, para fortalecer la especificidad cultural local, equilibrar la conservación y la transformación de las formas de vida, proporcionar argumentos de autocrítica,

intensificar la unidad social, como un aporte a la autoevaluación y autodignificación de microsistemas chilenos.

Respecto de este significado de identidad, que pone su acento en expresiones concretas y tangibles de la vida cotidiana, el Programa ha llevado a la práctica la noción propuesta por su coordinador: "La identidad cultural es la relación entre el sentido de pertenencia a uno o más grupos y los signos que lo evidencian, la que lleva implícita la diferenciación grupal. (Dannemann, 1993,p.7)

A su vez, el desarrollo de la identidad no se entiende como "un avance incontenible, un mejoramiento de las condiciones de vida, un acceso a niveles superiores, sino que, en último término, se infiere del equilibrio de los factores que constituyen la vida humana. Cuanto más orgánicamente equilibrada ésta sea en su condición biosomática, en sus disposiciones anímicas, en sus comportamientos culturales, en sus interacciones sociales, en su dominio del ambiente, y en la integración de todos estos factores, tanto más y mejor se alcanzará el desarrollo". ([Dannemann](#), 1989, p.117.)

El legítimo desarrollo que este Programa impulsa es el que nace de la conciencia de pertenecer a un espacio con su genuina tradición cultural, de haber recibido de la fuerza de estos elementos una específica identidad y una capacidad para crear y transformar sin renunciar a su identidad, la que puede experimentar cambios sin dejar de ser propia de quienes la construyen día a día, distinta de la que existe en otros sectores, en otras localidades, en otras comunas, -en otras regiones; como lo he afirmado en un trabajo anterior: se trata de que el hombre sepa "equilibrar los cambios con la autogeneración de su genuina identidad, como prueba de su creativa libertad cultural" ([Dannemann](#), 1994, pp. 320-321.)

La más valedera dimensión cultural del desarrollo es la producida por los usuarios de los bienes culturales, mediante incitaciones endógenas y exógenas, seleccionando ellos mismos estos bienes hasta hacerlos suyos en un recíproco ejercicio de identidad del hombre con su patrimonio, patrimonio que será más de él, mientras más se encuentre a sí mismo en ese patrimonio.

Busca este Programa hacer un llamado a los habitantes de las diferentes comunas de Chile, con el ánimo de que observen lo que tienen y sepan lo que son, para que desde ahí, descontentos o satisfechos, pero con lo propio, intenten su desarrollo, porque en ellos mismos está su verdad y su fortaleza.

Pretende este programa poner en guardia a las autoridades y a los habitantes en general de las comunas, corresponsales del destino de éstas, frente a sus rápidas imitaciones de formas culturales foráneas, del país o del extranjero, que penetran en sus microsistemas, a través de espectáculos y otros medios de comunicación masiva con atractivos recursos de expansión y de dominación, como se comprueba en los numerosos llamados festivales, que lejos de promover el cultivo de la especificidad cultural de localidades y comunas, a menudo deforman y hasta destruyen hábitos necesarios para la cohesión social y el sostenimiento unitario de la identidad, en una suerte de irreparable erosión espiritual, que lamentara hace ya más de sesenta años Antonio Acevedo Hernández, al decir que sus compatriotas " ¡Gustan tanto de suprimir cosas que no tienen con qué reemplazar!" (p. 63)

Intenta este Programa, en su concepción de desarrollo, estimular un reconocimiento de bienes culturales creados o cultivados por habitantes de una comuna, para demostrar y aprovechar, por ejemplo, la relación y el equilibrio de manifestaciones artísticas—canciones, ejecuciones instrumentales, narraciones, obras pictóricas, poesías—con su paisaje, con su ámbito social, con la autoestima que produce el juego de su entrega-recepción-respuesta, con su aplicación pedagógica, en circunstancias de que alcanzar un mayor o menor equilibrio entre todos o algunos de los miembros de un grupo, en la contingencia de su normal heterogeneidad, y todos o algunos de sus bienes culturales, resulta más factible si se toma conciencia de una raíz común de identidad, sin que por ello se eliminen por completo disparidades de variada índole, porque no hay un equilibrio más profundo que el capaz de serlo pese a las distintas condiciones y a las discrepancias de quienes lo logran, en un comportamiento cultural, como he procurado comprobarlo en mis propuestas sobre la naturaleza y función de la denominada cultura folklórica. ([Dannemann](#), 1976, pp. 31-35.)

Complementariamente, este Programa ha comenzado la organización de museos comunales, con los materiales que se obtengan en sus trabajos de campo y con otros donados por personas que deseen contribuir a mostrar los testimonios de la cultura local en su tránsito del pasado al presente. Asimismo, ha efectuado un estudio para proporcionar a las autoridades municipales criterios de denominación de calles y otros espacios de uso público, según las peculiaridades de especificidad de un barrio, de un sector o de toda una comuna, con el fin de que los nombres elegidos sean válidamente representativos de sus usuarios, debiendo asumir los establecimientos educacionales pertinentes la misión de explicitar sus significados y de preservarlos como un medio de unidad para las generaciones venideras.

No podría dejar de añadir el progresivo aporte del Programa a la obtención y ordenación de denominaciones de bienes culturales con sus respectivas acepciones, ausentes en los registros lexicográficos chilenos, gracias a la práctica de la encuesta, las que se incorporarán a las sucesivas versiones del manual de aplicación de ella. Más allá de una considerable contribución empírica a los estudios filológicos y lingüísticos, constituye un valioso avance etnográfico en la investigación de la cultura chilena, ya que estas voces y expresiones quedan contextualizadas en las descripciones y ejemplificaciones de los cuestionarios de la mencionada encuesta.

Un Programa como éste no puede directamente por sí mismo modificar el mapa de la extrema pobreza de Chile, pero sí hacer una cartografía de las especificidades de las subculturas locales y, desde su conocimiento empírico,

abrir espacios e instancias de conciencia de las identidades que subyacen en ellas a sus propios poseedores, identidades cotidianamente ocultas en el medio ambiente, en las viviendas, en las comidas y bebidas, en las creencias, en los juegos, en las recreaciones, cuyo desarrollo tiene su mejor fuente en la autoevaluación de formas de vida y de cohesión social.

Estos efectos de este encuentro revelado del hombre con su identidad, esto es, consigo mismo, en su microsistema, harían más factibles y eficaces la aplicación de buenas estrategias socioeconómicas, y ayudarían a descubrir elementos de apoyo para una justa e inteligente política cultural del Estado y de las

instituciones privadas, la que hasta ahora no ha sido satisfactoria ni en cuanto a sus recursos ni en cuanto a sus consecuencias, y, menos aún, respecto de sus fundamentaciones.

Agradezco el apoyo recibido del Departamento Técnico de Investigación de la Universidad de Chile, en la persona de su director, Dr. Manuel Pinto, lo que hago extensivo a don Roberto Poblete, coordinador de Programas de Desarrollo y a la secretaria señora Elsa Clavijo, al producir este Programa sus primeros resultados concretos evaluables, en su período 1995-1996. Mi gratitud también a las municipalidades de Huechuraba, Isla de Maipo, La Pintana, Navidad, Recoleta y San Felipe, en cuyas comunas se ha realizado, hasta el presente, la aplicación de dicho Programa, la que proseguirá ya este año en otras. Asimismo, mis agradecimientos al profesor Mario Orellana, Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Facultad de cuyo Departamento de Antropología soy profesor titular, por el beneplácito que ha otorgado a mi desempeño en el mencionado Programa y por el constante interés que ha tenido por éste; a mis distinguidos amigos, Carmelo Lisón Tolosana y Ricardo Sanmartín, ambos catedráticos y director, el segundo, del Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense, por sus alentadores comentarios al Programa, y muy en especial a mis colegas del Comité de Área, con quienes comparto la noble tarea de pensar y hacer teniendo como meta el desarrollo de la cultura chilena.

 [Bibliografía](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



BIBLIOGRAFÍA

Arnold, Marcelo *et al.* *Aproximaciones a la identidad local*. Seminario conceptual, Santiago, Ed. Ministerio Secretaría General de Gobierno, 1990.

Dannemann, Manuel. "La disciplina del folklore en Chile", *Archivos del Folklore Chileno* N° 10, 1976, pp. 23-74.

Dannemann, Manuel *et al.* "Impacto de la ciencia y la tecnología en la cultura y en la sociedad", en *Ciencia y Tecnología* (Fernando Monckeberg, ed) Santiago, Ed. Universitaria, 1989, pp.116-130.

Dannemann, Manuel. *El Programa de Desarrollo de Identidades Culturales Locales*, documento interno de trabajo, Departamento Técnico de Investigación de la Universidad de Chile, Santiago, 1993. (inédito).

Dannemann, Manuel. "Cambios en una localidad rural de Chile desde la perspectiva de sus actores, en *Antropología sin fronteras*". Ensayos en honor a Carmelo Lisón (Ricardo Sanmartín, coord), Madrid, *Centro de Investigaciones Sociológicas*, 1994, pp. 313-321.

Irrázabal, Elena. Entrevista con el sociólogo Jorge Larraín: "La modernidad no es un monstruo", diario *El Mercurio* (Santiago) 12 de mayo de 1996, E. p. 1, pp. 14-15.

La intervención del alférez se produce primero para saludar a la imagen que se está celebrando, luego comienza la procesión y el alférez interviene nuevamente cuando la imagen es dejada en el altar situado en la cumbre de un cerro o a la orilla del mar, donde le canta a la imagen, le pide y le agradece. Luego la procesión vuelve cargando a la imagen hasta dejarla en su lugar de origen, donde interviene nuevamente el alférez, despidiéndose de ella.

Las palabras del alférez tienen una connotación emotiva muy fuerte que realza el momento especial que se vive durante las fiestas; a la imagen sagrada se le habla desde lo profundo, desde lo más interno, desde aquel lugar que difícilmente se exterioriza durante la vida cotidiana

"para la vuelta del año
no me puedo dividir
ninguno de los presentes
'tamos seguro 'e venir

'tamos seguro 'e venir
por lo que los libros encierran
el día menos pensado
nos puede tapar la tierra

nos puede tapar la tierra
así lo explica mi voz
y se cumple aquí el adagio
hoy somos, mañana no

hoy somos, mañana no
porque escritura no está
pues somos en este mundo
una sombra y nada más"...

(Arturo Ogaz, alférez del baile de Ventana, Fiesta de San Pedro, Higerillas.)

Una instancia diferente de participación de los alféreces es al comienzo de la fiesta cuando ocurre el

saludo entre los diferentes bailes participantes; los alféreces se saludan cantando en forma alternada, contrapuntística, preguntándose mutuamente por la salud y alegrándose de estar una vez más juntos en una fiesta. Este encuentro se repite al final de la fiesta cuando los bailes se despiden entre sí. Estos momentos son también importantes en términos emotivos para los alféreces, como lo explica el tamborero del baile de Ventanas:

"y él (el alférez) me decía que cuando se saludan los alférez, pucha, y ahí se saludan y se ven y ya se conocen porque se han encontrado en tantas fiestas y cuando se saludan se emocionan y llegan a llorar".

Por otro lado, la presencia de la imagen sagrada es un factor importante para el chino, que en ese estado especial de emotividad en que se encuentra mira a la representación de la divinidad y toca y danza para ella, muchas veces pagando alguna manda o pidiendo algún favor especial en el que se le va la vida.

La relación que se produce entre el chino y la imagen es muy fuerte y es claramente expresada en este canto de alférez:

"Por fin me llegó la hora
con gusto lo digo yo
y a ti madre de los cielos
buenas tardes te dé yo

te dije hoy en la mañana
y no se me va a olvidar
que aquí arriba de este cerro
pues te iba a saludar

pena me causa en el alma
y cantando te diré
sólo son pequeños momentos
que tengo de estar a tus pies

yo quisiera ser el sol
para entrar por tu ventana
para darte de besitos
lucero de la mañana

será que te quiero tanto
yo no te olvido jamás
para mí madre querida
tú eres la flor perfumá

la más hermosa del jardín
te digo con gran amor
tú eres la maravilla
que habita en mi corazón corto va a ser mi saludo
porque me sirve de ejemplo
más allá te cantaré
te voy a cantar en el templo

hermosa doncella y pura
madre de nuestro señor
de toda esta concurrencia
habita en su corazón

soy un obrero del mar
y esto te voy a explicar
y a esta tierra campesina
te he venido a visitar

de mi alma sale mi voz
mi cantar del corazón
de rodillas en el suelo
échalos la bendición

será hasta un momento más
y esto te voy a decir
pues te volveré a encontrar
antes pues de despedir
madre reina del Carmelo

y mi voz que te venera
permiso madre adorada
y aquí doblo mi bandera"

(Alfárez Luis Galdames, del baile chino de Ventana. Fiesta de Pachacamita 1992).

El chino no baila sólo porque le guste, el chino baila porque necesita bailar, | porque lo siente en lo más profundo de sí...

"yo ya quería dejar de tocar, ya no quería salir más pero ayer cuando escuché que las flautas sonaban tuve que ir, sentí eso tan adentro, es una cosa que uno siente tan adentro y tuve que ir y ponerme a tocar, si yo soy chino po, si uno es chino y no es cuestión de llegar y decir ya no toco más, porque no se puede po.." (Carlos, chino del baile de La Laguna).

Nota de campo:

al fin bailo chino en el interior de una iglesia y todo es flotar en las esquinas, pasearse entre los santos y la virgen con esta música que sale desde el centro de mi alma y se expande y se pega a todas las tablas de este suelo, la noche me traspasa y me lleva tan atrás y vuelo de esta iglesia a la de Quilpué y a esa otra en la que se ha velado a mi padre y aquélla en que se ha velado a mi abuelo y en realidad las iglesias siempre han tenido esa carga nefasta para mí, el lugar al que se lleva a los muertos queridos, las personas que ya no podrás ver, que ya no podrás, y sin embargo hoy aquí en esta iglesia de Las Palmas de Alvarado entregando mi alma en una danza feroz y tocando y cantando como siempre quise hacerlo, reventar mis labios en este sonido en esta armonía gigantesca que me lleva y me sube a las palmeras de la entrada de la iglesia y desde allí al campanario y bajo por las paredes y me siento al lado del niño dios y sigo, sigo viajando en el sonido, recorriendo la iglesia, las velas, los fieles que entran de rodillas y sostienen estampas del niño dios, entro a la sacristía y salgo por la puerta que da al poniente, a la noche que se abre completamente sobre nosotros y nos hunde en cerros y vientos subterráneos, sigo, atravieso huellas y ojos, peumos, litros, caminos, ríos, y vuelvo al lado de los chinos y a esta felicidad inmensa de ser un chino y tocar, tocar hasta que acabe el mundo mientras algo se produce entre la noche y mis pupilas y la virgen es más hermosa que nunca, más verdadera que nunca.

(Fiesta del Niño Dios de Las Palmas de Alvarado, diciembre de 1992).

Los rituales de chinos se enmarcan actualmente dentro del contexto ceremonial católico y esto implica una relación bastante tirante en algunos pueblos, dependiendo de la posición más o menos ortodoxa del cura local frente a estas manifestaciones de "religiosidad popular". En casi todas las fiestas el cura hace una misa pero a ésta asiste sobre todo la gente que acude a la fiesta como espectador, una gran parte de los chinos no participa de ella tal vez porque no la necesitan, porque el chino no necesita al sacerdote como intermediario entre él y la divinidad porque su comunicación es directa; se produce tocando, bailando y a través del canto del alférez, que habla de cosas concretas que les atañen a ellos directamente y que además, también sabe la Biblia.

Durante la fiesta los chinos suelen beber vino, mistela (7) y cerveza, en cantidades variables según el baile.

Hay bailes que tiene fama de borrachos y efectivamente sus integrantes comienzan a beber desde temprano y lo hacen durante toda la fiesta, hay otros que beben en forma moderada y hay los bailes en que ningún chino bebe.

Los momentos en que los chinos beben alcohol no están normados: hay chinos que se salen de la procesión para "tomarse un trago" y luego vuelven a su puesto, repitiendo esta situación durante todo la procesión, hay quienes nunca abandonan el baile pero que beben durante el almuerzo o durante los momentos de descanso entre los saludos y la procesión y hay quienes miran con malos ojos a los otros

chinos que beben.

La cantidad de alcohol ingerida, como ya se ha dicho, es variable, ésta va desde uno o dos vasos de vino en el almuerzo hasta una cantidad considerable de cervezas (entre 5 y 10) y una cantidad similar de vasos de vino.

Es común que algún acompañante de un baile regale un cajón de cervezas a los chinos en la detención que se produce en mitad de la procesión, luego de cantarle a la imagen, para que los chinos se refresquen antes de comenzar la última parte de la procesión.

En términos de porcentaje es posible decir que en una fiesta de chinos es común encontrar a un 5% de chinos en estado de ebriedad, un 60% que beben moderadamente y un 35% que no bebe.

Se bebe vino pues ayuda a dar fuerzas para aguantar el tremendo esfuerzo físico que es necesario realizar durante la procesión.

"Hay muchos que toman por los nervios, y se le quitan los nervios, muchas veces hay chinos nuevos y se ponen nerviosos, y se ponen a tiritar, pegán un picotón y se le calma, se normaliza la persona y le da más fuerza, más valor"

(Lolo Guzmán, constructor de flautas y chino de el baile de El Granizo).

Nota de campo:

tocamos durante la mañana y luego vamos a almorzar, todo el baile junto en una mesa larga, nos sirven cazuela con ensaladas y vino, voy a tomar jugo pero los chinos me dicen que no, que tengo que tomar vino para tener fuerzas para la procesión, el vino te va a dar ánimo y te va a tirar pa arriba si no no vai a aguantar, de ahí pa abajo saltando lo botamos todo, no vayai a tomar agua, no viste lo que me pasó recién cuando tomé agua, me dolió el estómago altiro y tuve que salirme un rato, así que toma vino no más, y me van llenando el vaso mientras comemos esa exquisita cazuela.

El consumo de alcohol, mencionado en este trabajo como un elemento más que influye en la inducción de un estado especial de conciencia, presenta una situación particular. Debido a que no todos los chinos beben alcohol, es el único factor que no está presente en todos los participantes, pero que juega un papel importante en quienes hacen uso de él.

La ingestión de alcohol influye a nivel emocional en el participante, los sentimientos afloran y hay una entrega emocional y una desinhibición que es potenciada por éste. El alcohol actúa sobre el sistema nervioso central, sobre el córtex, liberando los centros y conexiones subyacentes, motivando la supresión de las inhibiciones. En la corteza cerebral se encuentran los elementos social y culturalmente aprendidos, todo lo que es aceptado y rechazado por la sociedad en que el sujeto está inserto. Por otro lado, la corteza actúa como un filtro inhibitor de los impulsos básicos y el alcohol actúa sobre ella inhibiendo ese filtro

inhibidor, por lo que las emociones y los impulsos básicos quedan desligados del control que ejerce sobre ellos la corteza. (Huguenard, Jaquenoud, 1967.)

Todas estas características hacen del ritual de bailes chinos una instancia muy especial en términos emotivos para quienes participan directamente de él, creándose las condiciones emocionales y fisiológicas necesarias para producir un cambio a un estado especial de conciencia.

ESTADOS ESPECIALES DE CONCIENCIA EN UN RITUAL DE CHINOS

"una sensación extraña, yo una vez me disolví en la música, o sea, como que yo era la música, nada más importaba"

(Marcelo González, ex chino del baile de Maitencillo)

Si bien no existe un corpus de normas que explique los cambios a nivel de conciencia que se producen en un ritual de chinos y al parecer los participantes no racionalizan los estados especiales de conciencia que se producen en ellos, hay ciertas vivencias descritas por los chinos que llevan a pensar que éste se produce a un nivel subconsciente siendo una experiencia tan extraña y personal que no es compartida con los demás, aún entre los propios integrantes de un mismo baile. (Sobre este punto y algunos problemas que presenta hablaré en las consideraciones finales).

La forma en que comúnmente se produce esta alteración tiene varias etapas; al comienzo de la "chineada" se produce una sensación de malestar que es llamada "emborrachamiento", y que es provocada por el comienzo de la hiperventilación; se siente un mareo, como un vahído, un hormigueo generalizado, una especie de corriente que recorre el cuerpo

"como que anda en otra, está así uno con la cuestión..., como que andaba así como en el aire, así el cuerpo como helado, como un agua así, una cosa así, cuando flautea... como de la cabeza pa abajo, corría como una aguita y después ya entra en calor uno pa flautear y ya después se le quita po..., esa cuestión como que le da un hormigueo en los piernas, en el cuerpo así, como que dan ganas de salirse altiro (de la fila) pa que se le quite, ese día por eso me salí yo, cuando estuve en la fila después me salí pa allá, me salí un rato y me senté un rato y le hacía a los pies en el suelo pa que se me quitara y no pasaba ná po... desagradable, fue desagradable una cosa así, de repente".

(Guillermo Zamorano, chino nuevo, del baile de Quebrada Alvarado).

"Cuando uno empieza a bailar se emborracha pero es al principio no más, una vez que se pone a bailar, que se pone a saltar ya se le pasa altiro y ahí sigue no más..."

(Armando Reyes, chino del baile de Cai Cai).

"...después se pasa, ya después no siente más, yo creo que aonde entran en calor los huesos ya no siente niuna cosa ya,...en too caso yo creo que tiene que ser así..."

(Guillermo Zamorano, chino del baile de Quebrada Alvarado).

Nota de campo:

me pongo el gorro y modo mi flauta mientras un nerviosismo feroz me invade completamente, ya chiquilin, llegó la hora, a soplar no más y que sea lo que sea, ya estoy tercero en la fila y comenzamos a soplar yendo hacia la gruta, al minuto de estar soplando como demente comienzo a sentir una corriente espantosa que me atraviesa todo el cuerpo, como enchufado a una línea de alta tensión, el baile no es muy movido aún y siento que necesito moverme para descargar esta corriente espantosa que circula por todo el cuerpo, poco a poco la corriente desaparece de mis piernas y me da con una intensidad feroz en los brazos, siento un hormigueo tan fuerte y desagradable en los brazos, como esa sensación de cuando se duerme una parte del cuerpo pero multiplicado por mil, sé que si muevo los brazos disminuirá pero no puedo moverlos porque estoy bailando chino y no se mueven los brazos, la corriente comienza ahora también a inundar mi cara, tengo todo el rostro traspasado por este hormigueo horrible, nada que hacer, esperar a que se pase porque en algún momento tendrá que pasarse, pero ¿y si no se pasa? seguir soplando y saltando mientras subimos la escalera hacia la gruta y la corriente no hace ningún amago por disminuir, comienzo a mover los dedos de la mano izquierda para dar alguna salida a toda esta energía pero no consigo nada, nos acercamos a la virgen y paramos abruptamente pues el baile de Pachacamita la está saludando y debemos esperar nuestro turno, esta parada en seco hace que la corriente aumente aún más, comienzo a mover lo más disimulado que puedo las piernas, los brazos y los dedos para descargar algo de esto que me arrasa, le digo a un chino viejo que está a mi lado lo que me pasa y me dice que si, que es la presión que se tiene que regular, veís que hay un cambio de presión cuando uno empieza a tocar pero después se te va a pasar, una vez que se regula ya se te pasa, y yo por mientras con esta cosa horrible en mi cuerpo, totalmente sobre pasado, sobre girado, esta inmensa corriente que va cediendo poco a poco ahora que hemos dejado de tocar, el hormigueo se va haciendo menos potente y sigo haciendo movimientos lo menos notorios posible para que todo fluya y salga de mi cuerpo, los chinos de pachacamita continúan saludando a la virgen y nosotros parados esperando el turno, ya ha pasado la corriente y estoy tranquilo, los pachacamita terminan su saludo y nos toca a nosotros ;comenzamos a soplar nuestras flautas como dementes, y ese sonido exquisito llenando el aire, ya viene la corriente nuevamente, me va invadiendo desde los brazos al tórax, al estómago y a la cara, la única parte del cuerpo que se libra son las piernas que están en constante

movimiento, subimos el final de la escalera y llegamos frente a la gruta y ahí tocamos un buen rato mientras esa corriente me sacude totalmente, intento no hacerle caso pero es inútil, es una sensación demasiado fuerte y desagradable, dejamos de tocar y el alférez comienza a cantar, la corriente me sobrepasa totalmente pero al cantar el primer coro disminuye un poco, luego al seguir cantando se va yendo lentamente, a la quinta cantada ya ha desaparecido, toda la corriente se va en ese canto hermoso y con toda el alma, esa repetición de las dos últimos versos de la cuarteta del alférez, la cabeza me palpita como si fuera a estallar pero la corriente ha cedido, se ha ido con el canto, yo suponía que esto tenía que ser así que el canto actuaría como un cable a tierra que descargaría el exceso de energía, y claro, eso es lo que pasa, nada mejor que cantar en un coro a grito pelado para regular esa corriente espantosa; de la teoría a la práctica chiquilin, ese es el asunto.

(Fiesta de la Virgen de Cai Cai, noviembre de 1992).

le cuento a don Luis—que fue chino durante muchos años—sobre la corriente que me da cuando chineo, le pido consejo de chino nuevo a chino viejo, y me dice que sí, que a él también le pasaba a veces, que le chirriaban los oídos y la cabeza le daba vueltas, entonces hay que salirse un rato y ahí se pasa y después se vuelve a la fila, el ejercicio será pue.

le pido consejo a don Ignacio sobre la corriente y me dice que es la presión y que tengo que chupar limón, el limón es muy re gueno pa la presión, usté se lo lleva en el bolsillo y ahí cuando le viene la custión lo chupa y se le va a pasar, es la presión que cambia con el ejercicio pero el limón es muy re gueno, ahí yo le dí a la ñora unos limones pa que trajera asique ahí le paso uno y con eso va a estar bien.

Al comienzo de la chineada no se baila, hay algunos minutos en que sólo se toca las flautas y es ahí donde se produce el mayor "emborrachamiento", pero una vez que comienza la danza, que el cuerpo comienza a moverse esa sensación desaparece y después de un tiempo tocando sin parar aparece otra que es bastante difícil de explicar para ellos

"es bien personal... ellos sienten las cosas igual como tú pero es difícil conversarlas... no te lo pueden expresar bien, incluso yo creo que el gallo que es como más ignorante puede llegar a tener una concentración mejor que ninguno de los demás.. yo los observaba..."

(Marcelo González, ex chino del Baile de Maitencillo).

Esta sensación es descrita como

"...una sensación extraña, yo una vez me disolví en la música, o sea, era como que yo era la música, nada más importaba..."

"con el sonío...te dentra una...sobre too...cuando baila, como que está drogao, así, yo bailaba cuando era chico...ahora me doy cuenta

que solo de hechar viento.. justamente con esta misma religión y too, te dan má gana de bailar, y danzar más. O sea que lo mismo, como volao así, fumao marihuana y too, esto le da así como, como se emborracha así, y siguen bailando..."

"...se siente una emoción grande, o sea, uno empieza a chinear y se emborracha pero se quita cuando empieza a saltar y después da como una emoción y lo único que uno quiere es seguir tocando y saltando..."

(conversaciones con chinos de el baile de El Venado y de Maitencillo).

"...como que no puede soltarla uno (la flauta), una flautea, flautea, flautea y mientras más baila más ganas le dan por flautear..."

(Guillermo Zamorano, chino del Baile de Quebrada Alvarado).

Evidentemente ocurre algo especial en los chinos, algo que los toca profundamente y que los comunica directamente con lo desconocido, se produce un cambio en la percepción, en la relación con el universo, se accede a un plano tan especial que todo el esfuerzo realizado se ve recompensado por ese sentimiento gigantesco, por esa emoción que los lleva a chinear cada vez que se pueda.

"le pesca una corriente, seguir bailando, seguir más bailando, pasa algo...y emoción, se emociona total...ojalá no se terminara nunca esta cuestión así, o sea cuando uno está bailando ojalá siguiera, algo, no sé que pueda ser ah, que lo pesca a uno,

será un espíritu, no sé, algo puede ser, pero algo que lo pesca pero casi no tiene explicación..."

(José Ponce, chino del baile de Quebrada Alvarado).

Nota de campo:

bajar el cerro en procesión en medio del gran tumulto que producen todos los bailes tocando al mismo tiempo y al llegar al patio de la iglesia tocar y tocar tan intensamente y se produce algo tan especial y todo el baile se conecta y tocamos tan bien, acelerando y ralentando tan parejos, inmenso océano de labios y sueños que hace temblar el suelo y el cielo se va quebrando y aparecen ángeles de las grietas y la corriente comienza a inundarme nuevamente mientras tocamos y bailamos a un ritmo frenético y la simetría del sonido es perfecta y ya toco a tres metros del suelo y somos una inmensa flauta dividida en 20 y la felicidad es completa y la emoción y el sentimiento que chorrea en mis pupilas hace huecos en la vida y nos miramos y todos sabemos que ahora sí, que el asunto se armó

de veras, que todo es perfecto y que las puertas se han abierto, el sonido, ese sonido lleno que cae y sube desde el aire y hacia el aire y estamos en la puerta de la iglesia mientras el baile de Las Palmas está adentro tocando y vamos entrando, traspasando el umbral de la iglesia tocando tan fuerte y Las Palmas adentro tocando frente al altar y ahora sí el sonido es celestial, ambos bailes sonando con toda el alma adentro de la iglesia, cada uno a su ritmo, creando un sonido indescriptible, me despego completamente del suelo y floto en este flujo alucinante de sonido que entrechocan y se expanden y se arriman y vuelven y somos unas 40 flautas sonando al mismo tiempo y dos bombos y dos tambores y el niño dios que nos mira sonriente, tan sobre nosotros, tan dentro de nosotros, el sonido es un gran abismo que se curva desde nuestros labios hacia el cielo, tocamos y tocamos y al corriente es feroz en mi cuerpo pero da lo mismo, es sólo un asunto más dentro de este gran océano en que me muevo y me hundo y salto y me cuelgo del techo y me suelto para seguir flotando, para seguir volando en este sonido alucinante, en este momento único en que estoy tocando en un baile chino dentro de una iglesia y al lado otro baile y el sonido de ambos bailes rebotando por todos los rincones de este mundo y mientras estoy en este estado una señora comienza a entrar a la iglesia arrodillada, descalza, avanzando lentamente hacia el altar, pasando por entre las filas de chinos y yo toco con el corazón al borde de los ojos y ella pasa al frente mío, entre las filas de chinos y sigue su camino hacia el niño dios y toco más fuerte aún porque su gesto me llega tan adentro y todo da vueltas y gira interminablemente y ella llegando al niño dios y rechazando con ese fervor que agranda las velas y las lanza sobre todos nosotros y luego ya es parar y comenzar a cantar nuevamente, comenzara la despedida y cantar con don loncho, nuestro alférez.

(fiesta del Niño Dios de Las Palmas de Alvarado, Diciembre 1992)

"siente una cuestión rara, así como que lo sube y lo baja a uno, como que lo levanta y después lo suelta, como que flotara..."

(Polo, chino del baile de Quebrada Alvarado).

Nota de campo:

y entramos a la iglesia y ese cambio increíble de sonido mientras atraviesas la puerta y tocas con los ojos con los dientes con las pestañas y te acercas al niño dios que hoy esta de cumpleaños y te mira desde su vestido blanco y la virgen me guiña el ojo y me dice dale no más, no te preocupes, y yo bailo y sudo y toco con una alegría inmensa, siendo un pedazo del sonido que cubre toda la iglesia, un pedazo de esta flauta que se inclina y salta para que los ángeles sueñen y se sienten en el gorro del alférez que ha comenzado a cantar y ahí nosotros haciendo ese coro tan sentido, tan desde adentro, subiendo por el altar y entrando a los oídos del niño dios ; el techo de la iglesia se curva y se abre sobre mí, el suelo se inclina, las paredes respiran, se agrandan se alejan se acercan en cada soplo ;de mi flauta nacen flores, luces, libros, vírgenes, ángeles, cristos sin heridas, cruces sin sangre que pasan volando hacia el altar y se instalan a escucharnos, a mirarnos sonrientes mientras subimos y bajamos y nos retiramos lentamente de la iglesia, siempre

mirando hacia el altar, retrocediendo hasta salir y llegar a la noche y a las fogatas que pueblan la noche.

Por mi mente pasan horas, vidas, momentos, años, pasan vivos y muertos, claros y obscuro, círculos y triángulos, por mi mente desfila el universo entero mientras toco esta flauta y el sonido es una gran red, una gigantesca tela de araña que sacude al mundo y todo es gozar de este increíble esfuerzo, de este tocar y cantar sin medida, de este sonido que me toma y me envuelve mostrándome el otro lado del mundo ; "gracias a dios que llegué, donde quería llegar, a este pues santo monte, ay, lo vengo a celebrar", y nosotros atrás repitiendo los dos últimos versos en un canto en que dejo todo lo que soy, todo lo que podría haber en mí...

(Fiesta del Niño Dios de Las Palmas de Alvarado, diciembre de 1992).

El baile chino es una manifestación ritual que, debido sus características, provoca en algunos de los participantes una carga emocional fuertísima produciendo una sensación que se vive sólo en estas ocasiones, una ruptura absoluta con la vida cotidiana, una entrada a un tiempo y a un espacio en que todo cobra otro significado

"justamente yo venía conversando en la mañana con el alférez, que a uno le da una emoción y uno no puede dejar de tocar...porque es algo que uno siente muy adentro, si esto no lo hace uno así pa que lo miren a uno sino que sale de adentro"
(tamborero del baile de Ventana).

Durante el canto a la imagen, el alférez vive momentos muy intensos de comunicación con la divinidad, está cantando la historia sagrada y lo hace desde muy adentro, produciéndose a veces, en algunos alféreces, una gran emoción y una vivencia de contacto real con el plano divino, como lo explica Luis Galdames, alférez del baile de Ventana :

"yo estaba cantando para San Pedro este año en Horcones y me puse a llorara mientras cantaba y no me importaba, no me daba vergüenza ni nada porque lloraba de felicidad mientras cantaba, porque estaba cantando a San Pedro una historia que no está en la Biblia, que está en otro libro, y era como que llegó un espíritu, no sé, algo así y era como si yo estuviera ahí en la historia, como si yo estuviera viviendo realmente la historia, como si estuviera ahí, era tan raro, como si estuviera pasando la historia que yo estaba cantando".

La relación que se produce entonces entre algunos participantes del ritual y el plano divino escapa de la relación cotidiana entre el creyente y la divinidad, se traspasa el umbral de la "realidad cotidiana" para entrar a un plano en que se vive un contacto directo y real con el plano divino.

Nota de campo :

floto en el sonido, en miles de capas de luces paralelas y horizontales que se desplazan a

velocidades inimaginables dentro de mí detrás de mis ojos cerrados, miles de capas de colores se superponen mientras escucho las miles de capas de sonido que también se superponen y voy flotando en este inmenso océano, esa exquisita sensación de ser parte del universo, ese estado increíble alcanzado con el sonido de las flautas de chino, inmenso puente al otro mundo.

Y esto ya no tiene que ver con la hiperventilación, o sea, tiene mucho que ver pero no es lo que ella produce directamente a lo que me refiero, la hiperventilación produce inmediatamente un estado de mareo general, miles de agujas van pinchando sutilmente el cuerpo mientras vas cayendo lentamente, sientes físicamente una sensación de vahído que puede llegar a ser desagradable pero luego de un rato tocando todo eso desaparece, uno siente intuitivamente la necesidad de comenzar a moverse, comenzar a bailar y ahí ya se va acabando todo el emborrachamiento y se pasa a otro estado, la sensación física desaparece y ahí entonces, cuando las flautas están sonando perfectas, cuando la cantidad de armónicos que sale de cada flauta es la adecuada, cuando son bien tocadas y seguramente son los pares adecuados, se produce esa ola gigantesca de sonido, el universo entero suspendido en capas de sonido, es ahí cuando la conciencia salta y abre la famosa puerta u dejas el nivel cotidiano, esa felicidad inmensa, esa locura inmensa de tocar, de ser el sonido, de estar en el sonido, de flotar en el sonido y ay de ser hombre, envuelto completamente en esa gigantesca corriente de sonido y luces multicolores que se desplazan paralelas, capas de sonidos, capas de luces de colores viajando por el universo en el momento en que tomas conciencia de donde te encuentras, qué eres, qué haces, sonido y luz, ya ido de lo cotidiano, abandonando el juego de ser un pedazo de tierra un pedazo de árbol un pedazo de todo, todo y nada fundido absolutamente en uno, el estado mágico de comunicación con el todo, el estado en que todos los dioses de todas las religiones de todos los pueblos de todas las diferentes maneras de explicarse el universo desciende y los miras de frente y eres uno más, porque en este estado eres todo y no hay ni tú ni aquél, todos lo mismo, infinito influir del universo...

(Fiesta de la Cruz de Mayo de Cai Cai, mayo de 1993).

"...a mí me gusta porque al bailar se emborracha un poco, como que lo toma una corriente a uno, ganas de seguir bailando más, más, más...es como una emoción que da así...seguir bailando, lo pesca algo como...puede ser espíritu, alguna cuestión como que lo atrae a uno,...aparte del emborrachamiento, que bailando se emborracha y bailando se pasa y se mete más en lo que es el canto del alférez también, y el sonido de las flautas, todo eso, que bueno, para mí es bonito, a mí me encanta..."

(José Ponce, chino del baile de Quebrada Alvarado).

Nota de campo :

...ahora sólo nos queda tocar frente al baile de Pachacamita para que los alféreces se

despidan, nos largamos a tocar frente a frente y le sonido es delicioso, los alféreces cantan lo que tienen que decir, nos saludamos de la mano todos los chinos y todo acaba, Armando se acerca, me da la mano y un brazo y me dice te felicito, Claudio, te pasaste, yo no creí que ibai a poder hacerlo, te felicito, y yo feliz con mi tenida de chino sabiendo que lo hice, ya que soy chino, otros chinos se me acercan y me felicitan, luego las conversaciones entre ellos ; pucha el chino pa gueno que agarramos, puta que sonaba linda su flauta oiga amigo rubio, mire con el chino santiaguino ah, y así felicitaciones van y vienen.

Nos sentamos a comer, deben ser como las diez de la noche y Armando insiste en hacer saludes por el nuevo chino y me invita a bailar para el niño dios de las palmas, el 24 de diciembre en la noche y acepto con todo gusto, acaba de esta fiesta y ya tengo unas ganas locas de tocar y bailar nuevamente, es algo que tira de las venas, le encuentro tanto sentido a lo que me han dicho algunos chinos antes, que una vez que se es chino ya no puedes dejar, que hay una necesidad de salir nuevamente y saltar y darlo todo por una flauta.

Ahora me baja el cansancio, el relajamiento y el sueño pero no siento dolor en ningún músculo, la luna aparece entre las ramas del techo de la ramada, otro vaso de vino cayendo al medio de esta felicidad tan grande que esta sentada sobre mí, siento las flautas sonando sobre mí, siento las flautas sonando en mi cerebro, miro a la Javiera y le sonrío con una flauta en cada ojo, con una alegría total sobre el rostro, algo tan raro que me traspasa y me tira, una emoción enorme que me une a Armando y al Lalo y a Alberto y a Carlos y a todos los chinos, a todos que alguna vez han chineado y saben lo que es y lo que se siente al tocar y saltar durante horas, y con ese puente inmenso en los labios me despido y vuelvo a Santiago, a la rutina diaria, a la vida que sigue imperturbable pero tan distinta ya, tan distinta...

(Fiesta de la Virgen de Cai Cai, noviembre de 1992).

CHINOS ACTUALES, ¿CHINOS PASADOS?

La actual tradición de chinos tiene, al parecer, una larga historia. En esta parte del trabajo me referiré brevemente a ésta, haciendo referencia a datos muy importantes que ayudan a dilucidar el origen de esta tradición.

Existen evidencias arqueológicas y etnohistóricas que permiten trazar una relación entre la actual música de chinos y las antiguas poblaciones indígenas locales. El registro arqueológico cuenta con

flautas asignadas al periodo Aconcagua, población indígena que habitó en la zona central de Chile entre el 900 y 1400 d. c. (8) Estas flautas son construidas en piedras, tienen la misma forma de tubo interior complejo que las flautas actuales, y el sonido que emite es igual al sonido "rajado" tanpreciado por los actuales chinos. Evidentemente esta relación no es casual, sobre todo tratándose de un sonido tan especial y escaso como el que da este tipo de tubo. Las flautas Aconcagua que se han encontrado son pocas y están fuera de contexto, por lo que no es posible, por el momento, conocer asociaciones que ayudarían a esclarecer su uso en la época prehispánica.

Por otro lado, existen datos etnohistóricos que hablan de fiestas religiosas en la zona central y en el norte chico (Andacollo), describiendo instrumentos muy similares, el mismo tipo de sonido y un estilo similar de danzas a partir de 1580 en adelante (9) . los datos son escasos pero se han encontrado ciertas asociaciones relevantes como son el uso de flautas del mismo tipo pero construidas con huesos de canillas de cóndor y el uso de lenguas indígenas en el canto de alférez, tanto para Andacollo como para la Ligua.

Es importante mencionar además la similitud de los instrumentos, tanto en su forma, construcción interna del tubo, sonido y manera de tocarlos, con la pifilka mapuche. Es evidente que ambos instrumentos están relacionados y sabemos que el mundo Mapuche tuvo contacto con la población de la zona central de Chile.

Es posible entonces trazar una continuidad de al menos 600 años, en que hay ciertos elementos fundamentales que se mantienen. Tal vez asistimos hoy a los vestigios de una tradición indígena desarrollada en el centro de Chile, que aunque superficialmente se ve como inexistente, al analizarla en profundidad se hacen evidentes ciertos aspectos fundamentales de ella que han sobrevivido a la fuerte occidentalización sufrida en la zona. Los actuales pobladores no se consideran descendientes de indígenas, dicen que han sido siempre campesinos y no hay una conciencia de que antes hubieran vivido indígenas en el lugar. El mestizaje producido entre los indígenas y los españoles dio como resultado la dominación de la cultura hispánica pero es la manifestación religiosa, la más profunda, donde se puede observar la supervivencia de tradiciones indígenas.

La música es parte de estas manifestaciones religiosas y al parecer hay ciertos elementos indígenas que han permanecido ; la forma interior de los instrumentos no cambia, el sonido de los instrumentos no cambia, la estética musical no cambia, y no cambia porque están diferente, porque es tan distinta a la viene con el español que es imposible que se mezclen, hubo entonces dos opciones, o desaparecía completamente o permanecía sin cambios, porque ¿cómo introducir un instrumento o una melodía occidental en esa inmensa orquesta que no tenía nada en común con una orquesta occidental ? ¿cómo intentar que esos instrumentos dieran melodías o algo que sonara al menos semejante a la idea de música que traían los españoles ?.

se transformaron ciertos aspectos formales del ritual pero hubo otros que no pudieron cambiar ; las flautas , el tipo de música, la estética de la música, tal vez porque si cambiaba eso se perdía una parte fundamental del ritual, una parte que central en el ritual y que era permitir el acceso a la comunidad

directa con los dioses, porque si todos los aspectos que descrito en este trabajo se conforman para conformar un ritual estructurado de tal manera que permite inducir un cambio en el estado de conciencia, lógicamente algunos de ellos no podían cambiar sin eliminar ese efecto ; la música, ese inmenso espacio sonoro, el esfuerzo físico, la hiperventilación, las horas tocando, todo eso no podía cambiar, pero sí los dioses y el idioma en que el alférez canta, porque en el fondo da lo mismo, se cambia el nombre de los dioses pero su ausencia es la misma ; se sigue pidiendo protección divina, se sigue rogando a los dioses aunque ahora se les nombre de distinta manera.

Pareciera que hay ciertos aspectos que pueden cambiar sin transformar la sustancia del ritual, aspectos que aún siendo muy importantes pueden ser reemplazados por otros similares, que significan lo mismo. Allí es donde entraron las nuevas ideas, conceptos que dieron una apariencia hispánica al ritual, enmarcándolo dentro de la religión católica, obligándolo a seguir el discurso oficial, a honrar a sus dioses, a sus santos, a sus templos, pero no logró, a fin de cuentas, acabar con ese sentimiento profundo de comunicación directa con la divinidad.

Un dato muy interesante aparece en Latcham 1910, refiriéndose a los bailes chinos de Andacollo dice que éstos constituían sociedades secretas. Las sociedades secretas fueron muy comunes en los grupos indígenas americanos y en ellas se mantenían tradiciones y conocimientos fundamentales. Se caracterizaban por ser sociedades cerradas, a las que se entregaba luego de una ceremonia de iniciación en la que le eran revelados los conocimientos del grupo, y en la cual el nuevo integrante se comprometía a no revelar sus secretos.

Actualmente en la zona central de Chile, y hasta donde ha alcanzado este estudio, no hay rastros que esto ocurra, no hay reuniones en que se conserve sobre el significado del ritual, no hay especialistas que se dediquen a enseñar los significados de cada uno de los momentos que ocurre en el ritual, no hay personas que enseñen el significado de lo que le ocurre al chino mientras baila, y al ser una experiencia tan difícilmente explicable y comunicable se va encerrando en lo más profundo y personal de cada chino, tal vez ya para siempre.

CONSIDERACIONES FINALES

¿qué diría este escrito si yo bailara chino, si yo sólo hubiera mirado y escuchado las fiestas durante dos años ?

Hay muchos puntos que quedan por aclarar pero hay sobre todo uno que me parece fundamental y que es hacia donde están dirigidos los próximos pasos de esta investigación. Sabemos que en algunos chinos o alféreces se produce un cambio en el estado de conciencia, sabemos que el chino está inmerso en una fuerte emoción que lo hace vivir una experiencia totalmente no cotidiana, pero el asunto es ahora indagar

en el significado que ellos dan a esa experiencia, en la interpretación que ellos hacen de lo que ocurre mientras se chinea en una fiesta.

Al no existir -aparentemente- un corpus teórico que enmarque esta experiencia es muy difícil saberlo, pero es justamente la posible existencia de este corpus la motivación principal de la investigación futura. El que hasta este momento, después de compartir con los chinos, no tenga conocimiento de ese corpus teórico no significa que éste no exista ; dos años es muy poco para enterarse de los niveles más profundos de conceptualización del mundo, sobre todo tomando en cuenta que las experiencias de comunicación directa con al divinidad, de trance o estado espacial de conciencia, ocurridas fuera de los parámetros establecidos por la doctrina católica han sido considerados tradicionalmente peligrosos y demoníacos por el poder central, y han sido combatidas enérgicamente.

Entonces es bastante probable que ellos se guarden mucho de hablar de estos temas ante una persona que, aunque teniendo una muy buena relación con ellos, vienen del "mundo oficial", representa a los "otros" y puede tener algún tipo de relación con al iglesia católica, que vería con ojos espantados esta revelación.

Por otro lado, es importante destacar el papel que juega el marco cultural y la presión social que establece cánones de conductas en que ciertas experiencias están excluidas. Tal vez si un chino cuenta alguna experiencia mística que le hubiera ocurrido durante el baile corre el riesgo de ser tomado como por un loco, pues las experiencias místicas están reservadas a los santos y a los iluminados, ¿cómo hablar de aquello sobre lo que no se pude hablar, cómo traducir en palabras lo incomunicable ?.

 [Bibliografía](#)

 [Siguiete Artículo](#)

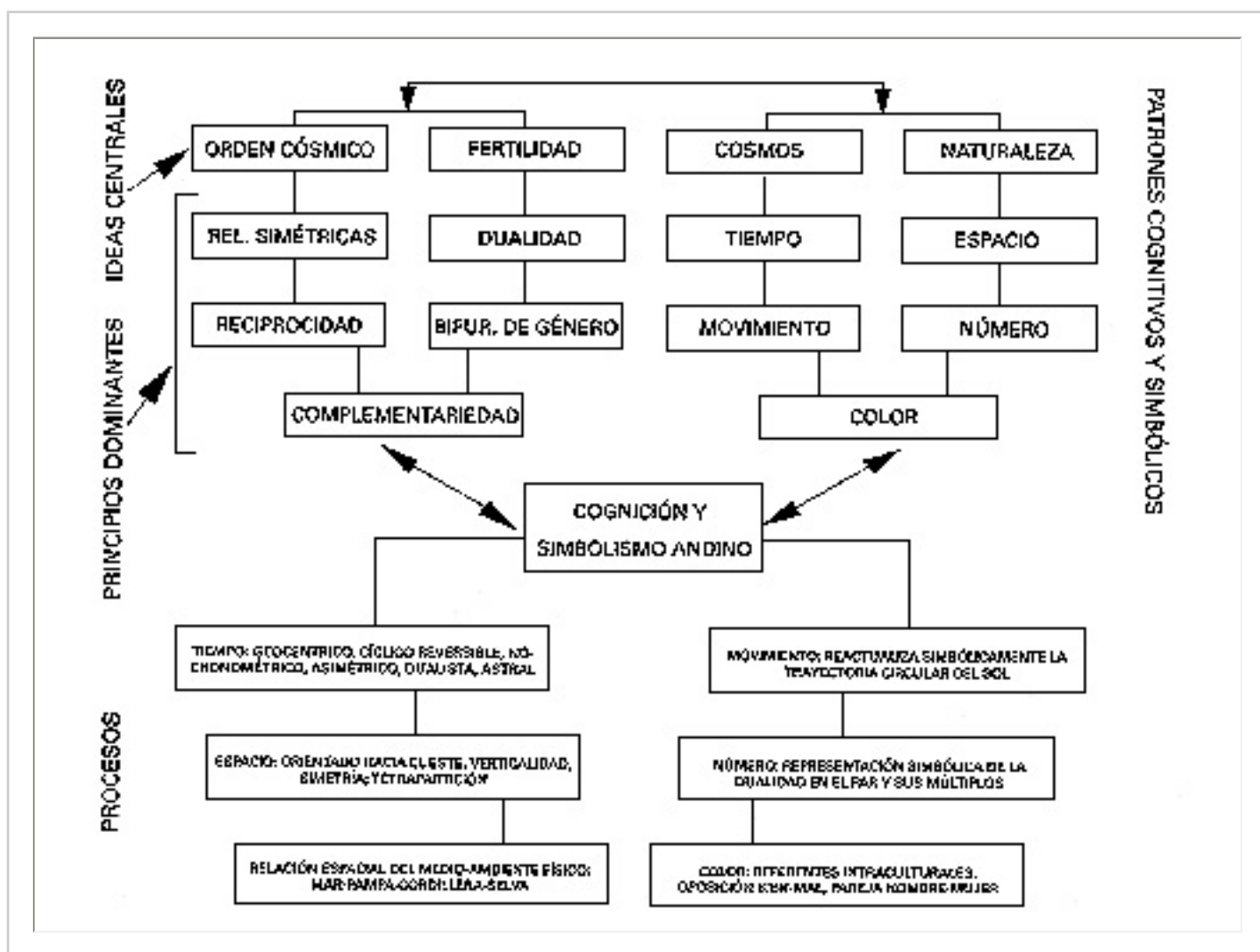
 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



Lámina 1

Patrones cognitivos y simbólicos sur-andinos: Ideas centrales y principios dominantes



Lectura de los 6 cuadros finales (de derecha a izquierda):
 TIEMPO: GEOCÉNTRICO, CÍCLICO REVERSIBLE, NO-CRONOMÉTRICO, ASIMÉTRICO, DUALISTA, ASTRAL

MOVIMIENTO: REACTUALIZA SIMBÓLICAMENTE LA TRAYECTORIA CIRCULAR DEL SOL

ESPACIO: ORIENTADO HACIA EL ESTE, VERTICALIDAD, SIMETRÍA, TETRAPARTICIÓN

NÚMERO: REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA DE LA DUALIDAD EN EL PAR Y SUS MÚLTIPLOS

RELACIÓN ESPACIAL DEL MEDIO-AMBIENTE FÍSICO: MAR-PAMPA-CORDILLERA-SELVA

COLOR: REFERENTES INTRACULTURALES, OPOSICIÓN BIEN-MAL, PAREJA HOMBRE-MUJER

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Lámina 2

El dibujo cosmológico de Pachacuti Yamqui [ca. 1613]

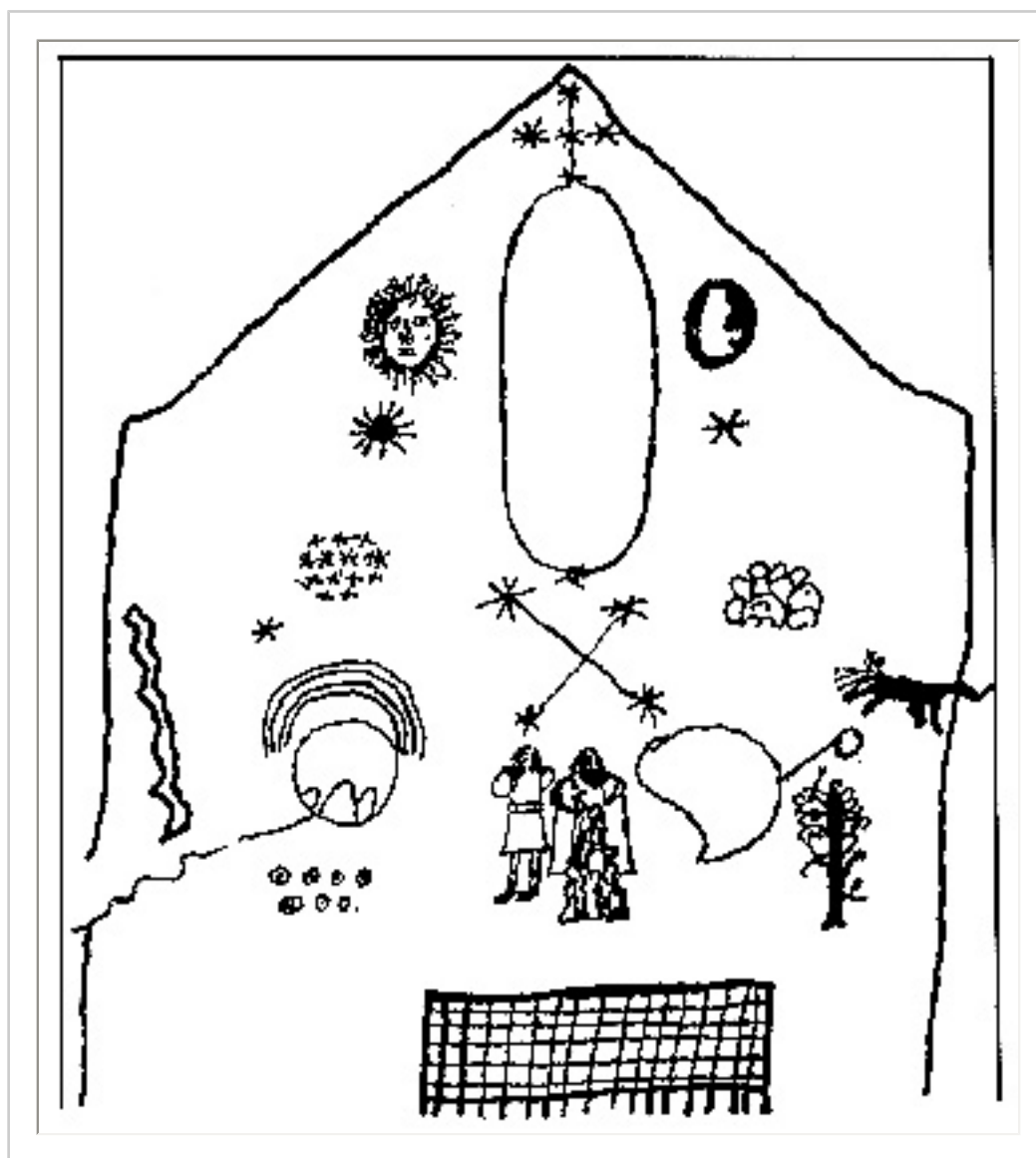




Lámina 3

Componentes del dibujo cosmológico de Pachacuti Yamqui [ca. 1613]

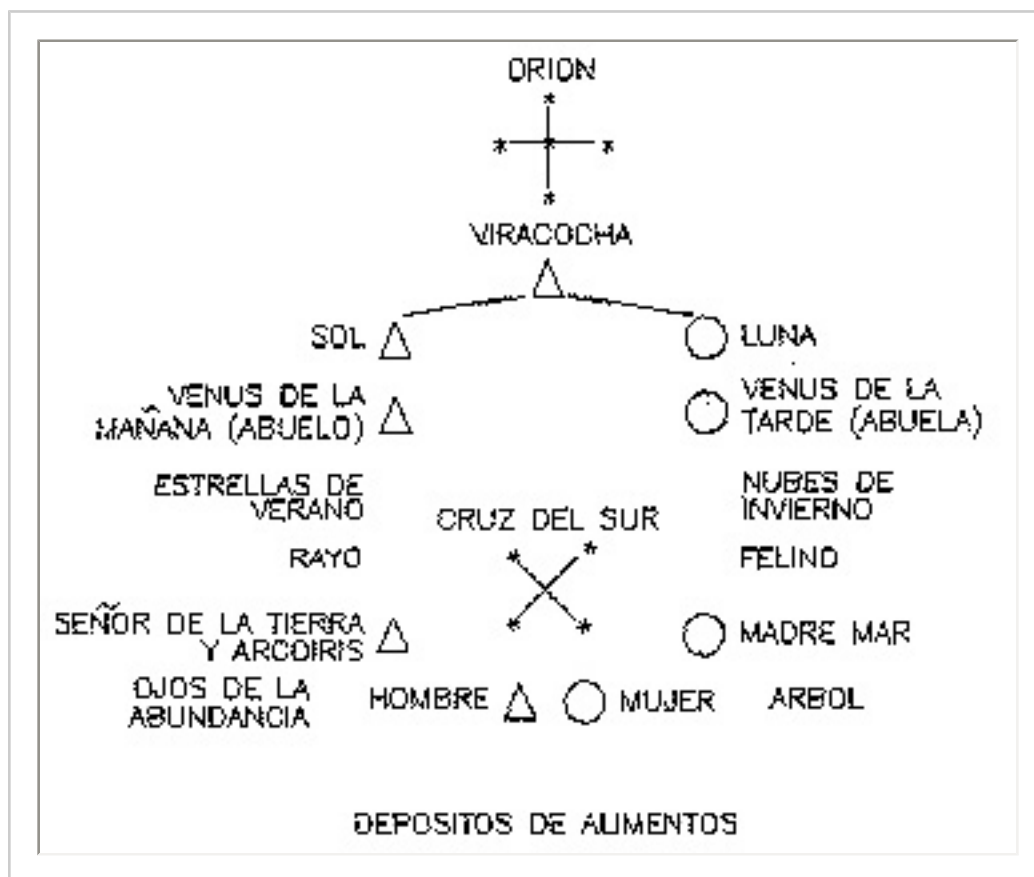


Lámina 4

Dibujo cosmológico de un pastor aymara [Isluga 1977]

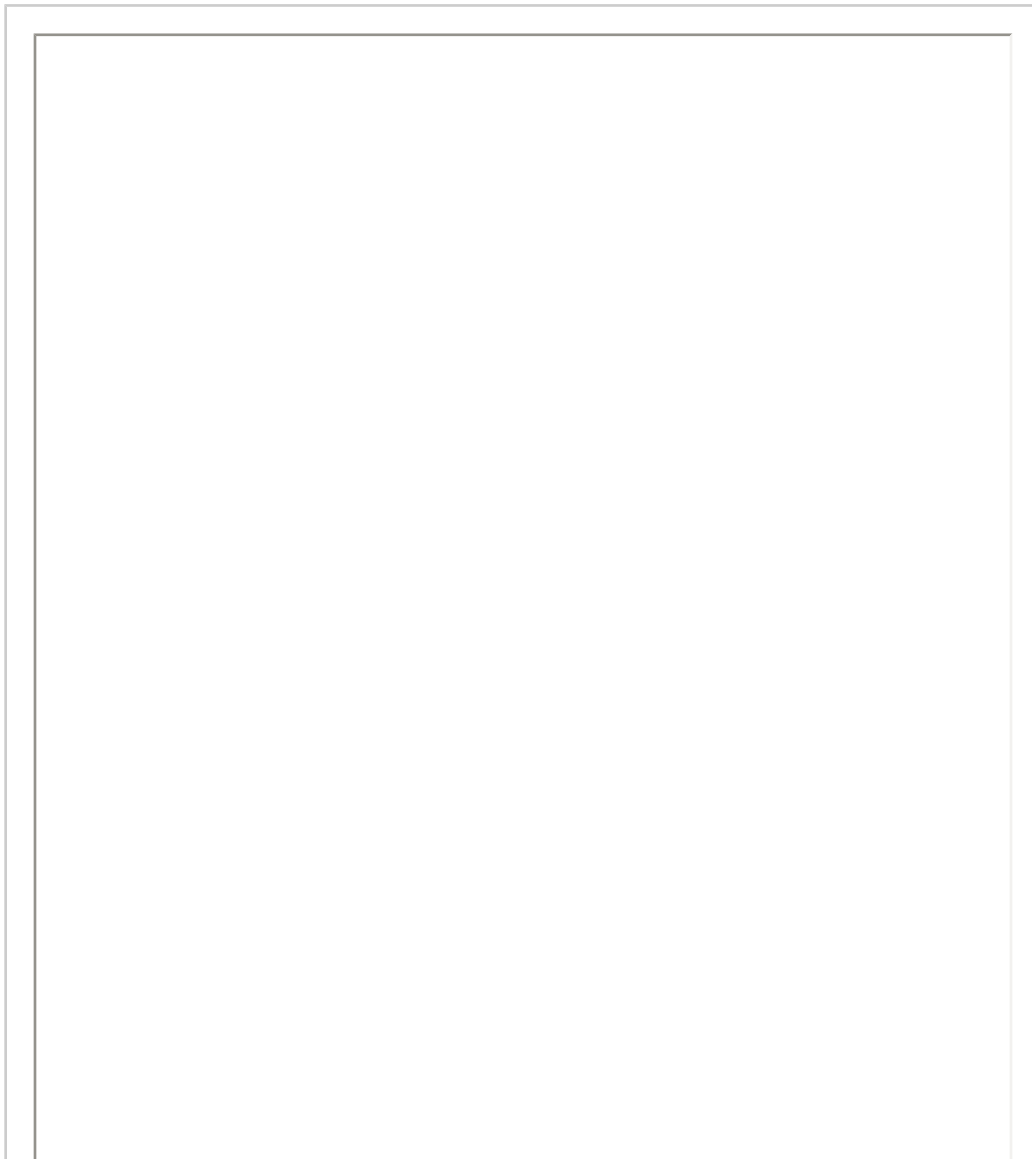




Lámina 5

Etnomodelo de concepción del tiempo de dos campesinos mapuches [Trumpulo 1992]

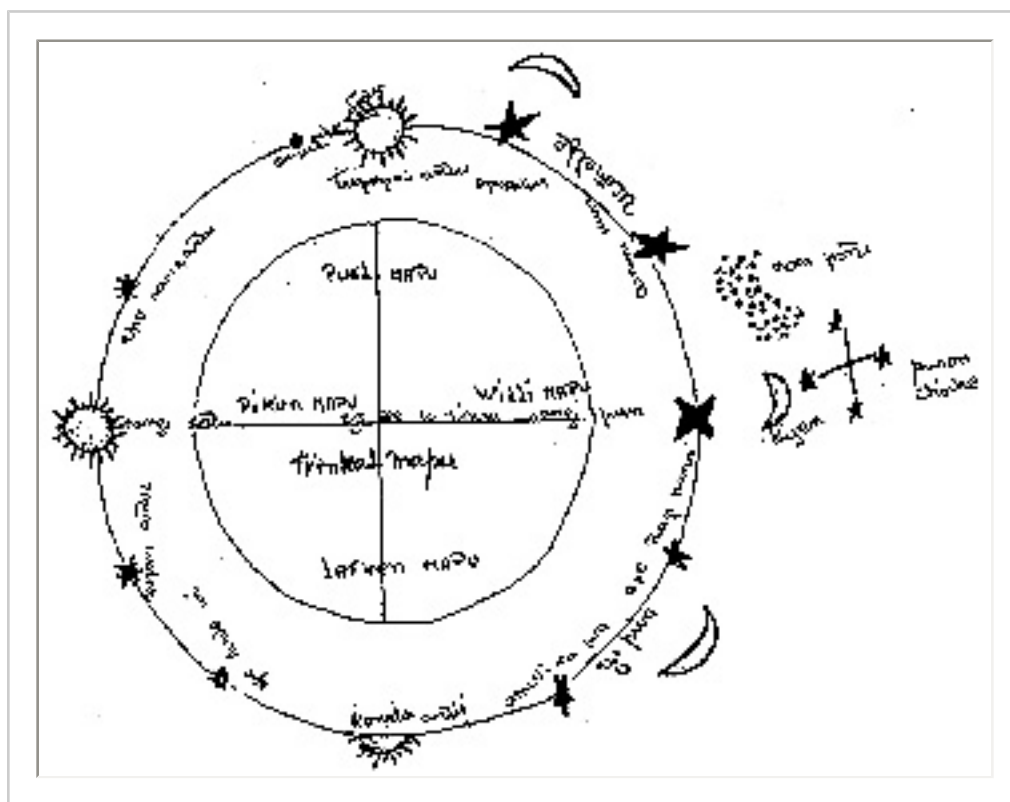


Lámina 6

Permanencia y transformaciones de la estrella

	PREHISPANICO	COLONIAL	ETNOGRAFICO	
	PETROGLIFOS ALTO CHIAPA	ARQUITECTURA PUTRE	DIBUJOS ISLUGA	
AYMARA				
MAPUCHE	DIBUJOS CHAMANICOS			

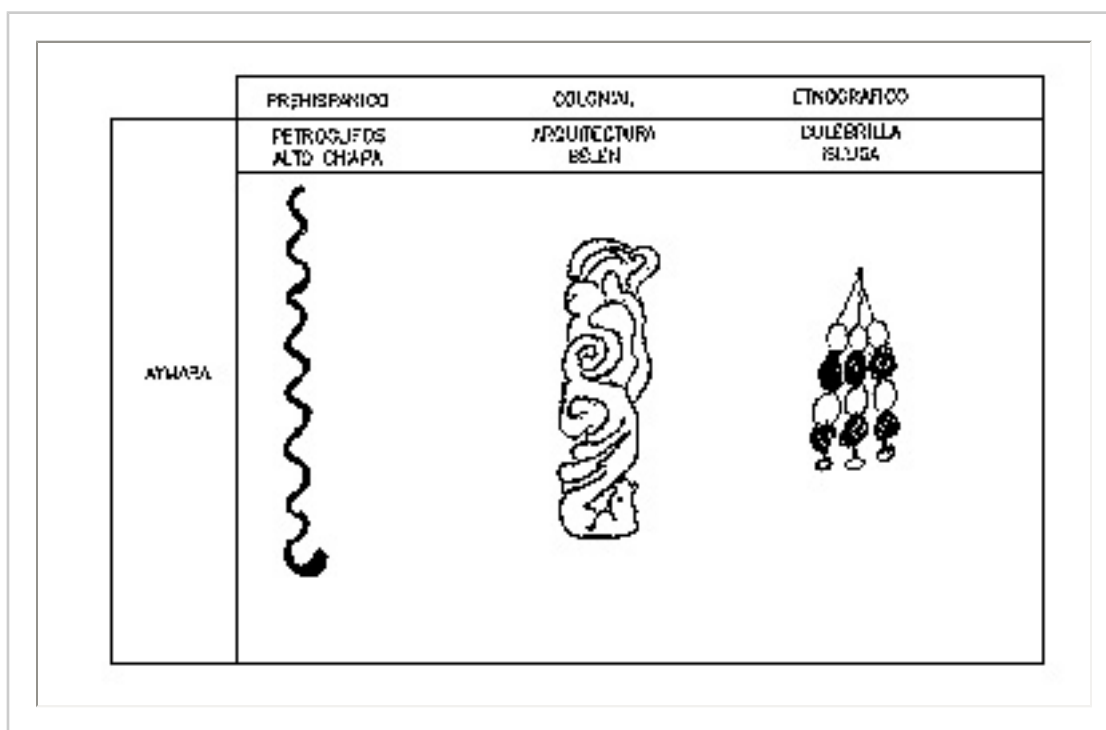
Lectura de la ilustración (de derecha a izquierda):

PREHISPÁNICO COLONIAL ETNOGRÁFICO
 AYMARA PETROGLIFOS ARQUITECTURA DIBUJOS
 ALTO CHIAPA PUTRE ISLUGA
 MAPUCHE DIBUJOS CHAMÁNICOS



Lámina 7

Permanencia y transformaciones de la serpiente



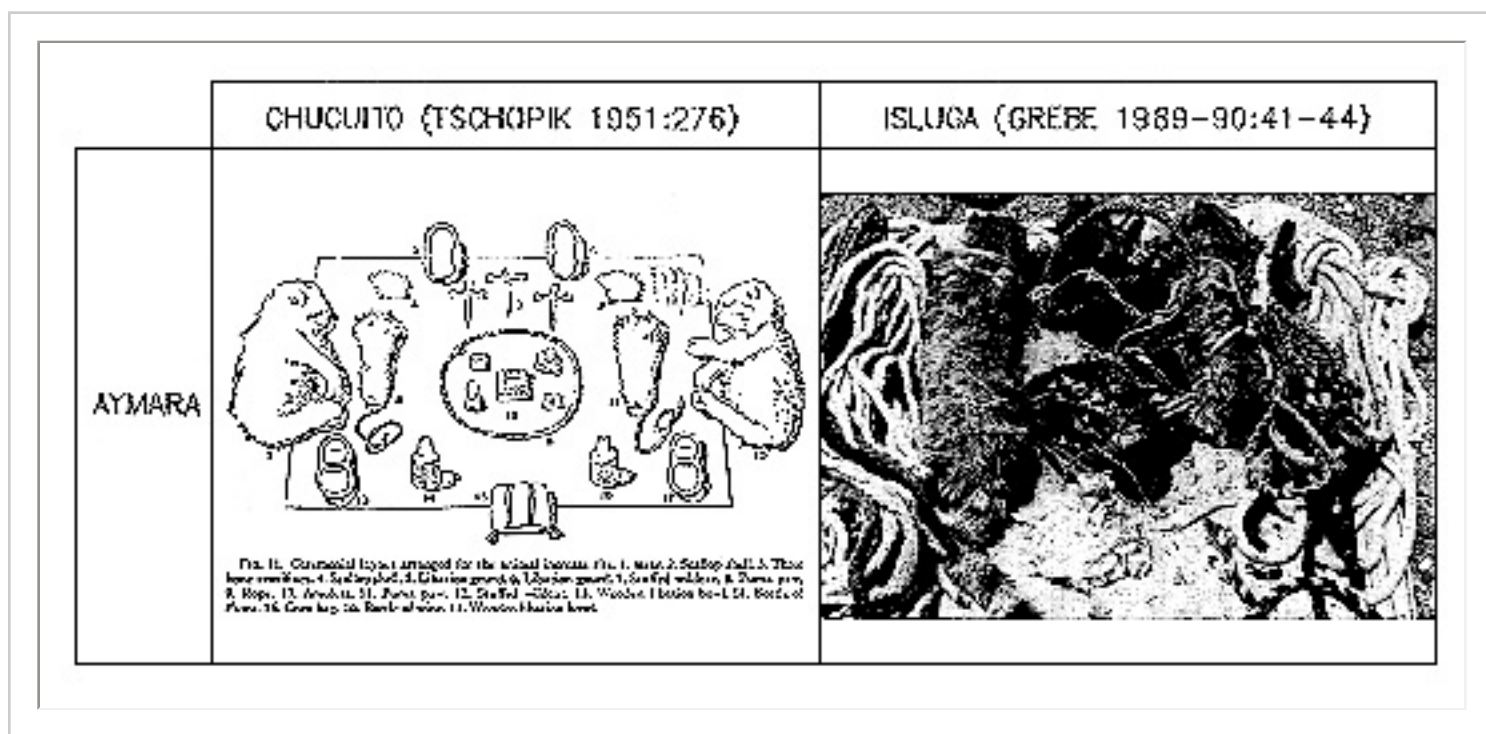
Lectura de la ilustración (de derecha a izquierda):

PREHISPÁNICO COLONIAL ETNOGRÁFICO
AYMARA PETROGLIFOS ARQUITECTURA CULEBRILLA
ALTO CHIAPA BELEN ISLUGA



Lámina 8

Permanencia del felino



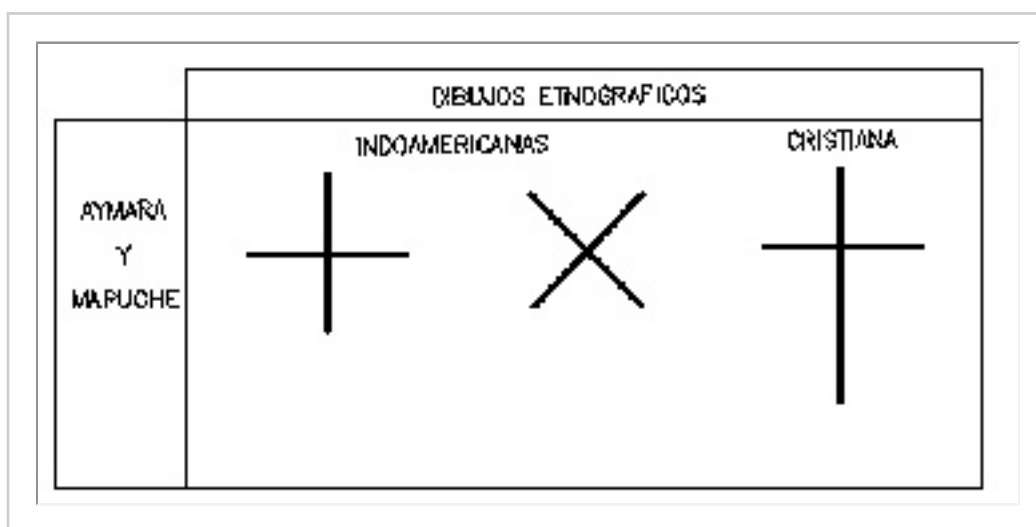
Lectura de la ilustración :

Fig.11. Ceremonial layout arranged for the animal increase rite. 1. mesa. 2. Scallop shell. 3. Three bone crucifixes. 4. Scallop shell. 5. Libation gourd. 6. Libation gourd. 7. Stuffed wildcat. 8. Puma paw. 9. Rope. 10. Amulets. 11. Puma paw. 12. Stuffed wildcat. 13. Wooden libation bowl. 14. Bottle of E'uwa. 15. Coca bag. 16. Bottle of wine. 17. Wooden libation bowl.



Lámina 9

Permanencia y transformaciones de la cruz (crucero)



EL ESPACIO Y LAS RUTAS

En la administración de las rutas y la organización del sistema de traslado de bienes y mercaderías, especialmente plata y azogue, era muy importante tener clara conciencia de las distancias entre los puntos claves así como el tiempo que se demora en cubrirlos. Esto, más los riesgos y recursos que cada entorno en particular podía ofrecer, constituían experiencias propias de aquellos contados señores andinos que se atrevían a montar semejantes expediciones.

De Buenos Aires a Potosí se contabilizaba una distancia de 450 leguas (y en 150 leguas por lo menos no pasan carretas) y de Potosí a Arica hay 112 leguas. (Doc. 149 -Charcas, AGI). Sumamente instructivo en este aspecto es la carta geográfica levantada por don Pedro Vicente Cañete y Domínguez, quien fuera Gobernador Interino de Potosí en 1787 ([Cañete y Domínguez](#) (1791) 1952, [Larraín](#) 1974). Siguiendo esta carta, figuran las siguientes distancias:

San Pedro Atacama a Potosí: 139 leguas

siguiendo el derrotero:

San Pedro a Chiu Chiu: 18 leguas

Chiu Chiu a Santa Bárbara: 12 leguas

Santa Bárbara a Polapi: 8 leguas

Polapi a Tapaquilchas (Lípez): 19

Tapaquilchas a Visacachillas: 8 leguas

Viscachillas a Alota: 7 leguas

Alota a Río Grande: 15

Río Grande a Amachuma: 16

Amachuma a Agua de Castilla: 9

Agua de Castilla a Cordillera de los Frailes: 10

A. C. de los Frailes a Porco: 8

B. Porco a Potosí: 9 (Total: 139 leguas)

Este camino, señalado en el mapa de Cañete y Domínguez (Charcas 694, Ref. 160, AGI) ([véase mapa 1](#)) desciende hasta el puerto de Cobija, en la costa del Pacífico (confrontar con mapa de Cobija, carta 156,

Charcas 438 AGI, de fecha 16 de Dic. -1785, levantado por Josef Agustín de Arze, con ocasión de la visita de los Indios de los Partidos de Lípez y Atacama, y reconocimiento del puerto de Cobija por orden de don Juan del Pino Manrique en informe al Marqués de Sonora ([Hidalgo 1983](#), [Bittmann 1983](#)) ([véase mapa 2](#)).

En carta de Antonio Romero de Tejada dirigida al Sr. Director General de los Reales Rutas de Correos, fechada el 26 de mayo de 1798 (Correos 464 AGI) se señalan las distancias oficiales por ordenanza sobre incorporación a la renta de correos de las conducciones de azogues y caudales en los dominios del Perú y río de La Plata. Desde

Buenos Aires a Jujuy: 410 leguas
Jujuy a Potosí: 132 leguas
Potosí a Oruro: 62 leguas
Oruro a La Paz: 48 leguas.

En nota del Marqués de Loreto, virrey de La Plata al Gobernador Intendente de La Paz, fechada en Buenos Aires 21 de febrero de 1789 (Hacienda Legajo 53, ANA), se señalan las siguientes distancias:

Arica a Oruro: 110 leguas
Arica a La Paz: 95 leguas
Arica a Chucuito: 125 leguas
Arica a Carangas: 55 leguas
Arica a Sajama: 36 leguas
Arica a Guanta (en Lluta): 7 leguas.

Nuevamente, esta información se puede complementar con el mapa de Cañete ([mapa 1](#)). En éste se indica el camino de Potosí a Arica como una ruta directa que une Potosí con Porco, cordillera de los Frailes, Ullaga, Paria, Salinas de Garcí Mendoza hasta entroncar con los altos de Arica. A su vez, Dagnino señala que este camino entroncaba en Caquena y Parinacota, en el altiplano ariqueño ([Dagnino 1909:112](#)). Para llegar a estos puntos, se puede subir a lo largo del valle de Lluta, o bien por Azapa sólo hasta Chilispaya y Livílcár. Tanto Azapa como Lluta ofrecen buenos pastos y clima benigno, hasta Jamiraya en Putre, a tres mil quinientos metros de altura por el valle de Lluta. De allí se asciende hasta la laguna de Chungará a los pies de Parinacota para cruzar en tierras de Carangas bifurcándose el camino uno hacia Oruro, otro hacia Potosí. Una tercera vía de mucha frecuencia, unía el valle de Tacana y la quebrada del Tacora hacia Oruno, Garcí Mendoza y Potosí. Fue conocida como la vía de La Paz ([Dagnino 1909: 112- 113](#)).

LA ORGANIZACIÓN DE UN TRASLADO DE AZOGUE DESDE ARICA EN EL SIGLO XVIII

A continuación nos referiremos a uno de los últimos envíos de azogue que utilizó el puerto de Arica en su desplazamiento hacia Potosí, reviviendo las antiguas rutas caravaneras. Este azogue, que en este caso particular fue elaborado en Alemania, debía haber entrado originalmente por Montevideo, siguiendo las rutas que se utilizaron durante todo el siglo XVIII y parte del siglo anterior, desde la creación del virreinato de La Plata (véase mapas [3](#) y [4](#)).

Los mapas señalados son muy instructivos pues muestran que hacia mediados del siglo XVIII la ruta Buenos Aires-Salta-Potosí representaba todavía innumerables peligros debido a las continuas revueltas de "indios infieles" y la escasa población hispana asentada en la región y que dificultaba las comunicaciones .



Mapa 1

Así, los mapas 4-A y B muestran el río de La Plata, Paraguay y afluentes. Fueron levantados por el gobernador de Tucumán D. Joaquín de Espinosa en 1759 y enviado al Gobernador de Potosí D. Ventura Saltelices. Indica muy bien el avance de las expediciones desde Salta a Asunción y de Corrientes a Salta. El siguiente mapa es complementario del primero, y puede observarse con más detalle los nombres de las poblaciones mencionadas en el anterior. El mapa 3, en cambio, corresponde a una relación geográfica de las provincias de las gobernaciones del río de La Plata, Tucumán y Paraguay, pero incluye también Chile, Bolivia y sur del Perú. Fue confeccionada en 1685 por el cosmógrafo mayor del virreinato de Lima, y compara muy bien ambas rutas, la oriental, a lo largo del río de La Plata hasta Salta y Potosí, y la ruta occidental, desde Arica a Potosí. La distancia es efectivamente mucho más corta y, además, constituía Arica una ruta más segura donde había más experiencia en el traslado de bienes.

En el Archivo de la Nación Argentina se encuentra un expediente completo relativo a las incidencias del otorgamiento del traslado del azogue desde Arica al altiplano, asunto que originalmente se le había propuesto a don Simón Nuñez, natural de Sica Sica, en el traslado de 2.000 quintales de azogue proveniente de España (ANA-Hacienda Leg. 53). El año 1788, Juan de Dios Valles y Requesens, comerciante de Cádiz y dueño del barco Nuestra Señora del Rosario, propone entrar por Arica. Su solicitud es aprobada por el presidente de la Audiencia del Contrata y por el rey. El valor del flete fue tasado en 6 pesos por cada quintal, haciendo un total de \$ 12.000. El 29 de agosto del mismo año don Antonio Valdés comunica al Superintendente General y Subdelegado de Azogues y Minas en Buenos Aires sobre la decisión del viaje.



Mapa 2

	Leguas	Fletes/Mula	Quintales/carga	Flete/quintal
Arica - Oruro	110	14 a 15	3	5
Arica - La paz	95	13	3	42 2/3

Arica - Chucuito 125	18	3	6
Arica - Carangas 55	12	3	4

Adjunto a esta nota, el Marqués de Loreto envía una relación al gobernador intendente de La Paz en que se expresan los fletes por la distancia a servir: La carga de azogue, según instrucciones se componía de 1.333 cajones de 1 1/2 quintal y un quintal sobrante, haciendo el total de 2.000 quintales, para ser distribuida de la siguiente manera:



Mapa 3

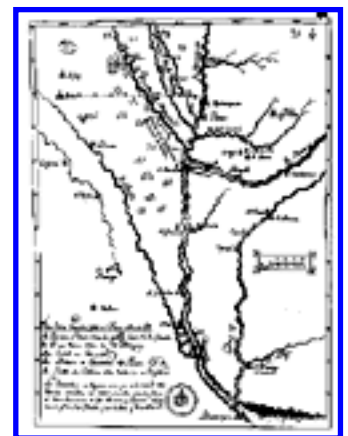
200 cajones a la Tesorería de Carangas
 100 cajones a la Tesorería de La Paz
 600 cajones a la Tesorería de Chucuito
 433 cajones a la Tesorería de Oruro

Se pagaría la siguiente refacción al asentista:

Desde Potosí a Oruro: 1%
 Desde Potosí a Carangas: 1 1/2%
 Desde Potosí a La Paz: 1%
 Desde Potosí a Chucuito : 2%

Ante el pedido de la Real Hacienda transmitida a las instancias limeñas y paceñas por el virrey de La Plata Marqués de Loreto, el escribano de S.M. Crispín de Vera y Arao cita a La Junta de Gobierno de Real Hacienda en abril

de 1789 "para tratar el modo más cómodo y económico para dar cumplimiento a las disposiciones del virrey de La Plata acerca del recibo, repartición y conducción de los 2.000 quintales de azogue, distribución y caloración de los maitos, asegurar el crecido número de badanas para reforzar los maitos en su transporte" (Acta reunión Junta Gobierno de Real Hacienda, 20 abril 1789, Hacienda Legajo 53, expediente 1.360, ANA). La Junta decide además la contratación del minero de Sica Sica don Simón Nuñez para la conducción de esta partida según se ha expresado anteriormente. Cuando éste sabe de la designación envía carta de contestación a la Junta donde fija sus condiciones.



Mapa 4-A

"en cuanto a fletes, para satisfacer a los arrieros y para mayor seguridad en las respectivas distancias que han de caminar las 4000 badanas o maitos de azogue, ha de ser indispensable el reconocimiento de cada una de ellas al tiempo de recibirlas, y sacarlas de los barrilitos bien acomodadas, ya por estar

flojas sus amarras, ya porque esta conforme el tiempo el mismo material quema o pudre las badanillas, o se ubieren varado contra la madera o algún clavo, puesto cabe toda precaución, donde ocurren continuos vaivenes, y no pocas casualidades, y ya porque no es posible volverlas a acomodar en los mismos barrilitos que quedan inútiles e inservibles: se manda acomodar necesariamente, y según práctica, cada maito en una badana que resista, y precaucione los inconvenientes que se dejan ver, procurando el que cada una se vaya atando con los cordeles a propósito de acarreo, después de mojados, a toda fuerza de dos hombres, e industria de ciento estaquillas que daban manejar.

Después de toda esta maniobra que depende de asistencia personal y conocimiento por menor, así para el acomodo con la humedad y las condiciones de los cajones que han de caminar a saber: de 3 en maitos por tercio, ya se deja ver son necesarias 666 mulas con mas una que conduzca los dos maitos que sobran; 4000 badanas útiles, y reforzadas, que como va dicho han de servir para resguardar el giro de cada uno de aquellos maitos e demandelas que se graduen de refacción, no solo para que lleven los arrieros, sino que para reponer las que resulten quemadas, o podridas al tiempo del percibo y entrega que ha de proceder en Arica, de modo que si se comprasen hasta 4500 badanas, también son precisos otros tantos cordeles fornidos de acarreo, madera como son tablas de cedro, clavos, cueros de vaca, para las precintas de los 1333 cajones en que parecen se hayan de acomodar los dichos maitos de azogue, y así mismo unos dos a cuatro oficiales de carpintería pues nada de lo dicho se encuentra en Arica, y se hace indispensable llevarlos desde esta ciudad, para lo que se han de emprender gastos de fletes de mulas, y otros que sean consiguientes.

Ultimamente seria conveniente que los arrieros conforme a sus destinos, vayan al reparo de un mozo, o caporal nacional que los gobierne, pues es constante las contravenciones que se acarrean por la decidia de aquellos, y aun por las irrupciones que cometen, cuando no tienen quienes les impidan y sujete.

Es cuanto puedo informar a US en el particular mediante la práctica que tengo experimentada por lo que he visto; y sucedió conmigo en ocasión que fue de orden de US a recibir en el mismo puerto los azogues que arribaron en el año pasado de 1786". Paz 14 Mayo 1789. Simón Nuñez.

Doce días más tarde le escribía Francisco Javier de Santelizes, desde la Paz ofreciéndose para hacer la conducción y reparto del azogue en las siguientes condiciones:

"1. es condición que se me ha de satisfacer; a razón de 8 pesos, por la conducción de cada quintal, dándoseme la mitad de su total.

Item - que se me han de dar, además de los \$ 8, la refacción que fuese de costumbre.

Item - que seria de mi cargo satisfacer todos los costos y gastos que se impendan en la recepción del material, su acomodo, y resguardos necesarios como igualmente las 4500 badanas, mas o menos que se necesitan, los cordeles de acarreo, la madera para la refacción de los cajones, que llegarían a ser muchos entre 1334 que se consideran deban venir. Los clavos, los oficiales de carpintería que debe conducir todo desde otras distancias, por no haber estas proporciones en Arica. Y asimismo los fletes, mozos que me ayuden, la manutención mía, y de ellos, cuya cuenta por menor además debe ser importuna, no es posible se prevea, sino se experimentan las ocurrencias bastante indispensables como remediadas únicamente a todo costo de dinero, y gentes en unos lugares remotos, y de escasezes tan notoria.

Item - que todos los utensilios de las se hagan cuales ellas sean de badanas, y cajones, quedarán en las mismas casas a favor de S.M. para que se vendan de segundas. Por tanto - a US pido y suplico se sirva hacerme por presentado en el grado que va referido, y conceptuase la superioridad de US y fuere mas conforme al Real servicio". Francisco X de Santelizes - Paz 26 de Mayo de 1789.

Los ministros de la Real Hacienda contestaron afirmativamente los pedidos de Francisco Xavier de Santelizes. En carta de Crespo-Llano firmada el 8 de junio de 1789 en Paz, se menciona la cantidad de 5.502 pesos en total por concepto de flete,

"considerados todos sus destinos, distribuidos entre los 2000 quintales de azogue, pues la propuesta habla de \$ 8 por quintal, descontando los gastos. El costo de cada mula hasta destino es de \$ 24, considerando además \$12 por quintal en los azogues de Carangas, \$ 11 por La Paz, \$ 9 por Oruro, y \$ 6 por Chucuito, pero a Chucuito van 600 cajones, a Oruro, 433, hecho el conjunto

que pagados todos los fletes de todos ellos en sus destinos, solo queda apara reparo y acomodo \$ 5502. Por lo tanto, y de ser tal, se le adjudique por ser conveniente".

Santelizes contestó el 20 de junio que, para mejor arreglo de las refacciones en el transporte del azogue propone hacerse cargo de las conducciones de dicho azogue bajo la propuesta equitativa que se le debe aguardar por vía refacción, hasta las casas de Chucuito el 2% de quintales, hasta La Paz el 1%, a Oruro el 1 1/2%, y Carangas el 1%. El mismo Crepo-Llano oficia al Gobernador Intendente sobre el porcentaje aplicado a la distancia Arica-Oruro y La Paz, manifestando que es la misma distancia por lo que el porcentaje debe ser el mismo, es decir, de 1%.

Así las negociaciones, se ordena se extienda la escritura correspondiente de contrato en favor de Santelizes, para que, extendida la fianza, reciba en el puerto de Arica 2.000 quintales de azogue y conducirlos, de acuerdo a instrucción del virrey:

600 cajones a Chucuito

433 cajones a Oruro
200 cajones a Carangas
100 cajones a Paz.

Dicho traslado se haría a razón de \$ 8 por quintal, y una refacción de 2% por merma en los azogues destinados a Chucuito, y 1% por los restantes, y

"con la condición que se le ha de contribuir por delante \$ 4 por cada quintal, que es la mitad de los \$ 8 estipulados, y el resto se le ha de entregar por los Ministros de Las Cajas recibidoras, precedida la cuenta de cada entrega que haga con su respectiva refacción y abono de media libra de tasa en cada bollo o maito, y dejando en los respectivas casas a beneficio de S.M. los cajones y utensilios. El plazo de conducción y entrega es de cuatro meses contados desde su recepción en Arica, considerando que se harán varios viajes porque no hay recuas suficientes para transportarlos de una ida". (Escritura otorgada por el Teniente Coronel de ejército Dn. Protacio de Azmentia a Francisco Xavier de Santelizes, Paz Real Contaduría General 29 de junio de 1789).

Es interesante hacer notar que hasta aquí, la organización y procedimiento para tan importante traslado de azogue funcionaba de acuerdo a la burocracia de la Corona, adecuándose en algunos aspectos a las dificultades propias de la región. Pero, era de preverse que la ruta del tráfico de azogue por Buenos Aires no iba a cancelarse tan livianamente. En efecto, en la documentación anexa se encuentran alegatos en favor de mantener la conducción del azogue por la vía Buenos Aires-Salta. Uno de estos documentos señala el pedido reiterativo hecho por Francisco Díaz de Arenas, apoderado de Tomás Antonio Romero, asentista general de caudales y azogues del virreynato de La Plata, para que estos caudales sean trasladados por la vía del oriente, a fin de evitar entregar contratos de traslado a particulares, como era el caso de Santelizes. Los Ministros de Real hacienda fallaron, sin embargo, en favor del traslado por Arica, primero porque aunque se trata de particulares, ha sido ordenado por el Virrey, y además, porque representa economía, rapidez y seguridad.



Mapa 4-B

De manera que el 3 de octubre de 1789 llega a las costas de Arica la fragata con el cargamento de 1.334 cajones de 11/2 quintal cada uno, procedente de Cádiz. El 27 de octubre es entregado al asentista Santelizes para su conducción al altiplano.

Los detalles del traslado, vía utilizada y problemas encontrados en el camino, desgraciadamente no los conocemos. En este aspecto, acudimos a documentación del Archivo de Arica, reflejadas en la obra de Vicente [Dagnino](#) (1909).

Hacia 1612, en pleno auge del traslado de azogue por Arica, Dagnino expresa que en la preparación de las expediciones participaba la mita de Ilabaya, Tarata y Putina, localidades ubicadas en el altiplano sur

peruano, con unos "cuarenta indios, catorce de Ilabaya y veintiséis de Tarata y Putina jurisdicción de esta ciudad, están como de costumbre viniendo a este puerto los seis meses de invierno para hacer las izangas para los arrieros que acarrear el azogue a S.M. a la villa del Potosí y Oruro; por ser el verano aquí muy enfermo para ellos, no asisten mas..." ([Dagnino](#) 1909:45).

Las izangas correspondían a los aparejos para los llamos. Se hacían originalmente de totora, abundante en los pantanos de la desembocadura del río Azapa. En épocas normales se disponía la confección de 6.000 izangas por temporada, lo que da una idea sobre la enorme cantidad de animales necesarios para el transporte del azogue y plata.

El acarreo de azogue se hizo en llamos, pero a partir de comienzos del siglo XVII se introdujeron las recuas de mulas. Sin embargo, parece que aún con la utilización de mulas, la organización del transporte siguió el mismo patrón de las organizaciones aymarás. Las recuas, por ejemplo, a pesar de lo numerosa, se dividía en grupos más pequeños de diez animales—las piaras— y que podían ser manejadas por solo dos hombres.

Normalmente hacían jornadas diarias de 3 a 4 leguas, tardando entre 24 y 28 días el recorrido que incluía Oruro, Potosí y Carangas. La gran dificultad de la mula, sin embargo, es que no resiste las inclemencias del tiempo y la escasez de forrajes tan bien como las llamas, por lo que la mortandad de estos animales en cada acarreo era bastante elevada. Por ello, se necesitaba gran cantidad de animales de reserva. Sin embargo, en los siglos XVII y XVIII eran preferidos porque tenían mayor capacidad de transporte. [Dagnino](#) (1909:87) da el dato que anualmente se traían alrededor de ochenta a cien mil mulas desde la región central de Chile y desde Tucumán.

El azogue constituía un elemento de difícil transporte, debido a su elevado peso y la dificultad de embalarlo convenientemente. Por ello, se prefirió su transporte en contenedores de pieles curtidas—*badanas*—, con las que se hacían bolsas amarradas en sus extremos. El azogue que venía desde Europa, preferentemente de España, y conocido como *azogue de Castilla*, entraba a América por Panamá. Su forma de embalaje consistía en "atados de a cuatro badanas y cuatro ligaduras de hito de tralla, a razón de cuarenta libras por atado, que llamaban grande, el de Guancavélica llegaba en atados que llamaban chicos, de dos badanas y dos ligaduras, con peso de treinta libras más o menos" ([Dagnino](#) 1909:88).

Las badanas para los fletes se confeccionaban en el centro de Chile, y fue un negocio muy fructífero durante los siglos XVII a XVIII. Incluso muchos expedientes dan cuenta de una gran actividad clandestina del tráfico de estas badanas y cordobanes que entraban burlando la vigilancia de las Cajas Reales a Lima y Arica. Además, y debido a la demanda, sus precios eran altos, y la calidad no siempre respetada, lo que fomentaba escasez de badanas para el transporte.

El azogue era distribuido en las badanas. Cada par de badanas conformaba un maito, y aproximadamente cuatro maitos hacían un quintal. El azogue que venía de Guancavélica era embarcado en Chíncha en naves de la Armada Real. Durante el siglo XVII hacían un viaje al año. Adicionalmente la Corona

también fletaba mercantes particulares, especialmente en el siglo XVIII. El azogue era objeto de cuidados especiales en este transporte marítimo. Debía ser embalado en cajones para evitar el peso descontrolado en alta mar, estibando las badanas como mejor cupieren en dichos cajones.

Una vez en Arica el desembarque y reexpedición del azogue hacia el altiplano constituía toda una nueva empresa. Los arrieros hacían uso de los recursos locales, producto de siglos de tráfico organizado, pero a costa de tener que cancelar sumas cada vez más altas por la prestación de servicios de manutención y forrajes.

En este aspecto, es ilustrativo el documento que reseñamos en este trabajo. Los tambos a lo largo del valle de Lluta, según reseñan documentos, cobraban por servicios quince pesos por la hanega de maíz.

 [Siguiente](#)

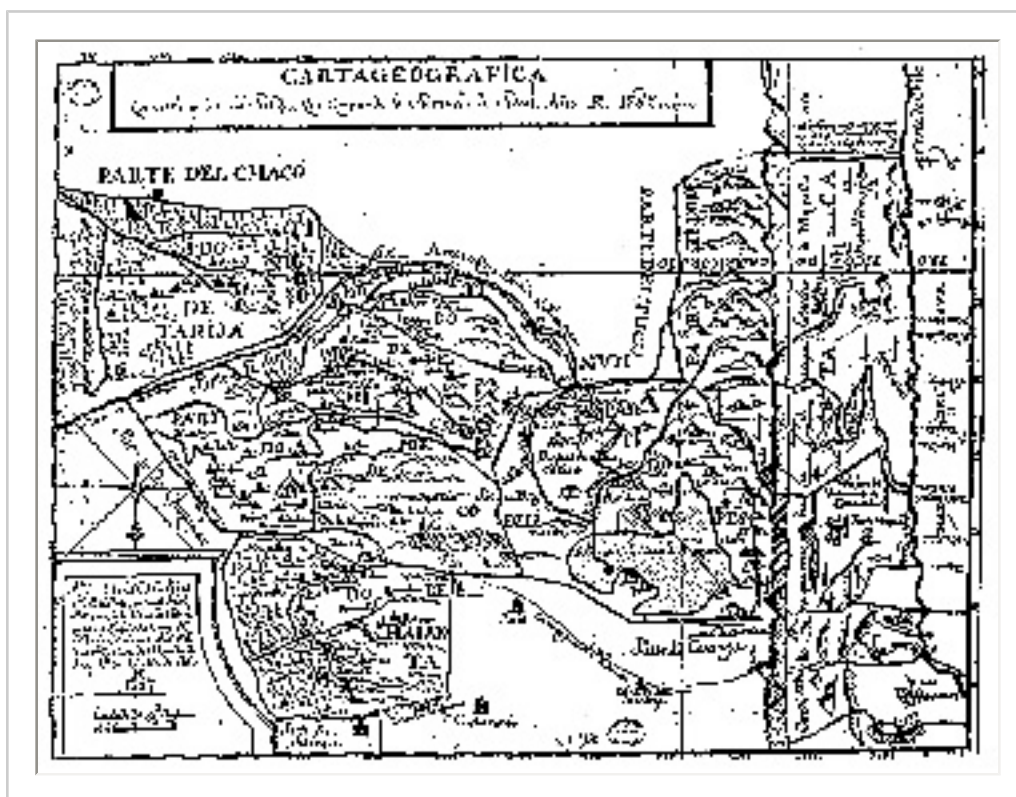
 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



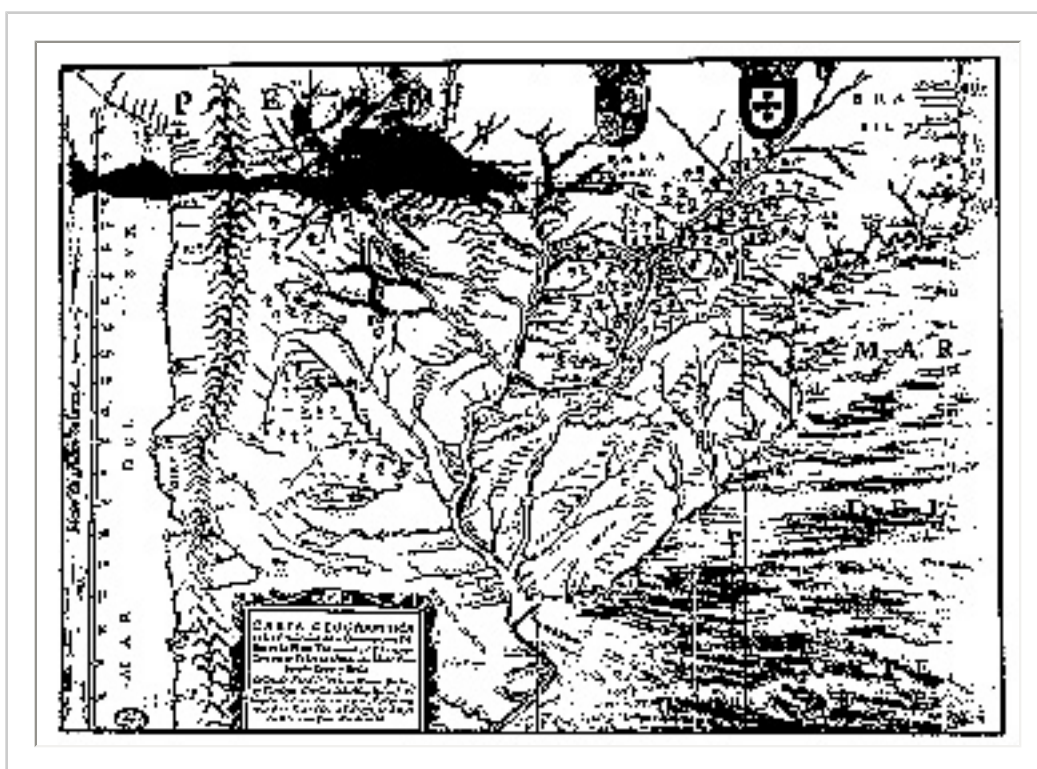
Mapa 1

Carta Geográfica que contiene los restos que comprenden la provincia de Potosí, año 1787



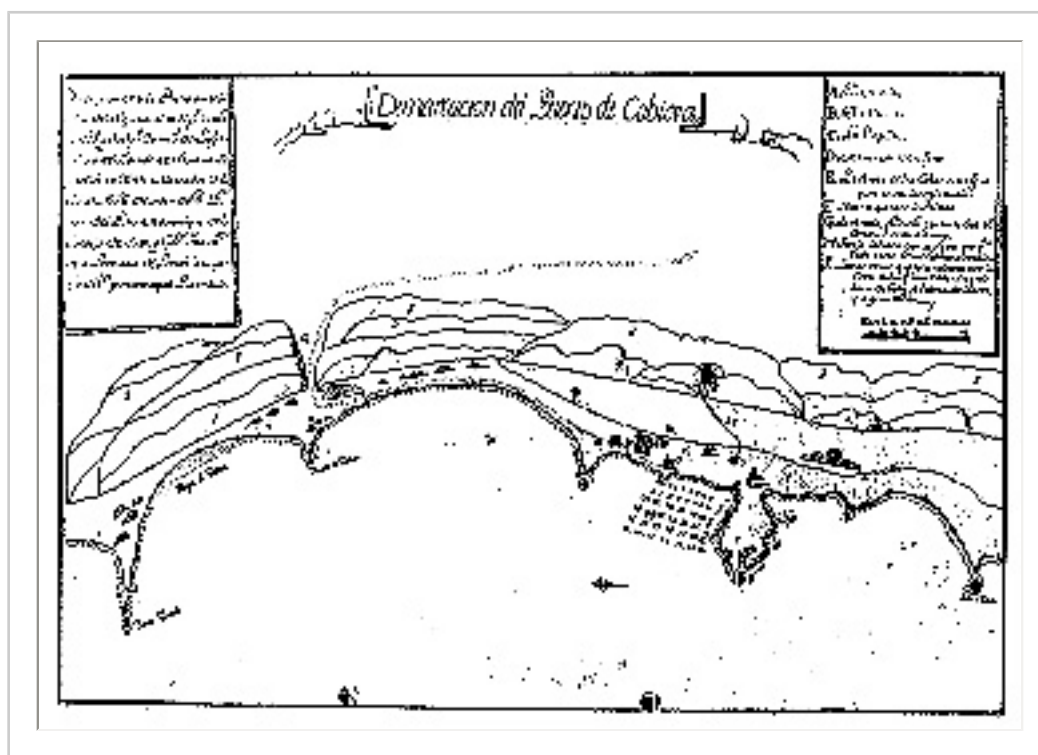
Mapa 2

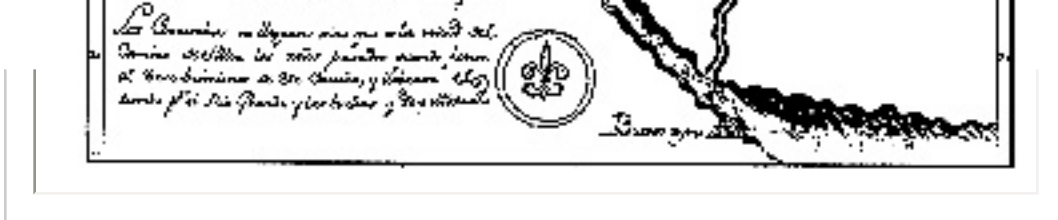
Demarcación del puerto de Cobija



Mapa 3

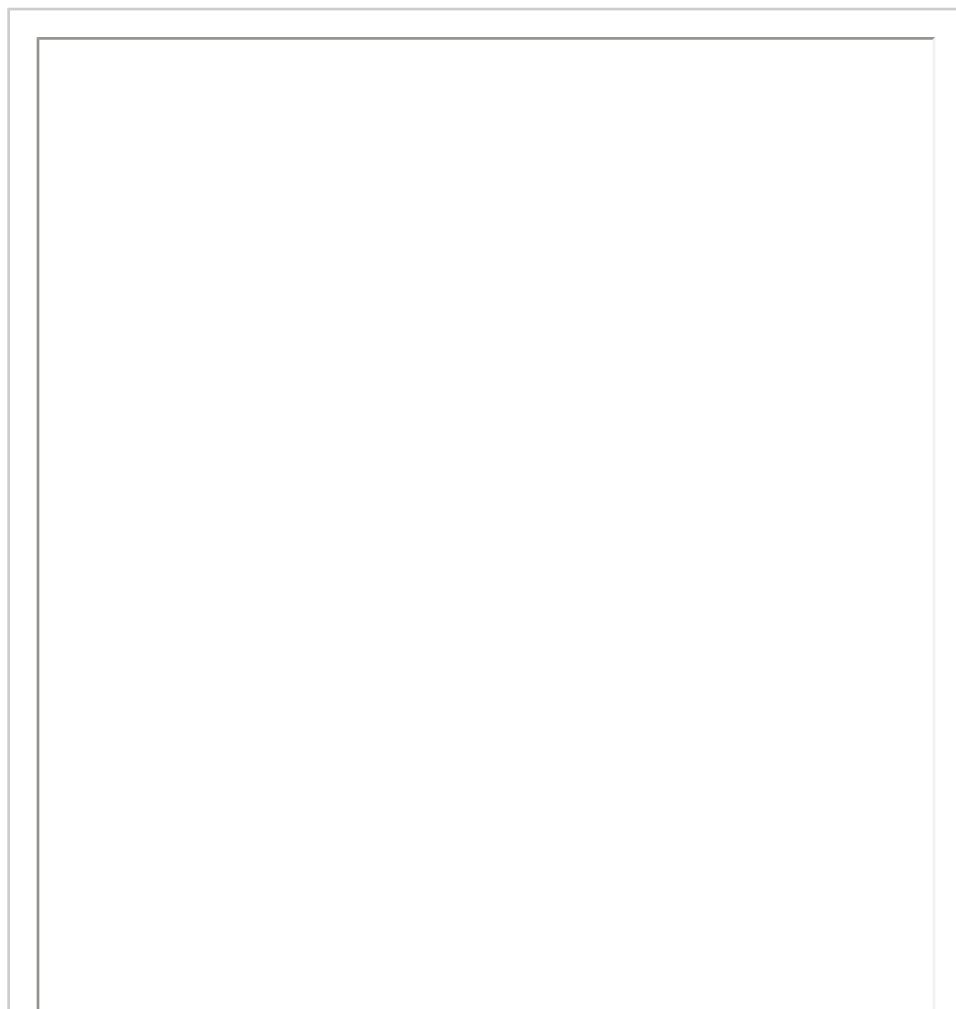
Carta Geográfica de las provincias de la Gobernación del río de La Plata, Tucumán y Paraguay

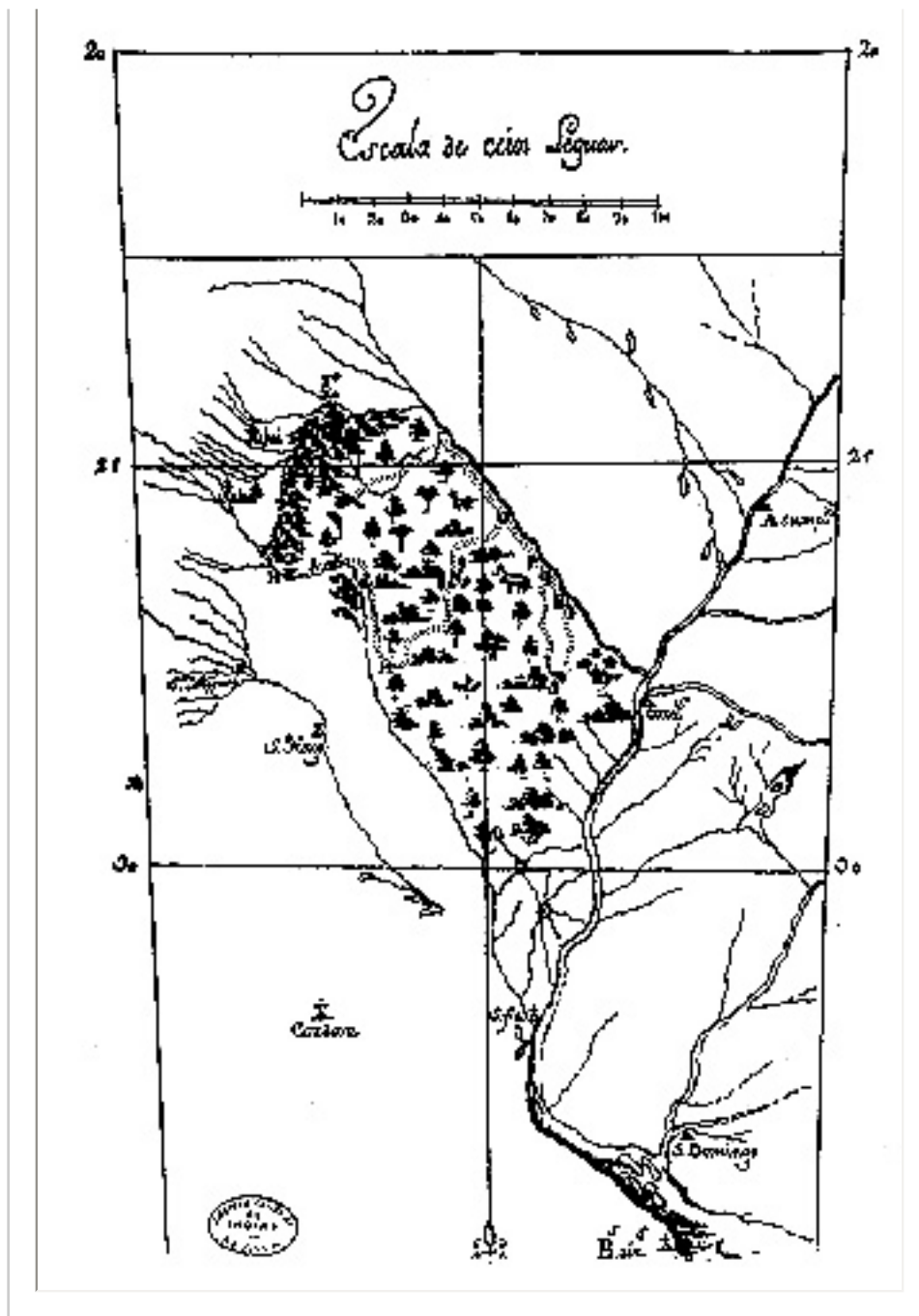




Mapa 4-B

Mapa geográfico del terreno que ocupan los fuertes de las fronteras de salta, Jujuy, y lo demás descubierto en la jornada que hizo en 1759 el Gobernador de Tucumán D. Joaquín de Espinosa





EL TRÁFICO DE CARAVANAS EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

En la organización y dinámica de la sociedad andina el principio de complementariedad ha sido fundamental ([Murra 1972](#)). Bajo este principio, el hombre andino percibe su realidad y el entorno con un sentido macrovisionario, englobando áreas y nichos ecológicos muy diversos y variados, y que contribuyen a complementar sus posibilidades. Esta visión de la realidad tiene implicancias tanto para la vida social como económica, política y espiritual del pueblo andino. Lo interesante es que, al parecer, éste es un ideal de muy larga gestación en el tiempo, y por ende, muy arraigado en las concepciones ideológicas del mismo, de manera que llegan a constituirse, aun hoy día, en fuertes pilares del pensamiento andino. Para lograr una complementariedad física que mantenga cierta unidad y destino el pueblo andino ha desarrollado al máximo las posibilidades de traslado a través de la organización de caravanas de llamas.

Son innumerables las evidencias arqueológicas que muestran como se han movido estas caravanas vinculando extensos territorios. Productos del altiplano, como chuñu, charki y papas eran bajados a los valles para ser intercambiados por aquellos del valle, por ejemplo maíz, sal y guano.

En 1975, y posteriormente en 1987, mientras nos encontrábamos realizando trabajos de terreno en los sectores de Belén, al interior de Arica, y en Camiña, sector localizado al sur de Codpa, tuvimos oportunidad de observar cómo funcionaban estas caravanas (véase también investigaciones de [Flores](#) (1985), [Murra](#) ([1965](#) y 1975), [Guerrero](#) (1986), [Orlove](#) (1977), y [Flannery et al.](#) (1989).

Recorren estas caravanas enormes distancias. Tanto Belén como Camiña parecen representar punto finales de destino a llameros que vienen del altiplano y que bajan primero a las zonas orientales de contacto con la floresta tropical de la cuenca amazónica, para regresar al altiplano y bajar a las vertientes del Pacífico. Las localidades más frecuentemente mencionadas en los relatos de estos caravaneros fueron: Sabaya, Sajama, Turco, Corque, Andamarca, Coipasa, Pampa Aullagas, en el altiplano, y localidades orientales como Cotoca, Santa Cruz y Samaipata, Comarapa, Quillacollo y Cochabamba.

En 1985 la Corporación Nacional Forestal estimaba una población aproximada de 8.600 cabezas de llamas y alpacas para la zona de los altos de Arica ([Rivera 1987](#):244). [Gundermann](#), por su parte da una

cifra estimativa de 10.000 cabezas de ganado camélido que, fue comercializado en 1982 en las principales ciudades del norte de Chile ([Gundermann 1986:145](#)). Evidentemente, la población camélida en el altiplano boliviano es aún mayor, y en el pasado, inmensamente mayoritaria y de enorme utilización.

En tiempos del imperio incaico, cientos de miles de llamas transitaron el camino real transportando mercancías del ejército. Estas caravanas estaban compuestas por llamas del Estado, pues normalmente, la propiedad individual de llamas estaba muy limitada. En los siglos siguientes, debe haberse producido toda una confusión para el hombre andino respecto a la organización ya estatuida de estas caravanas. Por un lado, la falta del poder central que fue reemplazado por el español, agudizado por las inclemencias de una mita que debía responder al trabajo de Potosí. Por otro, las cada vez más crecientes aspiraciones de los señores locales que, en un marco de mercantilismo en aumento, vieron favorecidas sus aspiraciones de romper con el esquema centralizado de la propiedad para desarrollar sus propias ganancias. La urgencia y la necesidad de transportar grandes cantidades de mercaderías, que incluían el azogue y la plata hacia y desde Potosí a Arica, favorecieron este esquema.

Hoy en día, la estructuración social interna entre los aimarás es un rasgo que ha sido destacado por [Gundermann](#) en sus recientes investigaciones ([Gundermann 1986](#)). Así, puede observarse la existencia de propiedad de camélidos a nivel individual como comunitario, aunque normalmente la función o actividad de llamero o caravanero es de características individuales.

Una recua de llamas de transporte está compuesta en promedio de unos 25 animales, de los cuales la mayoría son adultos machos. Esta misma conclusión es observada por [Flannery](#) siguiendo los análisis estadísticos de restos faunísticos arqueológicos ([Flannery et al. 1989: 104](#)).

La carga promedio que un animal puede soportar es aproximadamente 25 kilos, dividiéndose en dos sacos de 12 a 13 kilos (1 arroba española), que se colocan a cada costado del llama.

En ocasiones en que debe transportarse mucha carga, se unen dos o más recuas de distintos dueños, conformando una caravana de varias decenas de llamas, pero organizada internamente siguiendo el patrón de una recua individual. Es decir, cada recua es liderada por un *delantero* que va guiando el resto de la recua. El *delantero* es muy apreciado por los pastores y normalmente se le viste con ornamentos llamativos de colores rojo, amarillo y azul. La época predilecta para la realización de estos viajes a larga distancia comienza inmediatamente después de la estación de lluvias de verano, es decir a partir de fines del mes de marzo. Normalmente viajan entre 15 a 20 km. por día, y un viaje completo desde la ceja de selva a la costa Pacífico tomaba entre dos o tres meses.

Un aspecto interesante es la conservación del llama. En el ambiente seco del altiplano subsiste sin necesidad de cuidados específicos. Siendo el llama un camélido que puede subsistir largas jornadas sin alimentación, su alimentación a lo largo de los viajes está provista por lo que el paisaje puede ofrecerle en término de pastos y forrajes. Pero los ambientes costeros son malsanos. Una serie de pestes los ataca, sarnas y otros parásitos frecuentemente inundan sus cuerpos, así como debilitan sus pezuñas.

En general, la resistencia del llama a los climas húmedos y bajos de los valles costeros es muy precaria, por lo que los llameros aimarás cuando bajaban a Arica, mantenían lugares acondicionados para la guarda y pastoreo de estos animales en las partes medias de valle de Azapa, a la altura de San Miguel de Azapa al interior, con el objeto de evitar al máximo las infecciones que afectaban a estos animales. De cualquier forma, la mortandad de llamas en las tierras bajas era bastante alta, lo que indujo a utilizar la mula como medio de transporte entre Arica y las haciendas interiores donde se encontraban las caravanas de llamas.

Mulas también fueron introducidas en gran número, sobre todo en el siglo XVII, por los españoles con el objeto de subir la capacidad de transporte de las mercaderías que iban a Potosí, pero, como veremos, el costo era alto pues las mulas no están adaptadas en las mismas condiciones que el llama a las alturas del altiplano. Normalmente, una caravana también lleva animales de reemplazo que no van cargados, con el objeto de alivianar la carga de aquellos que por el esfuerzo la requieren.

PATRONES DE ESTABLECIMIENTOS DE PASTORES

El estudio de [Flannery et al.](#) (1989) sobre pastores de llamas y caravanas es muy ilustrativo respecto de la asociación de éstos a tipo de establecimientos. Las formas más reconocidas son corrales, llamados también *kanchas*, que conforman complejos de estructuras habitacionales más expandidos y que incluyen casas de pastores, corrales más especializados para llamas, ovejas, cerdos u otros animales menores, espacios cercados o *pircados* para la elaboración de *chuñu* u otro producto agrícola, y *collcas* o silos. Complejos de esta naturaleza son muy comunes hoy en día en las comarcas de Socoroma, Belén Putre, Chapiquiña, y en sectores del altiplano, notablemente en Isluga, Choquelimpie, Cariquima y Enquelga.

Todos estos establecimientos denotan, sin lugar a dudas, que forman parte de un conjunto mayor que constituye una infraestructura básica para los movimientos de caravanas desde el altiplano a los valles bajos. Pudimos estudiar mejor la dinámica de este fenómeno cuando en 1974 detectamos el funcionamiento de cinco comunidades altiplánicas en la cabecera del valle de Azapa, en el sector de Pampa Algodonal ([Platt, 1975](#)).

En cuanto a los registros arqueológicos, los más importantes señalan rutas de caravanas que se dirigen desde el altiplano al mar por los faldeos del valle de Azapa, también utilizando los valles de Chaca, Chiza y Camarones, y más al sur, Tiliviche, Quebrada Tarapacá, y el Loa. Conjuntos de diseños conformando petroglifos, pinturas, y especialmente, geoglifos, han quedado como testigos del desplazamiento de estas caravanas ([Núñez, 1976](#), [Rivera y Marinov n.d.](#), [Briones](#) y Chacama 1987).

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

LAS EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS AL INTERIOR DE ARICA

Tanto en los inicios de este tráfico, cuando el transporte se hacía utilizando llamas, como más tardíamente cuando éste se hacía utilizando mulares, las recuas hacían efectivo uso de lo que les ofrecían los recursos locales. En este sentido podemos ver un desarrollo desde los primeros tiempos en que las facilidades otorgadas por los recursos locales eran consideradas dentro de un macrosistema, hasta el momento previo al impacto español, que funcionó con a redistribución incaica. En este sentido, los tambos y caminos de la amplia red vial cumplían funciones específicas que favorecían la organización de estos desplazamientos, y cada grupo local asumía responsabilidad para que el sistema efectivamente funcionara.

Los tambos que se encuentran ubicados al interior de los valles de Azapa y Lluta son muy importantes en este aspecto. Fueron piezas claves en el desplazamiento del tráfico incaico, y durante la ocupación española continuaron en uso, aunque con un sentido diferente. En este capítulo mencionaremos algunos de estos tambos para reforzar nuestro punto de vista del continuo tráfico del espacio sur andino (mapa 5).

El uso de las vías de comunicación, y sobre todo el derecho a pasar por territorios foráneos incluía pactos y acuerdos estipulados previamente los que deben obedecer a una larga tradición. En este punto, la consolidación de normas de complementación y redistribución entre los diferentes grupos étnicos andinos es fundamental para comprender el grado de coexistencia y de prestaciones de servicios que hicieron posible los grandes logros de la civilización andina. Entre ellos, la facilidad y la frecuencia con que se realizaba el tráfico comercial desde los puertos del Pacífico hacia las tierras altas.



Mapa 5

De acuerdo a los datos arqueológicos, la relación estrecha entre etnias altiplánicas y costeras ya existe en tiempos pre-Tiwanaku. La identificación de rasgos Pukara en el desarrollo Alto Ramírez hacia el 500 a. C. tanto en Azapa como Moquegua ([Rivera 1991](#), [Moseley et al. 1991](#)) constituye un valioso punto de partida para futuras investigaciones.

Durante la hegemonía Tiwanaku estas relaciones se intensifican. No hay dudas que las diferentes etnias ubicadas fuera del núcleo Tiwanaku se encontraban en una relación incluyente bajo cierto tipo de estructura centralizada, y con una fuerte ideología que compartían ([Rivera, 1985](#)). En el período de desarrollos regionales que le sigue, las posibilidades de coexistencia étnicas continúan fortaleciéndose, probablemente favorecidos por experiencias anteriores y por la vigencia de una ideología común.

De este período existen ejemplos de grupos de distinta naturaleza que se contactan para realizar trabajos de gran envergadura, tendientes a fortalecer la producción económica regional. Esto les dará más fortaleza para contrarrestar posibles violaciones territoriales, a la vez que contribuye a reforzar el sistema de relaciones interétnicas que facilita la producción a través de funciones de reciprocidad tan comunes en el ámbito andino.

Obras hidráulicas de envergadura como la construcción de canales de larga extensión e intercomunicación de sistemas de riego, han sido muy bien estudiados en sitios como Socoroma ([Santoro et al. 1988](#)), Belén ([Dauelsberg 1983](#)) y Codpa ([Muñoz et al., 1987](#)).

También, como obras de envergadura, se desarrollaron obras viales, necesarias para la comunicación entre etnias diferentes. En los Altos de Arica, las vías no sólo bajan hacia la costa, sino también intercomunican en sentido vertical, puntos ubicados a cotas semejantes, predominantemente a lo largo de los 3.500 metros, y hacia el interior, constituyendo parte de un gran sistema intercomunicante. Etnias identificadas con los estilos arqueológicos San Miguel y Gentilar de la costa conviven con estilos definidos como Chiribaya primero, y luego Chilpe y Saxamar del Altiplano tanto en los valles de Azapa, Lluta, Codpa y Camarones, como en los de Sama y Moquegua. Más al sur, en Isluga y Cariquima se da una interrelación con Lípez, y en pleno desierto de altura, a partir de Guatacondo, y descendiendo al Salar de Atacama, la interacción de señoríos locales en los altos del Loa, Chiu Chiu y Conchi, Toconce, Caspana, Turi y San Pedro de Atacama, se intensifica, no sólo con grupos de Carangas y Lípez, sino también con Chichas y Omaguacas ([Niemeyer et al., 1992-73](#)), [Hidalgo \(1978\)](#), [Fernández \(1978\)](#), [Rivera \(n.d.\)](#).

Esta situación de enorme interacción y fomento de labores comunitarias de verdadero carácter empresarial son aprovechadas por la expansión incaica. Su organización jerárquica y centralizada, se superpone a las más débiles organizaciones políticas regionales. Las redes viales, por ejemplo, mantienen utilidad y aumenta su eficacia bajo una efectiva utilización basada en la administración centralizada. Por razones estratégicas, el aparato incaico rápidamente ocupa los puntos de acceso vial a los más importantes núcleos de producción regionales. Resulta instructivo observar el mapamundi incaico dibujado por Guamán Poma (1980), donde Arica, Guancavélica y Potosí aparecen relacionados, junto a los del Charcavana y Chuquiyapu ([Poma 1980:913](#)).





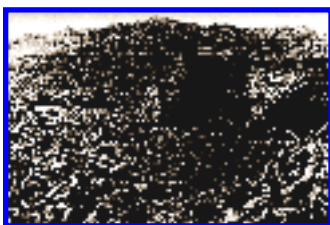
De allí que los enclaves incaicos se localicen en la precordillera de Arica, desde donde puede controlar el acceso del agua al valle. Entre éstos vale la pena mencionar los establecimientos incaicos en Socoroma, Belén, Zapahuira, Purisa, Chungará, Incauta. Más al sur, en pleno altiplano y en el desierto, el flujo a través del río Loa, y de aquellos caudales que alimentan los más importantes oasis. Entre los más connotados podemos citar: Camiña, Tarapacá, Isluga, Caspana, Turi, Catarpe y Peine. Todos estos establecimientos incaicos están dentro de una red vial que recorre el espacio tanto de norte a sur como de este a oeste, a lo largo de diferentes latitudes.

Cabe destacar que la red vial articulaba muy bien las distintas realidades, tanto étnicas como físico-geográficas del altiplano, los valles y la costa. A este respecto también podemos mencionar importantes enclaves incaicos en las tierras bajas costeras como Lluta, Azapa (sitios AZ-15, AZ-92, AZ-116), Camarones y cerro Esmeralda. [Dauelsberg](#) (n.d.), [Llagostera](#) (1976), [Hyslop y Rivera](#) (1984), [Niemeyer y Rivera](#) (1984), [Hyslop](#) (1984), [Santoro](#) (1983), [P. Núñez](#) (1981), [Chacón](#) (1985), [Chacón y Orellana](#) (1979), han documentado diferentes aspectos de la vialidad incaica en esta zona.

Finalmente, la ocupación hispánica también hizo uso de esta red vial, desde el mismo momento en que Almagro primero, y luego Valdivia incorporaron la región a la Corona. Tal como argumenta [Orellana](#) (1988:154-157), Valdivia entró por el norte de Chile siguiendo en gran parte el camino incaico. Éste lo hemos investigado con Dauelsberg (n.d.) desde Saguara a Zapahuira lugar en donde entronca con el tramo que viene de Tacna, siguiendo las cotas de 3.200 a



3.300 metros de altura, y con Hyslop y Niemeyer hasta el "despoblado" de Atacama ([Niemeyer y Rivera](#), 1984, [Hyslop y Rivera](#) 1984).



Los conquistadores también hicieron uso de las rutas laterales y de aquellas que unen el altiplano con la costa. Así, en los relatos de la época Potosí y Tarija aparecen vinculados a las comarcas del desierto de Atacama. Según [Bibar](#) (1558), en Tarapacá recibió Valdivia las huestes de Francisco de Villagra que venía desde Tarija. Juan Jufre a su vez salió de Guatacondo a Potosí en busca de mayor ayuda, para reunirse posteriormente con Valdivia en Copiapó.

La mantención de estas rutas viales era esencial para los grupos étnicos que ocupaban esta región. El uso frecuente de ellas es importante y fundamenta las relaciones sociales y la producción económica dentro de los ideales andinos clásicos de reciprocidad y complementariedad. Existía por tanto toda una tradición y un conocimiento exhaustivo de ellos cuando los españoles incorporan el territorio y sus habitantes a la Corona. A partir del siglo XVI las fuentes andinas de producción comienzan a engrosar las arcas reales, y en esta situación las rutas viales juegan un papel decisivo. Sin embargo, es interesante dejar establecido que



éstas no sufren alteraciones importantes en cuanto a trazado y otras obras de ingeniería. Aún más, continuarán siendo recorridas por los propios andinos sobre la base de la utilización de sus propios recursos. [Platt](#) (1987:229) da un ejemplo muy interesante al respecto. En pleno siglo XIX, en 1833, en la ruta de Potosí y Oruro a Cobija, Bartolomé de Navarrete solicita establecer cinco postas a lo largo del camino, en los puntos de Cobija, Calama, Canchas Blancas, Agua de Castilla y Poopó.

 [Siguiente](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Mapa 5

Principales sitios arqueológicos en las rutas del Pacífico a Potosí en el norte de Chile

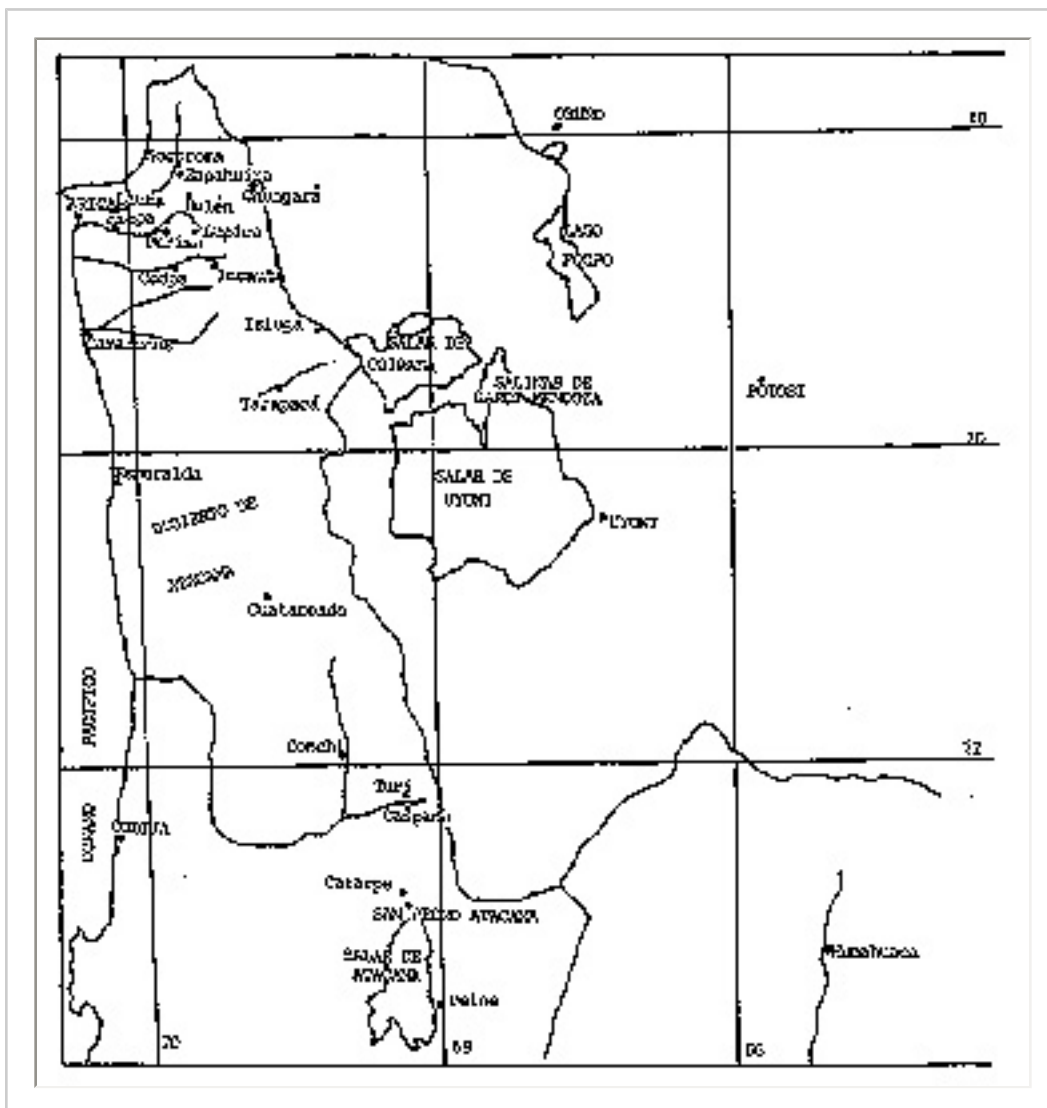




Lámina 1

Tambo Incaico de Zapahuira (restaurado), Interior de Arica

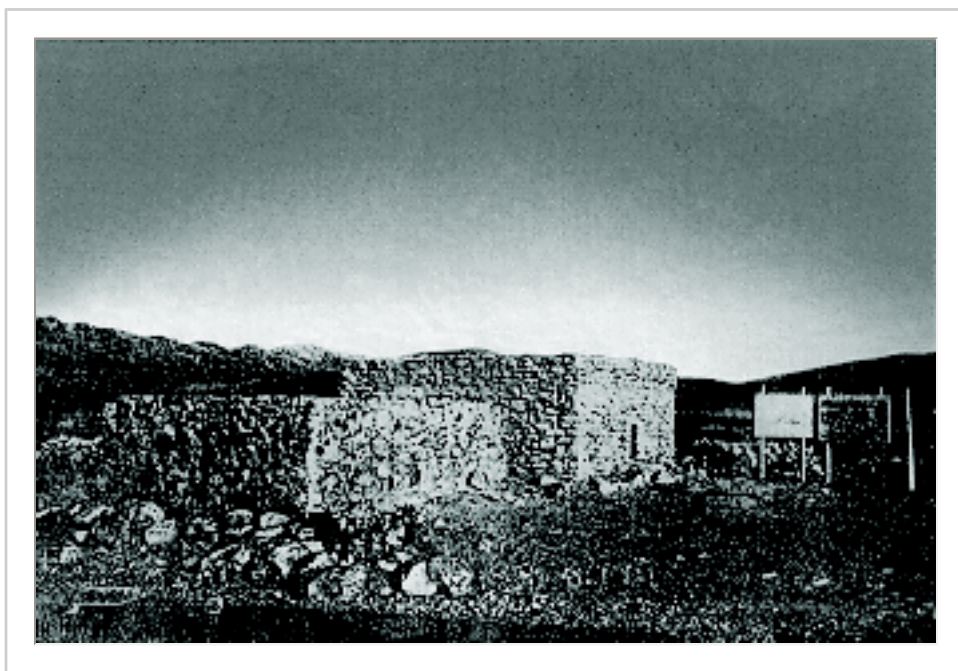


Lámina 2

Personaje Sitio Incaico Camarones-8



Lámina 3

Tambo Incaico de Zapahuira, Interior Arica, Ruta Potosí

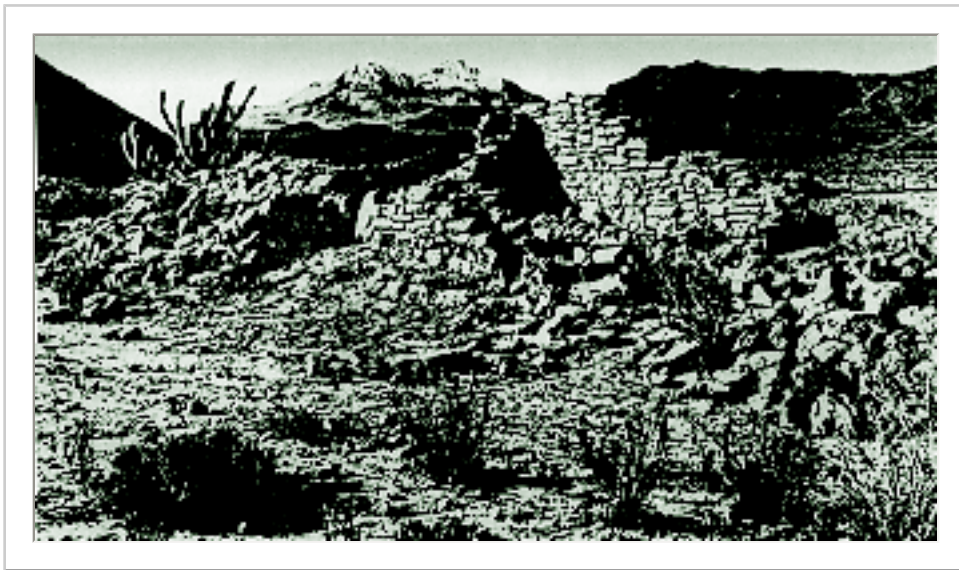


Lámina 4

Tambo Incaico de Peine, Atacama, Ruta Potosí- Oruro



Lámina 5

El espacio andino según Guamán Poma. Pueden observarse los diferentes puertos, incluidos Arica, en relación a Potosí





ALGUNAS CONCLUSIONES

El presente trabajo constituye un intento por revalorizar las rutas de tránsito en el ámbito surandino. Antecedentes históricos y arqueológicos nos dan base para interpretar el significado de la dinámica de estas rutas en tiempo prehispánico o viceversa.

Hoy como en el pasado, hombres andinos surcan rutas inmemoriales vinculando espacios alternos, diferentes y complementarios, desde las costas tibias del Pacífico, a las tierras heladas de la puna, uniendo los paisajes del valle, de la precordillera y de la meseta altoandina, trayendo y llevando recursos que a través del tiempo no han cambiado esencialmente su significado para la comunidad, y en medios que, aunque introduciendo tecnología más adecuada a los tiempos, es imposible que puedan funcionar sin una organización que los respalde, y un conocimiento de los distintos nichos y especificidades ecológicas que contribuyan a su éxito.

Desde los tiempos incaicos en que un eficiente sistema de distribución utilizando caravanas funcionó en la mantención del imperio, a los tiempos de la explotación europea en que las rutas mantuvieron la dinámica de la sociedad andina, a los tiempos actuales, donde, a pesar de las circunstancias, miles de camiones surcan las rutas uniendo, a través del espacio, la diversidad y reforzando la hegemonía.

El ejemplo de Francisco Xavier de Santelices demuestra que, a pesar de existir argumentos favorables que decían relación con cierta economía de tiempo, con aspectos administrativos-empresariales y políticos que favorecían un mejor control, el tráfico del azogue, que debía hacerse a fines del siglo XVIII por Salta y Jujuy hacia Potosí, fuera interrumpido por la peligrosidad de pueblos autóctonos (lules) en las regiones del Tucumán y Tarija, transformando una empresa viable, en prácticamente imposible (véase [mapa 3](#) y especialmente [4](#)).

Aun cuando la factibilidad de utilizar rutas por el Pacífico ya estaban dejadas por el tiempo, en la adversidad surge la posibilidad de realizar esta empresa para remediar la situación. En este sentido, el documento que se entrega es instructivo pues señala que se actúa en un terreno conocido y ante la emergencia, contra el tiempo, teniendo la certeza que puede ser recuperado.

Las vías de comunicación al igual que muchos aspectos tecnológicos propiamente andinos, continúan vigentes durante los siglos de imposición europea. La administración real española no interviene mayormente sino al final del proceso para recoger el producto y los beneficios. Siendo la organización de un traslado de azogue un fenómeno tan complejo, que demanda conocimiento exhaustivo de cada paso a lo largo del trayecto, los españoles no fueron capaces de dirigir estas empresas, y, desde muy temprano, entregan completamente esta responsabilidad a los andinos.

Es probable que teniendo más elementos de juicio sobre el uso y desarrollo de las vías de comunicación en la colonia podamos tener también mejores argumentos para establecer de qué forma la sociedad andina lograr mantener su balance, reemplazar los bienes trasladados y, en última instancia, comercializarlos o trocarlos, tal como ocurre en la actualidad. [Platt](#) (1987) nos da una buena perspectiva de lo que ocurre por el siglo XIX. Sin embargo, no sabemos hasta qué punto el intercambio no monetario o las transacciones bursátiles son dominantes. Al parecer, tanto entonces como ahora, ellas permanecen en un perfecto equilibrio, aunque con Potosí, decididamente el mercantilismo se impone sobre formas más tradicionales. Aunque, al parecer, como una forma necesaria para estimular las formas tradicionales, puesto que éstas no se han perdido.

Según hipótesis de [Tandeter y Wachtel](#) (1983), hacia fines del siglo XVIII, hubo un contacto más directo entre la producción y los precios con aquellas cantidades que se manejaban por trueque, lo que interpretamos como un resultado de la influencia producida por Potosí y que en definitiva corresponde a una adecuación del equilibrio que existe en la sociedad andina, incluida las transacciones mercantiles en la colonia. En esta adecuación, las rutas viales han jugado un papel importante pues le permiten al hombre andino continuar siendo el actor indispensable en el desarrollo económico, aun cuando el destino de la producción escapa a Europa, y se introduzcan aspectos económicos abstractos.

[Browman](#) (1981), definiendo su "modelo altiplano" da gran importancia al fenómeno de integración económica producido en época Tiwanaku, y basado en las redes extensas de interacción de caravanas. Básicamente, y de acuerdo a Browman, el rol de caravanero trasunta labores artesanales o de especialización, mercados y empresas similares, interconectando todas estas actividades y niveles sociales integrando el altiplano con otras zonas, dándole poder de iniciativa y control a centros basados en el altiplano, especialmente en las márgenes del lago Titicaca.

El sistema de caravanas, ligado al pastoreo andino prehispánico, fue directamente aplicado a los traslados de azogue durante la colonia. Estos últimos, que constituyeron empresas organizadas a efecto de trasladar el azogue, fue posible porque existía una tradición sobre caravanas de camélidos como forma de vida en donde los grupos humanos son flexibles y móviles, y donde el concepto de territorialidad y límites prácticamente desaparece frente a la necesidad de acceder a fuentes de producción, con elementos claves como el agua y los pastos, recursos que deben ser compartidos.

El objetivo es hacerlos funcionales e incorporarlos a la realidad propia del sistema. El seguir utilizando las vías de comunicación constituye para el andino una fuente de recursos que le posibilita seguir funcionando en su propia estructura, por una parte, y relacionarse con el sistema mercantilista europeo,

por otra. Así, lentamente desarrolla su propia organización económica que fortalece lo social, compatibilizando su propia historia con los tiempos diferentes que vienen.

Gundermann (1986-87:242) nos relata cómo los pastores andinos que viven al interior de Iquique dinamizan el comercio de la costa con el altiplano, en otra forma de reinterpretación del propio sistema andino a las influencias de las zonas francas comerciales de Arica e Iquique, en pleno siglo XX.

La condición social del arriero azoguero es muy interesante.

Constituye en el tiempo una primera forma de enriquecimiento que rompe el esquema del equilibrio interno andino, especialmente aymara, constituyéndose en un pequeño señor con atributos mercantiles. Pero mantiene prestigio y posición dentro del grupo aymara por lo que podemos ver en él una forma necesaria de adaptación social y económica a la nueva situación mercantilista europea. Se constituye en un ente de enlace entre los dos tipos de economías, y un agente estabilizador hacia el interior de la sociedad andina.

Es éste probablemente el inicio de la situación que hoy viven quienes, montados en modernos caballos de hierro con motor, trasladan enormes cantidades de recursos desde la costa templada a la puna fría, avanzando en bloques de cuatro a cinco vehículos, agrupándose de noche, para juntos, con verdadero sentido empresarial, continuar la larga tradición señalada con la experiencia de Potosí.

Agradecimientos

A José Antonio Pérez, Ana María Llamazares, Alberto Rex González, y CONICET que hicieron posible mi estada como investigador en Buenos Aires durante 1990-91, a mi familia, Ximena, Andrea, Daniels y Mario José, y a mi padre Angel, quienes apoyaron mi programa a pesar de las circunstancias adversas generadas por el autoritarismo insensible y la poca percepción de las autoridades de la Universidad de Tarapacá en 1988, y que determinaron mi salida involuntaria de la misma y nuestro arraigo fuera del país. A la Directora del Archivo General de Indias Sra. Rosario Parra y Sra. María Belén García especialista de América Andina del mismo Archivo, y a la Embajada de España en Santiago, Gobierno de España y Ministerio de Asuntos Exteriores Dirección de Relaciones Culturales, especialmente al Sr. Fernando Peral Calvo, Director Jefe de Intercambios, Mercedes y Christian Abello, quienes hicieron posible mi estada en Sevilla en 1988.

[● Bibliografía](#)

[● Apéndice](#)

[● Siguiente Artículo](#)

[● Índice](#)
[General](#)

[● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

EL ARTE CONTRADICTORIO

La región del río Salado es actualmente habitada por varias comunidades de pastores y agricultores andinos. En las aldeas de Cupo, Aiquina y Toconce viven gentes que reconocen tener entre ellas grandes afinidades sociales y culturales, las que son permanentemente cultivadas. En público acostumbran hablar español y en privado suelen hacerlo en quechua. La comunidad de Caspana, cierra el circuito de poblados de esta zona, y es considerada algo distinta, como un enclave de fuertes raíces con las poblaciones locales antiguas. Algunos lugareños, creen que son los herederos directos de los "antiguos" o "gentiles". Todas estas comunidades, viven bajo la advocación religiosa cristiana de un santo patrón. Sus imágenes son fuente de veneración y son festejadas en largos y extenuantes rituales colectivos, donde es costumbre transportarlas en andas, llevándolas y trayéndolas de un pueblo a otro, estrechando así, vínculos sociales y culturales.

Las imágenes, delicadamente policromadas y vestidas, tienen una gran importancia simbólica para el funcionamiento vital de las comunidades. Pero es sólo cuando uno participa en sus fiestas que logra calibrar mejor, los alcances políticos y culturales de estos eventos colectivos. Como observadores externos, lo primero que llama la atención, es el uso que se hace de los iconos cristianos. Ellos son activados mucho más allá de lo que la Iglesia Católica estimaría como una conducta religiosa usual. Sin duda las imágenes, son utilizadas bajo códigos culturales no occidentales. Ciertamente, no se trata de sincretismo, un proceso mediante el cual los símbolos de la cristiandad sirven para ocultar símbolos andinos, para mantener viva una cosmovisión indígena incommovible que traspasa el tiempo y proporciona identidad cultural.

Lo cierto es que la vida es siempre un juego de interpretaciones, de traducciones hechas a partir de un marco cultural de referencia (15) siempre nuevo y cambiante. Mujeres y hombres, son seres atrapados en una red de signos que ellos mismos van tejiendo (16), tejido en el cual todo acontecimiento nuevo es internalizado en términos de conocimientos y emociones preexistentes. Este es quizás el mecanismo más frecuente para hacer aceptable (tolerable) el acomodo de esas "extrañas partículas" impuestas la mayoría de las veces por una cultura dominante.

Un ejemplo de este proceso de traducción cultural es el Apóstol Santiago, el santo patrono de las tropas

españolas que desembarcaron en el Nuevo Mundo. Santiago el Mayor, irrumpió en la vida del indígena de Los Andes bajo el estigma de la violencia. Las batallas para doblegar a la población, eran libradas bajo la protección del santo y los soldados atacaban invocando su nombre.

La imagen de este Santiago guerrero, poderoso y vencedor se popularizó rápidamente en el mundo andino. Lienzos, murales y esculturas religiosas recrean la figura de un hombre barbado montando un caballo blanco, con capa al viento y una espada levantada en su mano, muchas veces cayendo sobre el cuerpo vencido de figuras que representan indígenas. El proceso mediante el cual el Apóstol Santiago llegó a cobrar importancia no es evidente, pero fue esta imagen, que "cabalgaba" (bordado o pintado en las banderas de los estandartes) con las tropas europeas, provocando la muerte bajo el trueno de los arcabuces y el ruido seco de los cascos de los caballos, la que finalmente sedimentó en la vida de los pueblos andinos, quienes se la apropiaron y re-semantizaron hasta hacer irreconocible la figura del santo venerado por los españoles. Según Guaman Poma,

Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta ora que estaua asercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad del Cuzco. Dizen que lo uieron a uista de ojos que auajo el señor Santiago con un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del Ynga llamado Sacsa Guaman (...) Y como cayó en tierra se espantaron los yndios y digeron que abía caydo yllapa, trueno y rrayo del cielo (...) Y desde entonses los yndios al rrayo les llama y le dize Sanctiago (17).

Con el tiempo esta concepción indígena del Santiago Illapa, la divinidad ecuestre del trueno y el rayo, la lluvia y el granizo, experimentó tal popularidad, que rápidamente tuvo que ser incluida entre las muchas "idolatrías" indígenas que debían ser prohibidas. Arriaga nos informa que,

En el nombre de Santiago tienen también superstición y suelen dar este nombre a uno de los chuchus como a hijos del rayo, que suelen llamar Santiago (...) usurpan con gran superstición el nombre de Santiago, y así, entre las demás constituciones que dejan los visitadores acabada la visita es una, *que nadie se llame Santiago sino Diego* (18).

Durante los siglos siguientes, las referencias documentales respecto a este Santiago indígena son obviamente escasas, y sólo con la disolución de los lazos políticos, económicos e ideológicos de la administración colonial, es posible visualizar nuevamente su imagen. Un síntoma de este cambio político y cultural son las numerosas comunidades andinas que comienzan a aparecer bajo la advocación del santo.

La comunidad de Toconce es una de ellas. Allí la imagen del Santiago Apóstol es reverenciada e invocada constantemente como una forma de reducir las tensiones que gravitan sobre la vida y la reproducción de la vida en la comunidad. El Santiago toconcino posee el don de la presencia, protege y provee, según las narraciones de los lugareños:

Pa'que haga llover, galopeando el caballo en medio de las lomas, tronando. Sacando chispa en medio de las lomas, con herraduras de bronce, frenillos de plata, espadas de plata (19).

El Santiago de Toconce es una escultura de madera policromada vestida de terciopelo. Ella permanece en la soledad de la iglesia, la que abre sus puertas para las fiestas comunales. El jinete Santiago es celebrado en julio durante una semana. Esta es una festividad que congrega a unas trescientas personas que colman la aldea, convirtiéndola en el escenario de incansables procesiones y devotos bailes de promesantes. Sólo el eco sonoro de las bandas de bronce y grupos de *sicus* quiebran el silencioso homenaje al santo indígena. La música, proporciona el ambiente adecuado para el drama ritual, provoca sensaciones acordes al estado emocional de los participantes. Es en este incansable ir y venir del santo y sus seguidores, donde el yatiri, el que sabe las costumbres, invoca los poderes de la imagen, ruega ante la figura del santo por la salud de la gente, la fertilidad de los campos y los animales. La imagen permite "producir" vida, favorece la reproducción de la comunidad.

El poder concentrado en esta "figura ecuestre" parece obvio ante el enorme peso simbólico que ella tiene en el mito y el ritual toconceño. Sin embargo, estas cualidades de la imagen son nuevas, recientemente adquiridas. De acuerdo al testimonio de los comuneros, antes de que el pueblo tuviera una iglesia, el santo se encontraba depositado en una sencilla capilla construida entre las ruinas de un sitio arqueológico donde los "antiguos" se enterraban, donde los "gentiles pagaban" (ofrendaban) a la tierra. En aquella época, Santiago era sólo una pequeña figura de madera, sin pintura, sin color. Ella no producía para la gente. Carecía de la eficacia simbólica que hoy posee. Fue en ese momento de total indefección, cuando la comunidad trajo desde Bolivia a un retocador, a un pintor.

Vino de Bolivia el retocador, era Domingo Yamque, ese retocó, ahí quedó grandecito el San Santiago ¡Grande! El chiquito ha puesto en el corazón (Víctor Berna, Toconce).

El especialista aplicó pintura sobre la escultura y la hizo crecer, le proporcionó el medio por el cual sus poderes pueden fluir hacia el exterior. Transformó simbólicamente y creó un puente entre lo "profano" y lo "sagrado", lo "improductivo" y lo "productivo".

El poder benéfico, público y comunitario que suele poseer este "arte" cambia radicalmente cuando se trata de imágenes rupestres. La primera reacción de los lugareños ante una pregunta directa o indirecta acerca del arte rupestre, es el silencio, situación que no se da en otros dominios del conocimiento. Se siente en el aire la tensión, la incomodidad y el temor. Lo que sea es algo más que exceso de prudencia; este no es un tema que pueda ser hablado abierta y espontáneamente. Sólo la intimidad de la convivencia prolongada es capaz de hacer tambalear el muro levantado ante nuestra curiosidad. Con el tiempo, se llega a sentir que el muro es algo permanente incluso entre ellos mismos.

Pese a las resistencias, existe consenso que el "arte rupestre" es obra de los "gentiles", los "antiguos", los " abuelos". Dicen los yatiri,

tenemos la creencia en los gentiles, eso. Ustedes saben que esos hombres eran sabios (...) conversaban con todo, peña, agua, con aire, y todo (Juan Ayaviri, Toconce).

Es corriente que los "gentiles" sean asociados a los lugares que nosotros llamamos "yacimientos arqueológicos". El arte rupestre no escapa a esta conceptualización nativa. Se considera que los sitios donde se emplaza este arte son espacios privilegiados, especialmente cargados de fuerzas no naturales. Poderes del "pasado" que coexisten y gravitan pesadamente sobre la cotidianeidad de las gentes del río Salado. La opinión general es que los lugares con "retratos" tienen "encanto".

Ahí está (la pintura). Una cueva ahí! está sonando! parece un río de agua! Como sereno está! Que es que suena el charango en ese, en ese rajón (Natividad Berna, Toconce).

Hay aquí un poder latente, esperando su oportunidad para "saltar" sobre el caminante inadvertido. Es un dominio de fuerzas desatadas en la interioridad de las rocas, cuya permanente posibilidad de filtración, provoca un temor reverencial.

Uno de estos lugares es una confluencia entre dos ríos donde se juntan el Salado y el Caspana. Aquí las aguas se reúnen—entre imponentes murallones naturales de roca rojiza—formando un solo caudal, en un punto donde abundan los manantiales. Aquí las arenas del fondo del río se mueven lentamente, impulsadas por el constante escurrir de aguas subterráneas.

La junta es un encuentro natural y un lugar de paso, un tejido de senderos que van desde la vega de Turi y el pueblo de Ayquina hasta la localidad de Caspana. Los senderos bajan y cruzan el río empalmando con una amplia vía despejada, que la gente llama el "camino del re' inca".

Arqueológicamente es una zona de enorme potencial. Las paredes de las quebradas que enfrentan los ríos poseen numerosos paneles de pinturas y grabados. Más aún, estudios realizados en las inmediaciones han revelado una clara ocupación de antiguos pastores y agricultores, quienes aparentemente usaron el lugar como un campamento. Sin embargo, la mayoría de los hallazgos sugieren una cronología que cubriría un tiempo más tardío, anterior y probablemente contemporáneo a los Incas. Fue en este período cuando se construyeron terrazas agrícolas, un canal de riego, silos para almacenar granos y varias otras pequeñas estructuras de piedra de función ritual. La ocupación humana es larga (unos 1.000 años) y no existen dudas de que fueron éstos los responsables del arte rupestre, pues las excavaciones junto a los paneles permitieron recuperar algunas piedras con residuos de pintura y restos de pigmentos colorantes.

La gente originaria, conoce bien el lugar e insisten en que tiene "encanto".

Q'ahí ei visto un volcán (...) Adentro de la peña. Ahí está. Clarito se escucha. Se escucha un ruido (...) ¡Parece que estuvieran chancando! (Jerónima Salvatierra, Turi).

María, una pastora que vive en la vega de Turi, nos visitó mientras realizábamos los trabajos arqueológicos. Ella fue prudente en sus comentarios, pero identificó varias figuras pintadas y grabadas. Una amistad de años hizo posible que nos acompañara, pero para ella la estadía no fue grata, se sentía temerosa y durante los días siguientes le costó recuperarse de las molestias de decaimiento y falta de "ánimo" provocadas por esta visita; en su mundo los "encantos se *sienten*". Algunos días más tarde, y en

compañía de otros lugareños, pudo hablarnos algo más acerca del arte rupestre.

No todos los diseños fueron interpretados o descritos, pero aquellos que sí lo fueron, revelan ciertas estrategias y claves de identificación. Fórmulas de observación que obviamente siguen una dirección distinta a la nuestra. La pastora, dio prueba de ello. Parada frente a un panel de grabados superpuestos, conformado por grandes camélidos dibujados unos sobre otros hasta generar una confusión de líneas, María hizo dos observaciones espontáneas y sorprendentes. "Guanacos", dijo sin dudarle un segundo. Ella descartó tácitamente, toda posibilidad de que se tratara de llamas o alpacas. Su argumento fue sencillo, sólo los guanacos son rojos. Nunca supimos si el color fue sugerido por la roca medianamente rojiza o por los escasísimos rastros de pintura que las figuras aún conservan. La segunda observación, para nosotros la más asombrosa, fue respecto a la escena. Siempre frente al panel, bajó la vista y sonrió pícaramente. Entre la madeja de líneas entrecruzadas, ella identificó un par de guanacos en acto sexual. Definitivamente nosotros no pudimos verlos. Meses después, en el laboratorio, separamos el conjunto dibujo por dibujo. Fue entonces cuando pudimos con bastante sorpresa, "descubrir" lo que ella describiera como el "guanaco montando a la guanaca".

Revisando numerosas entrevistas, con diferentes personas en distintos momentos de nuestras estadías en el Salado, es posible distinguir varias claves identificatorias. Por lo general, los diseños son reconocidos por un atributo. Guanacos y vicuñas por su color; gatos es decir felinos, por su larga cola; vizcachas por sus orejas; la lechuza por sus ojos y el cóndor por la forma de posarse en tierra. Otros animales identificados o mencionados como dibujados y vistos en otros lugares de la región, fueron llamo, perdiz, guallata, culebra y gusano. Las figuras humanas recibieron un trato distinto. La mayoría parecen ser "Supay", un concepto que los españoles tradujeron como "Diablo". Jerónima, sabia pastora nos cuenta que

en Aiquina hay así, pa'bajo de la quebrada. Hay un balcón (alero) ¡Grande así!. Era de los antiguos. Ahí están en un hoyo, lagarto, gatitos (...) entonces en peña (roca) han puesto así, culebras, hay lagartos, guanacos, vicuñas (...) hasta diablo. Diablo hay (...)me gusta mirar las vicuñas, los llamos. Cuando veo al diablo ¡Yo me arranco! ¡Me voy lejos! No quiero mirar (Jerónima Salvatierra, Turi).

Es en este punto donde el diálogo se vuelven difícil, se torna hermético. Aquí el relato pierde soltura y fluidez. El "supay" despierta temores.

Durante la noche el "encanto" de las peñas pintadas (o grabadas) cobra todo su poder, adquiere un tono amenazante. Los "retratos" del "supay" adquieren vida propia, se desprenden de la roca, merodean esperando una víctima. Nos cuentan que

Ese supay se salió del retrato. Eso puede pasar. Con Supay peleó don Rafael de Caspana y quedó ensangrentado. Ahí en El Encuentro.(Jerónima Salvatierra, Turi).

Los poderes de estas figuras pintadas liberadas de su prisión sobre la roca amenazan la tranquilidad.

Ponen en peligro la estabilidad de este microcosmo andino. Da la impresión que el "balance simbólico" proporcionado por las imágenes pintadas que "dormitan" en las iglesias fuera demasiado débil ante la furia de los "retratos", de las imágenes rupestres. Pinturas y grabados se ciernen desfavorablemente sobre la vida cotidiana y deben ser permanentemente controlados, neutralizados. Así nos enseñan que no tienes que molestar al *Supay*, siempre tienes que pagar, es decir, ofrendarle.

Nanaycancha supay (...) Tranquilo supay. Siempre tienes que pagar. No molestando Supay. (Norberta Fernández, Toconce)

En este mundo indígena las imágenes cristianas y gentiles cohabitan, coexisten sin tocarse poniendo los límites simbólicos a la vida diaria. Las divinidades andinizadas de la cristiandad consagran, favorecen y permiten lo vivo en el presente, lo que existe en equilibrio. Por el contrario, los "gentiles" sugieren un pasado prisionero de ese mismo presente, un tiempo que fluye paralelo a la vida de hombres y mujeres, preparado para liberarse a través del poder retenido en sus imágenes "rupestres", en un intento de desequilibrar la frágil balanza de lo cotidiano

EL LENGUAJE DEL SILENCIO

Para conocer algunas claves que resuelvan los misterios del arte andino hemos hecho un amplio recorrido, un largo viaje aferrados a las palabras de otros: a los escritos indígenas o españoles de la colonia; a los testimonios orales de los indígenas de la región del río Salado. En un intento por fijar algunas nociones, por proporcionar un marco cultural de referencia para el arte rupestre, hemos indagado en documentos del pasado y del presente. Seducidos por esta palabra, que en su origen no ha sido la nuestra, creemos haber dejado establecida la multiplicidad de poderes que este "arte" indígena propone, provoca y libera. Él es patrimonio de especialistas, significa algo, transforma lo inerte, gravita positiva o negativamente sobre la vida de las personas.

La palabra ilumina y da sentidos al "arte" en cuanto lo interpreta para nosotros; sin embargo, lo hace restringidamente. Por su propia temporalidad (histórica y cultural) nos impide ir hacia atrás en el tiempo. Cierra la posibilidad de hurgar en los significados del arte rupestre, en los signos inscritos por el indígena precolombino. Podemos intuir los poderes, pero en verdad nada sabemos de ellos. Sin registros orales o escritos este arte del pasado permanece en el silencio. Como diría Borges,

Nos llega sin mitología, sin la palabra que fue suya, pero con el apagado clamor de generaciones hoy sepultadas. Es una cosa rota y sagrada que nuestra ociosa imaginación puede enriquecer irresponsablemente. No oiremos nunca las plegarias, no sabremos nunca los ritos ([20](#)).

Los obstáculos para interpretar el arte rupestre (para hacerlo "hablar") son conocidos y no son diferentes a aquellos que afectan a otros objetos producidos, usados y descartados en el pasado. Es trabajo de los arqueólogos el crear puentes alegóricos (una narrativa), para decir cosas que puedan ser culturalmente relevantes.

El norte grande de Chile es especialmente rico en arte rupestre y el volumen de publicaciones eruditas es cuantioso. Sin embargo, muchos de estos informes son como "colecciones de mariposas", son registro puro. Un tipo de interpretación que carece de comentarios acerca de otras culturas, pero que abunda en conceptos culturalmente aceptables para un lector "occidental". Son textos que hablan de nosotros mismos.

Afortunadamente hay también otros escritos. Existen al menos dos importantes y serias investigaciones que han ofrecido estimulantes fórmulas de mirar el arte rupestre.

El Dr. Lautaro Nuñez, arqueólogo del Instituto de Investigaciones Arqueológicas de San Pedro de Atacama, es uno de los especialistas que mejor conoce el norte grande de Chile. Durante los años '60 y '70 realizó extensas prospecciones y registros de geoglifos (enormes dibujos hechos sobre laderas o planicies desérticas). Cientos de estos diseños fueron descritos, fotografiados, dibujados y analizados a la luz de mapas y registros de campo. Las asociaciones eran sorprendentes. La distribución de estos motivos rupestres coincidían estrechamente con antiguos senderos prehispánicos.

En el pasado estas rutas unieron a las poblaciones de las tierras altas con aquellas que habitaban la costa. Caravanas de llamas cargadas con productos originarios de los más diversos ambientes ecológicos dieron vida a esta enorme red vial. Los geoglifos parecían jalonar estos desplazamientos, marcar "puntos obligados de las jornadas de transporte desde los pisos altos hacia la costa" (21).

Los geoglifos eran lugares "sagrados" donde se detenían las caravanas de hombres y llamas a pernoctar ("paskanas"), después de largas travesías entre diversos ecosistemas. Es probable que a través de estos viajes, determinados traficantes responsables de las creencias mítico - religiosas elaboraban los geoglifos junto a las rutas tradicionales (22).

El norte grande está surcado por huellas, senderos prehispánicos que en ocasiones aún se utilizan. Caminos que favorecían la "eficiencia" de una economía multifacética, multiecológica y multiétnica. Vías de comunicación marcadas por diseños rupestres a gran escala, jalonados por un código sagrado. La proposición es atractiva y nos obliga a reflexionar acerca de la relación de este hombre prehispánico (aquel que sintió la necesidad de modificar el entorno con este arte monumental) y el ambiente, el territorio sobre el cual organizaba la vida. Da la impresión que esta geografía no le pertenece, ella aparece con un poder que debe ser "aplacado" (al menos en lo que se refiere a las incertidumbre de un viaje) haciendo "arte" en su superficie.

El carácter ritual que se le atribuye a los geoglifos ha sido pensado por analogía, por una asociación a prácticas indígenas conocidas que se estiman "similares". Los geoglifos son presentados como el símil de

una apacheta (un amontonamiento de piedras que los viajeros van construyendo ritualmente). Tanto los geoglifos, como las apachetas se construyen a la vera del camino, y aunque la idea de la similitud ritual es tentadora, éstas no se parecen ni en forma ni en distribución. Sin embargo, siendo la objeción plausible, el problema fundamental radica en que "el ritual de camino" nunca podrá explicar porqué los geoglifos tienen una formas y asociaciones y no otras, ni menos por qué ellos son diferentes en cada sitio.

La segunda investigación, desarrollada por el arqueólogo José Berenguer y el etnohistoriador José Luis Martínez, logra disipar algunas de las dudas surgidas en nuestra lectura de la interpretación de los geoglifos. El interés de estos investigadores se ha centrado en un sólo sitio de arte rupestre, esta vez de grabados y pinturas. Como en el caso anterior, también ellos han operado por analogía, aunque siguiendo un método completamente distinto (23).

Utilizando un texto quechua recogido a principios del siglo XVII en Huarochirí (Perú central), donde se relata el mito de Yakana—una llama celestial que baja a beber de los manantiales y proporciona ganado a los hombres—, buscaron semejanzas significativas con los paneles del sitio Taira (curso superior del río Loa, Chile). Las correspondencias fueron muchas e importantes. Tanto el mito como el arte rupestre (y su entorno inmediato) mostraron coincidencias que evocaban fertilidad, crianza, aumento, oscuridad, humedad y femineidad.

Todo permite suponer que en Taira SBa-43 se operó con gran delicadeza, con una percepción muy fina—y muy andina además—de todos los rasgos físicos que estaban a disposición de los "artistas" para reproducir adecuadamente un conjunto significativo: el de las creencias relativas a la creación y conservación del ganado (24).

Embebidos en los diseños del arte rupestre de Taira (camélidos amamantando, vulvas y superposición de estos mismos animales) y en las cualidades del lugar (penumbra de los paneles y la proximidad del sitio a manantiales), estos investigadores llegaron a la conclusión de que estos elementos constituían "signos" elegidos por gente andina para expresar un mensaje cultural, para invocar los poderes simbólicos que favorecen la reproducción y abundancia del ganado camélido,

poca duda cabe de que el arte en general fue un medio de comunicación social—quizás el más antiguo de los Andes—a través del cual se transmitía algún genero de información. Las alteraciones que el arte rupestre produce en el ambiente natural, con sus texturas artificiales sobre los planos de las rocas (pinturas y grabados) o a ras del suelo (geoglifos), y mediante los elementos inmuebles que a menudo aparecen asociados a él, constituyen al parecer distintas manifestaciones de un verdadero sistema de comunicación visual (25).

La mayor contribución de este experiencia interpretativa recae precisamente en este reconocimiento explícito de que el arte rupestre y su entorno físico constituyen un "texto cultural". Un "lenguaje" interpretable que puede hacer tambalear ese muro de silencio que nos cierra el paso hacia un "entendimiento" del arte rupestre.

Más allá de esta invaluable propuesta el estudio se torna discutible. Creemos que no existen—al menos en el estado actual de las investigaciones—argumentos para sostener la idea de que el mito indígena del Perú colonial pueda ser libremente comparado con el sitio Taira, situado a miles de kilómetros de distancia de Huarochiri, producido en un tiempo prehispánico y perteneciente a una cultura que no conocemos bien. Las debilidades de la trama argumental Yakana-Taira no son pocas, pero incluso si asumimos la factibilidad de este método comparativo (que por lo demás estamos de algún modo aplicando en este trabajo), subsistirían problemas de fondo. Pues considerar el mito y la pintura como formas de expresión de un mensaje similar, corre el riesgo de confundir la naturaleza de los lenguajes: la palabra y la pintura constituyen reinos de expresión diferentes. Pensar lo contrario nos conminaría a preguntarnos porqué es necesario pintar algo que puede decirse con palabras. La respuesta nos alejaría del arte del dibujo y la pintura.

Esta aventura de interpretar arte rupestre estará siempre sometida a iluminaciones y desencantamientos. Sin embargo, hemos aprendido a reconocer la existencia de "un lenguaje de marcas" reconocibles. Ahora intuimos que este "arte" debe ser apreciado como un vehículo de significaciones (26) (como un acto simbólico y social (27)), como una trama de "signos" que dialogan entre sí, estableciendo relaciones y asociaciones significativas (28). Las puertas de esta percepción del arte están abiertas, pero aún no las hemos cruzado. Falta pasar de las intenciones a los hechos. Somos deudores del acto interpretativo.

Subiendo por el río Salado hacia la cordillera de los Andes, poco antes del pueblo de Toconce, existe una corta quebrada por donde no escurre agua. Allí se localiza una muestra extraordinaria de arte rupestre. En un rincón de la quebrada, las rocas aparecen cubiertas por bajorrelieves, por racimos de cavidades rectangulares y elípticas asociadas con finos surcos grabados. Las hay en cantidades variables, en diferentes planos horizontales y a distintas alturas. Ellas forman un intrincado sistema de receptáculos unidos por líneas acanaladas, que empalman con una superficie rocosa vertical que presenta numerosos camélidos grabados, todos extremadamente rígidos y lineales.

El estilo es conocido en la región andina y normalmente se le atribuye al Inca. Vastos complejos de bajos y sobrerrelieves que representan animales, plataformas, escaleras, canales y fuentes han sido descritos en el Cuzco y sus inmediaciones; en Apurímac (Perú); en Ingapirca (Ecuador) y Samaipata (Bolivia) (29). Todos muy similares al registrado por nosotros en el río Salado, aunque de mayor tamaño y detalle.

La función y significados de estas "piedras labradas" no ha sido estudiada, pero sabemos que muchas de las huacas (santuarios) incaicas fueron rocas privilegiadas donde el Inca o quienes representaban su persona solían predecir o adivinar acontecimientos interrogando a sus divinidades. Estas huacas fueron prolijamente destruidas y prohibidas por los españoles en su misión extirpadora de "idolatrías". En un documento redactado por Cristóbal de Albornoz en el siglo XVI, *La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*, se mencionan dos santuarios que podrían ser semejantes a los descritos por arqueólogos y viajeros: "Guarancinci, una piedra labrada a la puerta del Sol (...) Achapay, guaca de piedra muy labrada" (30).

Es fascinante pensar—aunque atrevido—que estas rocas pudieron servir de oráculos, lugares claves

donde el tiempo de los acontecimientos es uno. Pero la documentación colonial no sólo sugiere rituales. También consigna asombrosos relatos míticos donde la divinidad, en un acto de garantizar abundancia agrícola, canaliza y represa artificialmente las aguas de manantiales sagrados (31). Este mito "hidráulico" es tan sugerente como la interpretación que hacen los nativos del río Salado.

Ah, chacritas también tiene dibujadito una peña. Ojito (manantial) y todo esta ahí. Como pa'regarlos así. (Natividad Berna, Toconce).

La relaciones son seductoras, sin embargo, presentan peligros análogos a los que ya hemos identificado. Si profundizáramos en ellas, terminaríamos hablando de sistemas adivinatorios, de narrativa mítica o del discurso indígena y nos alejaríamos del arte rupestre. Intentaremos mejor de codificar este arte, siguiendo sus indicaciones "textuales" y trataremos de enunciar algunos de sus "poderes simbólicos" (32).

Conocemos decenas de paneles de arte rupestre en la región y el que acabamos de describir es casi una excepción. La mayoría son aplicaciones de pintura o grabados y éste es uno de los pocos lugares donde la roca ha sufrido un transformación masiva. Considerando que esta obra es posterior a muchos de los paneles registrados, no podemos dejar de notar la diferencia histórica que sugiere este tratamiento del soporte. Cada tipo de arte rupestre, supone una determinada relación técnica entre el especialista y el medio sobre el cual trabaja. Cada uno, sugiere distintas formas de autoridad con respecto a la naturaleza (en este caso el soporte por excelencia). En un caso pareciera que el "artista" lo hiciera tímidamente (proporcionado textura a la roca) y en el otro lo materializara amparado por una autoridad inconmensurablemente mayor (dando una nueva forma a la roca). Los bajorrelieves de Quebrada Seca son el resultado del trabajo de un especialista con un "poder autoritario", con una concepción que le permitía modificar más profundamente la naturaleza (como si estableciera una relación entre "iguales"). Un poder de esta magnitud pudo ser desplegado y legitimado en un medio social de jerarquías divinas, en una sociedad como la Inca donde sus líderes religiosos y políticos creían (y sentían) descender de los dioses.

Esta "lectura" acerca del poder no se agota, ni se restringe a este aparente y demasiado amplio sentimiento de dominio sobre la naturaleza. Va más allá. Se localiza en otras relaciones, en otros "diálogos". Esto puede ser sencillo de describir si imaginamos el lugar abrazado por la lluvia que aunque escasa, se presenta en los "inviernos altioplánicos". Bajo estas inusuales condiciones climáticas las aguas escurrirían libremente sobre la superficie y grietas de las rocas de la quebrada, sin embargo, se verían necesariamente constreñidas, limitadas a moverse entre bajorrelieves, entre canales y receptáculos. El desplazamiento natural de la lluvia, estaría prisionero de una obra humana, atrapado por una organización cultural introducida en la naturaleza misma. El escurrimiento del agua sería víctima de una "lógica material" que opera con términos contradictorios. Aguas confinadas en depresiones elípticas que preceden a otras rectangulares; aguas en movimiento (siguiendo la ruta de los canales) y aguas quietas (apostadas en cavidades artificiales). Aquí el poder del especialista se hace más preciso, más fino y de mayor peso, pues si en una primera instancia se autorizó a transformar lo natural (un dominio corrientemente sagrado), en este caso se atrevió a más, introdujo un orden garantizado por su cultura.

Las "lecturas" de este "texto" rupestre son irrevocablemente múltiples y es por eso que aún podemos aventurar una interpretación más. En esta región desértica, la presencia de lluvia es un evento extraordinario, un elemento natural inestable que sólo con pequeñas disminuciones o aumentos puede convertirse en una catástrofe, provocar un daño irreversible en plantas y animales (silvestres y domesticados). La lluvia permite la vida, pero debido a su carácter aleatorio es imperativo ponerla bajo "control". Hay que manejarla y ordenarla simbólicamente, cosa que parecen hacer los bajorrelieves. Ella regula el crecimiento de los pastos estacionales que crecen en el "monte", determina el tamaño y densidad de vegas y bofedales altoandinos. Por consiguiente, la lluvia es el elemento que condiciona la abundancia o escasez del ganado camélido. Quizás sean estas las razones por las que junto a la "representación hidráulica" y como emergiendo directamente desde ella se hayan grabado decenas de camélidos, ganado que aumenta y crece en un movimiento aparentemente ascendente.

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



EPILOGO

Los significados del arte rupestre pueden ser iluminados desde muchos puntos de vista (estrujando crónicas coloniales, explotando la palabra indígena, construyendo alegorías antropológicas); sin embargo, siempre permanecerán a contraluz como sombras en el fondo de una caverna.

Interpretar el "arte" de culturas que no son la nuestra, traducir los sentidos y emociones de "otros" en términos de sentidos y emociones aceptables para nosotros, es hoy una actividad científicamente discutible, éticamente sensible y políticamente delicada. Si esto es una realidad contemporánea que pone en crisis a los antropólogos, quienes normalmente cuentan con personas que pueden hablar directamente de su cultura, para los arqueólogos que tratan con estos materiales carentes de la palabra que le fue suya, esta empresa reviste todavía mayores dificultades. Es por esta razón que las descripciones arqueológicas de la cultura son cada día más moderadas, menos concluyentes y más relativas. Esto no significa que el saber acerca de otras culturas (en el pasado) esté definitivamente clausurado. Únicamente enfatiza en el carácter no absoluto del conocimiento. Puesto que por mucho que sepamos de la vida de hombres con culturas diferentes, nunca podremos *ser* ellos mismos.

La tarea arqueológica (y antropológica) en el presente se centra y esfuerza en buscar nuevas (y más poéticas) formas de interpretación. Buscamos construir alegorías incisivas, metáforas eficientes. El éxito de esta tarea cognitiva descansa en nuestra competencia para "leer" signos (al menos lo que queda de su parte material), que por su distancia, remota en el tiempo y la cultura, se resisten a ser escudriñados.

Recién comenzamos a percibir la razones del silencio que envuelve al arte rupestre, y la manera cómo podríamos llegar a infringirle algunas fisuras. Formas y colores, soportes naturales y entornos ecológicos, restos arqueológicos contiguos y distantes constituyen claves de significaciones pretéritas, "textos" de poder sepultados por el tiempo. Hechos dispersos que hay que unir en contextos históricos y sociales más amplios.

Ahora sabemos que no basta con interrogar a las imágenes rupestres en tanto imágenes, pues esa pregunta permanece encadenada a la concepción occidental del arte. Una concepción donde la emoción, comprensión y sentido brota exclusivamente del acto casi sagrado que se produce entre el espectador y la

obra. Es urgente que reconozcamos que nuestra práctica estética no es universal, que es sólo un valle más en esa enorme geografía formada por la diversidad de culturas que habitan o han habitado este planeta.

Agradecimientos

Comprometen nuestra gratitud las familias de Toconce, Turi y Aiquina a quienes dedicamos este escrito. Su confianza, paciencia, tolerancia y generosidad no podrá ser nunca retribuida. Manuel Santa Cruz (Sociedad de Arte Precolombino Nacional), el Museo Chileno de Arte Precolombino y el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONDECYT 1024-88) por sus significativos aportes que permitieron las tareas de registro y análisis del arte rupestre en la subregión del río Salado (II Región, Chile). Los proyectos FONDECYT 1148 - 90 y 1940380 hicieron posible sistematizar una apreciable cantidad de registros etnográficos recopilados desde 1979, a través de proyectos DTI - UCH (Grants S 459; S 1435 y S2325). Finalmente, nuestro reconocimiento a los investigadores Viviana Manríquez, José Luis Martínez y Pedro Mege por sus valiosas observaciones a este texto durante el proceso de su escritura.

 [Bibliografía](#)

 [Siguiete Artículo](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



RESULTADOS

Los análisis entregaron información sobre las concentraciones de Br, Fe, Cu, Sr, P y Zn (Tabla 2). El P es un componente esencial del hueso que no refleja diferencias dietéticas pero cuya regularidad en todas las muestras avala la precisión metodológica ([Dinator y Aspillaga, 1994](#)). El Fe y Cu se encontraron sólo en EM. Creemos que estos elementos no indican dieta sino que son producto de la diagénesis. Diversos estudios experimentales han demostrado este proceso en el Fe y Cu ([Whitmer et al., 1989](#)) y contamos con la evidencia de las aguas y suelos del valle de Santiago que son ricas en estos elementos y del análisis cerámico que, al menos en el caso del Cu, se encontró mayormente en este sitio.

TABLA 1
(continuación)
EL MERCURIO

N° Ent.	Contexto	Características Bioantropológicas	Elementos culturales
12	EM	femenino 20-24 años, con caries	dec. lateral flectado, acumulación de piedras, collar, mortero, jarro café con incisiones anulares en base cuello
14	EM	inted., 20 - 24 años, mesocráneo, con caries	dec. lateral flectado, acumulación de piedras, mortero
16	EM	masculino, 30-34 años, con caries	dec. dorsal flectado, acumulación de piedras, collar, jarro con cintas incisas
18	EM	femenino, 25-29 años, con caries	arrodillado flectado, collar, olla alisada, jarro asimétrico café
20	EM	femenino, 25-29 años	sentado flectado, collar, mortero, jarro rojo sobre café motivo de estrella, jarro asimétrico café 935 ± 100 d.C
25	EM	femenino, 35-39 años, mesocráneo, con caries	sentado flectado, collar, 2 jarros pulidos
26	EM	femenino, 20-24 años, con caries	dec. lateral flectado, acumulación de piedras, collar, mortero, jarro café, ollita antropomorfa dual

*Los análisis bioantropológicos fueron realizados por Loreto Solé V. (Solé 1991, 1992).

El Zn y Sr son elementos que se consideran estables, sujetos a menores problemas de diagénesis en un rango amplio de condiciones ambientales (*op. cit.*) y se han utilizado recurrentemente en antropología como indicadores de dieta (2). El Sr está presente en grandes cantidades en legumbres, granos, cereales, nueces, vegetales en general y mariscos. Hay poco en carnes y pastos. El Zn se encuentra en cantidades principalmente en la carne, nueces y algunas legumbres. Los vegetales, granos y cereales carecen de él. [Schoeninger y Peebles](#) (1981) consideran que el Zn es también un indicador del consumo de maíz.

Esto ha llevado a que en la literatura -omitiendo las alteraciones que producen los mariscos y el maíz- se utilicen las concentraciones relativas de tres elementos (Sr, Zn, Ba) como indicadores generales de patrones dietéticos:

+Zn -Sr -Ba = dieta carnívora

-Zn +Sr +Ba = dieta vegetariana

Desgraciadamente el Ba estaba bajo el límite de detección por lo que disponemos, entre éstos, sólo de información sobre Sr y Zn.

En el Gráfico 1 se entrega la concentración de Sr en ppm y la razón Zn/Ca para todos los individuos analizados. Destaca la inversión de ambos valores

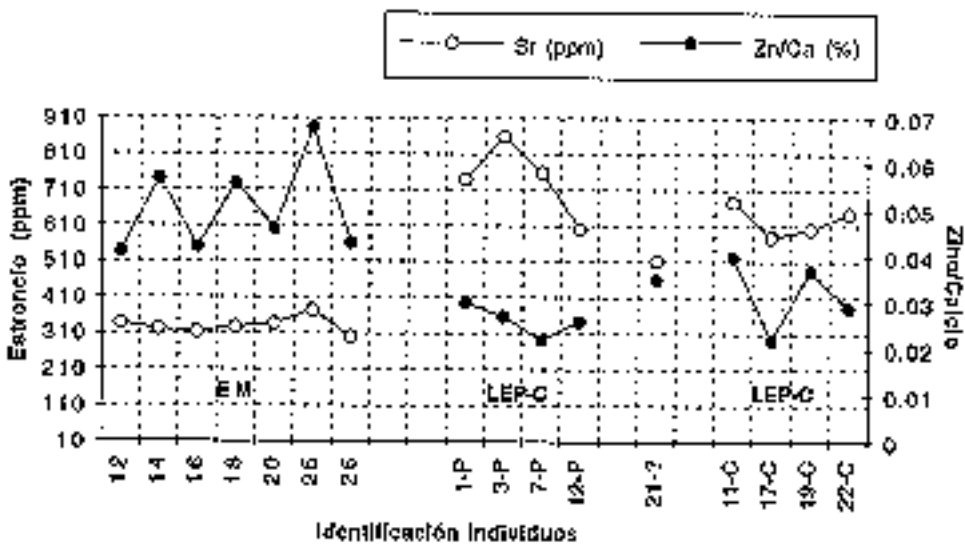


Gráfico 1

entre EM y LEP-C con diferencias estadísticamente significativas. (EM/LEPC cerámico: Zn, $\alpha = 0.020$;

EM/LEP-C precerámico: Zn, $a = 0.003$; EM/LEPC cerámico: Sr, $a = 0.000$; EM/LEP-C precerámico: Sr, $a = 0.000$). EM tiene valores altos para el Zn y bajos para el Sr. LEP-C tiene Zn bajo y Sr alto marcando—de acuerdo a los supuestos—una diferenciación sustancial de dieta.

En EM creemos que el Zn está señalando cultígenos (legumbres y maíz) dado que no se encontraron restos numerosos de fauna. En LEP-C obviamente el Sr se debe al consumo de mariscos y la menor concentración de Zn debería responder a un complemento vegetariano a la dieta pero con menor consumo de maíz.

En EM las concentraciones de Sr son muy parecidas para todos los individuos, no así las de Zn. En dos casos (14 y 18) se corresponden con evidencias de caries profundas, (Solé, 1992).

El individuo 21 de LEP-C aparece aislado en el gráfico. Este individuo presentó problemas de adscripción cultural al momento de los análisis bioantropológicos y culturales. Sin ofrendas ni ajuar, vecino a un conjunto de individuos cerámicos, la ausencia de deformación craneana y de caries llevó a postular que sería precerámico pese a la morfología craneana braquioide (op. cit.). Los datos químicos sin embargo están sugiriendo una adscripción cerámica porque los valores de Sr y Zn no se corresponden con los precerámicos.

El conjunto precerámico se diferencia del cerámico por una tendencia en ambos elementos. Sr $x = 741$, SD = 106.65 y Zn $x = 0.026$, SD = 0.003 para el precerámico; Sr $x = 626$, SD = 43.56 y Zn $x = 0.032$, SD = 0.0081 para el cerámico. Por lo tanto el precerámico muestra valores más altos de Sr y más bajos de Zn que marcan con más fuerza una dieta marina. La diferencia en Sr es estadísticamente significativa ($a = 0.079$), no así en Zn ($a = 0.770$). Es interesante notar que en análisis anteriores, realizados con la técnica de Espectroscopia de Absorción Atómica en restos de LEP-C, se llega a conclusiones similares (Quevedo y Pérez, 1993). Creemos que en el caso del cerámico, la dieta se estaría complementando con vegetales y/o cultígenos y con fauna mayor (camélidos). Estos datos se constituyen en un apoyo empírico para las hipótesis planteadas.

Los niveles de Sr, al igual que en EM, son bastante parejos dentro de cada grupo (a excepción del individuo precerámico 12), en cambio el Zn de los cerámicos—como en EM—tiene variabilidad.

Una comparación general entre las tres poblaciones analizadas muestra las mayores diferencias entre EM y las dos de LEP-C reflejando índices contrastantes entre dietas marinas y de valle interior (ambas poblaciones de LEP-C presentan Sr y Zn significativamente diferentes a EM con $a < 0.05$). Y una mayor cercanía de los cerámicos de LEP-C a EM mostrando un cambio en la utilización de recursos en el alfarero temprano que debe responder a las nuevas adaptaciones por la introducción de la agricultura.

[Continuación](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)



ANÁLISIS DE CERÁMICA

En el caso de la cerámica, los análisis comparativos de clases alfareras y de los estilos de forma y decoración señalan tanto semejanzas como diferencias entre los sitios El Mercurio y Laguna El Peral-C. Por una parte existen elementos similares, tales las formas de jarro simétrico y asimétrico, la decoración con motivo de estrella rojo sobre café y el uso de hierro oligisto en las decoraciones de vasijas de fondo rojo. Otros rasgos tienen una idea de fondo común pero se materializan con expresiones diferentes. Tal es el caso de los motivos antropomorfos que, en la alfarería estilo Llolleo, se presenta principalmente en el punto de inserción del asa en los jarros asimétricos. Pero que en EM aparecen también en el cuerpo de las vasijas y en representación doble opuesta. Otros elementos, señalan diferencias por la presencia exclusiva en uno de los sitios. Por ejemplo, los tazones y ollitas medianas de EM ausentes en LEP-C. O por frecuencias y contextos diferenciales, tal es el caso de las ollas inciso reticulado que sólo en LEP-C aparecen como ofrendas y con mayor frecuencia en el basural.

Diferentes interpretaciones pueden justificar estos contextos. Una de las posibles, es que estamos frente a un sistema de producción y uso local, a nivel de sitio, para ciertas clases de vasijas; y un sistema de producción y redistribución regional para otras.

El análisis macroscópico de pastas permitió reconocer diferencias notorias entre la pasta de las vasijas asimétricas y con motivo de estrella entre LEP-C y EM. Lo que descartaría la hipótesis de producción y redistribución regional al menos para estas clases de vasijas. Sin embargo, se advirtió similitudes en las pastas de las vasijas con oligisto. Dado que el análisis con lupa binocular permite estudiar sólo las partículas mayores, queda la duda respecto a las coincidencias que pudiesen existir a nivel de las arcillas, para lo cual el análisis elemental es especialmente adecuado.

Se analizaron 37 muestras del sitio El Mercurio y 19 muestras del sitio Laguna El Peral-C (Tabla 3). Se seleccionó fragmentos y vasijas representativos de las categorías morfofuncionales, estilísticas y de pasta que mejor pudieran dar información sobre sistemas de producción e interacción regionales:

a) Ollas grandes de cada sitio. En ambos se encontró una alta relación de esta categoría morfofuncional con un patrón de pasta, 3-4 para EM y 25/7 para LEP-C. Su tamaño, peso y tasa de quiebre, las constituyen en las vasijas de más probable manufactura local. Con ellas se pretendía caracterizar las arcillas de la localidad.

b) Jarros pulidos con y sin decoración. Se trata de la categoría con segunda mayor frecuencia en los sitios. Las pastas presentan mayor variabilidad. Se escogió, en LEP-C, las de pasta más frecuente—patrón 9—y en EM, donde se analizó un mayor número de muestras, ejemplo de los patrones más representativos. Un grupo de jarros tiene grandes similitud estilísticas entre ambos sitios, en lo formal y lo decorativo. Se trata de los jarros con una asa cinta (cuello/cuerpo o mesial), jarros asimétricos con asa puente, incisiones anulares en el cuello y decoración rojo sobre café con el motivo de estrella. Estas podrían responder a procesos de difusión estilísticas o a circulares de vasijas dentro de la región.

c) Vasijas decoradas con hierro oligisto. Al igual que en el caso anterior, los fragmentos entre ambos sitios apuntan a un esquema decorativo similar (no se han encontrado vasijas completas para determinar la forma pero en ambos parecen corresponder a jarros con un asa cinta). En EM los análisis de pasta muestran arcillas y desgrasantes diferentes a todas las otras categorías cerámicas, no así en LEP-C. Más aún, las pastas de fragmentos con oligisto de EM -en la inspección macroscópica—tiene grandes similitudes con las pastas costeras. Parecía probable que tuviesen un locus de procedencia diferente.

d) En EM se analizaron vasijas estilísticamente diferentes a las de LEP-C. Ollitas con dos asas, vasijas con decoración antropomorfa dual, un puco y un jarro de cuello alto. Así como dos vasijas del enterratorio N° 5 que—de acuerdo al fechado de 120 ± 80 d. C. y a características de forma y acabado de superficie— han sido consideradas de un componente anterior en el sitio El Mercurio.

 [Continuación](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



RESULTADOS

Los análisis entregan la concentración de Al, Si, P, K, Ca, Ti, Mn, Fe, S, Cl, Cu y la proporción de Rb, Sr, Y y Zr respecto al Fe (Tabla 4). Muy pocas muestras tuvieron índices sobre el límite de detección del S, Cl y Cu por lo que estos elementos no se consideraron en los análisis multivariados. Los datos se sometieron a Análisis de Cluster con técnica de ligamento promedio utilizando la Distancia Euclideana, a Análisis de Componentes Principales y Análisis Discriminante, todos los cuales fueron realizados con el programa SYSTAT.

El Mercurio

Un primer análisis se realizó con los agrupamientos del Cluster (Gráfico 2). Se evaluó si las vasijas asociadas en un mismo enterratorio resultaban más similares entre sí. Se analizaron las vasijas de cuatro contextos funerarios: Enterratorio 3, vasijas Nos 15-16-17; Enterratorio 5, vasijas Nos 18-19; Enterratorio 30, vasijas Nos 32-33; Enterratorio 32, vasijas Nos 34-35. De éstos, aparecen cercanas sólo las vasijas de los enterratorios 3 y 32.

Luego, siempre con el análisis de Cluster, se revisó el comportamiento de una vasija de turba (N· 7). Esta aparece agrupada con el resto, dando la impresión que la materia prima es similar geológicamente a la arcillas de las vasijas. También se agrupan con el resto, el fragmento de puco (N· 13) y el jarro de cuello alto (N· 57) para los que esperábamos encontrar valores diferenciadores .

No se observa una agrupación por pasta ni por categoría morfofuncional. Esto no resulta extraño con los antecedentes de los análisis macroscópicos de pasta donde se había reconocido (a excepción de los fragmentos con oligisto) una diferencia fundamentalmente de granulometría de áridos que—con el análisis de elementos químicos—estamos comprobando que tampoco involucra el uso de arcillas diferentes.

Con el análisis de Componentes Principales (Gráfico 3) vemos una tendencia de los fragmentos con hierro oligisto (I) a presentar valores altos del factor 2, aunque no se da una clara separación respecto a las otras categorías que aparecen entrecruzadas. El análisis Discriminante (Gráfico 4), que destaca las diferencias, permite hacer tres agrupaciones: 5 de las 8 ollas (o), todos los fragmentos con hierro oligisto (I) y un conjunto en el que se incluyen jarros (j), ollitas (a), 3 ollas (o), el puco (p) y la turba (t).

En síntesis, los análisis muestran que los fragmentos con hierro oligisto son un conjunto diferenciado. La mayoría de las ollas también se agrupan separadamente. Sin embargo, no habrían mayores diferencias en los jarros, pese a los estilos de decoración diferentes, ni con las ollitas. Las ofrendas del enterratorio 5 son segregadas en algunos análisis dando apoyo a la información contextual así como aparecen con mayores similitudes algunos contextos funerarios.

Laguna El Peral-C.

El dendograma del análisis de Cluster (Gráfico 5), el gráfico de los factores de Componentes Principales (Gráfico 6) y el del análisis Discriminante (Gráfico 7) agrupan el conjunto de muestras por categoría morfofuncional : jarros pulidos (j), jarros alisados con asa puente (ja), ollas (o) y fragmentos con hierro oligisto (l) evidenciando que estas categorías tienen diferencias a nivel de materias primas. De éstas, es probablemente la categoría con oligisto la más diferenciada ya que es la única que aparece claramente como grupo en el dendograma. Estas separaciones son más notorias que en el sitio El Mercurio.

Categorías morfofuncionales y estilísticas.

Se realizaron análisis para comparar la distancia de una misma categoría morfofuncional y estilística entre EM y LEP-C para contrastar la hipótesis de que ciertas clases de vasijas fueran producidas en centros especiales y que algunas pudiesen circular por la región.

Se obtuvo información con análisis bivariados utilizando la razón Si/Al vs. K/Ca y los elementos traza (Gráficos 8 a 10) y con análisis de Cluster de elementos traza (Gráficos 11 a 13). Las ollas, jarros y fragmentos con hierro oligisto se agrupan por sitio, descartando la hipótesis de que alguna de estas categorías correspondan a un mismo centro de producción regional. La idea de que las vasijas con hierro oligisto procedieran de un lugar común no se ve confirmada por la composición de elementos. Es importante destacar que este estudio, al referirse exclusivamente a dos sitios, descarta sólo una relación directa entre éstos. No se niega que existan relaciones con otros sitios de la región.

En síntesis, al comparar todas las muestras, éstas tienden a agruparse por sitio (Gráfico 14) avalando la idea que estamos frente a sistemas de producción locales.

CONCLUSIONES

Los datos de composición de elementos de cerámica y huesos de los sitios El Mercurio y Laguna El Peral-C aportan nuevos antecedentes para evaluar hipótesis sobre dieta, asentamiento, movilidad, producción y semejanzas estilísticas en la arqueología de Chile central.

En relación a dieta, se obtuvo evidencia empírica de la diferenciación entre el uso de recursos por parte de poblaciones precerámicas y cerámicas del litoral y entre poblaciones contemporáneas y culturalmente similares del interior y costa. La interpretación de los altos contenidos de Zn en EM como producto del consumo de maíz, es importante en ausencia de evidencias directas de este cultígeno en sitios tempranos de la zona.

La información de patrones dietéticos sirve, además, como evidencia para señalar que se trata de asentamientos permanentes. Los individuos debieron habitar, gran parte del año, ya sea en la costa o el interior para que se obtengan índices tan diferenciados. Esto es un aporte significativo ya que no se cuenta con antecedentes sobre la estacionalidad de los sitios. Los análisis de procedencia de las arcillas coinciden con esta información ya que se trataría de artesanías locales, elaboradas en cada sitio. Se descarta, por lo tanto, la posibilidad de un patrón de movilidad intraanual para estos grupos.

El sistema de producción sería local y no implicaría—necesariamente— la especialización. Para poder precisar este punto, se requeriría distinguir si existió, dentro de cada comunidad, un grupo de alfareras (os) que proveería al grupo más allá del nivel familiar, situación que no podemos conocer con nuestro análisis. En todo caso no obtuvimos evidencias de sistemas de redistribución regional—que implicaría especialización—para ninguna clase de vasijas.

Esto se relaciona directamente con la explicación de las semejanzas y diferencias culturales durante el período temprano en Chile central. Se planteaba al inicio que las semejanzas podían deberse a un intercambio de bienes (circulación de productos manufacturados) o al compartir ideas y estilos. Este trabajo apoya la segunda alternativa. La distribución regional de vasijas estilísticamente similares, como los jarros asimétricos con asa puente y los jarros con decoración rojo sobre café con motivo de estrella—ambos componentes del complejo alfarero Llolleo—hacían pensar en la posibilidad de una circulación de bienes dentro de la región. Sin embargo las muestras analizadas reflejan que, en cada sitio, éstas serían elaboradas localmente, a juzgar por la mayor similitud con las otras vasijas del sitio correspondiente. Al contar sólo con datos de dos sitios de la región, sería aventurado negar la posibilidad de una redistribución de vasijas. Pero podemos decir que al menos las de EM y LEP-C no tienen un locus de procedencia común y que las arcillas se acercan bastante a las otras vasijas que con mayor seguridad fueron de manufactura local, como las ollas. Por lo tanto, pese a no confirmar esta hipótesis a nivel regional, en el caso de estos dos sitios existió un mecanismo de difusión de estilos que es el responsable de las similitudes en el aspecto formal y decorativo de las vasijas.

Agradecimientos

Se agradece al MNHN y a la antropóloga física Silvia Quevedo por haber facilitado los restos óseos para obtener las muestras. Y a M. Teresa Planella sus comentarios al manuscrito.

RESUMEN

Se presentan y discuten los resultados de análisis en hueso humano y cerámica de los sitios El Mercurio y Laguna El Peral-C (Chile central) realizados con técnicas de Rayos-X (PIXE y EDXRF). El objetivo es contrastar hipótesis sobre las relaciones intrarregionales y los sistemas de asentamiento en esta región durante el período alfarero temprano.

 [Tablas y Gráficos](#)

 [Bibliografía](#)

 [Siguiete Artículo](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Tabla2

Composición de elementos químicos de individuos analizados

SITIO EL MERCURIO

No. Muestra	No. Ent	Adscripción cultural	Sr(ppm)	Zn/Ca	P/Ca	Fe/Ca	Cu/Ca	Br/Ca
8	EM-12	EM II	338	0.041		0.026	0.041	
12	EM-14	EM II	322	0.057		0.017	0.025	
9	EM-16	EM II	315	0.042	0.017	0.022	0.019	
11	EM-18	EM II	327	0.056		0.023	0.034	
14	EM-20	EM II	335	0.046		0.026	0.025	
13	EM-25	EM II	374	0.068		0.034	0.030	
10	EM-26	EM II	301	0.043		0.018	0.023	
Promedio			330.00					
Desv. Estándar			22.96					

SITIO LAGUNA EL PERAL-C

16	LEP-1	P-I	741	0.030	0.015			
18	LEP-3	P-II	860	0.027			0.023	
23	LEP-7	P-II	760	0.022	0.018			
20	LEP-12	P-II	601	0.026			0.022	
Promedio Precerámico			740.50					
Desv. Estándar			106.65					
21	LEP-21	?	512	0.035				
15	LEP-11	C-II	677	0.040				
22	LEP-17	C-II	580	0.022				

17	LEP-19 C-II	602	0.037
19	LEP-22 C-II	646	0.029 0.013
Promedio Cerámico		626.25	0.032
Desv. Estándar		43.56	0.008

TABLA 3a

Descripción de las Muestras Cerámicas

SITIO EL MERCURIO

No	Procedencia	Pasta Patrón	Categoría cerámica
1	cuad. F5/40-60 cm	M4	olla frag. No 459
7	Ent. 28	Mturba	olla reciclada urna
8	Ent. 31	M3	olla reciclada urna
9	Ent. 22	M4	olla reciclada urna
10	Ent. 21	M4	olla reciclada urna
11	Ent. 19	M4	olla reciclada urna
12	Ent. 3	M4	olla reciclada urna
13	cuad. H3/60-80 cm	M4	puco
14	Ent. 1 C.1	M3	jarro café pulido
15	Ent. 3 C.2	M2	jarro negro pulido antropomorfo

16	Ent. 3 C.1	M3	ollita café alisada borde reforzado
17	Ent. 3 C.4	M7	jarro café pulido
18	Ent. 5 C.1	?	jarro café alisado
19	Ent. 5 C.4	MO	jarro negro bruñido
20	Ent. 7 C.2	M9	jarro café pulido
21	Ent. 9C.1	M4	jarro café alisado
22	Ent. 10 C.1	M3	jarro rojo s/café pulido
23	Ent. 11	M2	jarro café pulido
24	Ent. 13	M4	olla café alisada antropomorfa
25	Ent. 16	M2	jarro café pulido bandas incisas
26	Ent. 17	?	jarro negro pulido
27	Ent. 18 C.2	M1	jarro asimétrico café pulido
28	Ent. 20 C.1	Mo1	jarro rojo s/café con estrella
29	Ent. 21	M1	jarro negro bruñido
30	Ent. 23	M1	jarro café pulido
31	Ent. 26 C.1	M3	olla café alisada antropomorfa
32	Ent. 30 C.1	M1	jarro café pulido

33	Ent. 30 C.2	M4	frag. olla grande café alisada
34	Ent. 32 C.1	x	jarro café pulido
35	Ent. 32 C.2	x	jarro negro pulido
36	Ent. 33	M2	jarro rojo s/café con estrella
37	cuad. F5/40-60 cm	M1	frag. No 1575 rojo s/café
38	cuad. F5/40-60 cm	Mo1	frag. No 1588 oligisto
39	cuad. F5/40/60 cm	M1	frag. No 1571 oligisto
40	cuad. F5/40/60 cm	Mo1	frag. No 1634 oligisto
41	cuad. F5/40-60 cm	Mo1	frag. No 1609 pintura roja
42	cuad. F5/40-60 cm	Mo1	frag. No 1622 oligisto
57	Ent. 34	x	jarro de cuello alto

[● Continuación](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



TABLA 3a

(...continuación)

SITIO LEP-C

No	Procedencia	Pasta Patrón	Categoría Cerámica
43	Llolleo 2	L2	frag. No 1633 oligisto
44	Llolleo 2	L9	frag. No 1040 oligisto s/rojo
45	Llolleo 2	L9	frag. No 1042 oligisto s/rojo
46	Llolleo 2	L9	frag. No 1045 oligisto s/rojo
47	Llolleo 2	L9	frag. No 1044 oligisto s/rojo
48	Llolleo 2	L25/7	jarro asimétrico, asa bifurcada
49	Llolleo 2	L25/7	jarro asimétrico, asa bifurcada
50	Llolleo 2	L9	frag. No 1151 gris bruñido
51	Llolleo 2	L9	frag. No 934 negro bruñido

52	Llolleo 2	L9	frag. No 929 negro bruñido
53	Llolleo 2	L9	frag. No 753 café pulido
54	Llolleo 2	L4	frag. s/n jarro rojo s/café
55	Llolleo 2	L25/7	frag. No 266 olla
56	Llolleo 2	L25/7	frag. No 1269 olla
2	Llolleo 2	L25/7	frag. olla
3	Ent. 14	L25/1	frag. base olla
4	Ent. 22	L25/7	frag. olla No 1
5	Ent. 22	L25/7	frag. olla No 1
6	Ent. 22	L25/7	frag. olla No 1

TABLA 3b

Recuento de muestras por categorías cerámica

Categoría	n El Mercurio	n LEP-C	n Total
Olla	10	7	17
Jarro	21	7	28
Dec. hierro oligisto	5	5	10

Puco	1		1
Total	37	19	56

 [Continuación](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



TABLA 4

Composición de elementos químicos de muestras cerámicas analizadas

Identificación	AL	SI	P	K	CA	TI
EM - 1 - olla	6.240	14.380	0.710	1.220	1.640	0.350
LEP - 2 - olla	7.560	14.610	1.460	1.160	0.900	0.348
LEP - 3 - olla	8.670	16.350	0.492	1.031	0.712	0.379
LEP - 4 - olla	10.080	19.290	0.060	1.670	1.043	0.346
EM - 7 - turba	11.338	19.042	0.060	0.559	1.043	0.346
EM - 8 - urna	7.550	17.880	0.644	0.845	1.612	0.456
EM - 9 - urna	13.387	21.403	0.060	0.632	1.241	0.319
EM -10 - urna	7.450	17.240	0.490	0.648	1.535	0.340
EM -11 - urna	5.850	16.170	0.752	0.830	1.237	0.352
EM -12 - urna	9.660	19.990	0.645	0.826	1.0642	0.497

EM -13 - puco	11.415	17.960	0.060	0.617	0.996	0.311
EM -14 - jarro	9.856	18.074	0.060	0.599	1.365	0.315
EM -15 - jarro	14.619	22.358	0.312	0.569	1.482	0.339
EM -16 - ollita	14.320	23.620	0.270	0.656	1.727	0.439
EM -17 - jarro	14.711	21.838	0.060	0.809	0.998	0.459
EM -18 - jarro	13.220	23.824	0.308	1.069	1.614	0.356
EM -19 - jarro	13.999	21.638	0.361	0.844	1.489	0.463
EM -20 - jarro	12.795	19.932	0.668	0.731	1.215	0.510
EM -21 - jarro	8.385	14.620	0.115	0.575	1.190	0.271
EM -22 - jarro	11.517	18.207	0.060	0.566	1.269	0.349
EM -23 - jarro	11.465	17.654	0.305	1.181	0.863	0.382
EM -24 - ollita	8.183	13.457	0.451	0.447	0.898	0.260
EM -25 - jarro	14.581	24.164	0.418	1.295	1.517	0.580
EM -26 - jarro	9.820	17.075	0.094	0.742	1.070	0.435
EM -27 - j.asim.	10.468	19.692	0.496	1.168	1.487	0.400
EM -28 - jarro	12.115	19.043	0.060	0.546	1.015	0.342
EM -29 - jarro	8.467	16.438	0.151	0.901	1.397	0.399

EM -30 - jarro	12.048	21.628	0.179	0.794	1.605	0.400
EM -31 - ollita	10.812	18.139	0.219	0.645	1.534	0.375
EM -32 - jarro	10.618	18.649	0.060	0.516	1.176	0.480
EM -33 - olla	11.937	19.633	0.060	0.758	1.231	0.327
EM -34 - jarro	12.223	20.179	0.060	0.45	1.280	0.339
EM -35 - jarro	8.672	14.533	0.060	0.599	0.923	0.309
EM -36 - jarro	11.384	21.233	0.447	0.697	1.639	0.363
EM -37 - jarro	14.446	22.563	0.060	2.508	0.630	0.330
EM -38 - oligisto	10.954	17.644	0.939	0.895	1.232	0.403
EM -39 - oligisto	9.762	15.941	0.787	0.872	0.549	0.462
EM -40 - oligisto	5.040	10.440	0.635	0.851	1.224	0.370
EM -41 - oligisto	6.630	13.970	0.707	1.691	1.412	0.405
EM -42 - oligisto	10.010	18.440	0.643	1.320	1.450	0.495
LEP -43 - oligisto	12.222	17.149	0.268	0.923	2.036	0.532
LEP -44 - oligisto	7.100	15.430	0.374	1.143	1.725	0.405
LEP -45 - oligisto	12.125	19.753	0.170	0.950	2.173	0.348
LEP -46 - oligisto	4.980	11.060	0.186	0.879	2.060	0.302

LEP -47 - oligisto	12.680	17.958	0.394	1.109	2.398	0.356
LEP -48 - j.asim.	9.993	15.841	0.060	1.831	1.183	0.336
LEP -49 - j.asim.	10.575	15.663	0.060	1.011	1.304	0.398
LEP -50 - jarro	13.870	23.770	0.296	1.280	1.370	0.293
LEP -51 - jarro	10.880	19.890	0.181	1.240	1.330	0.254
LEP -52 - jarro	12.020	22.840	0.559	1.980	1.540	0.388
LEP -53 - jarro	11.360	21.294	0.232	1.350	1.814	0.326
LEP -54 - jarro	15.377	23.992	0.060	1.636	1.690	0.555
LEP -55 - olla	11.044	20.260	2.461	1.765	1.462	0.387
LEP -56 - olla	12.064	19.526	0.060	1.280	1.885	0.492
EM - 57 - jarro	14.030	20.710	0.060	0.550	1.140	0.350

[● Continuación](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



TABLA 4 (continuación)

Composición de elementos químicos de muestras cerámicas analizadas

Identificación	MN	FE	S	CL	CU	SI/AL
EM -1- olla	0.076	4.730	0.175	0.000	0.080	2.304
LEP -2- olla	0.050	4.580	0.618	0.000	0.082	1.933
LEP -3- olla	0.022	4.000	0.208	0.000	0.000	1.886
LEP -4- olla	0.052	4.470	0.000	0.000	0.000	1.914
EM -7- urna	0.079	4.522	0.000	0.000	0.000	1.679
EM -8- urna	0.068	5.250	0.199	0.000	0.018	2.368
EM -9- urna	0.030	4.754	0.000	1.498	0.000	1.599
EM -10- urna	0.042	4.410	0.055	0.000	0.049	2.314
EM -11-urna	0.032	3.715	0.000	0.000	0.000	2.764
EM -12-urna	0.051	5.165	0.000	0.244	0.000	2.069

EM -13-puco	0.030	4.023	0.000	0.000	0.000	1.573
EM -14- jarro	0.080	4.450	0.000	0.000	0.000	1.834
EM -15- jarro	0.133	6.051	0.000	0.000	0.000	1.529
EM -16- ollita	0.030	0.000	0.000	0.000	0.000	1.649
EM -17- jarro	0.085	5.998	0.000	0.000	0.000	1.484
EM -18- jarro	0.030	4.398	0.000	0.106	0.000	1.802
EM -19- jarro	0.104	5.663	0.000	0.000	0.000	1.546
EM -20- jarro	0.068	5.259	0.000	0.000	0.000	1.558
EM -21- jarro	0.601	3.707	0.000	0.038	0.000	1.744
EM -22- jarro	0.030	4.718	0.000	0.000	0.137	1.581
EM -23- jarro	0.030	5.055	0.000	0.000	0.000	1.540
EM -24- ollita	0.089	3.822	0.000	0.000	0.000	1.645
EM -25- jarro	0.128	6.744	0.000	0.000	0.000	1.657
EM -26- jarro	0.030	4.968	0.000	0.092	0.000	1.739
EM -27- j.asim.	0.076	5.057	0.000	0.000	0.083	1.881
EM -28- jarro	0.030	4.263	0.000	0.000	0.000	1.572
EM -29- jarro	0.058	4.869	0.000	0.000	0.083	1.941

EM -30- jarro	0.030	5.261	0.000	0.000	0.000	1.795
EM -31- ollita	0.148	5.081	0.000	0.000	0.000	1.678
EM -32- jarro	0.099	5.257	0.000	0.000	0.000	1.756
EM -33- olla	0.030	4.144	0.000	0.000	0.000	1.645
EM -34- jarro	0.030	4.728	0.000	0.000	0.000	1.651
EM -35- jarro	0.030	4.734	0.000	0.000	0.000	1.676
EM -36- jarro	0.071	4.710	0.000	0.000	0.085	1.865
EM -37- jarro	0.030	4.860	0.000	0.078	0.000	1.562
EM -38- oligisto	0.030	4.813	0.000	0.000	0.000	1.611
EM -39-oligisto	0.071	6.011	0.000	0.000	0.000	1.633
EM -40-oligisto	0.030	4.510	0.000	0.000	0.000	2.071
EM -41-oligisto	0.021	4.560	0.015	0.000	0.000	2.107
EM -42-oligisto	0.042	5.400	0.002	0.000	0.122	1.842
LEP -43-oligisto	0.115	4.883	0.000	0.000	0.000	1.403
LEP -44-oligisto	0.043	5.000	0.020	0.000	0.000	2.173
LEP -45-oligisto	0.030	4.461	0.000	0.060	0.000	1.629
LEP -46-oligisto	0.326	4.650	0.000	0.000	0.000	2.221

LEP -47-oligisto	0.030	5.603	0.000	0.000	0.000	1.416
LEP -48-j.asmin	0.091	3.940	0.000	0.000	0.000	1.585
LEP -49-j.asmin	0.030	3.888	0.000	0.000	0.000	1.481
LEP -50-jarro	0.054	3.180	0.000	0.000	0.000	1.714
LEP -51-jarro	0.035	2.910	0.000	0.000	0.031	1.828
LEP -52-jarro	0.063	4.470	0.037	0.000	0.044	1.900
LEP -53-jarro	0.067	3.810	0.000	0.000	0.000	1.874
LEP -54-jarro	0.104	6.016	0.000	0.000	0.000	1.560
LEP -55-olla	0.030	4.562	0.000	0.062	0.000	1.834
LEP -56-olla	0.030	4.922	0.000	0.091	0.000	1.619
EM -57-jarro	0.030	5.000	0.000	0.000	0.000	1.476

[● Continúa](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



TABLA 4(continuación)

Composición de elementos químicos de muestras cerámicas analizadas

Identificación	K/CA	RB/FE	SR/FE	Y/FE	ZR/FE
EM-1-olla	0.744	0.012	0.132	0.011	0.063
LEP-2-olla	1.289	0.027	0.097	0.013	0.086
LEP-3-olla	1.448	0.027	0.064	0.027	0.158
LEP-4-olla	1.128	0.036	0.116	0.018	0.084
EM-7-turba	0.536	0.017	0.100	0.012	0.069
EM-8-urna	0.524	0.012	0.114	0.009	0.060
EM-9-urna	0.509	0.017	0.032	0.016	0.074
EM-10-urna	0.422	0.013	0.130	0.011	0.069
EM-11-urna	0.671	0.026	0.165	0.011	0.104
EM-12-urna	0.503	0.015	0.109	0.012	0.069

EM-13-puco	0.619	0.021	0.134	0.016	0.084
EM-14-jarro	0.439	0.013	0.141	0.018	0.075
EM-15-jarro	0.384	0.013	0.106	0.013	0.066
EM-16-ollita	0.380	0.021	0.141	0.017	0.093
EM-17-jarro	0.811	0.012	0.084	0.012	0.057
EM-18-jarro	0.622	0.019	0.163	0.019	0.088
EM-19-jarro	0.567	0.014	0.118	0.015	0.099
EM-20-jarro	0.602	0.016	0.106	0.012	0.091
EM-21-jarro	0.483	0.015	0.117	0.013	0.061
EM-22-jarro	0.446	0.013	0.115	0.019	0.070
EM-23-jarro	1.368	0.025	0.087	0.010	0.071
EM-24-jarro	0.498	0.012	0.102	0.014	0.057
EM-25-jarro	0.854	0.028	0.179	0.017	0.106
EM-26-jarro	0.693	0.013	0.110	0.017	0.087
EM-27-j.asim.	0.785	0.016	0.131	0.015	0.078
EM-28-jarro	0.538	0.018	0.122	0.016	0.083
EM-29-jarro	0.645	0.021	0.113	0.013	0.085

EM-30-jarro	0.495	0.019	0.142	0.014	0.077
EM-31-ollita	0.420	0.018	0.147	0.017	0.085
EM-32-jarro	0.439	0.014	0.140	0.015	0.080
EM-33-olla	0.616	0.018	0.147	0.016	0.084
EM-34-jarro	0.504	0.016	0.129	0.012	0.074
EM-35-jarro	0.649	0.014	0.098	0.009	0.060
EM-36-jarro	0.425	0.013	0.141	0.010	0.054
EM-37-jarro	3.981	0.023	0.093	0.010	0.053
EM-38-oligisto	0.726	0.018	0.118	0.013	0.098
EM-39-oligisto	1.588	0.008	0.056	0.008	0.035
EM-40-oligisto	0.695	0.020	0.104	0.010	0.088
EM-41-oligisto	1.198	0.033	0.106	0.016	0.079
EM-42-oligisto	0.910	0.029	0.103	0.012	0.072
EM-43-oligisto	0.453	0.022	0.134	0.018	0.086
LEP-44-oligisto	0.663	0.015	0.154	0.008	0.060
LEP-45-oligisto	0.437	0.012	0.189	0.008	0.053
LEP-46-oligisto	0.427	0.010	0.169	0.010	0.051

LEP-47-oligisto	0.462	0.016	0.192	0.013	0.047
LEP-48-j.asim	1.548	0.047	0.146	0.017	0.106
LEP-49-j.asim	0.775	0.026	0.147	0.017	0.102
LEP-50-jarro	0.934	0.030	0.224	0.014	0.158
LEP-51-jarro	0.932	0.0334	0.245	0.027	0.155
LEP-52-jarro	1.286	0.021	0.181	0.009	0.097
LEP-53-jarro	0.744	0.028	0.208	0.019	0.107
LEP-54-jarro	0.968	0.015	0.114	0.008	0.074
LEP-55-olla	1.207	0.022	0.105	0.016	0.087
LEP-56-olla	0.679	0.023	0.109	0.014	0.045
EM-57-jarro	0.482	0.008	0.113	0.014	0.064

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



TABLA 4 (continuación)

Composición de elementos químicos de muestras cerámicas analizadas

Identificación	RB	SR	Y	ZR
EM-1-olla	0.058	0.624	0.052	0.297
LEP-2-olla	0.122	0.444	0.060	0.394
LEP-3-olla	0.106	0.256	0.106	0.632
LEP-4-olla	0.163	0.519	0.080	0.377
EM-7-turba	0.076	0.452	0.056	0.313
EM-8-urna	0.062	0.599	0.048	0.312
EM-9-urna	0.081	0.628	0.075	0.354
EM-10-urna	0.058	0.573	0.049	0.303
EM-11-urna	0.095	0.613	0.040	0.386
EM-12-urna	0.077	0.563	0.060	0.356

EM-13-puco	0.085	0.539	0.063	0.339
EM-14-jarro	0.059	0.627	0.079	0.335
EM-15-jarro	0.081	0.641	0.078	0.401
EM-16-ollita	0.115	0.778	0.92	0.514
EM-17-jarro	0.072	0.504	0.073	0.342
EM-18-jarro	0.084	0.717	0.084	0.386
EM-19-jarro	0.079	0.668	0.082	0.558
EM-20-jarro	0.082	0.557	0.064	0.481
EM-21-jarro	0.055	0.434	0.049	0.227
EM-22-jarro	0.060	0.543	0.089	0.331
EM-23-jarro	0.124	0.440	0.051	0.359
EM-24-ollita	0.047	0.390	0.054	0.219
EM-25-jarro	0.186	1.207	0.115	0.715
EM-26-jarro	0.067	0.546	0.082	0.433
EM-27-j.asim	0.082	0.662	0.076	0.392
EM-28-jarro	0.075	0.520	0.067	0.353
EM-29-jarro	0.104	0.550	0.062	0.411

EM-30-jarro	0.098	0.747	0.072	0.405
EM-31-ollita	0.091	0.747	0.085	0.430
EM-32-jarro	0.072	0.736	0.080	0.418
EM-33-olla	0.076	0.609	0.065	0.349
EM-34-jarro	0.076	0.610	0.054	0.348
EM-35-jarro	0.064	0.464	0.041	0.285
EM-36-jarro	0.060	0.664	0.045	0.255
EM-37-jarro	0.112	0.452	0.049	0.257
EM-38-oligisto	0.089	0.568	0.064	0.469
EM-39-oligisto	0.047	0.337	0.048	0.212
EM-40-oligisto	0.088	0.469	0.043	0.398
EM-41-oligisto	0.149	0.483	0.073	0.360
EM-42-oligisto	0.157	0.556	0.066	0.387
LEP-43-oligisto	0.108	0.654	0.086	0.422
LEP-44-oligisto	0.075	0.770	0.039	0.299
LEP-45-oligisto	0.055	0.843	0.035	0.238
LEP-46-oligisto	0.047	0.786	0.047	0.237

LEP-47-oligisto	0.090	1.076	0.072	0.262
LEP-48-j.asim.	0.187	0.575	0.069	0.418
LEP-49-j.asim.	0.101	0.572	0.067	0.397
LEP-50-jarro	0.095	0.712	0.045	0.502
LEP-51-jarro	0.097	0.713	0.077	0.541
LEP-52-jarro	0.094	0.809	0.040	0.433
LEP-53-jarro	0.107	0.792	0.071	0.408
LEP-54-jarro	0.093	0.686	0.048	0.447
LEP-55-olla	0.101	0.479	0.071	0.398
LEP-56-olla	0.111	0.536	0.066	0.221
EM-57-jarro	0.041	0.565	0.072	0.318

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



NUEVOS ANTECEDENTES SOBRE LOS SISTEMAS CULTURALES EN CHILE CENTRAL...

CERÁMICA DEL MERCURIO
cluster analysis
Variables: Si/Al, P, K, Ca, Ti, Mn, Fe, Ba/Fa, Sr/Fa, Y/Fa, Zr/Fa

DISTANCE METRICS: EUCLIDEAN DISTANCE
AVERAGE LINKAGE METHOD

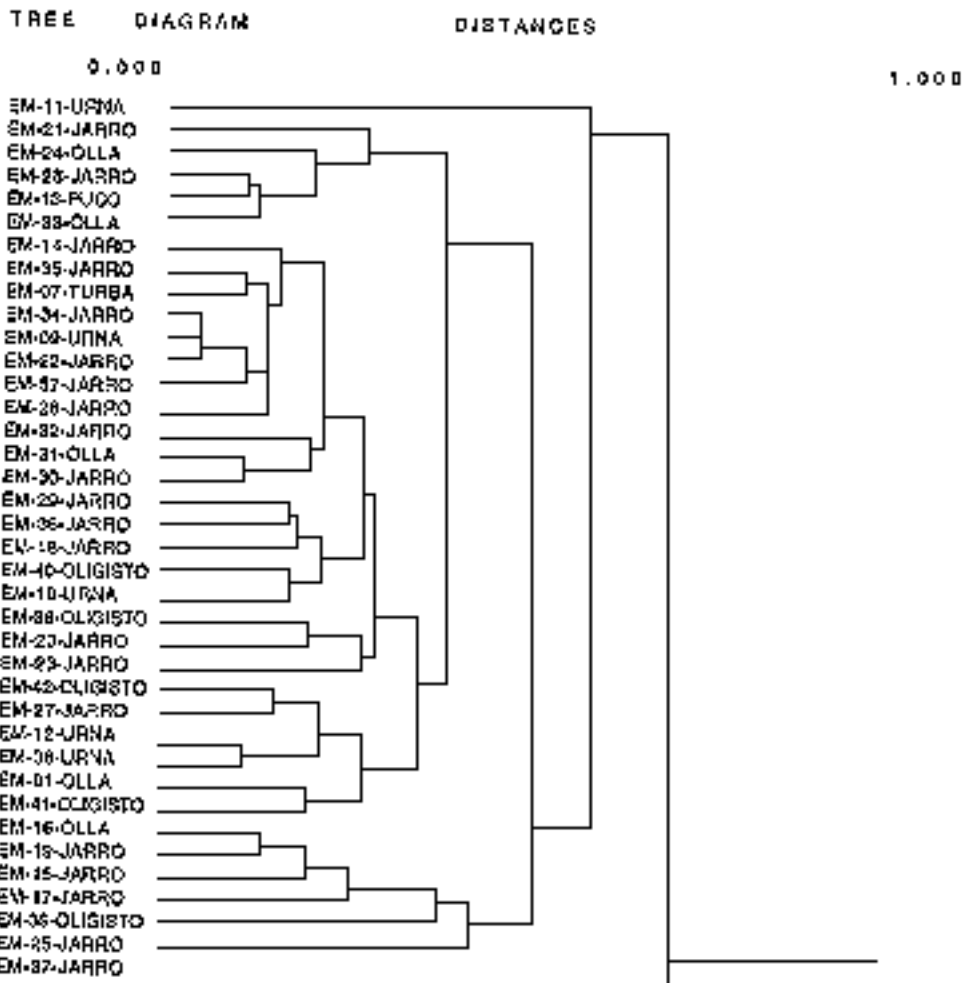


Gráfico 2
Análisis de Cluster de cerámica del sitio El Mercurio

[● Siguiente](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Gráfico 3

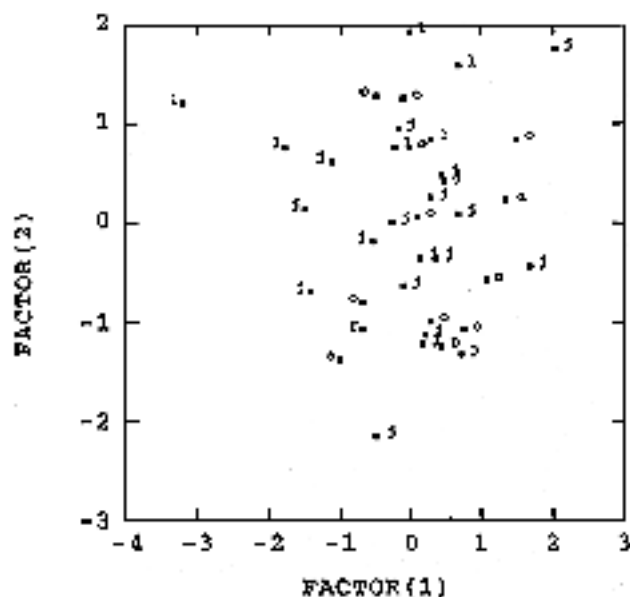


Gráfico 3

Componentes principales de cerámica sitio El Mercurio
j=jarro, o=olla, a=ollita, l=oligisto, p=puco, r=jarro cuello alto

[● Siguiete](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



Gráfico 4

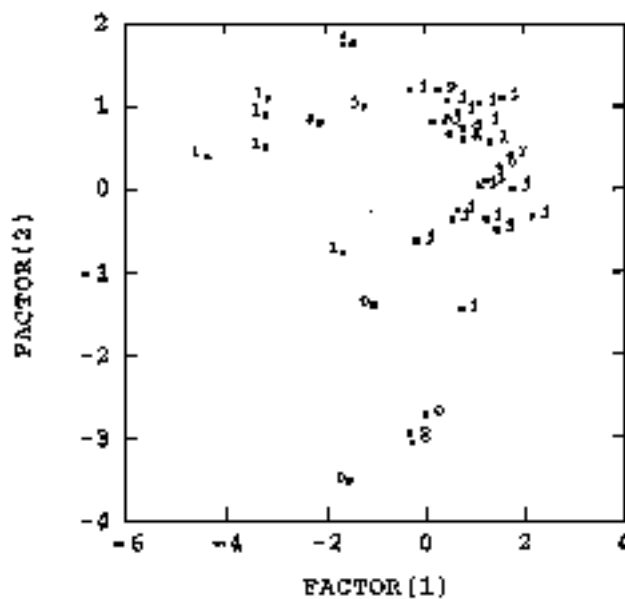


Gráfico 4

Componentes principales de cerámica sitio El Mercurio
j=jarro, o=olla/urna, a=ollita, l=oligisto, p=pucio, r=jarro cuello alto

[Siguiete](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)



Gráfico 5

CERAMICA de LAGUNA EL PERAL-C

cluster analysis

Variabes Si/Al, P, K, Ca, Ti, Mn, Fe, Rb/Fe, Y/Fe, Zr/Fe

DISTANCE METRICS IS EUCLIDEAN DISTANCE

AVERAGE LINKAGE METHOD

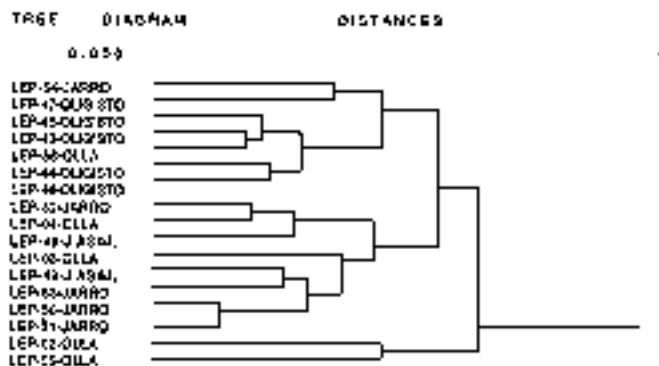


Gráfico 5

Análisis de Cluster de cerámica del sitio Laguna El Peral-C

[Siguiete](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)



Gráfico 6

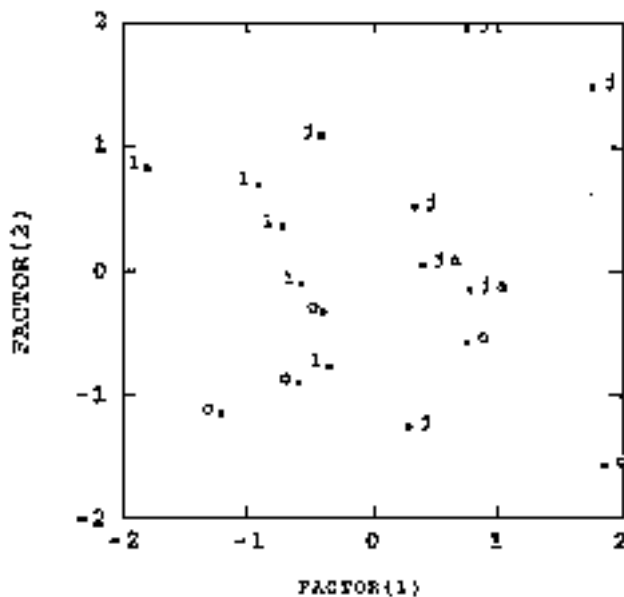


Gráfico 6

Componentes principales de cerámica sitio Laguna El Peral-C
j=jarro, ja=jarro asimétrico, a=olla, l=oligisto

[Siguiete](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)



Gráfico 7

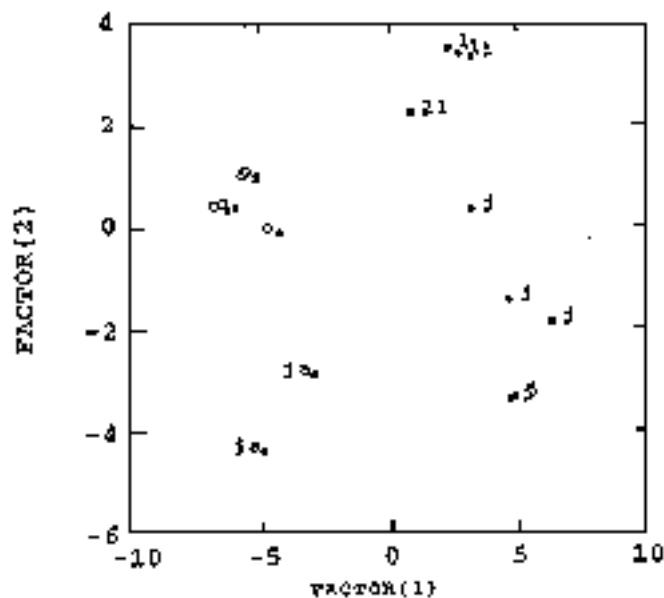


Gráfico 7

Análisis Discriminante de cerámica sitio Laguna El Peral-C
j=jarro, ja=jarro asimétrico, a=olla, l=oligisto

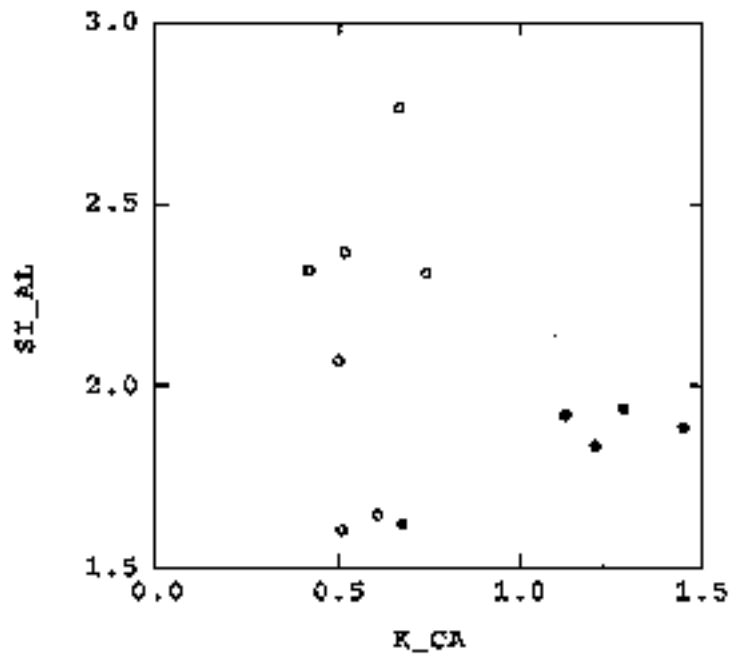
[● Siguiete](#)

[● Índice General](#)

[● Facultad](#)



Gráfico 8



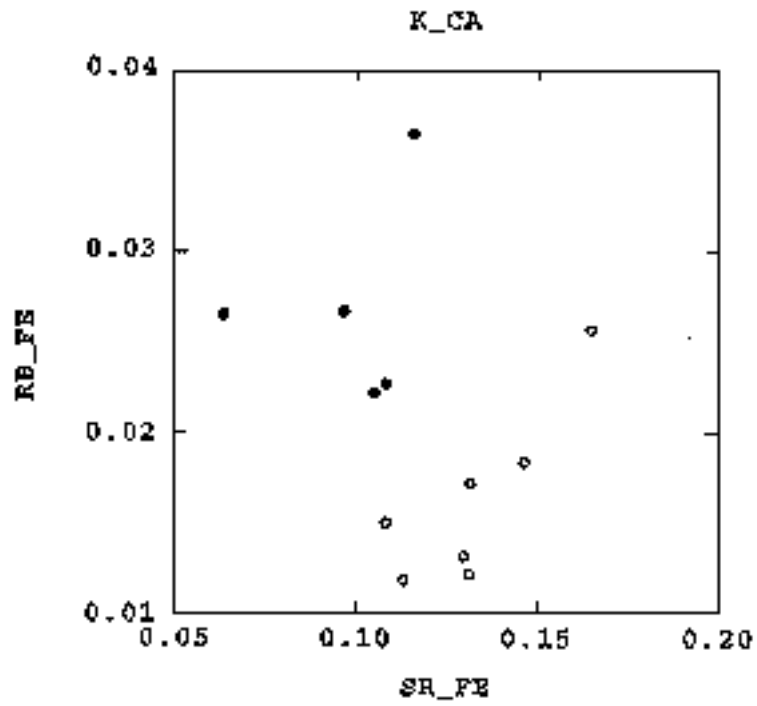


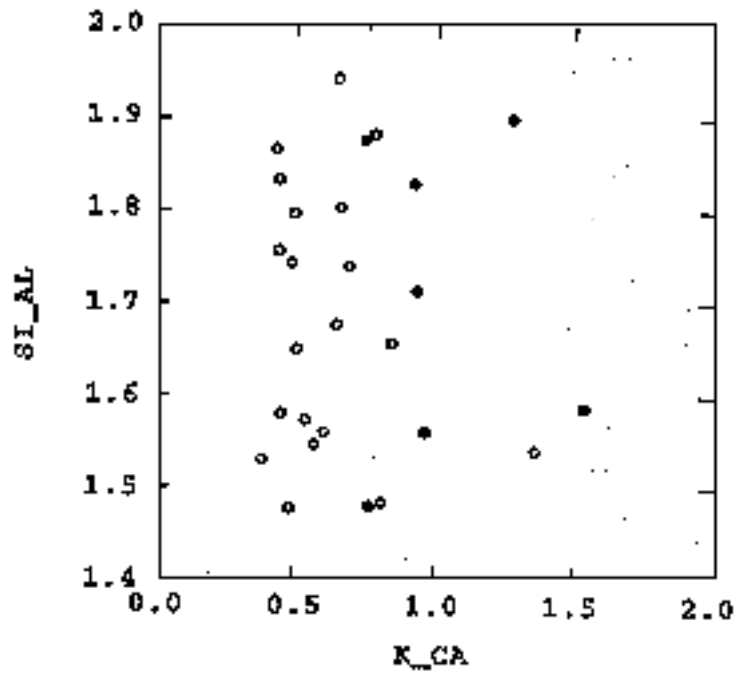
Gráfico 8

Valores de elementos químicos de ollas de los sitios El Mercurio y Laguna El Peral-C
 o= El Mercurio o (negro)= Laguna El Peral-C

 Siguiete	 Índice General	 Facultad
--	--	--



Gráfico 9



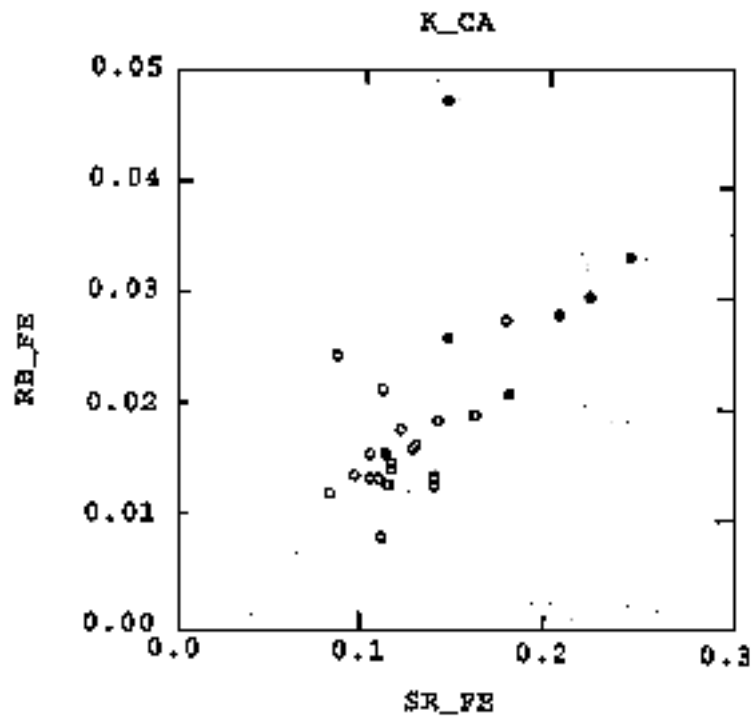


Gráfico 9

Valores de elementoss químicos de jarros de los sitios El Mercurio y Laguna El Peral-C
o= El Mercurio o (negro)= Laguna El Peral-C

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)



Gráfico 10

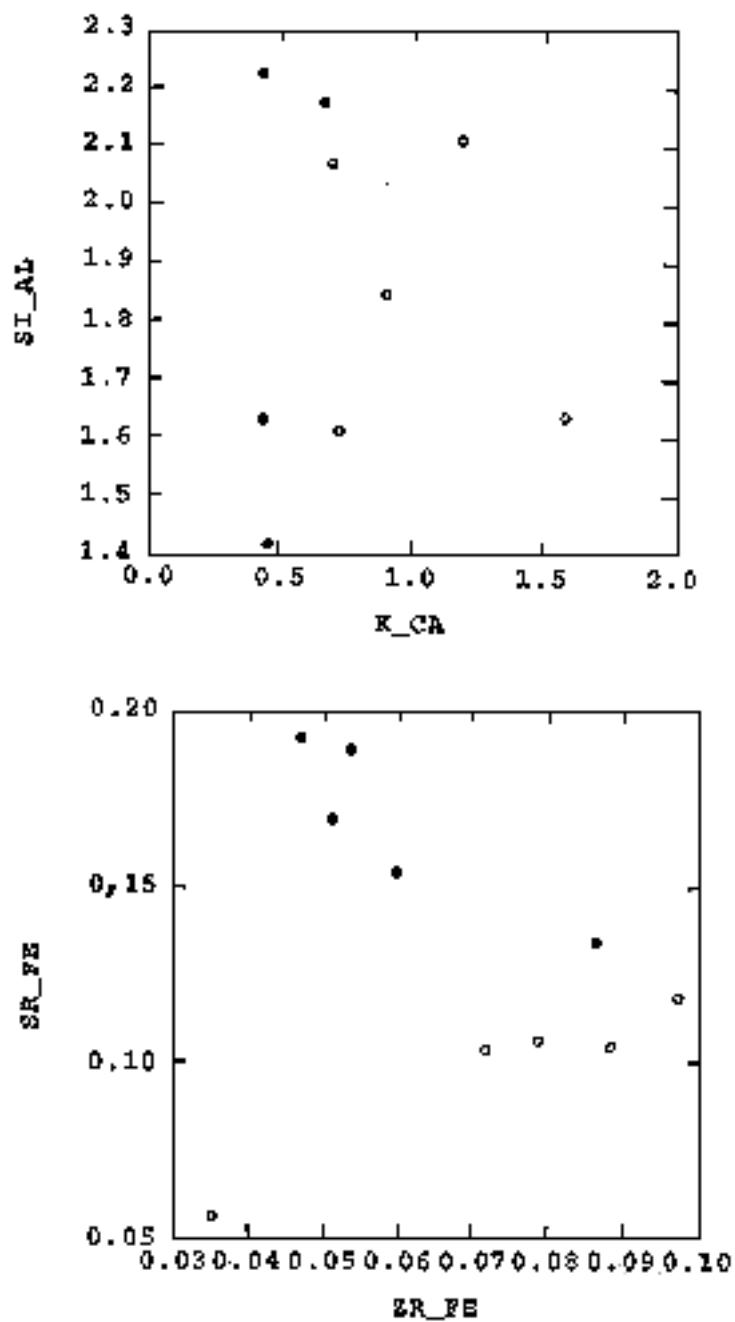


Gráfico 10

Valores de elementoss químicos con hierro de los sitios El Mercurio y Laguna El Peral-C
o= El Mercurio o (negro)= Laguna El Peral-C

 [Siguiete](#)

 [Índice General](#)

 [Facultad](#)

Htm diagramación, gráficos, [Oscar Aguilera F.](#)



© 1997 Programa de Informática, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

Gráfico 11

OLLAS de EL MERCURIO y LAGUNA EL PERAL-C

cluster analysis

Variables: Rb/Fe, Sr/Fe, Y/Fe

DISTANCE METRICS IS EUCLIDEAN DISTANCE

AVERAGE LINKAGE METHOD

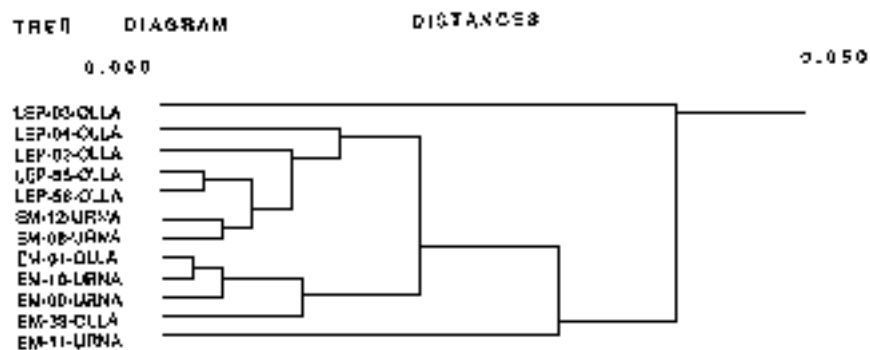


Gráfico 11

Análisis de Cluster de ollas de El Mercurio y Laguna El Peral-C

[Siguiete](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)



Gráfico 12

JARROS de EL MERCURIO y LAGUNA EL PERAL-C

cluster analysis

Variables: Rb/Fe, Sr/Fe, Y/Fe, Zr/Fe

DISTANCE METRIC IS EUCLIDEAN DISTANCE

AVERAGE LINKAGE METHOD

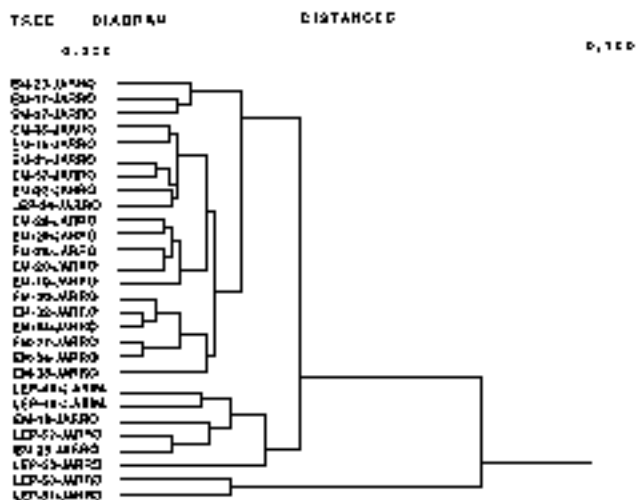


Gráfico 12

Análisis de Cluster de jarros de El Mercurio y Laguna El Peral-C

[Siguiente](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)



Gráfico 13

HIERRO OLIGISTO de EL MERCURIO y LAGUNA EL PERAL-C

cluster analysis

Variables: Rb/Fe, Sr/Fe, Y/Fe, Zr/Fe

DISTANCE METRIC IS EUCLIDEAN DISTANCE

AVERAGE LINKAGE METHOD

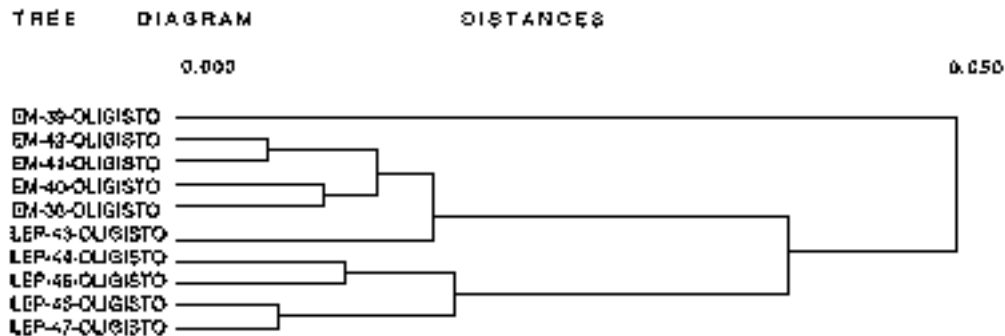


Gráfico 13

Análisis de Cluster de fragmentos con hierro oligisto de El Mercurio y Laguna El Peral-C

[Siguiente](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)



Gráfico 14

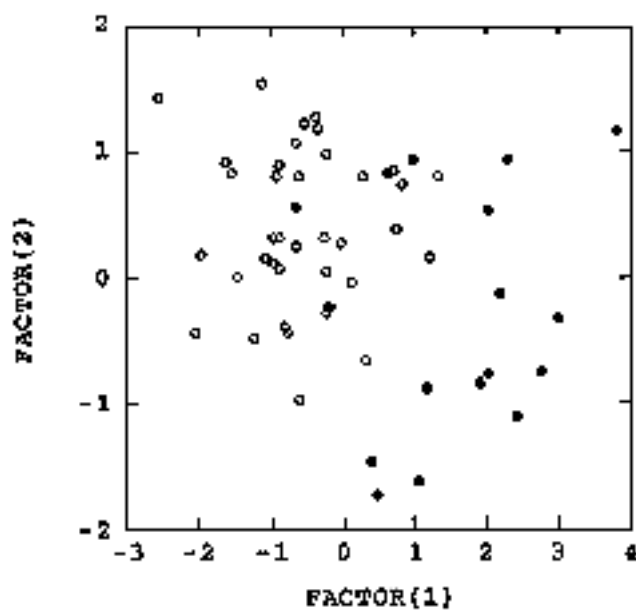


Gráfico 14

Análisis Discriminante de cerámica sitio Laguna El Peral-C

o= El Mercurio o= (negro) El Peral-C

[Siguiete](#)

[Índice General](#)

[Facultad](#)

