

# RITUALES FALLIDOS, GESTOS VACIOS: UN DESENCUENTRO ENTRE ESPAÑOLES Y ANDINOS EN 1532

José Luis Martínez C.

## Apertura del telón

Al caer la tarde de un día de noviembre de 1532, una larga y multitudinaria comitiva se desplazaba por una calzada empedrada rumbo a la ciudad de Cajamarca. En ella iban el InkaAtawallpa y otros altos dignatarios del Tawantinsuyu, el imperio de los inkas; era tan impresionante que parecía como si todo un mundo avanzara junto al gobernante andino. Pocas horas más tarde, el inka caería en manos de los españoles.

Todos los acontecimientos históricos tienen más de una historia, y éste no es una excepción. Hay una historia andina sobre la llegada de los españoles que, hasta ahora, nos ha sido desconocida y sobre ella queremos hablar aquí.

## Primer acto: Los rituales fallidos

Durante los casi seis meses que duró la travesía española por el desierto y la ascensión a las altas cumbres de la sierra andina, el campamento español fue visitado por varios Hatunkuraka -caciques los llamaron los españoles, nosotros los llamaremos diplomáticos-. Eran importantes personajes, como TituAtauchi, hermano de Atawallpa, o Rumiñawi, famoso general que después defendería la ciudad de Quito frente a los mismos españoles. Como diplomáticos andinos eran, ante todo, portadores de objetos, de "regalos" dirían los españoles sin comprender el alcance que ellos tenían.

El primer principio político andino que todo dirigente debía conocer y manejar era el de saber dar y recibir. Para efectuar una cosecha, para obtener la rendición de un enemigo, para señalar la voluntad de paz y sellar una alianza, para obtener la obediencia o pedir un favor, se debían entregar dones, objetos que no eran propiamente un regalo. La aceptación de un don o presente por parte de un individuo lo comprometía a devolver con un favor, trabajo u otros bienes.

En definitiva, quién aceptaba un don, aceptaba un compromiso. La reciprocidad era una de las bases de la política inkaica y su funcionamiento requería de rituales: primero se bebía y comía, se entregaban o intercambiaban objetos, luego se conversaba y acordaba la forma en que debía restituirse lo recibido.

Ante los europeos, los embajadores inkaicos no improvisaron. Llegaron ante Pizarro cargados de dones e invitaron al jefe español a comer y beber, todo lo cual fue aceptado por éste. A los ojos andinos, se trataba de un ritual inviolable, se había bebido, comido y entregado regalos. Pizarro y los otros jefes españoles habían aceptado un compromiso.

A ojos de los españoles se trataba, en cambio, de muestras de buena voluntad. La diplomacia europea suponía un doble juego, en el que los embajadores debían ser, simultáneamente, diplomáticos y espías, diciendo una cosa y ocultando sus verdaderas intenciones. Y eso fué lo que los españoles pensaron de los embajadores andinos. Como señalaba el secretario de Pizarro, Francisco de Xerez: "por el conocimiento que tenía de las cautelosas mañas de los indios", una comida nada significaba.

Fueron rituales fallidos de los que sólo quedó su corteza, la superficie de los gestos y de las actitudes, perdiéndose su sentido.

Cada presente del Inka llevaba un mensaje que cualquier hombre andino podía entender ¿por qué no iban a hacerlo estos extranjeros? De los relatos sabemos que Atawallpa envió valiosos textiles, "de los que usaba el Inka", vasos de oro "para que bebieran", mujeres, calzado y brazaletes de oro. Y nuevamente se produce aquí el desencuentro. La significación de los presentes es ignorada. Los españoles se limitaron a evaluar, tasar y valorizar los "regalos" inkaicos por sus materiales, su utilidad o rareza y no por sus verdaderos contenidos.

¿Qué eran estos? Eran objetos de una enorme valoración y simbolismo dentro de la sociedad andina. Nada parecido a los regalos de los españoles: cuentas de vidrio, generalmente sin valor.

Los textiles usados por el Inka eran del tipo llamado kumpi, un tejido finísimo que muchos españoles confundieron con la seda. Eran objetos usados para las ofrendas rituales, para los sacrificios. Este regalo del Inka significaba una de las más altas distinciones que podía recibir un hombre en el curso de su existencia. El derecho a tener y usar esa ropa era un privilegio sagrado alcanzado sólo por pocos.

Los vasos de oro formaban parte del equipaje de todo dirigente andino. Con ellos se podía invitar al ritual de la bebida que precedía cualquier negociación o alianza política. Si se bebía en ellos y se establecía una alianza, los vasos debían ser depositados en un templo, permaneciendo allí como muestra del pacto.

La donación y aceptación de mujeres implicaba el reconocimiento de un estatus de dignidad de parte del receptor, pero también el establecimiento de un compromiso, de una deuda. Por último, los zapatos (uxutas) y brazaletes (chipanas), participaban de esa condición sagrada que les daba el hecho de "ser del Inka". El uso de sandalias era generalizado, pero sólo el Inka y algunos dignatarios podían usarlas con adornos y arreglos especiales, de allí que el recibir las sandalias de los inkas, constituía un honor.

Como podemos ver, no se trataba de simples presentes valorables únicamente por su convertibilidad en moneda o por su exotismo. Se trataba de dones cargados de significados para la sociedad andina. El caso más dramático fue el episodio del envío de una embajada con objetos sumamente extraños: se trataba de dos fuentes de piedra tallada para beber y unas cargas de patos secos desollados. Por su número par y forma, las fuentes parecen haber sido recipientes para bebidas rituales (la reciprocidad exige beber de a dos) y los patos secos y desollados productos que servían para hacer polvo y poder adornarse como todo señor en los Andes. Se trataba de un mensaje bastante claro: Pizarro era considerado un kuraka, y los presentes apelaban a esa condición política.

Pero los europeos interpretaron esto de manera radicalmente diferente: las fuentes, por su forma "a manera de fortalezas", eran una advertencia de que Atawallpa tenía muchos fuertes y los esperaba en ellos; los patos desollados expresaban la suerte que correrían todos... los presentes destinados a posibilitar mejores condiciones para el diálogo político fueron interpretados por los europeos como un mensaje de guerra y agresión.

## **Segundo acto: Los gestos vacíos.**

Hay ciertas actitudes y gestos de los cuales los españoles estaban sumamente concientes. Parte de la ideología de la conquista era saber aparentar. Está en la raíz misma de la

ideología que sustenta la pretensión de ser hidalgos y de conducirse como tales. Un viejo aforismo dice que los gestos hablan por sí solos.

Hay gestos de magnificencia -y no de reciprocidad-, cuando Pizarro envía regalos al Inka y lo invita a Cajamarca, como si él fuera el anfitrión, en un gesto de diplomacia y cortesía. Sus hombres hacen demostraciones de fuerza, disparan, cabalgan y marchan agrupados. Pero, por sobre todo ello, los españoles están interesados en que sus gestos sean de ocultamiento: que el miedo y las intenciones de apoderarse del Inka queden ocultos por la aparente buena voluntad, el valor, la decisión y el poderío.

Sabemos que los gestos andinos no "hablaron" a los españoles, pero tampoco los gestos españoles le hablaron a los andinos.

Nada del pretendido poderío español preocupó a Atawallpa y sus consejeros. Los cronistas señalan que su capacidad militar y poder de fuego eran conocidos por los hombres andinos y no parecía impresionarles. En una sociedad donde los ejércitos se valoraban por su número, los españoles no representaban peligro. Sus actos de fuerza se transformaron en gestos vacíos, reducidos a proporcionar seguridad a los propios españoles.

Existen otros gestos que, careciendo de significación para los españoles, fueron percibidos y valorados por los hombres andinos. Por ejemplo, cuando Hernando de Soto llegó al pueblo de Caxas, sus hombres entraron a la fuerza al Aqllawasi, la casa de las mujeres escogidas -también llamadas mamaconas por los españoles-, las hicieron salir a la plaza y tomaron a varias de ellas. Este fue para los europeos una conducta normal, se trataba de satisfacer sus necesidades. Cualquier hombre andino que hubiese intentado algo similar, habría recibido la muerte instantánea, de allí que el gesto se transformara en algo extremadamente violento y grave para ellos.

En cada pueblo donde los españoles se detenían, se alojaban en las mejores casas, en su mayoría palacios del Inka, recintos sagrados donde ningún hombre andino podía penetrar sin autorización previa.

Hoy hablaríamos de una situación esquizofrénica. Por un lado, la hueste hispana recorría el territorio andino, promoviendo sus propios gestos de paz, intentando convencer a los andinos de su magnanimidad, su fortaleza y condición de embajadores de una divinidad y un rey todopoderosos mientras, simultáneamente, disponían a voluntad de los kuraka locales, golpeaban y pateaban a los embajadores, ordenaban y mandaban a los dignatarios provinciales como si fueran súbditos del rey de España. Sacan ropas, alimentos y otros objetos de los tampus o almacenes inkaicos situados a la vera del camino.

Estos son los gestos que hablan para la sociedad andina y Atawallpa se guía por ellos. Ya en Cajamarca, minutos antes de caer apresado, le reclama indignado a fray Vicente de Valverde: "Bién sé lo que habeis hecho por el camino, como habéis tratado a mis caciques y tomado la ropa de los almacenes".

Nuevamente los significados se han trastocado, las intenciones iniciales se frustran, el desencuentro se agudiza.

### **Tercer acto: "Estaba sentado en un asiento bajo..."**

La "corte" de Atawallpa estaba en un lugar de aguas termales que los españoles llamaron los baños de Cajamarca. Se sabe que los inkas realizaban diversos rituales en lugares con agua: en la confluencia de dos ríos, en los que se hacían purificaciones; en ciertos torrentes donde se arrojaban las ropas de los muertos; o en algunas fuentes de aguas termales o manantiales. Se trataba, en todos los casos, de lugares sagrados y no de "casas de placer"

como los llamaron los españoles pensando acaso en la tradición musulmana de los baños, a la que tan apegada se sentía la corte española.

Si Atawallpa se encontraba allí era porque estaba llevando a efecto determinados rituales, algunos de los cuales sólo podía efectuarlos el Inka. Tiempo de rituales, tiempo sagrado. Tiempo sagrado en un espacio sagrado. Este es el lugar al que llegaron una tarde dos grupos de españoles a caballo. Venían a "invitar" al Inka a comer con ellos en Cajamarca, como si los tiempos profanos de los extranjeros pudieran imponerse al tiempo sagrado del hombre andino. Es aquí donde Hernando de Soto luce sus habilidades ecuestres intentando asustar o impresionar a los dignatarios andinos.

A Hernando de Soto se le hizo esperar largas horas, en las afueras del campo inkaico y sólo fueron recibidos cuando llegó Hernando Pizarro, ya identificado como hermano del jefe español. El recorrido hasta donde esperaba Atawallpa fue largo; curiosamente tuvieron que pasar entre miles de soldados, correctamente formados y armados, batallón tras batallón de arqueros, lanceros, honderos,...

Los españoles fueron conducidos a unos edificios, cuatro grandes cuartos que, unidos entre sí por muros, formaban una plaza central donde se encontraba el estanque ritual y los manantiales de los que surgía el agua. Allí les esperaba Atawallpa, rodeado de un gran número de dignatarios, kuraka y señores principales -entre cuatrocientos y seiscientos fueron las estimaciones de los españoles-, las mujeres de su séquito y algunos de sus consejeros. La escena impresionó a los españoles, uno de los cuales escribiría después: "estaba con tanta majestad y aparato, cual nunca se ha visto jamás".

Atawallpa estaba sentado en su tiana, un asiento bajo de madera que constituía uno de los principales emblemas de todos los gobernantes andinos. En la frente lucía la masqapaicha, el tocado que lo identificaba como el Zapan Inka, la gran autoridad. Un suave tela sostenida por mujeres lo aislaba de la mirada de los visitantes. Sólo algunas mujeres y dos Hatunkuraka estaban cerca de él, todos los demás permanecían a distancia. El Inka no hablaba directamente, sino por medio de uno de sus consejeros manteniendo baja la mirada.

De toda esta presentación, los castellanos entendieron que estaban en presencia del rey, puesto que llevaba una "corona" y se parecía a los moros o turcos, puesto que permanecía sentado, como ellos, en una sillita baja, a diferencia de los tronos europeos que, situados en lugares más altos, hacían sobresalir al monarca.

Sin embargo, el mensaje emitido por Atawallpa era muy distinto. El Inka estaba sentado en su tiana. En la mitología andina el mundo se formó no por Creación sino por Ordenación, las cosas ya existían y los dioses las ordenaron de una manera mejor. El Dios de los cristianos trabajó primero y luego descansó, los dioses andinos primero caminaron, se movieron destruyendo lo anterior, luego descansaron y, solo cuando estuvieron sentados, en una actitud de reposo, dieron un nuevo orden al mundo.

Sentados en una tiana, en actitud de reposo, dioses y kurakas eran los responsables del equilibrio, hacían un esfuerzo para que el mundo no resultara nuevamente destruido. El asiento, para los dirigentes andinos era la insignia principal, en su tiana podían asegurar su ecuanimidad, una actitud ética necesaria para gobernar, para intermediar e imponer justicia. Es por eso que Atawallpa esperaba sentado a los españoles, indicándoles que era la autoridad, pero también que de él dependían el equilibrio cósmico y social. En suma, que como autoridad era también una divinidad. Los españoles no estaban hablándole a un rey, en el sentido europeo ni musulmán, sino a una divinidad que poseía poderes; que estaba cubierto con una manta y mantenía la vista baja, para evitarle un peligro a quienes se le

aproximasen. Por eso -como todas las divinidades- no hablaba directamente, sino que un intermediario lo hacía por él.

El desencuentro fue mutuo. Los hombres andinos fueron igualmente incapaces de pensar que los extranjeros poseían otros códigos culturales y que sus mensajes rituales no eran recibidos. Y así, una vez más, insisten en mantenerse en su propia lógica política, invitando a Pizarro y Soto al ritual de comer y beber con el Inka, tratando a los españoles como a cualquier otro kuraka. Nuevamente, rituales fallidos.

Los españoles desconfiaban de los ofrecimientos de bebida o comida, que creían traicioneros y portadores de venenos, lo que llevó a Soto y Pizarro a fingir que bebían, rechazando la comida.

El gran teatro del encuentro había fallado. Ambos grupos siguieron pensando y actuando de acuerdo a sus propios principios, a sus propias lógicas. Ni los españoles se percataron de que el Inka era una divinidad poderosa ante la cual había que postrarse, ni los andinos se dieron cuenta de que los españoles eran un grupo invasor que pretendía apoderarse del Inka.

#### **Cuarto acto: Pachakuti.**

Pachakuti no es sólo el nombre de un inka -el que inició la expansión del Imperio- sino también un concepto. Es una "vuelta de mundo", el fin de una era y el comienzo de otra. En un pachakuti, una humanidad y un ordenamiento del mundo son reemplazados por otra humanidad en un nuevo mundo. En los mitos andinos se consideraba que habían existido varios mundos y humanidades previos a los Inkas, y que esa Era no sería sino una más dentro de otras por venir. El papel de los dirigentes era contribuir a asegurar y mantener el equilibrio necesario para que no se produjese un nuevo pachakuti. Pero los kuraka, que eran también divinidades, podían provocar una de estas "vueltas de mundo", podían amenazar con la destrucción del orden social y cósmico. Podía ser la destrucción de un cerro, una guerra, la matanza de un grupo, una sequía prolongada o una lluvia destructora. Los dirigentes tenían el poder para hacerlo.

Todas estas concepciones se encontraban expresadas en ciertas actitudes físicas ritualizadas. La actitud de reposo -manifiesta en el acto de sentarse - evidenciaba la voluntad de mantener el equilibrio. De conservar el orden. En todos los rituales el kuraka debía permanecer sentado en su tiana. Era su privilegio y su obligación. En cambio, cuando se debía castigar a alguien o se marchaba a la guerra, los kuraka debían moverse, caminar ritualmente, anunciar con su movimiento físico la destrucción, el pachakuti que se avecinaba. Dicen los mitos que si Pachacamac, uno de los grandes dioses andinos, moviese su cabeza, se produciría un terremoto, si se diese la vuelta, podría acabar con el universo.

Estos gestos corporales daban lugar a un importante ritual en cada ocasión que un dirigente o un Inka debía desplazarse hacia otro lugar. El movimiento que implica todo desplazamiento entraba en contradicción con la ritualidad gestual. De allí que todos los viajes del Inka debían hacerse muy lentamente, con los gobernantes sentados en sus tianas, sobre unas andas que eran llevadas suavemente. El ritual exigía que la marcha se detuviera constantemente, indicando, reiterando la voluntad de paz, de conservación del equilibrio que animaba al gobernante. Por el contrario, cuando los kuraka marchaban a la guerra, cuando avanzaban su manifiesta voluntad de destruir, eran llevados en andas en las que iban de pie y que se desplazaban a mayor velocidad, sin descansos ni reposo.

Así como en los baños los inkas escogieron el espacio y el momento apropiados para recibir a los europeos, en el traslado de Atawallpa hacia Cajamarca se vuelve a reiterar que la política en los Andes era ritual. El tiempo para ir a la ciudad fue escogido por los andinos. Fue una hora "entre dos luces" como se decía en el siglo XVI, al atardecer muy cerca del anochecer, cuestión que provocaría la angustia hispana puesto que en la oscuridad todos sus planes podían frustrarse.

Paqarin es el lugar de origen, de donde surgieron los Inkas y su linaje, pero es también el amanecer y el anochecer, es un momento, acaso sagrado, una hora del día entre luces, en que los límites y los perfiles de los objetos se desdibujan por la falta de luz. Eso significa paqarin, y es precisamente éste el momento escogido por el Inka para avanzar hacia Cajamarca.

Ese día, anotan los españoles, "no hacían sino venir indios", varios miles de ellos avanzaban por el camino real precediendo las andas en las que eran transportados varios Hatunkuraka. Unos escuadrones de gente vestida toda de igual, encabezaba el cortejo, barriendo y limpiando el camino; les seguían otros escuadrones con músicos, cantando "un cantar no nada gracioso para los que lo oíamos, antes espantoso porque parecía cosa infernal". La mirada española es de asombro y terror, nada de lo que veían en ese momento les había sido descrito ni en las más fantásticas elucubraciones. Entretanto el desfile proseguía con batallones de soldados. Cada batallón indígena y cada escuadrón vestía trajes diferentes, todos, sin excepción llevaban discos de oro o plata en sus cabezas, iluminando la escena, transformando al séquito inkaico en un irradiador de luz en la semioscuridad reinante.

En medio de todos, avanzaban lentamente las andas del inka. Cada cierto tiempo se detenían para recomenzar nuevamente la marcha, con suavidad, evitando el movimiento.

Si los españoles hubieran conocido los Andes y la política andina, este ritual de desplazamiento debería haberles tranquilizado. Al avanzar con lentitud, Atawallpa hacía conocer sus intenciones. No había hasta allí ninguna voluntad de destruir a los extraños, pues el Inka se presentaba como el conservador del equilibrio y del orden, resaltando una actitud de paz.

Llegado a Cajamarca, Atawallpa se dirigió hacia una pequeña plataforma ubicada en el centro de la plaza, se trataba de un Ushnu, construcción sagrada a la que únicamente los inkas y sacerdotes podían acceder y desde la cual se administraba justicia, se realizaban ceremonias o se recibía a los kuraka que visitaban a los gobernantes. Pizarro no deja de ser visualizado como un kuraka.

Es en este momento en que la situación parece invertirse, el delicado equilibrio existente hasta allí se rompe y los rituales de paz, de reciprocidad, dan paso a una actitud diferente. Atawallpa recrimina a los españoles sus gestos, ahí reclama la reposición de todo lo robado y la presencia de Pizarro; ahí, tal vez, se hace evidente la ruptura, la ausencia del diálogo y la existencia de actitudes diferentes, inconciliables.

Fray Vicente de Valverde, el sacerdote español acompañante de la expedición trata de pronunciar la palabras de rigor: antes del combate y la conquista, los españoles debían pronunciar un breve discurso para informar a los "salvajes" la existencia de Dios, todopoderoso y omnipotente, de la obligatoriedad de reconocer el cristianismo como única religión y al rey de España, como único señor. Este complicado mensaje político es traducido por Felipillo, un intérprete oriundo de la costa sur ecuatoriana.

Desde una posición andina, el intento de fray Vicente Valverde de convencer al Inka acerca de la existencia de reyes y dioses superiores a los andinos, y la ausencia total de

respeto mostrado hacia Atawallpa, parecen precipitar los acontecimientos. Es aquí donde la traducción lingüística juega también un papel determinante, puesto que las pruebas que pueden exhibir los cristianos de su veracidad están en la Biblia, que "dice" y "habla" del poder de Dios, pero que no puede ser "oída". Palabras cotidianas de una sociedad literaria que asume que los textos escritos son simplemente otra expresión del habla, pero con una significación por completo distinta para una sociedad sin escritura fonética.

Son momentos de gran tensión, es el climax del drama. El Inka se para sobre sus andas, se mueve, el pachakuti se avecina, la destrucción de los europeos está cerca...

Es el momento del quiebre final. Instante que coincide con la arremetida española. Los soldados de Pizarro siempre se ufanaron del apresamiento del Inka y el pánico provocado entre los numerosos indígenas que en su huída se arrojaron contra un muro derribándolo.

Se trataba de unos pocos soldados españoles, con unos cuantos caballos y dos tiros de cañón, sobre los cuales los generales de Atawallpa habían expresado su desprecio. La causa de la huída debemos buscarla en los razonamientos andinos y no en los europeos.

Recordemos que los Inkas, como divinidades, tenían el poder de destruir el mundo, de provocar un pachakuti y que, en la medida que estuvieran protegidos por sus insignias, la persona del Inka podía destruir también a quién se le aproximara. Más pareciera que los soldados inkaicos, acostumbrados a mil batallas contra enemigos muy superiores en número y organización, huyeron de la destrucción del pachakuti, de la vuelta de mundo que, sin lugar a dudas, debía provocar el Inka en el momento de moverse para castigar a los extraños. No fueron los españoles los que derrotaron esa noche a los andinos, sino su propia creencia en el pachakuti.

### **Epilogo: Un drama callejero.**

Actualmente, en Bolivia, durante las fiestas de Carnavales se dramatiza el encuentro entre andinos y españoles. El drama, se representa en la calle y ante cientos de espectadores, que año a año son testigos de la misma representación: "La tragedia del fin de Atawallpa".

Los hombres andinos no escribieron sobre estos episodios, pero desde la colonia se interesaron por desarrollar su propia visión del asunto. No fueron largos discursos ni explicaciones eruditas que intentaran explicar los por qué de la derrota andina; se trata de obras de teatro. Pareciera que en su intensidad, el episodio exige, para una mirada andina, su dramatización y así ha ocurrido desde -por lo menos- el siglo XVII.

Es posible que ésto se relacione con una antigua tradición andina, la de los jarawikoqkuna, bailarines que recorrían el Tawantinsuyu representando y cantando las tradiciones orales de los inkas. La historia andina parece recogerse y memorizarse de maneras diferentes a las nuestras, necesita ser vivida y representada colectivamente. Hoy los jarawikoqkuna son, simplemente, actores de un drama representado en una calle.

De la teatralización que actualmente se efectúa en Bolivia, destaca un aspecto central: la incomunicación. Dos grupos de actores representan a Atawallpa y su corte y a los españoles. Cada grupo puede hablar únicamente para sí, sin que se produzca comunicación entre ambos. Cada vez que los españoles se dirigen hacia los andinos, lo hacen sin emitir sonido, efectuando sólo la mímica del habla. Lo mismo ocurre cuando los andinos se dirigen hacia ellos. Los episodios resultan únicamente aclarados por las explicaciones que el sacerdote del Inka y Felipillo, el intérprete indígena de Pizarro, dan hacia sus respectivos grupos.

El drama enfatiza en la comprensión andina de uno de los aspectos más relevantes del desencuentro inicial: la ausencia de diálogo, la imposibilidad de la comunicación ya no sólo entre dos lenguas diferentes sino, y sobre todo, entre dos mundos irreconciliables.

## **La alfarera codiciosa.**

### **Políticas de reciprocidad y valores de cambios en los Andes del Sur<sup>1</sup>**

#### **Pedro Mege R.**

En el poblado de Machuca en las alturas de los Andes, Región de Antofagasta, Chile, encontramos dentro del contexto de la celebración sacra de la Fiesta de San Santiago Apóstol, en su último día ritual, en las medierías de la jornada, y para el día de Santa Ana del 26 de Julio, un giro hacia la profanidad, giro que vuelca la celebración del Santo en el de la Santa, y en una recreación performativa y profana del sistema de reciprocidades e intercambios del pueblo. Este giro tiene como particularidad abarcar a la totalidad de la comunidad ritual, desde los niños y los agentes rituales, hasta visitas e intrusos.

Setata en esta ritualidad de ejecutar, de poner en escena, una explicitación de las redes de intercambio de favores económicos y comerciales a través de un rito-performance de gran sofisticación. Donde el juego de valores y prestaciones queda representados en *cosas* y las relaciones de intercambios sociales en performances. Es así como el sistema ritual de la celebración al Santo Santiago abandona su sacralidad y redefine el contexto de manera integral en una Feria del Intercambio. Cada oficiante y participante asumen unos papeles performativos nuevos, cada invitado también; todo el espacio ritual sacro de la fiesta hasta ese momento se redibuja, los movimientos se alteran, las palabras son rehechas en base la instalación de una distinta simbología ritual<sup>2</sup> del intercambio alejada de la ritualidad religiosa a la divinidad santiaguina.

Durante varios días se ha celebrado al Santo, Santiago, siguiendo un estricto protocolo ritual sacro. El día final de la Fiesta se sigue con la celebración del Santo, la que se trastoca cerca del medio día y se comienza con la reorganización de la ritualidad hacia una performatividad profana de los espacios, los tiempos y las personas bajo la tutela de Santa Ana.

#### **La Feria ritualizada y performativa**

No se trata aquí de una «verdadera» feria, sino que la instalación de una re-presentación de una feria, cuya finalidad no es el comercio y la ganancia, sino que develar la reciprocidad en un círculo comunitario por medio de la simulación simbólica de las relaciones de intercambio. Se trata de demostrar que el capital queda subordinado a las relaciones entre las personas.

«Por sus performances los reconoceréis (...) las culturas se expresan más completamente en sus performances rituales y teatrales y gracias adquieren conciencia de sí mismas...», nos

---

<sup>1</sup> Investigación realizada en el marco de los Proyectos FONDECYT- U. Católica de Chile N° 1141032 y FONDAP-U. Católica de Chile N° 1511006

<sup>2</sup> Victor Turner comprende los “símbolos rituales” como las unidades mínimas componentes del ritual, integrados por “objetos, actividades, relaciones interpersonales, gestos, eventos y unidades espaciales en una situación ritual” (2008:299)

recuerda Schechner de lo que dijo Victor Turner en un comité por los años ochenta. (Schechner, 2000:16). Las personas de Machuca explicitan en su performance de la Feria el sentido del intercambio comensalístico, la visión de los diferentes personajes intervinientes- alfareras celosas, pacos, fabriquero, la comunidad ritual y visitas- y en donde cada participante cumple unas actuaciones que son la proyección y explicitación de la cotidianidad de las relaciones de los agentes de la comunidad.

### **Transito de los significantes categoriales, instalación de los signos de la Feria**

Como ya dijimos, el Primer Tránsito simbólico se vincula al calendario ritual de Machuca y de los Andes en general, en la Fiesta de San Santiago se abre el espacio-tiempo de la Feria de Santa Ana.

El Segundo Transito supone que la autoridad se desplaza del líder oficiantecúltico de la Fiesta, el alférez del Santo, al líder controlador y vigilante de la Feria, el Fabriquero de Machuca, autoridad «aimara con prestigio y autoridad moral [...] encargado de los bienes de la iglesia y mantención del templo» (van Kessel: 1996: 53), que aunque estando asociado a lo religioso se vincula a su aspecto más profano, su conservación *material*, diríamos, su valor profano. Hay un segundo desplazamiento de autoridad; de la relativa simetría entre hombres y mujeres en la Fiesta de San Santiago, las mujeres adquieren una mayor jerarquía que la masculina, ellas serán las proveedoras de los valores de intercambio, ya que «el dar es signo de superioridad, de ser más, de estar más alto» (M. Mauss 1971:255).

El Tercer Transito se ubica en el plano de la ejecución ritual. Como primera acción del nuevo escenario, la Feria, se clausuran dos espacios que antes eran accesibles parcialmente, la iglesia que se cierra con candado, no su campanario que tendrá una función en el transcurso de la celebración de la Feria, y el espacio ritual-performativo conformado por el patio de la iglesia. Si en la Fiesta de Santiago la clausura era social, no se permitía el acceso a cualquiera, ahora la clausura es física, se cierran las puertas de la iglesia y el patio.

### **El rito- performance ferial**

La descripción del rito tiene como componentes necesarios a las personas, los lugares y los tiempos, pasamos a una breve descripción de este:

**Personas con una asignación performativa específica, *ejecutantes*:** Las Alfareras Codiciosas – Ayudantas femeninas de las Alfareras/ Fabriquero - Pacos

**Personas sin una asignación performativa específica, *participantes*:** Habitantes de Machuca, Antiguos habitantes de Machuca, Visitantes invitados de Machuca, Intrusos principalmente turistas y en este caso Etnólogos.

**Escena** Todos reunidos en el espacio ritual-performativo, tarde en la mañana en la Fiesta de Santiago, día de Santa Ana.[Bosquejo Feria de Machuca]

**Acto Primero:** *El acceso de los oficiantes al espacio ritual de intercambios:*

Primer movimiento: el primer tránsito es de orden simbólico, cambio de los significantes de la Fiesta, o mejor dicho, de la jerarquía de los significantes que supone un cambio de la polaridad de género de los espacios y los tiempos, se pasa del dominio de lo masculino que estaba regido por San Santiago, a lo femenino, regido por Santa Ana. Lo femenino es lo superordinado y lo masculino lo subordinado en relación a la agencia de la Fiesta.

Segundo movimiento: la construcción del pasé que permite un visado hacia el espacio ritual controlado por los *pacos*. Este consiste en la confección por parte de cada participante que quiera ingresar al espacio ritual de una auto-invitación, un *carnet*. Esta se le debe escribir el nombre del participante, puede ser cualquier pedazo de papel, no importa el soporte, importa la escritura que va desplazar la pertenencia del sujeto persona a la escritura persona.

Tercer movimiento: Los *pacos* que controlaban férreamente la entrada, la puerta con reja, no permitirán el acceso a nadie que no esté legitimado por su invitación, el *carnet*. La persona es transferida en su valor de sujeto anónimo a la credencial (en este caso ficticia pero válida) lo que le otorga legitimidad y existencia al participante; uno es el papel que lo identifica, primer intercambio del ritual de reciprocidades: yo soy una carnet de identidad, este desplazamiento me permite ingresar al espacio ritual con el visado de la autoridad represiva, los *pacos* comandados por el Fabriquero. Ellos te abren la reja y puedes ingresar.

**Acto segundo:** *circuitos del campo ritual y el acceso a los valores de cambio.*

- Primer movimiento: el ingreso está rigidamente controlado al igual que la circulación dentro del espacio ritual. Los *pacos* han trazado en suelo del patio de la iglesia, con tiza, caminos estrechos que permiten a las personas circular sólo en línea india. Son senderos rectos que se quiebran en ángulos de noventa grados, los que imponen un sentido de orden y rigidez organizacional.

- Segundo movimiento: Después de un recorrido que cubre la mitad del campo ritual se debe construir un segundo texto en otro pedazo de papel, hay que valorar el grado de intercambio que cada participante va a tener en el interjuego comensalístico. Libremente cada persona escribe en un papel un valor monetario, en pesos en relación a lo que va consumir. Nuevamente el sujeto de la ritualidad se desliza a un intercambio donde su invitación- carnet es ahora puro valor de cambio, podríamos decir un billete de banco para el cambio; y escribe en el papel lo que le parece que él vale como sujeto y como intercambiador.

- Tercer movimiento: el sendero de tiza lleva a los participantes al centro del campo ritual, en donde está la cruz en un pedestal grande, lugar de ofrendas y actos de dones sacros, que se ha transformado en un lugar de intercambio profano puro. Las alfareras- cocineras- banqueras, todas ellas mujeres adultas solventes, necesariamente; intercambiarán el billete del demandante por pedazos de cerámica.

Son fragmentos de cantaros construidos por ellas mismas, cuando eran alfareras (Levi-Strauss 2008: 13-22), alfarería que rotas, alcanzan un valor de inter-cambio. De su producción cerámica ya gastada, diríamos, «hecha pedazos», se reinstituye en un nuevo valor, canjeables por papel moneda ficticio, por otro valor de cambio dentro de la esfera e lo culnario, la cerámica como posesión única de las mujeres de la comunidad de Machuca. Las alfareras codiciosas anotan prolijamente en un cuaderno los valores de intercambio

entre carnet, cerámica y billetes; este procedimiento nos demuestra el control por medio de la escritura que ejercen las mujeres, «nada se les escapa», todo queda registrado por el *graphos*. Así, cada participante recibe proporcionalmente a la cifra que ha escrito en su papel una cantidad de fragmentos de cerámicas que le permitirá entrar en el circuito de los intercambios culinarios.

**Acto Tercero:** *de la alfarera codiciosa a la alfarera gananciosa.*

- Primer movimiento: los participantes deben seguir, ya con sus pedazos de alfarería (puro valor de cambio), el sendero de tiza hasta encontrarse con los lugares de intercambio de comida, cada lugar está comandado por una mujer adulta y solvente, más sus ayudantas menores que incluso pueden llegar a ser hombres o niños; cada puesto ofrece diferentes especialidades de comida, bebidas y alcohol.

Cada participante va intercambiando sus fragmentos de cerámica por lo que quiera, estableciéndose una correlación entre cantidad de ceramios y excelencia de los productos culinarios, excelencia medida por la calidad de los materiales y el trabajo invertido en la preparación. Hay una regla más o menos explícita en relación de valores de cambio (fragmentos cerámicos) y productos de la culinaria aimara de Machuca.

- Segundo movimiento: el circuito culinario es muy abundante a pesar de la gran cantidad de participantes, la ingesta es copiosa y se va pasando por todo un circuito de puestos siguiendo el sendero de tiza, el que no puede ser trasgredido en sus fronteras, pero ya no hay orden en la elección de los puestos de consumo, orden que queda sujeto a la voluntad del consumidor: “una vez que ya estaban todos adentro, la libre circulación era posible. Uno podía salirse de la línea india para pasar a pedir comida al siguiente puesto (porque uno puede comprar lo que quiera).

Los *pacos* vigilan estrictamente la conducta y opiniones de los comensales. No se puede alegar ni regatear, ni emborracharse, la sanción es inmediata y expulsan al sujeto del circuito de intercambios. Los *pacos* los reducen al campanario de la iglesia por un tiempo y es liberado previa multa y toque de campana, tres toques. Tampoco se puede fotografiar, el que fotografía se lleva la imagen, nada asegura que retribuya esta acción de sacar imágenes, el hechor debe ser encarcelado y multado. Sólo miembros autorizados por la autoridad ritual pueden fotografiar, al parecer de preferencia parientes de las alfareras codiciosas.

**Acto cuarto:** *Hartazgo, fin del circuito comensalístico y el reintegro de excedentes.*

Primer movimiento: los participantes han intercambiado valor de cambio, fragmentos de cerámica, por comida y bebida, se llevan en sus cuerpos el resultados del intercambio de las mujeres alfareras-cocineras. Han ejecutado la performancede los intercambios de los alimentos y la tierra cocidos, los mediatizados por lo femenino, la alfarería y la cocina. Aquí uno se debe a lo femenino, se ha recibido el don de la tierra mediatizada: primero la arcilla hecha cerámica, luego los alimentos hechos comida y el valor del dinero, del billete de papel, hecho reciprocidad pura.

- Segundo movimiento: Terminado el circuito de comidas y bebidas los participantes deben devolver los pedazos de cerámica que le han sobrado, en esto se es muy estricto. Progresivamente las alfareras van recuperando su cerámica, su potencial de intercambio, por medio de dos vías. La primera por medio de la *ventade* comidas y bebidas, la más importante, la segunda por medio de los excedentes del consumo en valor cambio, fragmentos cerámicos que no se intercambiaron por parte de los participantes de la Feria. Doble circuito que asegura la eterna prosperidad de las alfareras codiciosas.

-Tercer movimiento: al atardecer todos los ofertantes han salido del campo ritual, del campo de la feria femenina de la reciprocidad, y deben abandonar el espacio ritual completamente. Las alfareras almacenan y vuelven a atesorar los fragmentos cerámicos en el campanario en un lugar oculto y recóndito, acción realizada por los *pacos*. La divinidad los protegerá hasta la nueva feria, es un acto de codicia y poder social, proteger la riqueza de la femineidad en el dominio sagrado, ¿será la codicia algo herejita?

Se ha cerrado el espacio ritual performativo a la profanidad de la abundancia y codicia femenina, se borrarán todos los indicios de la Feria del intercambio entre las personas, para reinaugurar de nuevo el espacio de lo sagrado, de los intercambios entre las personas y la divinidad, dentro de los límites de la iglesia y sus murallas.

### **Mecanismo organizativo y represivo de la performance**

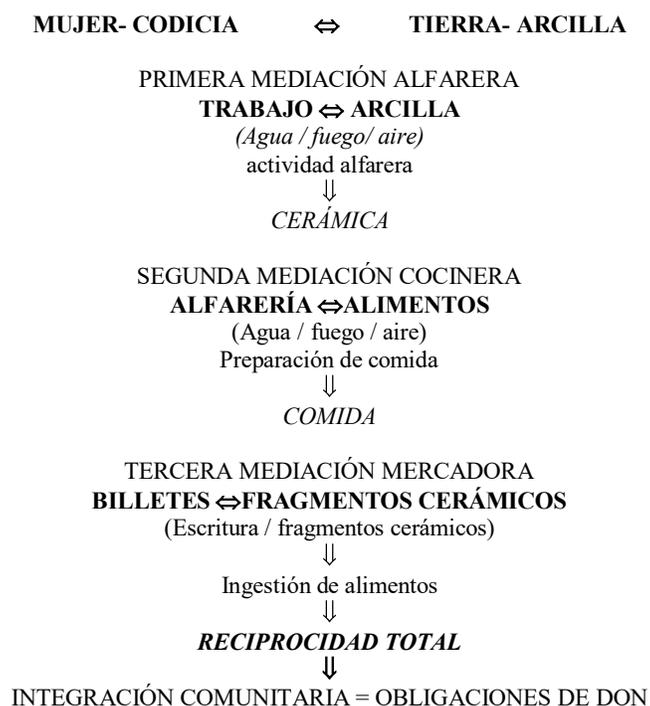
El espacio ritual, sus tiempos y personas son organizados por las mujeres, ellas son las encargadas de establecer y controlar todo el circuito de intercambios. No es por falta de autoridad que no ejercen la labor de *pacos*, sino porque ellas se preocupan de organizar los intercambios, no de reprimir y sancionar a los trasgresores. Los invitados se ubican en la periferia del espacio ritual, la entrada, al margen de los senderos de tiza, en la torre de la iglesia, que ha pasado de su función numérica a una profana muy notoria, la de cárcel, o de lugar de reclusión. Esto es muy importante en el plano semiótico, porque para el mismo significante la función es, podríamos decir, inversa: de un lugar de conexión semiótico – el campanario lugar de comunicación entre las personas, la comunidad ritual y la divinidad por el sonido de su campana, a un lugar de la incomunicación, la persona alejada de la comunidad, sin comunicación. Sólo cuando es liberada por sus captores, restablece la comunicación de una manera notoria, toques de campana, puede volver a comunicarse con la comunidad y lo que aquí es más importante, anuncia su reencuentro con el intercambio de valores.

### **La factura de los significantes del intercambio**

Lo ficticio lo crean los participantes, carnet y papel moneda-billete; lo concreto lo hacen las mujeres oficiantes, la cerámica y la comida, además son las encargadas de traspasar lo ficticio, papel moneda, a lo concreto, fragmentos de cerámica. Son las que rigen el valor, y por extensión el valor de cambio. La cerámica viene de la tierra, la comida también, son la expresión de lo telúrico fecundo, y también de la reproducción de la sociedad. Todo lo anterior es un juego de intercambio de lo vivo, en las materialidades, de la arcilla a la cerámica, del útero al parentesco, de la comida al estómago. Son ellas la que en su

performance explicitan su condición de grandes traspasadoras, de ser el motor articulador de los intercambios de la comunidad de Machuca y de la comunidad con el exterior, los foráneos.

Esquema 3: Transferencia en el dominio de la alfarera codiciosa (pág. 8)



### Transferencias y temperamentos en el dominio de la alfarera codiciosa

*... creencias antiguas y generalizadas según las cuales hay una homología entre dos sistemas: el de las ocupaciones profesionales y el de los temperamentos*  
 Claude Lévi- Strauss, *La alfarera celosa*, 1985.

La Feria se nos instituye como un dominio de lo femenino en sus símbolos y agendas, no es que se excluya a los hombres, sino que se los relega a la función de controladores de las prácticas estando bajo el dominio del capital, como toda policía; las alfareras pagan a su policía con bebidas alcohólicas, cerveza y pisco principalmente, siempre el capitala emborrachado a sus policías para que sean brutalmente efectivas.

La Fiesta devela los tránsitos que constituyen la praxis de las alfareras codiciosas, la acumulación y posterior distribución de bienes en un tejido social, de reciprocidad. Este ejercicio supone un vasto procedimientos de transacciones y mediaciones de capital objetual y simbólico que ellas monopolizan.

La alfarera media su actividad por medio del agua y fuego al someter a la arcilla al modelado y posterior cocción. Roto el cerámico por su uso, ocupan los fragmentos como valor de intercambio, los acumulan y utiliza a los pacos para que los atesoren en el campanario. No desechan los fragmentos los reutilizan, claro significativo de su avaricia, nada se bota. Todo se intercambia. Con los fragmentos median el valor papel escrito y fragmentos de cerámica. Por último, median entre los fragmentos y la comida y la bebida para afianzar su red de relaciones interpersonales por medio del don comensalístico.

Nada se pierde, todo circula, los bienes y las personas y sus símbolos, podemos decir que todo se consume, salvo la reutilización indefinida de los fragmentos cerámicos para futuras ferias, que son el significantes de todas las circulaciones. Machuca refuerza su unidad en la mujer, como en los sistemas de parentesco<sup>3</sup>, basados en el intercambio y la reproducción por alianzas. La Feria es un sistema *abierto*, permite que la visita y los intrusos eventuales participen, la alfarera no es solo codiciosa con su *cuasimoneda*-cerámica, (Godelier, 1998: 157), entendiendo por cuasimonedas los objetos que «nunca circulan (...) como una mercancía, sino que como un *objeto de don*» (Godelier: 1998:199), sino que también, con todas las personas, a todos y todas las quiere capturar en su red de reciprocidades al saberse poseedora de un instrumento económico político poderoso, ya que «tanto negarse a dar como de olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión» (M. Mauss, 1971: 169-170). Así las mujeres adultas de Machuca obligan dando a ser parte de sus vínculos.

## **El valor restituido**

*Nuestras sociedades han canalizado el don.  
Lo han encajado en el valor de cambio y los  
procedimientos económicos. Nuestras sociedades,  
es decir, el tipo de estructura que aparece poco a poco  
pero con una fuerza creciente, cuando los hombres han descubierto  
y experimentado la fuerza de la acumulación y de la reutilización.  
Mas, ¿estamos confinados definitivamente en estas sociedades?  
Jean Duvignaud, 1979: 156-157*

¿Que revela la Feria de Machuca? Da la impresión que es un esfuerzo por redefinir los valores de cambio, de la enajenación del papel escrito transformado en valor abstracto y absoluto, a su cosificación desenajenada en fragmentos de cerámica. Las alfareras codiciosas nos quieren demostrar como intercambiar y que intercambiar en un contexto de modernidad, no hay que engañarse en las relaciones de intercambio por la reciprocidad.

Es como si ellas nos dijeran que solo se puede establecer relaciones de reciprocidad por medio de un bien, no de una abstracción; hay que cambiar lo escrito por lo modelado. Sólo el objeto de la alfarería tiene valor de don, sólo con ese valor se puede uno sumergir en red de intercambios comensalístico. Lo escrito habilita al intercambio, pero no lo permite,

---

<sup>3</sup> Ver Robin Fox (1985) y a Claude Levi-Strauss (1969) particularmente el Capítulo V, *El principio de reciprocidad*, págs. 91- 106.

también con el uno puede acceder al espacio ritual performativo de la Feria y acceder al intercambio de fragmentos cerámicos, nada más; el intercambio solo es posible por un bien y producto que es exclusivo de las mujeres de Machuca. Los habitantes de Machuca han logrado una síntesis entre lo moderno (el complejo de la escritura) y lo propiamente constitutivo de sus sistema de intercambios (complejo femenino productivo). Es una suerte de advertencia, cedemos a lo escrito en la externalidad- ingreso al circuito de intercambios- pero el núcleo de transacciones – intercambio de fragmentos cerámicos por comida- se deben hacer con *nuestro valores*, el producto de nuestro trabajo primordial, con nuestros elementos primordiales –arcilla, agua, aire y fuego- los de la alfarería.

Las alfareras cocineras codiciosas fijan en sus términos mixtos - escritura y alfarería- las reglas del comensalismo, la cualidad del valor de cambio y te alimentan o te proscriben.

### Referencias

- Duvignaud, J. *El sacrificio inútil*. México, Fondo de Cultura Económica. 197
- Fox, R. *Kinship & Marriage*. New York, Viking Penguin. 1985.
- Godelier, M. *El enigma del don*. Barcelona, Editorial Paidós. 1998.
- Lévi-Strauss, C. *Estructuralismo y dialéctica*. Barcelona, Editorial Paidós. 1968.
- Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Editorial Paidós. 1969.
- Lévi-Strauss, C. *La alfarera celosa*. Barcelona, Editorial Paidós. 2008.
- Mauss, M. *Sociología y antropología* Madrid, Editorial Tecnos. 1971.
- Schechner, R. *The future of Ritual. Writings on culture and performance*. New York, Routledge. 1995
- Schechner, R. *Performance. Teoría y práctica*. Bs. Aires Editorial Universidad de Buenos Aires. 2000.
- Taylor, D. & M. Fuentes *Estudios avanzados de performance*. México, Fondo de Cultura Económica. 2011.
- Turner. V. *Drama, Fields and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press. 1975.
- Turner. V. *The ritual Procees. Structure and Anti- Structure*. Ithaca, Cornell University Press. 1982.
- Turner. V. *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications. 1988.
- Turner. V. Symbols in Ndembu Ritual. En *Reading for a History of Anthropological Theory*, Canada, Higher Education University of Toronto Press Incorporated. 2008.
- Van Kessel, J. Los aymaras contemporáneos de Chile. En *Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello. 1996.

## MUERTE EN LA CARRETERA: ANIMITAS, SANTUARIOS E INTERCAMBIOS SAGRADOS EN UNA AUTOPISTA CHILENA

Eduardo Valenzuela, Isidora Urrutia

El florecimiento de memoriales, animitas y santuarios en los bordes de carreteras de alta velocidad en Chile es algo visible para cualquiera. Habitualmente llamamos “animitas” a los pequeños templos en miniatura que se instalan en los lugares donde ha ocurrido una muerte trágica, generalmente relacionada con accidentes de tránsito. Es posible que el aumento del parque vehicular y de carreteras de alta velocidad haya provocado un aumento de los accidentes de tránsito con consecuencias fatales y redunde en una visibilidad –aún mayor que en el pasado- de esta particular forma de conmemoración de muertos. También la incorporación de elementos modernos como flores de plástico, decoraciones navideñas, o luces solares han incrementado esa visibilidad para el transeúnte común y corriente.

Las animitas no constituyen un fenómeno local, abundan en toda América Latina y se han introducido subrepticamente en las grandes autopistas norteamericanas a través de migrantes hispanos. Es a través de su aparición en EEUU (y en alguna medida en otros países de habla inglesa, particularmente Australia) que han llamado la atención de la investigación especializada, casi siempre asociada con estudios culturales de cuño estético. La interpretación más común concibe a las animitas como memoriales (“roadside memories”) cuya particularidad consiste en la paradoja de afirmar una memoria privada en un espacio público. ¿Cómo es posible, en efecto, que se exponga públicamente el nombre de una persona cuya memoria interesa solamente a los suyos? Rara vez, la investigación especializada ha situado a las “animitas” en una teoría de la violencia y de la reciprocidad y ha construido una interpretación coherente con ayuda de los materiales que ofrece la antropología religiosa. Una interpretación semejante debe partir del hecho de que las animitas conmemoran una muerte que en razón de su violencia producen un estado particular de gracia salvífica en el difunto. La topografía de las animitas exige, en primerísimo lugar, que el templo se construya exactamente en el sitio de la muerte violenta (lo que genera justamente los conflictos entre los deudos y la policía norteamericana que sugiere retirar los memoriales de los bordes de la carretera de manera de no distraer a los conductores y afectar la seguridad vial). La constitución de un espacio sagrado entendido como una apertura o un canal de comunicación privilegiada con la trascendencia explica -en su forma cristianizada- la forma habitual de templos que tiene la animita convencional (una forma, sin embargo, que tiende a sufrir variaciones significativas cuando la animita se convierte en memorial e incluso en santuario popular). La capacidad de una muerte violenta o prematura de generar un estado de gracia salvífica se puede rastrear en el trasfondo de muchas culturas indígenas (Duverger 1993), en particular para la cosmovisión del sacrificio azteca que ofrece al Sol la sangre de los jóvenes guerreros justamente por su eficacia religiosa), pero se prolonga en el catolicismo popular bajo la forma específica de un alma redimida del pecado y con capacidad de intercesión ante un Dios que continua siendo, sin embargo, la fuente de toda gracia (en un sentido que se aproxima también a la inocencia de los niños muertos en el “culto de los angelitos” en el antiguo campo chileno y que autoriza la presencia de símbolos religiosos en las animitas). El segundo elemento fundamental de las animitas es precisamente la presencia de velas que revelan la capacidad de solicitar favores

(“prenderle velas”) al que es portador de esta gracia especial. Las animitas no constituyen solamente un memorial (reciprocidad pasiva del que agradece el favor concedido bajo la forma de una memoria agradecida), sino un intercesor eficaz de gracia salvífica (reciprocidad activa del que solicita favores con la expectativa de recibirlos y sólo entonces agradece). El hábito de rezar a los muertos (incluyendo de manera especial a los propios) y no por los muertos -como aconseja la iglesia católica- está documentado empíricamente en nuestro país (ej. Encuesta Nacional Bicentenario, UC-Adimark, 2011). Las animitas constituyen, en efecto, una expresión religiosa que carece de toda mediación eclesiástica, casi siempre son construidas espontáneamente por los deudos más inmediatos y rara vez reciben alguna clase de atención o bendición sacerdotal. El esfuerzo de la iglesia por desterrar el “culto a los muertos” y sustituirlo por el culto a los santos y/o por la devoción mariana fue constitutivo del éxito evangelizador latinoamericano. A diferencia de culturas no cristianizadas, la gente no construye altares domésticos y entrega a sus muertos a la iglesia (bajo la vieja forma del cementerio parroquial o del velatorio y sepelio dentro de un templo que todavía pervive con bastante fuerza entre nosotros, sólo en el campo largamente deshabitado el velatorio se hacía dentro de una casa). El culto a las imágenes milagrosas de los santos y, sobre todo a la Virgen –casi todas con grados diversos de mediación eclesiástica, pero cuyo núcleo vivo se apoya siempre en el templo- sustituyó ampliamente al culto a los muertos en cualquiera de sus expresiones. Las animitas representan, sin embargo, una excepción en esta tendencia predominante: una forma específica de afirmar dicho culto en las circunstancias excepcionales de una muerte violenta, aunque tampoco las animitas se encuentran completamente fuera de lugar. Carecen por completo de mediación eclesiástica, pero están cargadas de símbolos religiosos, y en su forma convencional, remedan todavía al templo católico. En su estructura íntima, sin embargo, otorgan gracia salvífica a alguien que se encuentra fuera de una beatitud consagrada institucionalmente.

¿Cómo es posible que una animita se convierta en un santuario popular? La investigación sobre santería popular (“folk saints”) es más abundante que la de los memoriales o animitas, y casi toda ella está referida a casos latinoamericanos (sobre todo, Graziano, 2007). La marca incontestable de un santuario es la aparición de pequeñas placas de agradecimiento por favores concedidos que revelan una devoción –generalmente de alcance local- pero que ha trascendido la memoria familiar del muerto. Lo que constituye un santuario es la eficacia salvífica de la animita original (“milagroso”) que aparentemente se prueba en la capacidad de entregar dones a extraños que carecen de memoria privada del difunto, y sitúan definitivamente la devoción en el mecanismo activo de la intercesión antes que de la memoria. Los santos populares también se afirman fuera de toda mediación eclesiástica lo que los coloca en una línea de continuidad con las animitas, tal como se sostiene en este estudio.

Desde la memoria privada hasta la devoción pública, este estudio está basado en la enumeración y observación exhaustiva (con ayuda de imágenes fotográficas y descripción de campo) de todas las animitas que existen, en un momento dado, en ambos bordes de la Autopista del Sol, una carretera de alta velocidad que une Santiago (la capital chilena) con el puerto de San Antonio (el segundo puerto de carga más importante del país, después de Valparaíso). Se trata de una autopista de alrededor de 100 kilómetros de ida y vuelta (200 kilómetros lineales) que fue especialmente escogida porque alberga mucho tránsito de camiones de carga, que se ha mostrado constituye uno de los principales soportes de la devoción popular (como lo atestiguan los bocinazos muy frecuentes ante memoriales como el que recuerda el gran accidente carretero de la empresa de transportes TurBus en 2011 o ante los santuarios populares que se indican más abajo). En esta autopista se contabilizaron alrededor de 90 animitas en diferentes estados de

conservación, que fueron clasificadas y analizadas en tres grupos diferentes: a) memoriales (carecen distintivamente de símbolos religiosos, en particular la forma de templo o algún equivalente y la existencia de velas e, inversamente relevan los recuerdos personales del difunto y el homenaje de la familia o los amigos, en un sentido que se aproxima a los roadside memories que son más comunes en países anglosajones); b) animitas propiamente tales (que carecen de devoción pública visible bajo la forma de placas de agradecimiento o equivalentes, pero conservan la forma de templos, introducen símbolos religiosos diversos y tienen velas en un grado que opaca el recuerdo personal) y, c) santuarios populares (protosantuarios con algunas pocas placas de agradecimiento, y santuarios más consolidados como el del Finao Ñato y el de la Niña Bonita con muchas placas). Un equivalente de las placas de agradecimientos son las botellas de agua que se depositan en el santuario de la Difunta Correa, una santa popular de origen argentino y de gran difusión en ese país, posiblemente traído e instalado por camioneros transandinos en esta carretera. La vitalidad religiosa de la Autopista del Sol permanece largamente ignorada y a menudo imperceptible en una ciudad que se presume moderna y secularizada, pero que puede ser develada en un estudio preliminar como el que se propone en este caso.

## Bibliografía

- Baptist, K. W. (2010). Diaspora: Death without a landscape. *Mortality*, 15(4), 294-307.
- Bednar, R. M. (2013). Killing Memory: Roadside Memorial Removals and the Necropolitics of Affect. *Cultural Politics*, 9(3), 337-356.
- Belshaw, J., & Purvey, D. (2009). *Private Grief, Public Mourning: The rise of the roadside shrine in B.C.* Vancouver: Anvil Press.
- Bermúdez, J., & Bermúdez, S. (2002). Altar-Making with Latino Families: A Narrative Therapy Perspective. *Journal of Family Psychotherapy*, 13, 329-347.
- Campbell, E. (2013). Public sphere as assemblage: the cultural politics of roadside memorialization. *The British Journal of Sociology*, 64(3), 526-547.
- Clark, J., & Cheshire, A. (2003-2004). Rip by the Roadside: A comparative study of roadside memorials in New South Wales, Australia, and Texas, United States. *OMEGA*, 48(3), 203-222.
- Clark, J., & Franzmann, M. (2006). Authority from Grief, Presence and Place in the making of Roadside Memorials. *Death Studies*, 30, 579-599.
- Collins, C. O., & Rhine, C. D. (2003). Roadside Memorials. *OMEGA*, 47(3), 221-244.
- Dickinson, G. E., & Hoffman, H. C. (2010). Roadside memorial policies in the United States. *Mortality*, 15(2), 154-167.
- Duverger, Ch (1993). *La Flor Letal. Economía del Sacrificio Azteca.* Fondo de Cultura Económica.
- Everett, H. (2002). *Roadside Crosses in Contemporary Memorial Culture.* Danton, Texas: University of North Texas Press.

Frauhammer, K. (2012). Sacral memories, as representative of local history. *Acta Ethnographica Hungarica*, 57(2), 351-360.

Gibson, M. (2011). Death and Grief in the Ladscape: Private Memorials in Public Space. *Cultural Studies Review*, 17(1), 146-161.

Graziano, Frank. 2007. *Folk Saints. Cultures of Devotion*. Oxford University Press. Introduction.

Heng, T. (2015). An appropriation of ashes: transient aesthetic markers and spiritual place-making as performances of alternative ethnic identities. *The Sociological Review*, 63, 57-78.

Kennerly, R. (2002). Getting Messy: In the Field and at the Crossroads with Roadside Shrines. *Text and Performance Quarterly*, 2(4), 229-260.

Kennerly, R. M. (2008). Locating the Gap between Grace and Terror: Performative Research and Spectral Images of (and on) the Road. *FQS*, 9(2), Art. 52.

Klaassens, M., Groote, P. D., & Vanclay, F. M. (2013). Expressions of Private Mourning in Public Space: The Evolving Structure of Spontaneous and Permanent Roadside Memorials in the Netherlands. *Death Studies*, 37, 145-171.

Klaassens, M., Groote, P., & Huigen, P. P. (2009). Roadside memorials from a geographical perspective. *Mortality*, 14(2), 187-201.

Larson-Miller, L. (2005). Holy ground: Roadside shrines and sacred space. *America*, 192(8), 11.

Nesporova, O., & Stahl, I. (2014). Roadside memorials in the Czech Republic and Romania: memory versus religion in two European post-communist countries. *Mortality*, 19(1), 22-40.

Petersson, A. (2009). Swedish Offerkast and Recent Roadside Memorials. *Folklore*, 120(1), 75-91.

Petersson, A., & Wingren, C. (2011). Designing a memorial place: Continuing care, passage landscapes and future memories. *Mortality*, 16(1), 54-69.

Reid, J. K. (2003). Impromptu Memorials to the Dead. En C. D. Bryant, *Handbook of Death and Dying* (págs. 712-720). USA: Sage Publications.

Reid, J. K., & Reid, C. L. (2001). A Cross Marks the Spot: A Study of Roadside Death Memorials in Texas and Oklahoma. *Death Studies*, 25, 341-356.

Ross, C. (1998). Roadside memorials: Public policy vs. private expression. *The American City & County*, 113(5), 50-53.

Salas Astrain, R. (1992). Violencia y Muerte en el Mundo Popular: Reflexiones en torno al simbolismo de las "animitas". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4(14), 181-192.

## GUERRA E INTERCAMBIO EN LA HISTORIA PREHISPÁNICA TARDÍA DEL SUR ANDINO

Axel E. Nielsen

CONICET – Instituto Interdisciplinario Tilcara, Argentina

Las evidencias arqueológicas indican que los siglos XIII y XIV estuvieron signados por conflictos armados endémicos en los Andes, sobre todo en las tierras altas, enfrentamientos que parecen haber cesado en el siglo XV por obra de la expansión incaica. En el siglo XVI, cuando los europeos llegaron a estas tierras, la gente aún recordaba la época anterior al Inca como la “Edad de los Guerreros” o *Awca Runa* en quechua (Guamán Poma 1980 [1615]). El tráfico interregional parece haber llegado a su apogeo durante esa misma época, a juzgar por la cantidad de bienes alóctonos presentes en los asentamientos y por los indicios de intensa actividad observados en las rutas. La aparente contemporaneidad de estos dos fenómenos, que extraña al sentido común de la modernidad que los entiende como incompatibles, obliga a reflexionar sobre la pregunta central que ocupa a Lévi-Strauss en los textos publicados en este volumen: ¿qué relación existe entre la guerra y el intercambio? En este trabajo quisiera abordar este problema desde el caso de la Edad de los Guerreros –una época que conocemos fundamentalmente a partir de datos arqueológicos– con particular referencia a los Andes del Sur, un área que abarca el suroeste de Bolivia, el norte de Chile y el noroeste de Argentina.

Trabajos anteriores referidos a las concepciones andinas de la guerra aportan elementos que pueden ser relevantes para pensar sobre este tema. Topic y Topic (1997, 2009), por ejemplo, destacan que en los Andes la violencia armada se entendía como un aspecto más de la reproducción de la vida y el orden político, dentro de una cosmología que ponía énfasis en la importancia del flujo de energía entre mundos, específicamente entre seres humanos y deidades. Consideran que esta violencia se encontraba ritualmente contenida, tomando como analogía los *t'inku* o luchas rituales documentadas etnográficamente para la región (p.ej., Hopkins 1982; Platt 1986). Nielsen (2007), en cambio, destaca que las evidencias arqueológicas muestran que las guerras de los siglos XIII-XIV no sólo representaron una amenaza real para los grupos involucrados, sino que la inseguridad resultante provocó cambios significativos hacia una sociedad más integrada y jerárquica. Destaca la importancia del culto a los ancestros en la matriz ideológica de la guerra, ya que da cuenta de la marcada orientación corporativa del orden político emergente, que privilegiaba a las colectividades antes que a los individuos como sujetos de apropiación del poder y la riqueza. Todos ellos señalan que, en la cosmovisión andina, la guerra es sólo una instancia de las relaciones entre elementos opuestos pero complementarios, de allí sus vínculos con la fertilidad, la relación entre los sexos y la reproducción. El intercambio de bienes o personas, como forma de relación entre grupos diferentes pero económicamente o socialmente complementarios, podría formar parte de este mismo campo semántico.

En esta oportunidad quisiera ensayar una vía diferente para abordar el problema. En lugar de ahondar en los modos en que guerra e intercambio se reconciliaban conceptualmente en la cosmovisión andina, me interesa explorar a partir de los datos arqueológicos cómo se reconciliaron *en la práctica* estos dos fenómenos en el sur andino preincaico. Específicamente, ¿qué actividades, actores, situaciones y normas permitieron la circulación interregional de bienes en una época signada por guerras endémicas? Después de todo, sistemas simbólicos como el delineado en el párrafo anterior sólo cobran relevancia en la medida en que gobiernan las prácticas de la gente.

## Marco Geográfico e Histórico

Como sucede en otras áreas montañosas del mundo, los Andes del Sur comprenden espacios diversos en términos de las oportunidades que ofrecen para la producción y la instalación humana. Dos características de esta geografía son importantes al momento de analizar los modos de interacción interregional, sean violentos o pacíficos. La primera se refiere a los marcados contrastes de productividad y, por consiguiente, a la distribución diferencial de la población. Desde este punto de vista, cabe distinguir: (I) zonas discretas y bastante reducidas donde es viable la agricultura y, por lo tanto, la formación de poblados permanentes y concentrados, (II) áreas más amplias que permiten la instalación permanente de poblaciones dispersas y móviles basadas en el pastoreo o la caza y recolección marinas y (III) espacios tan hostiles que sólo admiten ocupaciones temporarias o transitorias, como los vastos desiertos del norte de Chile, las lagunas altoandinas o las extensas áreas cordilleranas. Desde el punto de vista de la interacción interregional, podemos conceptualizar a las regiones de los dos primeros tipos como áreas de producción y consumo, nodos en las redes de interacción, y a las del tercer tipo como espacios conectivos o “áreas internodales.”

La segunda característica, relacionada con la forma en que el relieve yuxtapone las zonas ecológicas en distintos sectores del perfil este-oeste del macizo andino, genera diferencias en las oportunidades que ofrecen distintos nodos para el desarrollo de sistemas productivos diversificados, un aspecto de la economía que gravita decisivamente en las prácticas de interacción. Desde este punto de vista, y circunscribiendo el análisis a las etapas agro-pastoriles de la secuencia histórica regional, cabe diferenciar cinco variantes entre las regiones permanentemente habitadas (tipos I y II) o nodos (para ejemplos concretos de cada tipo y variedad ver Figura 1):

Tipo I. Regiones de Población Concentrada (áreas sombreadas en Figura 1)

(a) Valles y Oasis Prepuneños (2000-3500 m, color ocre): agricultura de especies mesotérmicas (maíz) y micro-térmicas (tubérculos, quinoa) más pastoreo de llamas.

(b) Bolsones Agrícolas Puneños (3500-4000 m, gris verdoso): pastoreo más agricultura de especies micro-térmicas.

(c) Valles Orientales (<2000 m, verde oscuro): agricultura diversificada (especies macro- y mesotérmicas) con escasa o nula cría de animales.

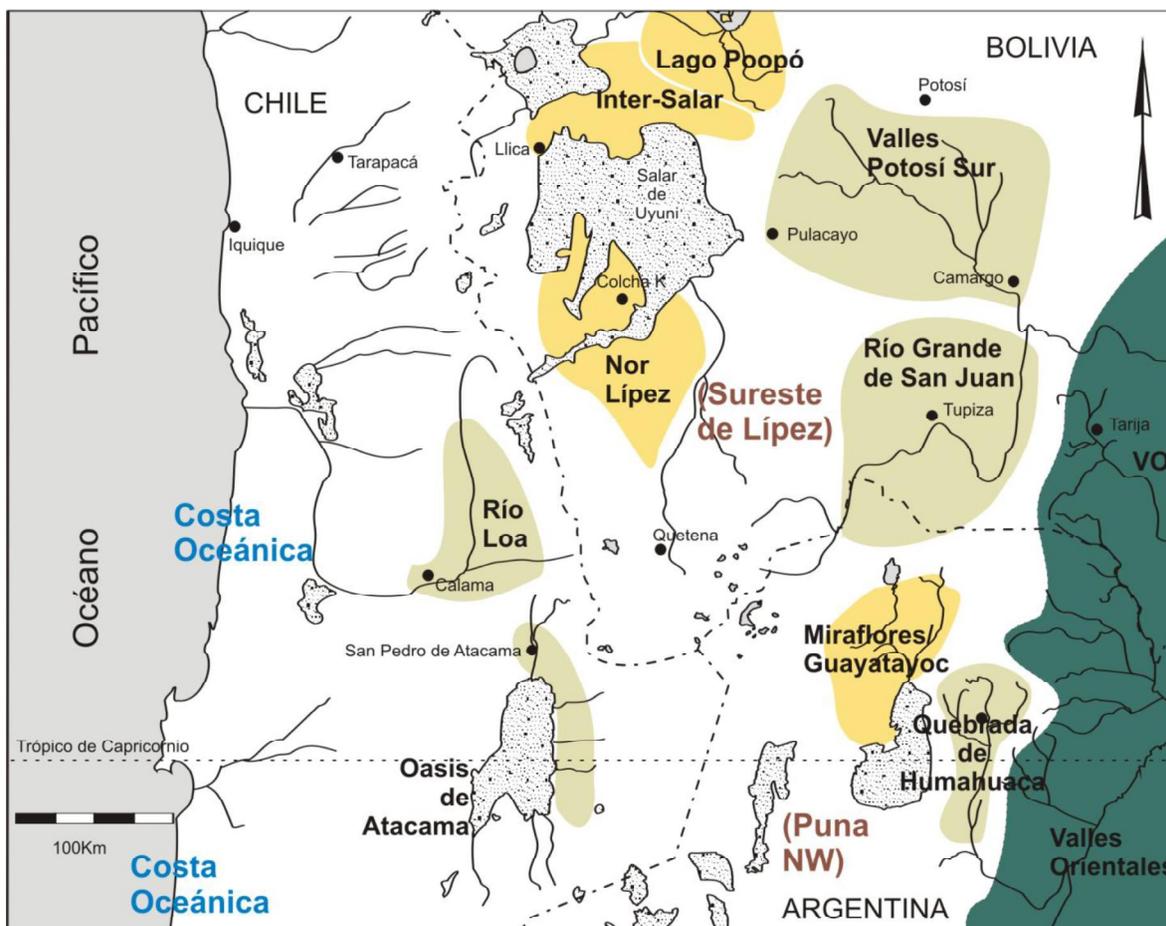
Tipo II. Regiones de Población Dispersa (consignadas pero sin sombreadar en Figura 1)

(d) Altiplano Altoandino (4000-5000): pastoreo especializado.

(e) Litoral Oceánico arreico: pesca y caza de especies marítimas.

En todas las épocas, estas actividades básicas fueron complementadas con la caza y recolección de diversas especies, según la región.

Los datos hoy disponibles indican que las poblaciones sur andinas utilizaron animales y plantas domésticas desde los 2000 años a.C., aunque la agricultura y el pastoreo recién comenzaron a jugar un papel significativo en su economía después del 500 a.C. A partir de entonces, se desarrollaron los primeros asentamientos aglutinados o “aldeas”, un fenómeno que parece haberse generalizado durante el primer milenio d.C. en las regiones de tipo I.



### El Intercambio: Antecedentes

La circulación de bienes a larga distancia en esta área se remonta a los comienzos del Período Arcaico, 10.000 años atrás (Núñez & Dillehay 1979; Yacobaccio 2006, este volumen). Hace 3.000 años aproximadamente comenzó a utilizarse la llama como animal de carga, lo que aumentó significativamente la cantidad de objetos que podían ser trasladados a larga distancia y dio a los pastores un papel privilegiado en el tráfico, particularmente en el caso de materiales pesados o de gran volumen. El repertorio de bienes en circulación aumentó consistentemente, incorporando la cerámica, los metales y las plantas cultivadas, entre otros. Desde fines del primer milenio d.C. hubo una intensificación del tráfico interregional, particularmente el que involucraba a las caravanas de llamas. Esto se manifiesta no sólo en un aumento de la cantidad –y tal vez la diversidad– de bienes alóctonos presentes en contextos domésticos y funerarios en los nodos (regiones tipo I y II), sino también en un aumento de las evidencias de tránsito en las áreas internodales (vías, campamentos y sitios de ofrenda asociados), la aparición de una parafernalia específicamente asociada al manejo de caravanas (p.ej., las horquetas de atalaje usadas por los pastores Circumpuneños, tal vez los cencerros) y la generalización de un arte rupestre que ilustra tropas de llamas en viaje.

Los objetos circulados por esta época eran extremadamente variados y provenían de casi todas las regiones. La costa oceánica aportaba conchas, pescados y mariscos; el desierto cuentas de rocas

verdes y cobre; las Quebradas y Oasis prepuneños maíz y frutos silvestres (algarrobo y chañar); la Puna plumas y huevos de flamenco, pieles de chinchilla, rocas para la talla (obsidiana, basalto, sílices) y sal; los Valles Orientales maderas, fibras vegetales, cañas, miel, nueces, coca, plantas medicinales y enteógenas, plumas y pieles, por mencionar sólo los principales productos asociados a regiones y ecologías particulares. A ellos hay que agregar una multitud de objetos elaborados con materias primas que se encuentran disponibles en áreas más amplias pero que muestran la impronta de estilos y destrezas de distintos grupos, incluyendo artefactos de metal y madera, cerámica y textiles.

Indudablemente estos bienes revestían significados y valores muy diversos que se traducirían en mecanismos y esferas de circulación diferenciadas. La arqueología ha tendido a manejar esta variabilidad mediante la aplicación de esquemas universales, como el que contraponen productos de subsistencia (*staples*) con bienes suntuarios o de prestigio. Este procedimiento es muy limitado, ya que enmascara justamente los sistemas de valores de otros pueblos que necesitamos conocer para entender sus prácticas. En el futuro, un análisis pormenorizado de los bienes circulados que tenga en cuenta su procedencia, condiciones de traslado, función, asociaciones y contextos de uso y depositación —entre otras variables— permitirá entender mejor las particularidades de los sistemas de valores que regía el intercambio de bienes en el sur andino prehispánico y las relaciones sociales que estas transacciones reproducían (p.ej., Llagostera 1996).

### **Las Guerras Preincaicas**

Existen indicios de violencia en restos humanos de distintas regiones a lo largo del primer milenio d.C. que podrían relacionarse con enfrentamientos bélicos (Lessa & Mendonça de Souza 2007; Mendonça et al. 1991; Torres-Rouff et al. 2005), como así también representaciones de “guerreros” en algunos repertorios iconográficos (González 1998). Se trata, sin embargo, de evidencias aisladas o confinadas a una sola región o cultura. Es recién luego del 1000 d.C. y en particular durante los siglos XIII y XIV que se generalizan los indicios de conflictos intergrupales, que abarcan las cuatro líneas de evidencia habitualmente aceptadas en la arqueología para inferir situaciones de guerra, a saber: (1) sistemas de asentamiento defensivos (aglomeración poblacional, construcción de aldeas o reductos fortificados en posiciones de alto valor defensivo, inter-visibilidad entre sitios, creación de zonas de amortiguación); (2) lesiones traumáticas en los cuerpos (fracturas deprimidas en cráneos, puntas de proyectil incrustadas en huesos, fracturas de Parry, etc.); (3) armas (nuevos diseños de proyectiles, acumulaciones de piedras asociadas a murallas, manoplas) y elementos de protección corporal (cascos, corazas) y (4) representaciones iconográficas de enfrentamientos y/o de guerreros.

¿Quiénes se enfrentaban? En primer lugar, hay que destacar que los indicadores de conflicto sólo se presentan en regiones del tipo I (principalmente la y Ib), mientras que se encuentran ausentes en aquellas de tipo II. Por cierto, no todos los indicadores se encuentran en todos estos nodos, pero el patrón es lo suficientemente consistente como para concluir que las guerras preincaicas afectaron principalmente a las comunidades que practicaban la agricultura, particularmente en las tierras altas. Respecto a la escala espacial, si bien no debemos descartar la ocurrencia de conflictos locales, entre comunidades de la misma región, la contemporaneidad del estado de guerra en un ámbito geográfico tan amplio y ciertas características del patrón de asentamiento de la época (p.ej., concentración poblacional, aldeas fortificadas inter-visibles, abandono de zonas periféricas para crear fajas de amortiguación en torno a ciertas regiones como Quebrada de Humahuaca) sugieren que se trataba fundamentalmente de enfrentamientos interregionales,

entre comunidades de diferentes nodos agrícolas. Esta interpretación es consistente con otros cambios concomitantes que han sido documentados en las regiones afectadas, como la consolidación de estilos diferenciados de cultura material (cerámica, arquitectura, vestimenta), la formación de jerarquías entre asentamientos y la construcción de sistemas agrícolas que requieren la acción coordinada de varias comunidades para su gestión. Parecería, entonces, que las hostilidades entre regiones precipitaron procesos locales de etnogénesis y territorialización, como así también de integración política y económica entre comunidades cercanas dentro de los nodos agrícolas.

¿Cómo eran estas guerras? La gran mayoría de los asentamientos defensivos de esta época carece de fuentes de agua o de estructuras de almacenaje que permitieran a sus habitantes resistir un sitio, por lo que debemos concluir que los enfrentamientos consistían fundamentalmente en asaltos sorpresivos a los poblados o emboscadas a grupos reducidos o individuos desprevenidos. Esta inferencia se corresponde con el carácter segmentario y descentralizado de las formaciones políticas de la época (Nielsen 2006a), en las que no cabe pensar que existiera especialización alguna en torno a las actividades bélicas y que seguramente carecían de la capacidad logística para abastecer a contingentes en guerra en tierras lejanas durante varias semanas. Todo indica que quienes combatían eran los mismos hombres que se ocupaban habitualmente de las tareas productivas y extractivas. Tampoco parece que los conflictos hayan resultado en conquistas territoriales, con algunas excepciones menores que aún no se encuentran suficientemente documentadas (p.ej., Llagostera 2010).

Estas conclusiones, sumadas a la considerable separación entre áreas residenciales y agrícolas o pastoriles que se observa en varias regiones durante esta época (1 – 2 horas de marcha en algunos casos), llevan a pensar que la guerra se practicaba solamente en ciertas épocas del año, probablemente en la estación seca (mayo-octubre), de modo de permitir el desarrollo de las actividades agropecuarias de las que dependía la reproducción material de las comunidades involucradas. Un evento posterior parece corroborar esta idea. A fines del siglo XVI, tras cinco décadas de resistir el avance colonial sobre sus territorios, los pueblos de la Quebrada de Humahuaca preparaban una gran rebelión para expulsar a los españoles. El levantamiento, al que se sumarían otros grupos del noroeste argentino, sería liderado por Viltipoco --líder de la nación Omaguaca— y estaba previsto para el invierno de 1595. Curiosamente, este poderoso jefe fue sorprendido y fácilmente apresado poco antes de la rebelión, mientras se encontraba desprevenido cosechando maíz junto a varios de sus guerreros (Salas 1945). Esta anécdota nos alerta sobre la existencia de marcos normativos diferentes en el ejercicio de la guerra, uno local, anclado en los ciclos anuales de la producción agro-pastoril, otro foráneo, asociado a formaciones sociales complejas, con ejércitos profesionales y en el que la guerra asumía una organización temporal independiente.

### **El Intercambio en Tiempos de Guerra**

Como señalé al comienzo, las guerras no interrumpieron la circulación interregional de bienes a lo largo y ancho del sur andino. Bienes alóctonos de todo tipo continúan apareciendo en contextos de esta época, tanto en las regiones involucradas en los conflictos (tipo I), como en las que se encontraban aparentemente al margen de los mismos (tipo II). ¿Cómo coexistían estos dos fenómenos? El ejemplo que presenta Lévi-Strauss en los trabajos publicados en este volumen (1943, 1949), donde describe el traspaso de todo tipo de bienes entre dos bandas Nambikwara que se encuentran durante una jornada en un clima de tensión en el que parece que el

intercambio puede dar paso a la violencia en cualquier momento, no parece ser una analogía suficiente para interpretar los procesos que venimos considerando. Aunque indudablemente situaciones similares pudieron ocurrir al encontrarse contingentes de distintas regiones en posesión de bienes recíprocamente valorados, creo que hay razones para pensar en un escenario más complejo donde coexistían prácticas diferentes. Después de todo, los pueblos sur andinos intercambiaban bienes considerablemente más variados, eran herederos de una tradición milenaria de tráfico interregional, vivían en comunidades sedentarias numerosas (cientos o miles de personas en algunos poblados de esta época) protegidas por fortificaciones que revelan hostilidades relativamente duraderas y comprendían grupos diferentemente posicionados en relación al intercambio, no sólo por los productos que ofrecían y demandaban, sino también por su relativa dependencia de recursos alóctonos y por su capacidad para desplazarse o transportar distintas clases de objetos (p.ej., pastores de alta puna, agricultores de valles cálidos; pescadores del litoral). En este contexto, deberíamos pensar en un marco normativo más complejo, que seguramente contemplaba distintos tipos de transacciones según las situaciones, los actores y los bienes involucrados. En el resto de este trabajo discutiré brevemente algunas alternativas y las evidencias que podrían avalarlas.

Antes de tratar las formas de intercambio, hay que considerar la posibilidad de que algunos elementos foráneos hayan sido obtenidos mediante saqueos realizados durante el asalto a comunidades enemigas. En uno de los artículos de este volumen, Lévi-Strauss (1949) brinda un ejemplo de esta forma de circulación entre los Nambikwara, quienes le informaron haber librado numerosas guerras con el propósito de procurarse de otras bandas semillas de poroto y fragmentos cerámicos que ellos no producían. Dadas las distancias involucradas en la circulación interregional sur andina (que a menudo superan los 100 km de desiertos o montañas), esta forma de adquisición podría haber afectado fundamentalmente a personas y ganado, que podrían cubrir por sus propios medios el trayecto de regreso a los lugares de origen de los atacantes. De hecho, muchos de los poblados defensivos habitados por comunidades agro-pastoriles (regiones Ia y Ib) cuentan con grandes corrales o espacios que permitirían encerrar a las tropas dentro del ámbito protegido en caso de amenazas, ratificando así que la captura de animales podría estar entre los objetivos de los asaltos sobre aquellas comunidades (véase también Hyslop 1977 para la región del Titicaca). También pudieron circular ocasionalmente de este modo elementos pequeños y relativamente fáciles de transportar, aunque la consistencia con que muchos de estos bienes se encuentran en distintas regiones hace pensar en la intervención de otros mecanismos que aseguraban su regular adquisición.

Para pensar en los modos consensuados de intercambio quiero retomar una distinción planteada anteriormente entre tráfico especializado e incorporado (Nielsen 2006b:48). *Tráfico especializado* designa la circulación de objetos y personas mediante actividades o secuencias de actividades organizadas en función de este objetivo. En el contexto sur andino cabe diferenciar dos modalidades al menos; la primera involucraría sólo personas –con mayor o menor dedicación a esta actividad<sup>1</sup>-- visitando otras regiones con el propósito de intercambiar, la segunda estaría a cargo de pastores acompañados por caravanas de llamas. Por *tráfico incorporado*, en cambio, me refiero al traslado y/o intercambio de bienes inserto en situaciones, actividades o programas de trabajo organizados en función de otros objetivos. En otra oportunidad identificamos una variante de tráfico incorporado asociado a la explotación mutliétnica de los internodos (Nielsen 2006a),

---

<sup>1</sup> Hay que enfatizar que especializado se refiere en este contexto al fin específico de las actividades, no a la dedicación o estatus de los individuos que la realizan.

pero podríamos agregar dos variantes más, una asociada a las relaciones políticas entre comunidades mediadas por las autoridades, la otra con los intercambios matrimoniales. A continuación discuto brevemente cada una de estas variantes, comenzando por las últimas (Tabla 1).

Tabla 1. Modos de circulación interregional de bienes

0. Saqueo

I. Tráfico Incorporado (subsumido en)

- a. Intercambios Matrimoniales
- b. Relaciones Políticas
- c. Ocupación Multiétnica de Internodos

II. Tráfico Especializado

- d. Pedestre
- e. Caravanas

*Tráfico Incorporado*

La circulación de personas por matrimonio se asocia interculturalmente con el traspaso de bienes entre comunidades. Estas transferencias asumen la forma de pagos o regalos pautados al momento de realizarse la unión (p.ej., dote), pero también pueden incluir la transferencia subsiguiente de objetos en la medida en que la persona mantenga contactos regulares con su comunidad de origen. Esta práctica podría dar cuenta también del traspaso de “ideas” o —más exactamente— la circulación de modos de hacer, un fenómeno que se manifestaría arqueológicamente en la aparición de artefactos de manufactura local pero confeccionados según técnicas o diseños característicos de otras regiones (p.ej., vasijas, tejidos). Testimonios etnográficos de diversas partes del mundo indican que este tipo de vínculos y transacciones son relativamente frecuentes entre comunidades que se enfrentan en la guerra. Más aún, los intercambios matrimoniales podrían verse directamente promovidos por la guerra en algunos casos, como parte de los acuerdos de paz o de la celebración de alianzas entre grupos.

Convenios de paz y alianzas también debieron movilizar regularmente los obsequios protocolares entre autoridades, un aspecto de las relaciones políticas en los Andes (vinculadas o no a la guerra) que ha sido ampliamente documentado en las fuentes coloniales. Estos regalos comprendían especialmente tejidos y objetos metálicos (Lechtman 1984; Murra 1975), pero pudieron incluir otros elementos comúnmente asociados en la literatura arqueológica con el prestigio, lo suntuario o el rito, como las cuentas, las conchas marinas y piedras semipreciosas, ciertas armas o las plantas alucinógenas, entre otros. Estas transacciones altamente ritualizadas pudieron estar acompañadas además por pagos de compensaciones que pudieron afectar productos menos conspicuos normalmente atribuidos a la esfera de la subsistencia. El intercambio de bienes asociado a los acuerdos de paz puede ser tan importante, que en algunos casos etnográficamente documentados ha llevado a iniciar guerras con este objetivo principalmente, como lo informa Wiessner (2002) para los Enga.

Otra variante del tráfico incorporado identificada arqueológicamente (Nielsen 2006b) se asocia al encuentro periódico de grupos de tareas de procedencia diversa en espacios carentes de población permanente o áreas inter-nodales, a donde concurrían en ciertas épocas del año a explotar ciertos recursos. En el caso de las Lagunas Altoandinas, hemos estudiado ocupaciones temporarias de grupos procedentes tanto desde los nodos del desierto de Atacama como del Altiplano-Puna, que acudían durante el verano (estación de lluvias) a recolectar huevos y plumas de flamencos, materias primas líticas (obsidiana principalmente) y a cazar vicuñas y chinchillas. La presencia en estos sitios de algunos ítems comúnmente intercambiados (p.ej., cerámicas distintivas, piedras verdes, conchas marinas, cuentas) sugiere que estos encuentros multiétnicos pudieron ser contextos propicios para el intercambio, sea en forma de trueque o de regalos entre parientes y conocidos. Esta forma de circulación seguramente tiene raíces antiguas, cuando bandas de cazadores arcaicos recorrían diferentes zonas altitudinales en sus circuitos anuales, alcanzando los pisos más elevados (y fríos) de los cordones montañosos en el verano (Núñez y Santoro 1988), donde contactarían a grupos similares procedentes de zonas distantes al otro lado de la cordillera. Esta hipótesis se ve confirmada por la existencia en esta región de ocupaciones temporarias que datan desde el Período Arcaico hasta época Inca y Colonial, incluyendo sitios correspondientes precisamente a los siglos XIII y XIV.

### *Tráfico Especializado*

Parte de los bienes circulados en todas las épocas, debieron ser trasladados por personas visitando otras comunidades y regiones con el propósito principal de realizar trueques. Muchos seguramente ejercían esta labor ocasionalmente, como parte de un amplio repertorio de tareas que debieron ser responsabilidad habitual entre los adultos, pero algunos individuos pudieron estar relativamente especializados en esta actividad, como “cambalacheros” de dedicación parcial o total. Una posibilidad que merecería ser investigada en profundidad es la existencia de médicos/shamanes, análogos a los actuales Kallawayas de la zona del Lago Titicaca, responsables por el manejo y circulación de plantas medicinales y enteógenas. La desigual distribución de estos recursos en la geografía andina, junto con la diversidad y complejidad de las prácticas de consumo de estas sustancias, que incluía la inhalación, la ingestión de brebajes y el uso de goteros y enemas, entre otras, justifican considerar seriamente esta posibilidad. En todo caso, el tráfico especializado interregional “a espaldas” de seres humanos exclusivamente, debió estar restringido a cantidades reducidas de elementos de fácil transporte y considerable valor.

Estas limitaciones no pesarían sobre quienes contaran con animales de carga. Teniendo en cuenta que una llama puede transportar 35 kg unos 20 km diarios en viajes de larga distancia, y que un pastor puede arrear hasta 40 animales en estas travesías, la capacidad de carga por individuo (que habitualmente se estima en un máximo de 50 kg para hombres adultos) se incrementaría a 1,4 toneladas. Puesto que la cría de llamas estaba ampliamente difundida entre las comunidades viviendo por encima de los 2000 msnm, no es sorprendente que el tráfico de caravanas haya jugado un papel destacado en la circulación interregional de bienes (Núñez & Dillehay 1979). Los pastores especializados (regiones tipo IIa) tendrían un papel particularmente activo en esta actividad a fin de obtener los productos agrícolas necesarios para su subsistencia (Khazanov 1994). Podemos suponer que los objetos más voluminosos (p.ej., maíz, papa, quinoa, sal, materias primas líticas, maderas) circulaban por este medio, aunque no hay razón para pensar que el tráfico caravanero no incluía también otros tipos de bienes. De hecho, las caravanas etnográficamente documentadas en los Andes, tienden a transportar una gran variedad de elementos de distinto peso/volumen, significado y valor, desde sal y maíz hasta tejidos y hierbas medicinales (Lecoq

1987; Nielsen 1998). En todo caso, los datos arqueológicos procedentes de sitios asociados a las rutas interregionales (sitios de ofrenda, campamentos caravaneros) y del arte rupestre (que ilustra caravanas en marcha, a veces con indicación de cargas) demuestran que el tráfico con animales de carga estuvo plenamente vigente durante los siglos XIII y XIV entre regiones (tipo I) afectadas por conflictos endémicos.

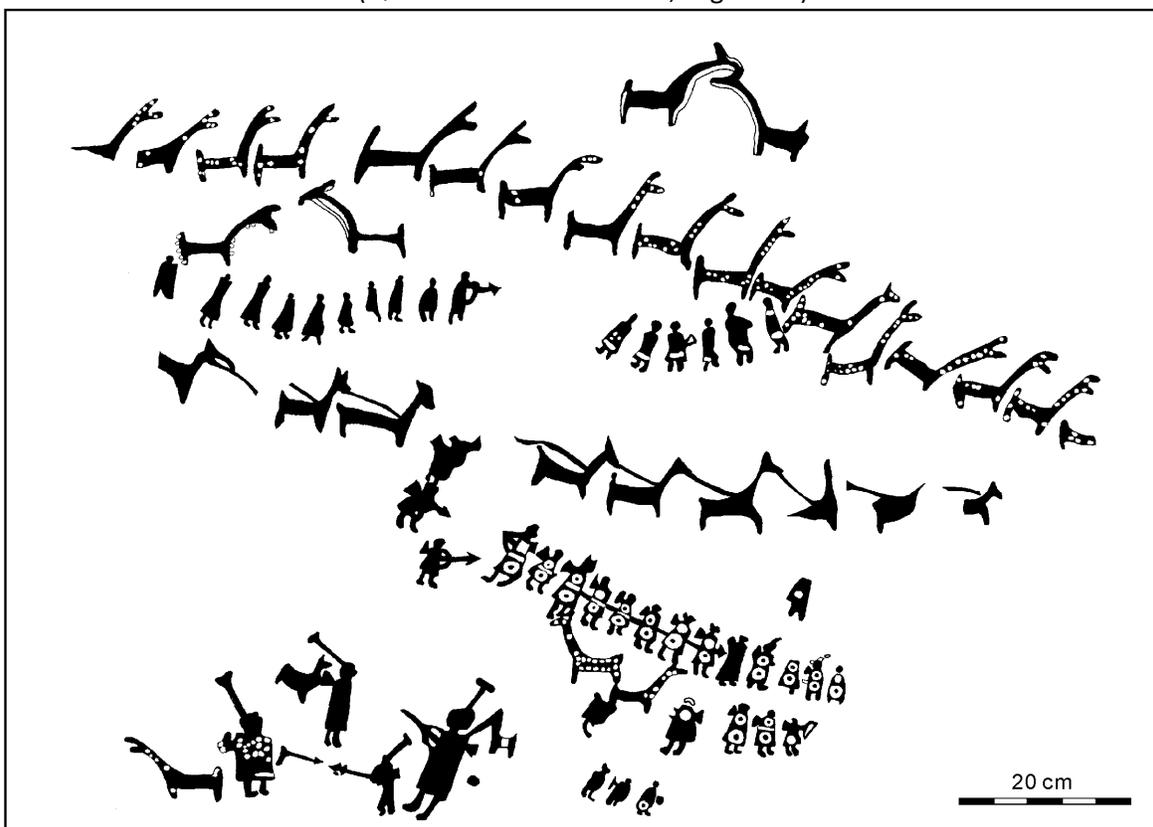
Ambas formas de tráfico especializado (a espalda humana o con caravanas de llamas) pudieron verse discontinuadas durante períodos de guerra (entre las comunidades enfrentadas al menos), para ser retomadas en tiempos de paz. Dada la baja resolución cronológica con que trabaja la arqueología, esta alternancia de épocas de paz y de guerra sería difícil de identificar, aún si cada fase durara varios años o hasta décadas. En estas instancias, al igual que en los casos de pagos y obsequios protocolares asociados a los acuerdos de paz, intercambio y conflicto aparecerían como fenómenos arqueológicamente contemporáneos.

En casos como éstos habría que considerar también la posibilidad de que los códigos que regulaban el ejercicio de la guerra contemplaran agentes y/o situaciones (épocas, lugares) en los que el intercambio entre colectividades enemigas fuera viable a pesar de un estado general de beligerancia. La designación de ciertos individuos o grupos neutrales o temporalmente al margen del conflicto y capaces de llevar adelante el tráfico sería una forma de conciliar el intercambio con la violencia entre las mismas comunidades. Algunas posibilidades que merecerían ser investigadas en relación a esta hipótesis serían los “médicos itinerantes” anteriormente mencionados (si es que efectivamente existían en la época) y ciertos grupos de pastores caravaneros. Los pastores especializados serían candidatos probables a un estatus neutral en tiempos de guerra, teniendo en cuenta su dependencia “estructural” del intercambio con agricultores. Resulta sugerente que no existan evidencias de conflicto en las regiones por ellos ocupadas (tipo IIa) y que, en el Sureste de Lípez por ejemplo (Figura 1), los asentamientos pastoriles de esta época muestren una diversidad de estilos cerámicos y de materias primas líticas significativamente mayor a la que muestran los grandes poblados conglomerados de las regiones agrícolas vecinas. Una condición semejante de neutralidad podría recaer sobre los cazadores-recolectores del litoral marítimo, que tampoco parecen haberse visto afectados por la violencia, que se internaban a pie en el desierto para traficar con grupos del interior (Pimentel et al. 2011) y que accedían a un amplio repertorio de bienes procedentes de las más remotas regiones del sur andino (Fuenzalida & Gallardo 2013).

Una alternativa que no excluye a las anteriores, es que existieran lugares o momentos en que las mismas personas que en otras situaciones serían blancos legítimos de violencia fueran respetadas y facultadas para intercambiar. El tráfico incorporado asociado a la explotación multiétnica de las áreas inter-nodales mencionado anteriormente podría ser un ejemplo de este tipo de convenciones. La vigencia de esta forma de circulación durante la Edad de los Guerreros lleva a pensar que los desiertos y otras áreas internodales pudieron estar libres de las amenazas que pesaban sobre las áreas de ocupación más densa, donde se concentran los indicadores de conflicto. Tal vez esta excepcionalidad formaba parte de una condición más general de estos espacios, por la que estaban sujetos a normas territoriales propias o formas de apropiación diferentes a las regiones nodales habitadas de modo permanente (sobre este último punto ver Nielsen et al. 2010). Otra posibilidad sería que tales acuerdos tuvieran vigencia en ciertas épocas del año solamente. Como se dijo anteriormente, hay razones para pensar que las guerras se desarrollaban fundamentalmente durante la estación seca, mientras que las ocupaciones de caza y recolección de las Lagunas Altoandinas tenían lugar durante el verano, la estación de las lluvias.

Estos “salvoconductos” podrían contemplar situaciones más específicas aún, por ejemplo, limitadas a ciertos actores, momentos y lugares. A modo de hipótesis, valdría la pena investigar si el tráfico caravanero no estaría protegido de esta forma. Hay elementos para pensar que no sólo los pastores especializados, sino también aquellos pertenecientes a poblaciones con economías mixtas (regiones tipos Ia y Ib) estaban activamente involucrados en el tráfico interregional durante la Edad de los Guerreros. Así lo indica por ejemplo, la popularidad en esta época de los ganchos de atalaje –artefactos específicamente utilizados en la carga de llamas— entre las comunidades agropastoriles del desierto de Atacama, la puna de Guayatayoc, el Río Grande de San Juan y la Quebrada de Humahuaca. Teniendo en cuenta que los viajes caravaneros de larga distancia también debieron concentrarse en la estación seca<sup>2</sup>, podría haber normas que ampararan este tráfico aún entre comunidades enemigas, por ejemplo a través de tabúes que condenaran la violencia sobre tropas en ruta, o sobre algunas de ellas específicamente.

Figura 2. Escenas de caravanas y antropomorfos enfrentados en el arte rupestre de Kollpayoc (Quebrada de Humahuaca, Argentina).



<sup>2</sup> Entre los pastores andinos actuales los viajes de caravanas se realizan principalmente durante la estación seca y hay razones para pensar que esta organización del ciclo anual estuvo también vigente en el pasado. La época de lluvias concentra los mayores requerimientos de trabajo sobre el ganado en los territorios pastoriles, incluyendo los empadres y nacimientos, que tienen lugar principalmente en enero. Es recién a partir de mayo y hasta noviembre que estas demandas de mano de obra disminuyen, permitiendo a los hombres partir con los machos castrados en viajes de caravanas a regiones distantes, donde los agricultores han finalizado las cosechas y sus productos se encuentran en condiciones de ser transportados (p.ej., el maíz seco para ser desgranado).

Resulta interesante considerar en este contexto un tipo de arte rupestre muy difundido en los Andes Circumpuneños durante esta época, a menudo asociado a espacios pastoriles y/o de tránsito, cuyos motivos representan principalmente a personajes antropomorfos y camélidos (Figura 2; ver Aschero 2000). Los antropomorfos se presentan con detalles de indumentaria, armas y emblemas, mientras que en las llamas se enfatizan los colores y diseños del pelaje, un atributo que etnográficamente los pastores privilegian al momento de elegir el nombre propio de cada animal del rebaño (Flores Ochoa 1988). Podría decirse que en ambos casos los antiguos artistas se han preocupado especialmente por consignar la identidad de humanos y llamas. Respecto a las actitudes, los antropomorfos se presentan aislados o en grupos, exhibiendo sus armas y otros emblemas, o a veces explícitamente enfrentados en combate. Los animales, por su parte, se muestran comúnmente en hileras o caravanas, a veces unidos por sogas y conducidos por un antropomorfo, en algunos casos con indicación expresa de las cargas.<sup>3</sup> Sin ahondar aquí en el tema, creo que conviene pensar a esta iconografía como parte de una semiótica territorial centrada en espacios que fueron cruciales para la interacción interregional, cuyo análisis podría brindar información valiosa para comprender las relaciones entre violencia e intercambio durante la Edad de los Guerreros en el sur andino.

### Referencias Citadas

Aschero, C. 1979 Aportes al estudio del arte rupestre de Inca Cueva 1 (Departamento de Humahuaca, Jujuy). *Actas de las Jornadas de Arqueología del Noroeste Argentino*, pp. 419-459. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. 2000 Figuras Humanas, Camélidos y Espacio en la Interacción Circumpuneña. En *Arte en las Rocas: Arte Rupestre, Menhires y Piedras de Colores en Argentina*, editado por M. Podestá y M. de Hoyos, pp.15-44. Sociedad Argentina de Antropología y Asociación Amigos del INAPL, Buenos Aires.

Fuenzalida, N. & F. Gallardo 2013 Exchange and ritual funerary consumption: late marine hunter-gatherers of the Taltal coast (Atacama Desert, Northern Chile). *Andean Past* 11:263-281.

González, A. R. 1998 *Cultura La Aguada: Arqueología y Diseños*. Filmediciones Valero, Buenos Aires.

Guamán Poma de Ayala, F. 1980 [1615] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Siglo XXI, México.

Hopkins, D. 1982 Juego de Enemigos. *Allpanchis* 20:167-187. Cuzco.

Hyslop, J. 1977 Hilltop cities in Peru. *Archaeology* 30(4):218-225.

Khazanov, A. 1994 *Nomads and the outside world*. University of Wisconsin Press,

Lechtman, H. 1984. *Technologies of Power, the Andean Case*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge.

---

<sup>3</sup> Este estilo, originalmente definido por Aschero (1979) en Inca Cueva (Quebrada de Humahuaca, Argentina), comprende también –aunque con menor frecuencia– otros motivos (p.ej., aves, felinos, diseños abstractos) y temas (p.ej., crías amamantando, escenas de coito, de caza, etc.).

- Lecoq, P. 1987 Caravanes de lamas, sel et échanges dans une communauté de Potosí, en Bolivie. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, 16 (3-4): 1-38.
- Lessa A. & S. Mendonça de Souza 2007. Gestación de un nuevo panorama social en el oasis atacameño: conflictos durante la transición para el período de las Autonomías Regionales. *Chungará* 39(2): 209-220.
- Llagostera, A. 1996. San Pedro de Atacama: Nodo de complementariedad reticular. En *Integración Surandina: Cinco Siglos Después*, editado por X. Albó, M. I. Arratia, J. Hidalgo, L. Núñez, A. Llagostera, M. I. Remy & B. Revesz, pp. 17-42. Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco.
- \_\_\_\_\_ 2010. Retomando los límites y las limitaciones del " archipiélago vertical". *Chungará* 42(1): 283-295.
- Mendonça, O., A. Bordach, M. Ruiz y B. Cremonte 1991 Nuevas Evidencias del Período Agroalfarero Temprano en Quebrada de Humahuaca: Los Hallazgos del Sitio Til 20 (Tilcara, Jujuy). *Comechingonia* 7:29-48. Córdoba.
- Murra, J. V. 1975 *Formaciones Económicas y Políticas en el Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Nielsen, A. E. 1998-1999 Tráfico de Caravanas en el Sur de Bolivia: Observaciones Etnográficas e Implicancias Arqueológicas. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 22/23:139-178.
- \_\_\_\_\_ 2006a Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31:63-89.
- \_\_\_\_\_ 2006b Estudios Internodales e Interacción Interregional en los Andes Circumpuneños: Teoría, Método y Ejemplos de Aplicación. En *Esferas de Interacción Prehistóricas y Fronteras Nacionales Modernas: Los Andes Sur Centrales*, editado por H. Lechtman, pp. 29-62. Instituto de Estudios Peruanos – Institute of Andean Research, Lima.
- \_\_\_\_\_ 2007 Armas significantes: tramas culturales, guerra y cambio social en el Sur Andino prehispánico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12(1)9-41.
- Nielsen, A., P. Mercolli & N. Nasif 2010 Ocupaciones temporarias y explotación faunística en la Región Lacustre Altoandina. En *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Vol. 2:1365-1378. Valdivia.
- Núñez, L. & T. Dillehay 1979 *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Pimentel, G., Ch. Rees H.; P. De Souza H. & L. Arancibia 2011 Viajeros Costeros y Caravaneros. Dos Estrategias de Movilidad en el Período Formativo del Desierto de Atacama, Chile, en Lautaro Núñez y Axel Nielsen (editores), *En Ruta: Arqueología, Historia y Etnografía del Tráfico Sur Andino*, Córdoba: Grupo Editorial Encuentro, pp. 43-81.
- Platt, T. 1986. Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia. *Anthropological history of Andean polities*, 228-259.

Salas, A. M. 1945. *El antigal de Ciénega Grande (Quebrada de Purmamarca, Prov. de Jujuy)*. Imprenta de la Universidad, Buenos Aires.

Topic, J. & T. Topic 1997 Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina. En *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowsk*, editado por R. Gabai y J. Flores Espinoza, pp. 567-590. Instituto de Estudio Peruanos, Lima.

Topic, T. & J. Topic 2009 Variation in the practice of prehispanic warfare on the North Coast of Peru. En *Warfare in Cultural Context: Practice, Agency, and the Archaeology of Violence*, editado por A. Nielsen & W. Walker, pp. 17-55. University of Arizona Press, Tucson.

Torres-Rouff, C., A. Costa Junqueira & A. Llagostera 2005 Violence in times of change: the Late Intermediate Period in San Pedro de Atacama. *Chungará* 37:75-83.

Wiessner, P. 2002. The Vines of Complexity: Egalitarian Structures and the Institutionalization of Inequality among the Enga. *Current Anthropology*, 43(2): 233-269.

Yacobaccio, H. D. 2006 Social complexity in South Andean hunter-gatherer society. In *Change in the Andes: Origins of Social Complexity, Pastoralism, and Agriculture*, edited by H. Yacobaccio & D. Olivera, pp. 1-5. BAR International Series 1524, Oxford.

## LA GUERRA Y EL COMERCIO EN LOS FUNDAMENTOS DE LA COMUNIDAD HUMANA



Alejandro BILBAO

### Resumen:

Del cúmulo de las reflexiones que Lévi-Strauss presenta en lo relativo a la función que la guerra y el comercio cumplen en la organización de las dinámicas culturales, se desprenden alcances significativos para pensar el rol mayor que la violencia cumple al interior de las lógicas sociales. Sus apreciaciones abren un camino de enunciados que contravienen las clásicas proposiciones de la filosofía política, ordenando un espacio distinto para los consentimientos que exige el establecimiento político de la comunidad humana.

### De guerra, comercio y política exterior

Estas son las máximas de dos textos producidos por Lévi-Strauss durante los años de 1943-1949. A pesar de la distancia que los separa en el tiempo, ambos mantienen una continuidad sorprendente en lo concerniente a las problemáticas que abordan. El primero de los textos, fue publicado en 1943 bajo el título: *"Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud"*, correspondiendo al periodo del exilio del autor en Nueva York. Este texto apareció en la revista Renaissance (Vol.1 pp.122-139), publicación trimestral de l'École Libre des Hautes Études. El segundo de ellos se titula: *"La politique étrangère d'une société primitive"*, publicado por la revista Politique Étrangère en 1949 (Vol. 14, N°2 pp.139-152) correspondiendo al periodo de retorno en Francia luego de la finalización de la segunda guerra mundial. Con el apoyo de un nutrido material etnográfico correspondiente a diversos grupos aborígenes de la zona amazónica de América del sur (los *Nambikwara*, pero también los *Bororo*, los *Nahukwa*, los *Yaulapiti*), en ambos textos se observa un esfuerzo de comprensión por el rol que la guerra y el comercio cumplen en la reproducción de las dinámicas culturales. Con finalidades en principio distintas, estos textos abren una detallada elaboración sobre la relevancia de la reciprocidad en la organización de los grupos humanos, evidenciando a partir de ejemplificaciones diversas, el sentido ante todo organizador e institucional de las prácticas rituales asociadas a la guerra.

En todos y cada uno de los puntos abordados por estos textos, la tesis central relativa a que *la agresión no podría comprenderse si no es situándola como la contraparte de la cooperación*, se torna visible en la generación de un efecto de conjunto que ambos textos plantean de manera sistemática. La violencia de la agresión no es algo *ilegitimo* al interior de los grupos humanos, ella supone, una *legitimidad* irrenunciable.

En 1943, es asunto de la guerra y de las relaciones que ella mantiene con la función del comercio. Situación que abarca al conjunto de los fenómenos que se anudan en torno del ejercicio de la reciprocidad y la cooperación. Guerra y comercio son expresiones que para Lévi-Strauss, no oponen realidades disimiles, ambos fenómenos no se contradicen en un tipo de encuentro donde la presencia positiva del primero fuerce la extinción negativa del segundo. Sus relaciones, tampoco refieren una modalidad de supresión o de anulación constante de la guerra, para edificar de ese modo las dinámicas sociales en el solo dominio de la reciprocidad. En este punto, Lévi-Strauss contraviene una de las máximas del *Leviathan* de Hobbes<sup>1</sup>, donde la oposición entre pasión y razón, entre guerra y paz, constituye el requisito central de la edificación de la comunidad humana. Las acciones de gobierno se establecen según Hobbes, del pacto (cooperación) que los hombres sellan entre ellos, pacto que establece la renuncia de las libertades naturales y el derecho del soberano a gobernar. La comunidad humana cede la voluntad del conjunto de los individuos a una sola y única voluntad. Lo contrario, implicaría para la lógica argumentativa del *Leviathan*, lo ya consabido: *bellum omnium contra omnes*. La guerra para Lévi-Strauss, no es específicamente una realidad apolítica contraria a la constitución de los vínculos políticos y de cooperación entre grupos humanos distintos. Suponer expresamente la constitución y el desarrollo de tales vínculos, no admite el rechazo de las tendencias hostiles y agresivas que habitan al interior de las formaciones culturales.

Encontrándose un paso más delante de las ideas de Hobbes, el esfuerzo hegeliano por superar o *convertir* (*Aufhebung*) la violencia de la agresión (que no es ya un esfuerzo por suprimir o excluir el poder de la agresión), se afianza en una lectura que ubica en un plano de continuidad a la historia y la razón. Reconociendo el papel que la violencia y la agresión ejercitan para el curso de la historia, Hegel acentúa el poder que la razón ejerce de manera *inclusiva* sobre la violencia. Es en la realización de un trabajo sobre la injusticia y la violencia donde precisamente puede acontecer la efectividad de esta razón. Frente a esta lectura hegeliana de la violencia, no se trata para Lévi-Strauss de la superación de una contradicción dialéctica donde los elementos opuestos son a la vez afirmados y eliminados, y así, mantenidos en una síntesis conciliadora. No hay lugar a una síntesis conciliadora del poder de la agresión en formaciones históricas movilizadas por el consenso de la razón, por lo menos así se expresa en los textos trabajados entre 1943-1949. La experiencia etnográfica evidencia que bajo esta forma de entendimiento, accedemos a un tipo de conversión de la violencia que solo la desemparenta del sentido del derecho, de la ética de los intercambios, de la moral y de la política. La conversión (transformación) supuesta de la violencia por intermedio de

---

<sup>1</sup> T.Hobbes, *Leviathan*, traduction Gérard Mairet Paris, Gallimard, 2000, coll. Folio, 6e édition 2009.

la cooperación, de la amistad y del comercio, solo conduce a desestimar el rol que la violencia cumple como contraparte de la cooperación.

No se trata entonces de la *abolición* de la agresión, tampoco de su *conversión* en formaciones históricas mediadas por el ejercicio de la cooperación y la razón. Entonces, ¿de qué se trata en la serie de estos enunciados que rozan por momentos aspectos fuertemente relevantes para considerar una teoría general de filosofía política? Aun si los intereses de Lévi-Strauss frente a estos problemas no son de una naturaleza estrictamente filosófica, pues recalcan en motivaciones expresamente etnológicas, las consecuencias de sus enunciados si explicitan asuntos de interés para la filosofía política.

Sin olvidar estos aspectos de teoría política, se trata en primer lugar de elaborar una acción del pensar que torne observable el lugar que la violencia cumple al interior de las producciones históricas, sin someterla a un análisis que la considere en la dimensión de la *abolición* o la *conversión* de sus alcances. En segundo lugar, observar que la preservación de los bienes culturales, de las instituciones y de las jerarquías sociales que pueden encontrarse al interior de una comunidad, son el resultado de fenómenos colectivos que se ven movilizados en gran parte por móviles hostiles y de oposición. La hostilidad mostrada al extraño, al rival, como al susceptible enemigo, contribuye en la tarea de trazar un relato para la lógica interna del grupo, haciendo de ese relato, un motivo histórico de representación colectiva. En tercer lugar, la violencia, la agresión, la enemistad, para Lévi-Strauss, no son expresión de una negatividad abstracta, que atente contra las idealidades que sellan el pacto de la comunidad y del habitar conjunto. Entender la violencia en su solo alcance negativo, es desterrarla de su sentido histórico, y con ello, de su posibilidad de operar como un agente de subjetivación colectiva.

La guerra, traba una relación con la cooperación que difícilmente torna factible ubicarla como una expresión humana socialmente anulable o convertible. Plantear a la guerra como la continuidad y la contraparte de la cooperación, es en el fondo situarla en un contexto que podría ser denominado del *diferimiento*. La posibilidad de continuar la cooperación mediante el ejercicio de la guerra y la enemistad, implica en gran parte para Lévi-Strauss, la acción continua del diferimiento de la violencia. No se trata empero del diferimiento de la veta agresiva de la enemistad, pues ésta se encuentra mediada por esquemas sociales de diversa expresión. La lógica del diferimiento se actualiza como una forma de respuesta a las figuras extremas de la violencia. Lo que se difiere es la posibilidad de la violencia nuda en la agresión mediada, sus extremos. Son los extremos los que se ven compelidos a ser anulados.

Mais, dans la mesure où nous avons réussi –et nous n'avons, sans doute, que très imparfaitement réussi,- nous avons perdu autre chose ; nous avons perdu, précisément, la possibilité de penser cette humanité indéfiniment élargie comme un ensemble de groupes concrets entre lesquels doit s'établir un équilibre constant entre la compétition

et l'agression avec des mécanismes préparés d'avance pour amortir les *variations extrêmes* susceptibles de se produire dans les deux sens...<sup>2</sup>

*Diferir* la violencia en su vertiente extrema, este es el sentido expreso de la pugna en su faz de cooperación.

Un ejercicio de reflexión desde las ejemplificaciones de terreno dadas por Lévi-Strauss, nos conduce a admitir la inexistencia de modalidades estables de diferimiento. Los mecanismos que son preparados con anterioridad para amortiguar las diferencias extremas como refiere Lévi-Strauss, no obedecen a estructura jerárquica alguna. Es la propia dinámica guerra-comercio la que evidencia la carencia de fundamentos jerárquicos y estables para pensar la organización de los grupos humanos y la acción que estos mantienen con el ejercicio de la reciprocidad. La ausencia de estos fundamentos es lo que lleva a que ellos deban ser creados y renovados de manera permanente. Es esta invención de los fundamentos (*Fictio*) la que define el marco de las mismidades y las diferencias, la que organiza la posición existencial de un grupo frente a otro.

En síntesis, las relaciones de cooperación y reciprocidad que son abordadas por Lévi-Strauss a lo largo de sus ejemplificaciones de terreno, muestran que una sociedad regida únicamente desde lo alto, desde el pasado o desde la ley y la obligación, se encuentra condenada a desfallecer en la esterilidad, en el formalismo o en el horror. Este es por lo demás el gran desafío de las sociedades actuales, sumergidas en una lógica de lo abierto que solo promueve en exclusividad, violencias rapaces y nudas.

Nuestras contribuciones de lectura para este simposio, pueden verse de este modo agrupadas en tres grandes dimensiones de reflexión:

- a).- contribuir a una lectura crítica que intente emplazar los hallazgos etnográficos a una serie conceptual más vasta, que articula los problemas culturales con ciertas ideas de la tradición del pensamiento filosófico-político.
- b).- pensar la función histórica, institucional y ética de la violencia.
- c).- actualizar el impacto cultural de la violencia en los fundamentos de la sociedad.

---

<sup>2</sup> C.Lévi-Strauss, "*La politique étrangère d'une société primitive*», en *Politique étrangère* N°12-1949, P.151-152. Las cursivas son nuestras.



# **Interacción social y violencia**

Andrés Haye & Pablo Herraz

## **I. Introducción**

La relectura de Levi-Strauss, en particular en relación con la reversibilidad de guerra y comercio, no solo obliga a plantear de nuevo el problema del orden social a propósito de la penetración científica y filosófica de un pensador clásico de las ciencias humanas, sino que además nos invita a reflexionar incluso más allá de los límites de lo pensado. Es así como en este trabajo buscamos hacer una contribución a la reflexión en torno a la violencia, a propósito de la tesis de Levi-Strauss sobre la guerra, pero con el interés de explorar aquello que en la violencia se resiste a ser subsumido a la reproducción del orden social – como si en los rendimientos a-funcionales y accidentales se manifestara el rasgo fundamental de toda violencia, de la guerra o el sacrificio, material o simbólica, societal o interaccional, con mayor claridad que atendiendo, como es más habitual, a una presunta esencia o estructura de la violencia. En efecto, la violencia no solo es universal en la experiencia humana, sino curiosamente reacia a quedar comprendida por cualquier concepto. Esta perplejidad, que sin duda resultaba trivial y obscena en el pensamiento occidental después de la Segunda Guerra Mundial, se nos devuelve hoy, ante la experiencia de una banalización infinitamente inconclusa, como la urgencia de una revitalización de nuestras preguntas más allá de nuestras mismas categorías.

La hipótesis que orienta nuestra pregunta es que una posible entrada al problema de la violencia en el intercambio pasaría por pensar no a partir de las culturas como sistemas sino de las interacciones concretas y sus realizaciones singulares, cuya particularidad es la irreversibilidad. Al preguntarnos de este modo por lo que tradicionalmente es considerado accidental en ciencias humanas, buscamos un giro desde el concepto de estructura al concepto de resto (en sentido Freudiano), si es que de eso puede hacerse un concepto. Nuestra primera tesis sobre la violencia será, entonces, que en el plano del devenir continuo, el fenómeno de la violencia en sus polimorfos expresiones destaca quizá de manera demasiado evidente como la terminación forzada de un estado de cosas, la interrupción in-anticipable de un orden anticipable. La pregunta por la violencia ya no refiere al sistema que sostiene o destruye, sino a sus propias operaciones de interrupción, y por ende implicaría pensar el problema de la diferenciación humana por fuera, o más allá, de la estructura del don o el intercambio de mujeres.

La consideración de formas de violencia distintas a la guerra, y en especial a formas de violencia habituales en interacciones sociales, ofrece una perspectiva desconcertante, pues a menudo no conlleva el dominio de unos

sobre otros y casi nunca tiene el sentido de medir fuerzas. La violencia parece no estar al servicio de ningún sentido, impulso o principio. Tradicionalmente la violencia se ha pensado en el campo de las relaciones medio-fin, como condición o como parte de la naturaleza humana, y como función asociada a la conservación de un plexo de relaciones. No obstante, la violencia puede adquirir otra cara si es que no se la explica por referencia a un sistema o estructura. En particular, en el caso de interacciones humanas cotidianas en tiempo real, como en conversaciones ocasionales, intercambios protocolarizados (ejemplo: diálogo entre médico y paciente), o parlamentos institucionalizados (ejemplo: asambleas ciudadanas), es frecuente que se pase de la paz a la violencia a través de grados imperceptibles, como si esta estuviese latente y presta a encender en el operar habitual. No somos ni mucho menos los primeros en detenernos en esta observación, sino que la asociamos a esta otra: El análisis de interacciones verbales en diversas escuelas (Voloshinov, Goffman, Levinson, Billig), sugiere cada vez que se pasa a la violencia se lo hace con ocasión en en la forma de una interrupción del otro o de la actividad que puede despertar, como única respuesta, el rechazo por parte de ese otro o de un tercero.

No toda interrupción en el habla implica violencia, pero eventualmente toda violencia consiste en alguna forma de interrupción en la cual el otro es herido, despreciado, rebajado, o forzado a salir del juego. Incluso cabe pensar que un acto agresivo puede herir al enemigo, pero no calificará típicamente de violento hasta que no afecte irreversiblemente no el cuerpo sino la subjetividad del otro. Nuestra segunda tesis acerca de la violencia será, por lo tanto, que su efecto es el de disminuir al sujeto, arrebatarse lo suyo, la singularidad de la experiencia, desde el *shok* al aniquilamiento subjetivo. De esto se desprende que lo violento por antonomasia es lo que congenia con la homogeneidad y la universalidad – algo que Adorno había elaborado insistentemente. El análisis de la interrupción, como forma en que la violencia puede emerger en las interacciones, permite observar el problema no solo desde el punto de su rendimiento funcional a una estructura social o sistema de actividad, que por cierto es un punto de vista útil para comprender muchos aspectos de las frecuentes interrupciones en las conversaciones, sino que también permite describir las operaciones a través de las cuales los sujetos se dañan como sujetos, es decir, los modos en que habitualmente “se degrada la subjetividad del otro”. Pues las interrupciones no solo son, de hecho, muy frecuentes en todo tipo de interacciones humanas, sino que por lo mismo constituyen fórmulas habituales, normales, en las que cultivamos la violencia no más allá de la paz sino en el corazón mismo de la vida cotidiana, no en el momento de la excepción sino en el devenir normalizado.

En este sentido, si la violencia se entiende hipotéticamente como operación concreta de rebajamiento o de-singularización del otro orientada hacia la terminación irreversible de un orden o estado de cosas, entonces las preguntas

claves para comprenderla, lejos de remitir a la gravedad del acto violento mismo o a la causa desquitada de su desmesura, serían del siguiente tenor: ¿Cuál es el estatuto del otro?, ¿Cuál es el valor que adquiere?, ¿Qué se quiere del otro?, ¿Qué se entiende por “respetar al otro” y cuál es el valor de ello? Son preguntas que bordean no solo el fenómeno de la interrupción del enunciado del otro, sino también los lugares y formas de violencia que operan en el campo social en niveles distintos a la interacción entre hablantes.

El presente texto es el resumen de un ensayo en construcción, del que esta primera sección ofrece una sinopsis que puede servir de mapa para orientar el rumbo del argumento a lo largo de las siguientes secciones, dispuestas como puntualizaciones comprimidas de las principales coyunturas argumentales del ensayo. Diversos elementos de conexión y ejemplificación, por lo tanto, se omiten en este resumen.

## **II. Violencia y política exterior: Levi-Strauss y el equilibrio agresión-cooperación**

Tal como Levi-Strauss señala a propósitos de sus observaciones en Brasil, como provenientes de otras sociedades primitivas, la agresividad no es innata en las sociedades, sino que constituye la contraparte de la cooperación. De acuerdo con el autor, las sociedades por el contrario buscarían siempre el equilibrio entre agresión y cooperación, de forma tal de generar institucionalidades (esquemas institucionales-ref) a través de los cuales *liquidar* el antagonismo dándole expresión de forma normada. Dicho de otro modo, la violencia estilizada e institucionalizada constituye la función a través de la cual el orden se reestablece.

Lo anterior supone para el autor consideraciones teóricas importantes. Por una parte exige dejar de entender la humanidad como una extensión o progresión ilimitada, tal como pretenden el cristianismo y la democracia, sino como un conjunto de grupos concretos que se definen a sí mismos en relación y oposición recíproca. Por otra parte, lo anterior implica a su vez cuestionar la perspectiva teórica de las “sociedades abiertas”, pues la relación instituida de la violencia como reverso del intercambio planteada por Levi-Strauss requiere considerar que una relación entre grupos antagónicos se da en una misma sociedad cerrada.

La difuminación de los límites o ambigüedad entre violencia e intercambio que observa Levi-Strauss entre los *Nambikuara*, se dan en el marco de una realización del encuentro hostil entre grupos a través de una serie de performances, actuaciones estilizadas y rituales en las cuales la agresión aparece justamente bajo la forma de una relación, es decir, no bajo la forma del aniquilamiento del otro sino precisamente lo contrario, a saber, bajo la

forma del intercambio. Justamente por ello es que el autor refiere el término *veniganevi* para indicar el modo en que se expresan las relaciones violentas en los grupos, pues dicho término se traduce a través de la paráfrasis: “es la necesidad de ser dos para que las relaciones sociales se instauren”, o tal como indica el autor, los *veniganevi* “son los que se enfrentan”. De este modo, Levi-Strauss invita a pensar que la violencia bajo la forma del intercambio o como “política exterior” como el reverso o la negatividad que posibilita la relación y específicamente la cooperación entre grupos distintos en antagonismo u oposición.

No obstante, esto implica pensar la violencia al modo de una institución, cuya perdurabilidad está dada por su función en un sistema cerrado de relaciones, a saber, reestablecer el orden. Con esto, cada evento o conjunto de interacciones en que se realiza la violencia en un momento único en la vida de una sociedad, es siempre pensado como una repetición que realiza la función de una estructura que se reestablece y se reproduce a sí misma, y no como un acontecimiento en una historicidad cuyos efectos dependan de su realización única y concreta.

Es decir, el acontecimiento del encuentro hostil estilizado no puede ser pensado históricamente, del mismo modo que las sociedades primitivas no pueden ser pensadas históricamente, más allá de afirmar que la historia “*ha pasado por ellas*”, tal como señala el autor.

Una de las apuestas reconocibles en el texto de Levi-Strauss apunta a poner en evidencia, a partir de la adopción de una perspectiva de sociedades cerradas, una forma de la violencia que es, ya sea al modo de la dialéctica o del reverso, siempre intercambio, que trabaja para el intercambio en su negatividad respecto a la cooperación. No obstante con ello el autor busca también relevar una otra forma del antagonismo y la agresión más allá (o más acá) de la guerra total, que es el modo en que el autor caracteriza el extremo hacia el que ha tendido actualmente la sociedad occidental. Es decir, con el estudio del antagonismo entre grupos en las sociedades primitivas, de su política exterior, Levi-Strauss no explica ni la guerra total, ni la guerra en general, ni cualquier otra forma a través de la cual la violencia ocurre en el curso histórico de la vida social, sino por el contrario, contesta a la guerra como paradigma de la violencia con otra realización social de esta, una realización que es intercambio, una en que se pueden cifrar esperanzas.

Siguiendo el espíritu de los trabajos de Levi-Strauss, es decir, considerando la relación entre las situaciones y acontecimientos a los cuales el científico social asiste, y las explicaciones teóricas que de ellas se desprenden, de lo que se trata en nuestro contexto no es de discrepar con el autor, sino de atender a otras formas de violencia que se definan no solo al modo del intercambio, sino atendiendo a otras dimensiones que comporta su realización: su carácter

específicamente destructivo, o como dijera Arendt “donde se acaban las palabras”; sus efectos surgidos de su realización irrepetible e históricamente singular, o desde el punto de vista de su diferencia; o sus *problemas económicos* tal como mencionara Freud respecto del masoquismo.

De este modo, no buscamos afirmar que la violencia como intercambio no explica todas las formas de violencia, sino que la observación de otros acontecimientos violentos puede abrir un horizonte de comprensión en el cual, además del intercambio que intenta explicar la conservación de las sociedades considerándolas como sistemas, otras realizaciones de violencia permitan visibilizar sus iteraciones y derivas históricas.

### **III. Un estudio de otras violencias**

La primera distinción a partir de la cual se habilita el siguiente análisis acerca de la relación entre violencia e intercambio supone tomar distancia de la perspectiva según la cual se interroga acerca de la violencia en cuanto a su función respecto al mantenimiento de un sistema social o cultural, lo cual supone que lo social no es pensado aquí ni como algo pre-existente como totalidad, ni acabado en términos de su estructura y funcionamiento. Esto quiere decir, que no suponemos que la violencia deba pensarse “a partir” de la idea de sistema cultural o social respecto del cual la violencia tendría un lugar o cumpliría una función, y por ende, no puede ser subsumida a la pregunta por la estructura del intercambio o del don, pues en ambos casos, en tanto estructuras, suponen un funcionamiento cerrado – es decir, como si la formación de lo esencial de un proceso ya hubiese terminado y por tanto pudiésemos atender a ese movimiento esencial del proceso.

Por oposición a lo anterior, el punto de partida elegido no es el de la violencia como “aspecto” del intercambio, sino por el contrario, interesa llevar adelante una reflexión pensando la violencia a partir de las operaciones concretas a través de las cuales se realiza, en una trama de relaciones sociales cuya característica fundamental es que prosigue, deriva. Es decir, se trata de pensar la violencia en relación a sus producciones variadas, con rendimientos diversos, en una trama histórico-social de relaciones cuyo modo de operar está fundamentalmente inacabado. (Este punto de vista se tendría que apoyar en algunos planteamientos como los de James acerca de el curso de la experiencia, y especialmente en los Bergson y Deleuze sobre la realidad del tiempo y la diferenciación de lo vivo, pero por razones de espacio se omiten del presente resumen.)

En esta línea, un estudio acerca de la violencia tendrá que abandonar el intento de una definición unívoca y a priori (abandonar la pregunta por la

esencia, estructura o principio), así como la referencia a sus formas paradigmáticas, que son las estrategias tradicionales. Esto implica no suponer que el problema de la violencia es un problema de medios-fines, por ejemplo, ni que la guerra es la forma ejemplar a examinar para su tratamiento. Por el contrario, supone abordar una serie de usos y formas de la violencia tal como acontecen y han acontecido en el decurso de la historia de relaciones sociales, incluso, poner el acento en sus formas cotidianas, habituales y típicas. Habrá que volver no solo sobre la guerra para pensar la violencia, sino sobre otras formas tales como el sacrificio, el castigo, la interrupción, sado-masochismo, así como el genocidio y el terrorismo, entre otras, pues en tanto formas en que la violencia emerge en las interacciones sociales, es posible describir las operaciones a través de las cuales se articula un campo problemático, en el que entran en juego el daño al otro, la fuerza, la necesidad, la legitimidad, la habitualidad, así como lo violento de toda creación.

#### **IV. Rebajamiento propio, rebajamiento del otro**

Una de las características particulares del sacrificio, como acto de dar muerte al modo de ofrecimiento, es que supone que, para esperar recibir una bendición, es necesario el ofrecimiento de algo que de suyo tiene valor e importancia para quienes participan del rito. En otras palabras, es posible afirmar que el sacrificio sigue la estructura del don en tanto obligación de dar, recibir y devolver. No obstante, en este caso, aquello que se ofrece es tal que en su desprendimiento se produce un daño, un perjuicio o rebajamiento propio. Es decir, se ofrece aquello que es valioso ya sea de forma individual o bajo la forma de la comunidad social, y cuya pérdida logra el estatuto de excepcionalidad necesaria para que habilite la aparición de otro en el acto de devolver, en este caso, otro típicamente divino.

La particularidad del sacrificio, vista desde el punto de vista del don, es que la fuerza de la obligación no se juega solo en imponerle una obligación de retribución al otro, sino en la propia pérdida que supone la ofrenda. En este sentido es que el sacrificio, en cuanto violencia, puede ser pensado como un "*necesario rebajamiento propio*", pues es justamente el rebajamiento la condición que hace del sacrificio una ofrenda excepcional.

Por otro lado, el castigo, pero también la guerra y la interrupción del otro, presentan una forma típicamente distinta a la del sacrificio, ya que si en este de lo que se trata es del necesario rebajamiento propio, y por ende, la evidencia del daño que le da su estatuto excepcional, en el castigo, la guerra y la interrupción lo que opera es el rebajamiento del otro y la omisión del daño. Dicho en otros términos, la ejecución de la violencia bajo la forma del castigo, supone necesariamente no solo la falta de perjuicio para quien ejecuta la violencia, sino además supone "obviar" el daño asociado al rebajamiento del

otro, el cual bajo sus formas físicamente más extremas, solo se presentifica en los lamentos de quien es rebajado, sin que tengan la capacidad de revertir la ejecución.

Ahora, ¿en virtud de que es posible obviar la dimensión del daño, al mismo tiempo que ejecutar el rebajamiento del otro? La cuestión decisiva en este punto tiene que ver con el problema de la legitimidad, o dicho de otra forma, la existencia del derecho o la ley en nombre de la cual queda justificado y autorizado el uso de la violencia como rebajamiento del otro. De este modo, si bajo la forma del sacrificio lo que se encuentra es el necesario rebajamiento propio, la forma que toma la violencia en la guerra, el castigo y la interrupción es la del “legítimo rebajamiento del otro”.

Una de las cuestiones importantes de relevar en este punto, es que la legitimidad no constituye aquí un problema ético-jurídico, sino en último término un problema de borde, es decir, un problema de establecimiento de límites entre lo propio y lo otro. Pues el rebajamiento del otro supone necesariamente el cese, la anulación de la singularidad de quien es castigado, vencido, interrumpido, y es en ese gesto de aniquilación, de borradura del otro, que se sostiene el acto de legitimar aquello que se impone como justo. En otras palabras, es solo porque hay daño y aniquilamiento del otro, que tiene que justificarse, legitimarse el uso de la violencia.

No se trata de postergar el problema de la violencia y transmudarlo al (pseudo)problema de la legitimidad, sino de dejar indicada aquí, en la violencia, una de las fuentes de la legitimidad como problema. Desde este punto de vista, no se trata de si tal o cual fin justifica el uso de la violencia, sino que solo bajo la forma del rebajamiento del otro se requiere invocar una justicia que autorice, o un derecho que legitime, y es por esta misma razón que, en la guerra, la justicia es la de los vencedores, es decir, la justicia de quienes impusieron de forma legítima sobre aquellos que han sido rebajados.

## **V. Ejercer la unidad, borrar la diferencia**

El otro, en la legitimidad de su rebajamiento, alcanza la categoría de extranjería, es decir, requiere de la operación de ser inscrito fuera del campo propio. En este sentido, la unidad y la exterioridad no son las causas de la violencia sino sus efectos, pues es en el rebajamiento, por vía de la violencia, donde se inscribe el límite que separa a ellos de nosotros, a un yo de un otro.

Lo anterior coincide con lo planteado por Clastres respecto de la violencia, cuando sostiene que la guerra constituye la materia prima de la organización social por cuanto siempre está ocurriendo aunque no se lleve a cabo la batalla o combate efectivo, pues la guerra no es otra cosa que la tarea de establecer

el límite que produce una unidad-totalidad autónoma y una alteridad extrajera y enemiga, un nosotros y unos otros. En este sentido, la política constituye la realización de la guerra por la vía del intercambio:

*El estado de guerra permanente y la guerra plasmada periódicamente se presentan como el principal medio utilizado por la sociedad primitiva a los fines de impedir el cambio social. La permanencia de la sociedad primitiva pasa por la permanencia del estado de guerra, la aplicación de la política interior (mantener intacto el nosotros indiviso y autónomo) pasa por la puesta en marcha de la política exterior (estrechas alianzas para hacer la guerra): la guerra reside en el núcleo íntimo del ser social primitivo; ella, no otra constituye el auténtico **motor** de la vida social. Para poder pensarse como un nosotros, hace falta que la comunidad sea a un tiempo indivisa (una) e independiente (totalidad): la indivisión interna y la oposición externa se conjugan, cada cual como condición de la otra. Como llegara a cesar la guerra, el corazón de la sociedad dejaría de latir, La guerra es su fundamento, la vida misma de su ser, su finalidad: la sociedad primitiva es **sociedad para la guerra**, su esencia es ser guerrera... Entonces la dispersión de los grupos locales, el rasgo más inmediatamente perceptible de la sociedad primitiva, no es la causa de la guerra, sino su efecto, su fin específico. ¿Cuál es la función de la guerra primitiva? garantizar la permanencia de la dispersión, del fraccionamiento, la atomización de los grupos. La guerra primitiva es **obra de una lógica de lo centrífugo**, de una lógica de la separación, que se expresa de tiempo en tiempo en el conflicto armado. La guerra sirve para mantener a cada comunidad en su independencia política. Habrá tanta autonomía como guerra haya: por eso no puede, no debe cesar; por eso es permanente. (Clastres, 2004, 72-73)*

Una de las consecuencias de lo anterior es que la unidad-totalidad no constituye un estado, o una condición garantizada o acabada, es decir, no puede ser pensada bajo la forma de una estructura, o un sistema logrado, sino que tiene que pensarse como un esfuerzo, una operación de unificación que tienen que volver a realizarse cada vez, en último término por vía de la violencia, forma límite tanto como uso de la fuerza como de la legitimidad y la justicia.

La mirada a la interacción social que propone Bakhtin nos sirve de soporte para vincular, como fases de un mismo ser, la operación centrífuga de todo enunciado, por medio de la cual un hablante responde a otro tomando una posición siempre nueva, con las fuerzas centrípetas que trabajan para estabilizar la deriva del lenguaje y establecer sistemas.

En definitiva, como tercera tesis, entendemos que la violencia, en el rebajamiento del otro, aparece como el uso mayor de la fuerza, legitimado de

acuerdo a la justicia de quien la ejerce, ejecutado para la reducción, aniquilación y borradura de la diferencia, la detención de la deriva o variación múltiple propia de las relaciones sociales en su decurso o devenir histórico, para conservar, mantener y estabilizar una unidad-totalidad cultural. (Queda fuera del presente resumen una ilustración detallada de los componentes de este concepto tal como pueden mostrarse funcionando empíricamente en micro-análisis de interacciones diádicas.)

## **VI. Síntesis, o regreso**

A propósito de Levi-Strauss, hemos querido emprender una reflexión que mire más allá de la categoría de sistema para abordar uno de los problemas más esquivos. No hemos pretendido ofrecer un concepto novedoso de la violencia, sino retomar de manera algo sincrética un conjunto de voces y miradas sobre la violencia para intencionar una perspectiva global sobre la vida social más allá de la categoría de estructura. Sintéticamente, este camino nos conduce a:

- replantear el problema particular de las relaciones entre guerra y comercio en términos otro problema, más general, el problema más abstracto pero también más concreto de las relaciones entre violencia e interacción social;
- explorar el fenómeno de la interrupción, a propósito de la (i)legitimidad de la interrupción en el habla cotidiana, para encontrar ahí, una articulación entre lo habitual y la degradación de la subjetividad que no se orienta por una “lógica de sistema” sino que obedece a una “lógica del resto”; y
- reconocer en el problema del otro la dimensión específica de todo aquello que, a pesar de sus formas variantes, identificamos como violencia.

Como el arco, un mayor distanciamiento respecto de Levi-Strauss se devuelve como una convergencia más intensa. Así, con Levi-Strauss pensamos la violencia como el reverso del don. Es decir, como el resto por fuera de la relación, pero que a su vez permite la relación. En otras palabras, la violencia al modo de la estructura del don.

Pero pensar que la violencia es una excepción, en el fondo es apoyar la idea de que el orden es de otra naturaleza distinta de la violencia que constituiría la excepción que lo posibilita. Contra ello, la habitualidad de la violencia en las relaciones, permite pensar que el orden no es excluido de la violencia, y además, que la cuestión relevante ahí no es necesariamente la excepción, sino el carácter de las relaciones, el de convertir la fuerza en equivalencia. En ese

sentido, el problema de la habitualidad de la violencia plantea un nuevo problema – el de la (i)legitimidad de las interrupciones con las que está hecha nuestra experiencia social como su materia prima.

Eso significa no pensar el orden como fuera de la violencia, sino pensando con Levi-Strauss, la continuidad entre orden y violencia. Por un lado, lo violento de toda creación. Por otro, la existencia de sistemas ordenados y planificados de violencia. ¿Cuál es la vinculación entre ambos registros?

## Reflexión acerca de la comunidad mapuche

René Ríos

Esta ponencia tiene el propósito de actualizar la reflexión acerca de la comunidad mapuche. Se basa en un artículo (Ríos F., 1984) antiguo en que revisaba el funcionamiento de la economía mapuche y sus instituciones reguladoras en la obra de Titiev, Faron, Saavedra y Stuchlick.

Una actualización es necesaria por cuanto, hasta dónde yo he podido conocer, no ha habido estudios empíricos acerca de esta temática que hayan provisto nuevos conocimientos y conceptualizaciones. A mi entender, sin una base conceptual - en lo posible empíricamente sustentada - la analítica de los cambios sociales con sus conflictos carece de un insumo sustantivo para ser adecuada.

En apretada síntesis, la sociedad mapuche que surge de esos análisis consiste de sistemas de parentesco que regulan, por la vía de la selección matrimonial y de la herencia, el acceso a la tierra. Esta adquiere la forma de una congregación ritual en torno al nguillatún en el que se puede observar una estructura jerárquica de relevancia desde la comunidad que lo organiza. Eso manifiesta las alianzas matrimoniales que la comunidad ego tiene respecto a las demás comunidades, o lof.

El cambio ecológico que Faron describe consiste en una limitación de las tierras disponibles para ampliar la base material, así como la radicación que impide la trashumancia organizada como "malón" para incrementar la base de "cuyín" (ganado, traducido como riqueza y luego simplemente como dinero). Al fijarse territorialmente y en espacios muy acotados y reducidos la base material sufre una severa limitación, haciendo que la riqueza solo pueda ser incrementada mediante incrementos en la productividad del suelo o de la crianza de animales, especialmente ovinos y porcinos y, en menor medida, bovinos. Este cambio produjo modificaciones en los sistemas de intercambio económicos que se asimilan crecientemente al mercado. Sin embargo, tanto la

estructura de parentesco incluida la matrimonial, como la congregación ritual en muchas comunidades ha continuado funcionando, en alguna medida despojadas de sus prestaciones económicas reduciéndose a funciones simbólicas que podrían indicar que proveen estructuras de cohesión social e incluso, de identidad.

La interacción o interpenetración entre modalidades de intercambio propios de sociedades segmentadas con mecanismos de mercados tiene enormes consecuencias. La más observable es el proceso de individualización (ya observado por Titiev) que alcanza hasta, al menos, el nivel de familias nucleares si es que no a individuos propiamente tal. Esta permite una mayor flexibilidad a los intercambios que la más restrictiva que establece la regulación por medio del parentesco, proveyendo entonces recursos para una diferenciación en estratos al lograr algunas familias un grado de acumulación económica mayor a otras. Por otro lado, la imbricación (relativa y con amplia variabilidad) en la sociedad chilena implica su exposición a un proceso de diferenciación funcional al que se somete a la sociedad segmentada, perturbando en gran medida aquellas instituciones propias de la sociedad mapuche que las fungían: en la salud existe una compleja relación de las machis y la medicina tradicional con la moderna; en la educación y socialización, la familia y la comunidad tienen en frente a las escuelas con amplia cobertura; en vivienda, el acceso a programas de subsidios para viviendas rurales del Estado modifica no sólo la forma de construcción de las viviendas (el paso desde la ruca a la casa con techo de zinc lo ejemplifica), pero no modifica la localización, siempre a considerable distancia de otras, para evitar el mal (kalku). La exposición a medios de difusión masivos sin duda tiene efectos en diversos ámbitos. Programas de difusión de nuevas técnicas agrícolas que se orientan fundamentalmente hacia la comercialización de la agricultura y que conllevan a una especialización en la producción de un producto para el mercado inducen aún mayor individualización y reducción de la cohesión que provee la "noción de comunidad". No menos significativas son las acciones contempladas en diversos proyectos llevados a cabo por ONG que al ac-

tuar a nivel familiar muchas veces han generado o exacerbado conflictos entre las familias en las comunidades.

Todas estas interpenetraciones ocurren como adaptaciones de la "cultura" mapuche que va modificando sus patrones, alterando diversas expectativas y definiciones dadas por normas sociales acerca de lo que constituye la conducta "adecuada", y diversas reglas que configuran sus instituciones. Esto en sí constituye un ámbito de investigación etno histórico y antropológico de gran relevancia. En lo histórico porque fue una cultura que se adaptó ya en los primeros contactos con los conquistadores. El caso del monoteísmo mapuche, o el sincretismo de muchos "pillanes" en un "pillán" acoplado al cristianismo es relevante. El tema abarca desde lo espiritual y religioso hasta lo culinario (la adopción del cilantro, por ejemplo, como aliño preferente). Mucho de lo que hoy se observa como cultura mapuche constituye, en realidad, adaptaciones antiguas que fueron realizándose paulatinamente. En el plano económico, la mediería es probablemente la institución más relevante, por cuanto ocurren tanto al interior de las comunidades, como sobre todo al exterior y con otros agricultores winkas. Cómo esas adaptaciones han modificado las pautas o patrones de reciprocidad por intercambios, en el extremo: transacciones económicas; adquiere gran relevancia analítica.

La amplia variedad de asuntos relevantes que se observa, más aquellos que no se han mencionado, constituyen líneas de investigación de gran significación. Una forma de orientarlas es incorporando las teorías del intercambio y la metodología de análisis de redes sociales. Esto porque la interpenetración entre una sociedad segmentada y una crecientemente diferenciada funcionalmente, modifican las instituciones, como la reciprocidad de manera significativa. La regulación de los intercambios por medio de instituciones como el parentesco, el intercambio generalizado que se expresa en el intercambio de esposas y la estructura de la congregación ritual, han sido modificada de maneras que aún no conocemos. Esto impide establecer siquiera en qué medida están todavía operando en temas tan cruciales como el

acceso a la tierra, la herencia y sus efectos sobre la emigración; los conflictos intra comunitarios y con vecinos mapuches o winkas o los procesos de mestizaje por matrimonio con no mapuches.

Una forma de iniciar estas líneas es mediante análisis de las redes sociales de intercambio al interior de las comunidades. Este permitiría establecer varios temas cruciales:

1. En qué medida existe una comunidad y en qué consistiría. Desde la perspectiva más macro del intercambio se puede postular la hipótesis de que las comunidades existen cuando comparten los mismos recursos valorados. También se puede considerar que existe como parte de una identidad (corporativa, en el sentido antropológico) o como entidad en conflicto con otra, la sociedad chilena, por ejemplo.
2. En qué consiste puede ser de estructuras de relaciones de parentesco, y entonces es relevante observar si esas estructuras regulan los intercambios y de qué manera y a través de qué mecanismos lo hacen.
3. En niveles meso de realidad y de análisis se podrían observar en el ámbito económico los intercambios y las relaciones de cooperación y colaboración. Esto va desde las formas de acceso a la tierra por el linaje (vía herencia o membresía) hasta formas derivadas de relaciones de reciprocidad (observables a nivel de lazos de parentesco) o asociaciones, como la mediería, hasta simples vínculos transaccionales regulados más por el mercado que por la reciprocidad.
4. A nivel más micro se pueden observar redes de cooperación, tales como intercambio de herramientas de trabajo - vía préstamos, mingas - de yuntas de bueyes, aperos, arados; insumos (semillas, fertilizantes); o fuerza de trabajo por medio de mingas, arreglos o acuerdos pasados. Finalmente el ámbito de información relevante para la actividad económica que abarca desde precios a luga-

res de venta y si existe o no asociación para vender o comprar.

Estas líneas de observación e investigación se pueden abordar mediante el análisis de redes sociales concebidas tanto como constituidas por vínculos sociales basados en la reciprocidad, el intercambio generalizado como por intercambios más puntuales y transaccionales. Cuáles prevalecen es un conocimiento relevante que permitiría dilucidar y avanzar en la explicación de la continuidad y discontinuidad de lo comunitario. En este aspecto, especialmente de la continuidad es fundamental incorporar la observación de la división del trabajo por sexo, y avanzar en el esclarecimiento de los roles de reproducción cultural y social de las mujeres, como la continuidad de la lengua, las normas sociales, y otros aspectos culturales (como la vestimenta, sus roles en rituales, y en ámbitos de socialización y educación y de cuidados de la salud). Los límites que establecen entre la esfera doméstica y lo que sería el ámbito público de la propia comunidad (se sabe que esto está constituido por rituales como el nguillatún, pero sería de interés avanzar en dilucidar otro tipo de actividades.

Entre estas últimas el tema de la resolución de conflictos al interior de las comunidades, que sería una prestación tradicional de los lonkos y consejos, es preciso abordarlo puesto que la observación etnohistórica y contemporánea parecerían indicar que la sociedad tradicional no tenía muchas fortalezas en este aspecto y las que hubo, probablemente estén deterioradas o degradadas. Este ámbito permite conectar con instituciones de la sociedad chilena (judiciales especialmente), que hasta hace unas décadas existieron (Tribunales Indígenas) y que cesaron de existir, sin que hayan sido reemplazados por alguna otra institución específica. Entonces si hubiera baja capacidad para procesar y resolver conflictos y cuya solución se endosa a instituciones chilenas sería indicativo de una situación estructural que haría dudosa la existencia de la comunidad, o de rasgos de una sociedad segmentada aún funcionando en un nivel más alto de capacidad.

Estas temáticas como se puede apreciar son desafiantes y revelan que el conocimiento acerca de ellas no parece ser suficiente como para proveer bases de comprensión de la situación y dinámicas actuales de la sociedad mapuche, ni para proveer sustento a políticas públicas más efectivas para proveer soluciones a sus problemáticas. De ellas se puede observar, por ejemplo, cómo la distribución de tierras en muchos casos se ha hecho asignando en lugares muy distantes de la reducción, lo que implica un desgarramiento de vínculos más amplios con otras comunidades y familias y un desarraigo de consecuencias imprevistas. Si las comunidades desplazadas a otras tierras logran o no establecer intercambios sociales con las comunidades ahora cercanas o adyacentes es un desafío analítico y para ellas mismas, que sería oportuno investigar. Siquiera establecer la posibilidad de existencia ya sería un avance de enorme significación teórica.

Finalmente, el cuestionarse sobre todo el conocimiento necesario, del cual se ha presentado un bosquejo y una aproximación teórico metodológica (intercambio y análisis de redes sociales), debería generar una discusión amplia sobre estos y otros fenómenos que deberían ser parte de una agenda amplia de investigación y de desarrollo conceptual.

Referencia bibliográfica, del texto que se acompaña:

Ríos F., René. 1984. "La Comunidad Mapuche en las investigaciones sociales. Niveles de realidad y conceptualizaciones del cambio social en la sociedad Mapuche." *Cultura Hombre y Sociedad CUHSO* 1 1:263-280.

## ¿PERDURAN LAS PRÁCTICAS SOCIALES MAPUCHE? ANTROPOLOGÍA ESTADÍSTICA EN EL SIGLO XXI

John Durston, Soledad Parada y David Candia

Los censos y encuestas estadísticas<sup>1</sup> tienen muchas limitaciones para el análisis de la realidad de los Pueblos Originarios, pero tienen una gran ventaja sobre las etnografías cualitativas: permiten generalizar sobre la realidad social de grandes territorios. Además, su análisis permite matizar con precisión situaciones complejas, como ocurre en un territorio ocupado por diversas identidades sociales. En este caso nos interesa aclarar algunos puntos básicos de la realidad en el macro-territorio rural donde se encuentran la casi totalidad de la población Mapuche rural: lo que aquí llamamos el *Wallmapu*<sup>2</sup> del Siglo XXI.

Parte importante de la polarización de opiniones sobre el llamado conflicto Mapuche tiene que ver con la creencia de muchos no-indígenas de que ya no existe la cultura Mapuche. Según el antropólogo Aldo Mascareño, los activistas Mapuche hablan de su cultura para ‘mantener la ficción de su carácter perdurable’. (Mascareño 2007).

Estudios etnográficos recientes como el de Course (2005), en contraste, indican que en muchas comunidades rurales Mapuche se reproducen prácticas sociales asociadas a normas culturales propias. Hacemos una diferencia analítica entre cultura (identidad colectiva, creencias y normas: plano abstracto e ideacional) y sociabilidad (prácticas observables, organización social) y para dar cuenta de la co- evolución entre los dos planos en el caso Mapuche rural. También contrastamos y trazamos las relaciones entre dos mundos, Mapuche y Chilena (o *Winka*).<sup>3</sup>

### I. LAS REDUCCIONES COMO GUETOS

‘Gueto’ y ‘enclave’ son conceptos polares opuestos, siendo ambos de carácter ‘típico-ideal’ en sentido weberiano. Ambos son asentamientos locales étnicos, siendo el gueto residencia por *obligación* y enclave residencia por *opción*; en un gueto encontraremos un nivel de vida inferior al del entorno; en un enclave habrá, al menos, iguales o incluso mejores condiciones que en su entorno.

De enclaves Winkas a guetos Mapuche. No cabe duda que la historia de Wallmapu ha sido marcada por el establecimiento de *enclaves* Winkas, primero españoles y después chilenos, de un tipo especial: el del enclave como lugar central para desarrollar el control, en todas las

---

<sup>1</sup> La información utilizada proviene principalmente del Censo de Población y Vivienda de 2002 y del Censo Agropecuario y Forestal de 2007, ambos del Gobierno de Chile, además de la Encuesta de Relaciones Interétnicas realizadas para el PNUD. Las fuentes estadísticas utilizadas muestran además un potencial no plenamente aprovechado para el análisis de la realidad de pueblos originarios y sus vecinos. Con el avance de los años, ese potencial aumenta por la producción de nuevos datos de censos y encuestas estandarizados que permitirán la detección de cambios en variables como las presentadas en este trabajo.

<sup>2</sup> Originalmente el territorio Mapuche abarcó aproximadamente desde Santiago a Puerto Montt. Hoy la población Mapuche reside mayormente en ciudades, pero el estudio actual postula que es en sus asentamientos rurales en las Regiones de la Araucanía, los Ríos y los Lagos y en las Provincias de Arauco y Bio Bío (Wallmapu del Siglo XXI) que se encuentran las condiciones necesarias para la reproducción de un sistema socio-cultural propio.

<sup>3</sup> Término del Mapudungún para referirse a no-indígenas chilenos y extranjeros, connotando su carácter invasor, como los Incas. Sucinta, la palabra nos parece tanto o más legítima como llamar Araucanos a los Mapuche.

direcciones de su entorno, sobre los recursos y las personas de un territorio. Especialmente a lo largo del siglo XIX, primero en archipiélagos de pueblos fortificados, después en pequeñas ciudades con *hinterlands* de control policial y de creciente agricultura comercial y, se fue configurando el actual sistema de Comunas (municipalidades) en Wallmapu.

Se formalizó, en torno al cambio de siglo, la ‘reducción’ de la población Mapuche en más de 2000 pequeñas reservas. Los datos presentados en este trabajo evidencian que persiste una situación de guetos rurales Mapuche, lo cual paradójicamente también permite la supervivencia de formas de reproducción cultural y de tejidos sociales densos. Los abusos y exclusiones de ayer y de hoy generan respuestas de organización Mapuche, de rescate de la cultura y de una identidad colectiva orgullosa.

La representación social propia está imbricada con las prácticas sociales y las normas culturales. Los gráficos de las Figuras 1 y 2, *Etnicidad por manzanas urbanas en Wallmapu* y *Etnicidad por entidades rurales en Wallmapu*, nos revelan dos situaciones contrastantes al respecto.<sup>4</sup> La Figura 1. confirma lo que se esperaría de una situación de asimilación de la sociedad Mapuche: muchas manzanas con predominio Winka y muy pocas con más de 90% Mapuche. Pero en el mundo rural se da una situación más polarizada en los extremos, con alta frecuencia de los asentamientos con más de 90% Mapuche o 90% Winka. Esto corresponde a lo que se espera encontrar en un caso de guetos.

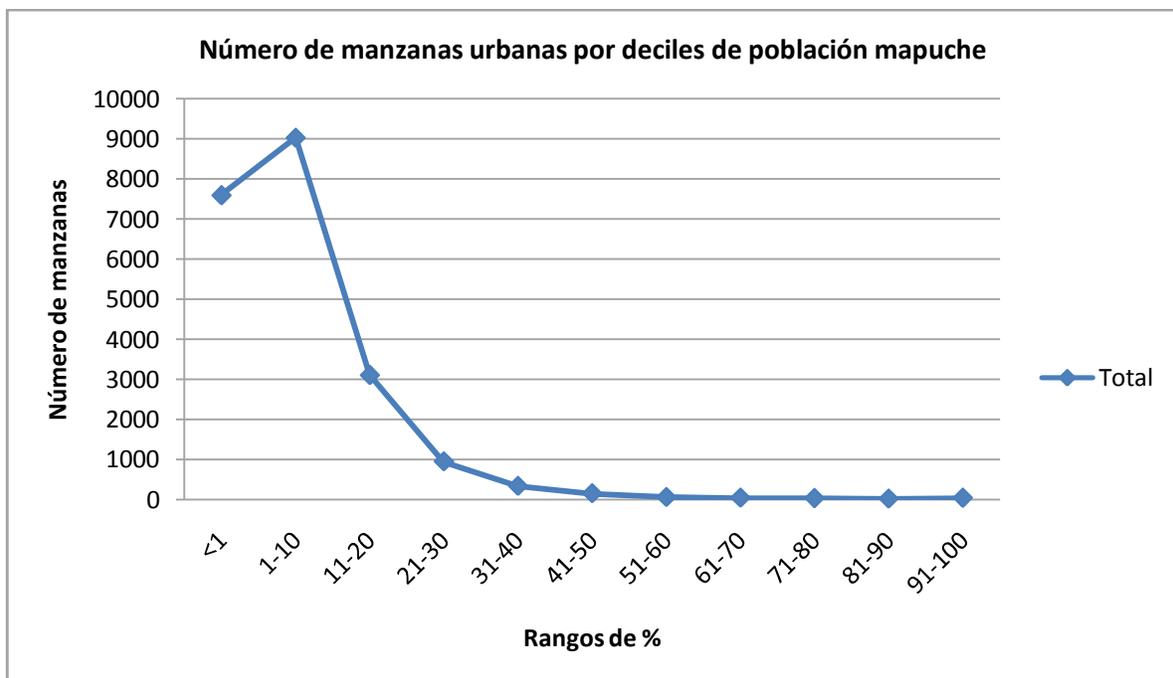


Figura 1. Procesamiento de los datos del Censo de Población y Vivienda de Chile de 2002.

<sup>4</sup> Las categorías corresponden a las respuestas a la pregunta censal ¿pertenece Ud. a alguno de los siguientes pueblos originarios?: Mapuche y “ninguno”.

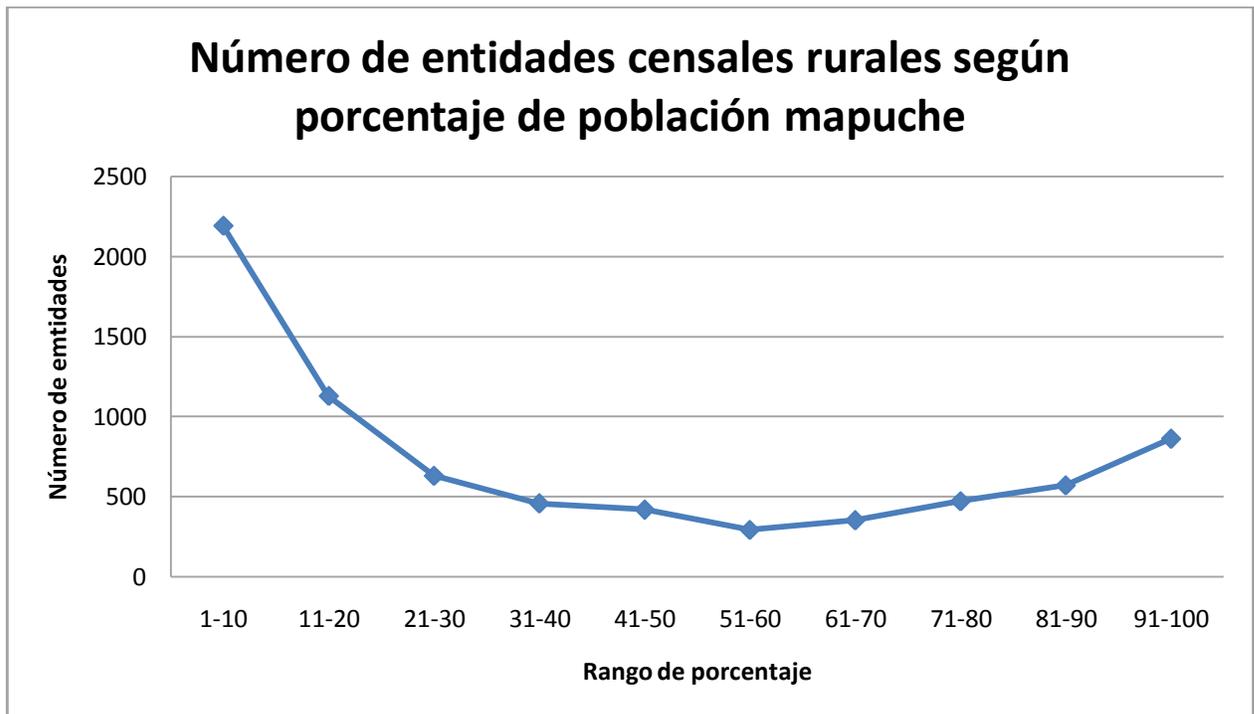


Figura 2. Asentamientos rurales con presencia mapuche en Wallmapu. Procesamiento de los datos del Censo de Población y Vivienda de Chile de 2002.

Sin embargo, los datos censales también revelan matices de asentamientos interétnicos. En el caso urbano según un análisis reciente (Sabatini y Rasse 2013) no habría guetos urbanos indígenas en Chile, mientras que nuestros datos arrojan 31 manzanas en el sur con un 90% o más Mapuche. Y en el sector rural, si bien la tendencia es hacia una polarización étnica (asentamientos con menos de 10% Mapuche vs. asentamientos con 90% a 100%), también hay más de 1,600 asentamientos mayoritariamente Mapuche con 10% a 49% de población Winka.

La Figura 3. *Mapa de entidades rurales por presencia Mapuche en Wallmapu*, sitúa este patrón global mixto, revelando una tendencia de concentración de posibles guetos Mapuche en una serie de ‘manchones’ a lo largo de la macrozona sur, Wallmapu. Contradice dos afirmaciones que persisten en el debate público: que los Mapuche rurales ya estarían integrados a la sociedad chilena y que la cultura Mapuche ya no existiría excepto en unas pocas comunidades aisladas. Esto no parece concordar con la presencia de 862 asentamientos casi totalmente Mapuches, ni con la cercanía de muchos de ellos a grandes centros urbanos como Osorno y Temuco. Pero también hay más de 1,600 asentamientos mayoritariamente Mapuche con 10% a 49% de población Winka.

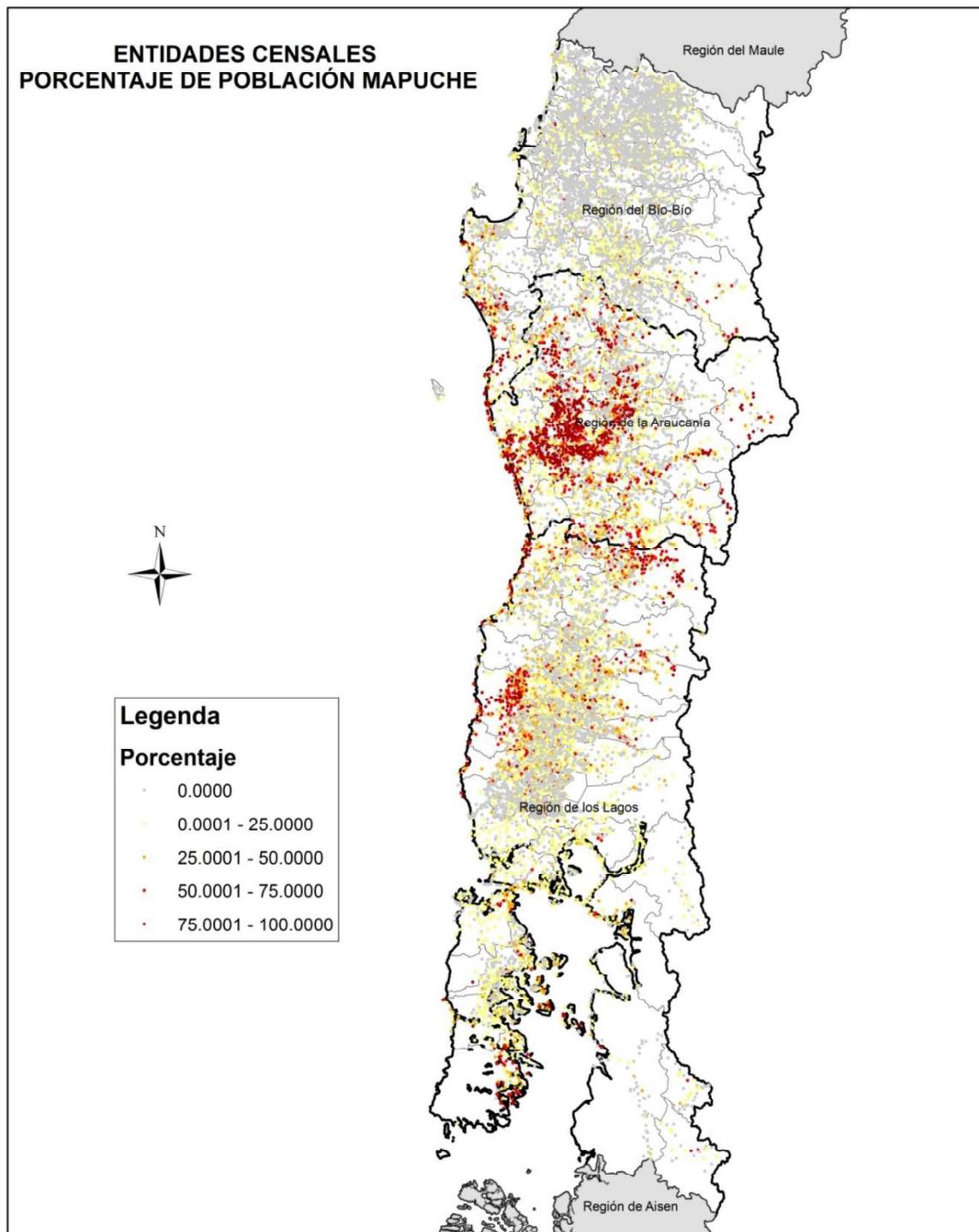


Figura 3. Asentamientos por porcentaje mapuche en *Wallmapu* rural. Procesamiento de los datos del Censo de Población y Vivienda de Chile de 2002.

Cada uno de los puntos rojos en la Figura 3. tiene más de tres cuartos de su población Mapuche. Planteamos que estas concentraciones permiten la reproducción de todo tipo de

vínculo socio-cultural entre comunidades Mapuche vecinas, mientras que las comunidades mixtas a su alrededor sirven de colchón que en algunos casos aísla y protege a aquéllas de la penetración Winka.

La Figura 4, el mapa de *Asentamientos rurales en torno a Temuco*, ofrece una mirada territorial e históricamente situada, a una escala ampliada. Los polígonos irregulares grises son las Reducciones originales en que fueron confinados la mayoría de los Mapuche hace más de un siglo. Los puntos rojos claros y rojos oscuros corresponden, respectivamente, a asentamientos Mapuche de 90.0-99.9% y 100% de población Mapuche, mientras que los círculos amarillos y verdes son puntos similares Winka.

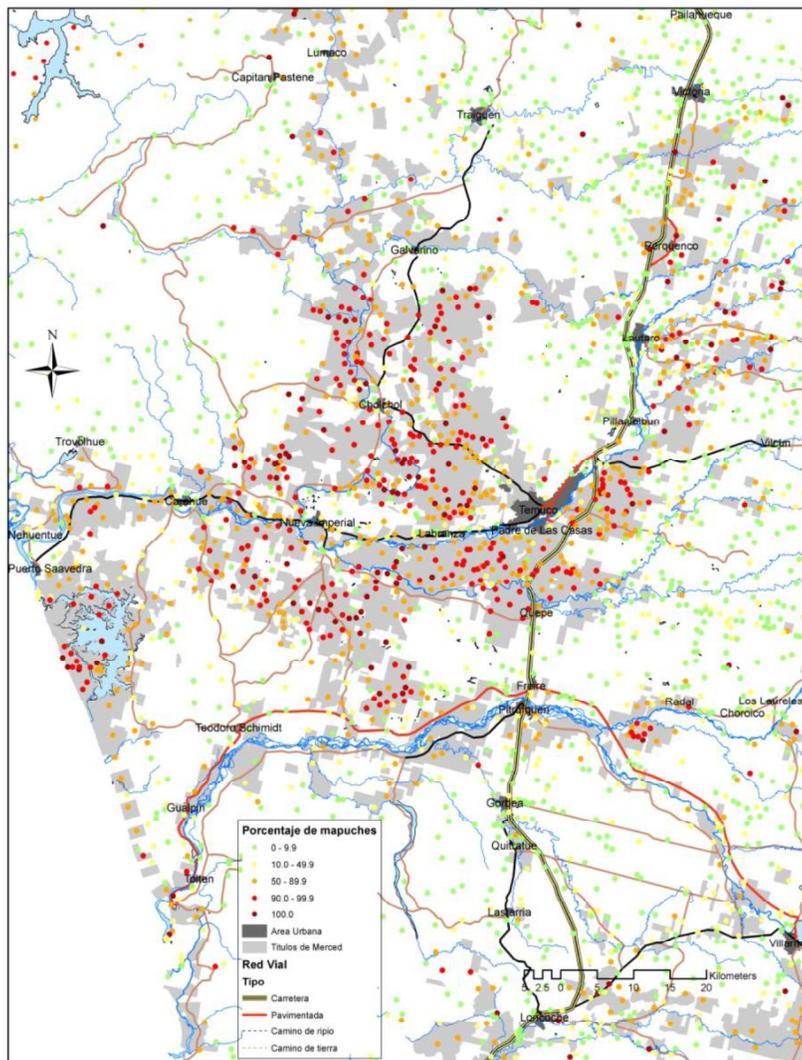


Figura 4. Reducciones y asentamientos por porcentaje mapuche en torno a Temuco. Procesamiento de los datos del Censo de Población y Vivienda de Chile de 2002.

La gran mayoría de los asentamientos Mapuche aún se ubican al interior de las antiguas Reducciones, muchas veces en cadenas rodeadas de asentamientos mixtos. Pero un número importante de asentamientos predominantemente Mapuche se encuentran dispersos al exterior

de las Reducciones. Es posible que correspondan a comunidades que consiguieron títulos de propiedad antes de la Radicación. Al mismo tiempo, hay grandes sectores de la geografía de las Reducciones originales sin asentamiento Mapuche o incluso con asentamientos Winka. Es probable que correspondan a tierras usurpadas a los Mapuche a lo largo del último siglo.

Para ser clasificado como gueto étnico un asentamiento humano debe mostrar condiciones desfavorables en relación a la población de identidad diferente que lo rodea. Las Figuras 5 y 6 evidencian esta relación de desigualdad extrema y sistemática, en cuanto a tierra y equipamiento del hogar.

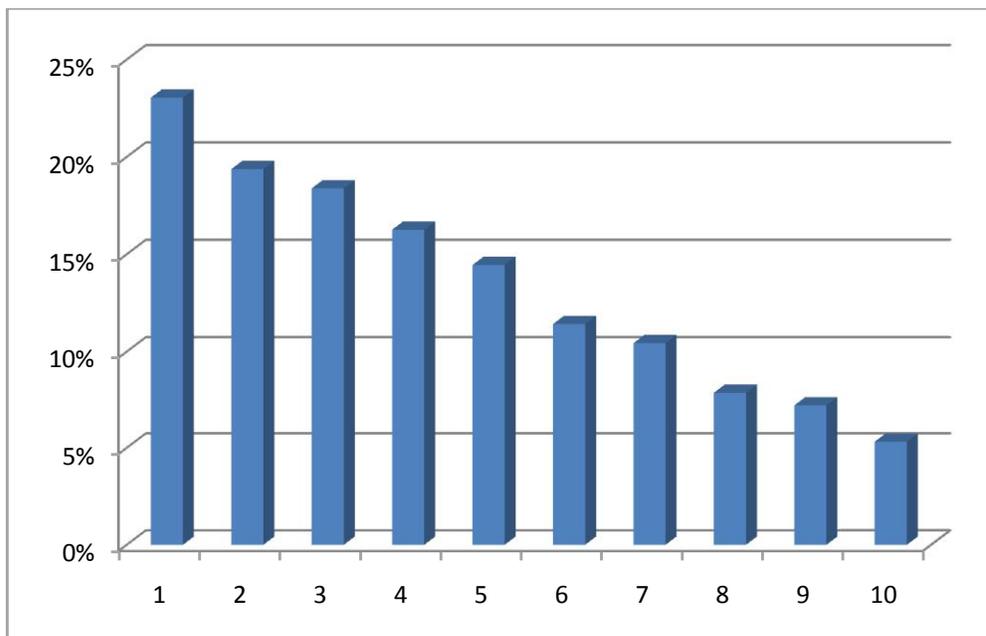


Figura 5. Porcentaje de Hogares con Vehículo Motorizado por deciles de población mapuche en los asentamientos rurales. La columna 1 corresponde a asentamientos que tienen 0-10% de población Mapuche y así. Procesamiento de los datos del Censo de Población y Vivienda de Chile de 2002.

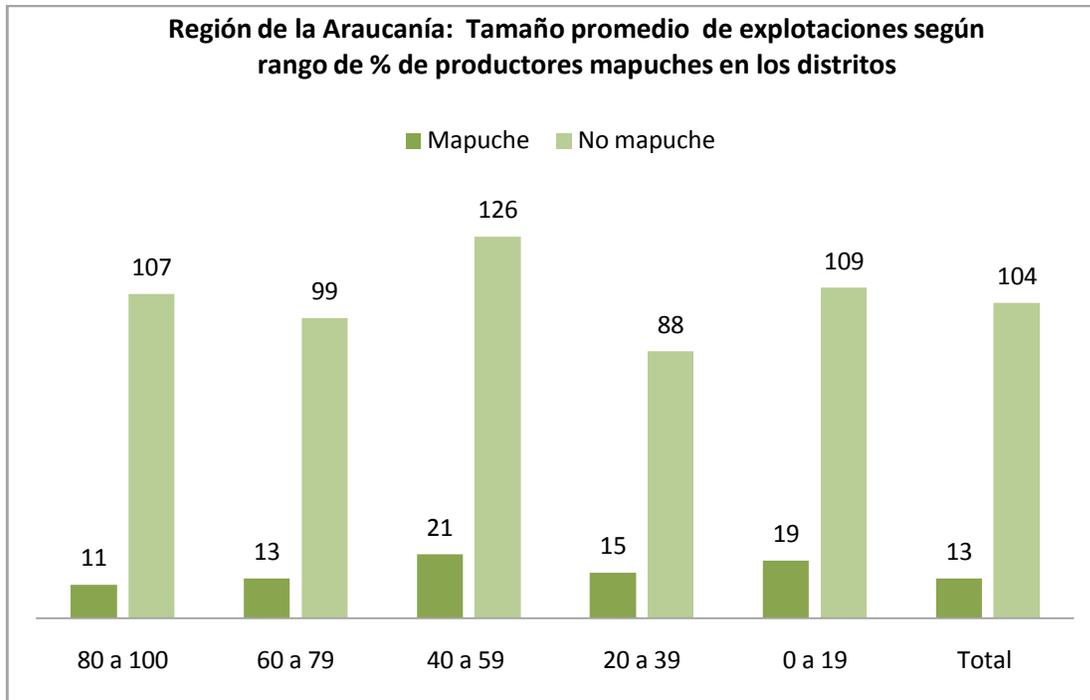


Figura 6. Basado en el Cuadro 2 de Caniguan et al. 2013. Datos para productores rurales de la Región de la Araucanía del CENSO AGROPECUARIO Y FORESTAL, 2007.

La otra cara del gueto étnico rural. Los guetos, señala Wacquant, tienen una segunda cara: la reproducción socio-cultural de las comunidades que resisten la asimilación, mantienen la identidad y en diversos grados re-elaboran los códigos y las prácticas que les distinguen.

Una ‘dinámica de gueto’ de este tipo, de estrategias personales y grupales, permitió la supervivencia de un sistema social propiamente Mapuche durante más de un siglo de dominación. El carácter de gueto de los asentamientos Mapuche, con sus dos caras, queda reflejado en el análisis de Faron:

‘El gobierno chileno simplemente fue un instrumento para...establecer el sistema de reducción como un medio de represión.’ (Faron 1969).

Pero, al mismo tiempo, reconoce que

‘Sin la protección proporcionada por el sistema de reducción, es poco probable que la sociedad Mapuche hubiera sobrevivido...’ (Faron 1969).

Identidad de hijos de parejas. La perduración de un sentimiento de identidad étnica retroalimenta las prácticas sociales que le son propias. La Figura 7 explora los impactos de dos variables en la asunción de la identidad Mapuche. La tendencia entre parejas mixtas a considerarse los hijos como Mapuche es mucho menor que entre los hogares en que ambos padres son Mapuche. El contexto comunitario es también un principal determinante de identidad, influyendo en los hijos en mucho mayor medida que el tipo de pareja interétnica (Figura 7.) Incluso entre las parejas Mapuche ambos, si residen en asentamientos en que la población Mapuche es 20% o menos del total, un 10 a 15% de estos padres Mapuche tienen sólo hijos no-Mapuche. La persistencia del racismo en Wallmapu rural –la más alta del país (Bello

2013)- y la posibilidad de ‘pasar por’ Winka en una población mayormente mestiza pueden explicar esta efecto del medio.

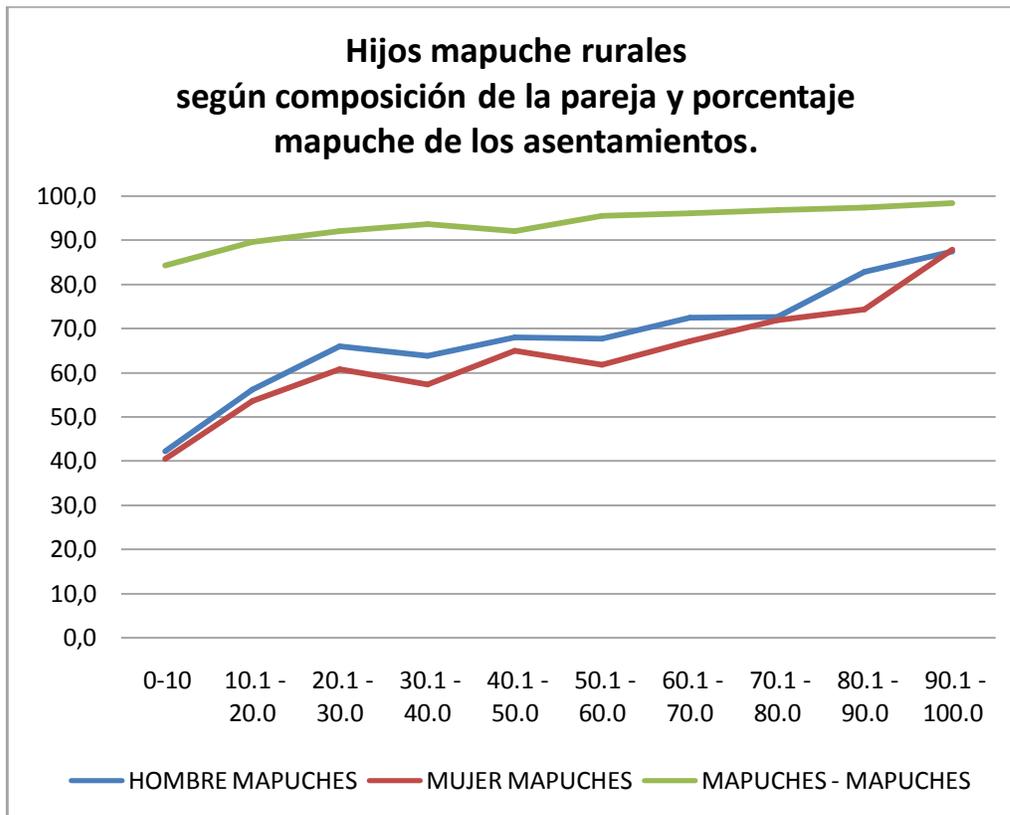


Figura 7. Identidad mapuche intergeneracional. HOMBRE MAPUCHE indica que la mujer no es Mapuche, MUJER MAPUCHE indica que el hombre no es Mapuche. Procesamiento de los datos del Censo de Población y Vivienda de Chile de 2002.

La Figura 8 nos depara otra sorpresa. Aunque los casos de manzanas urbanas altamente Mapuche son pocas para derivar conclusiones seguras, los resultados indican que en general una mayor proporción de parejas mixtas *urbanas* tienen hijos Mapuche que en el campo. El dato nos sugiere la hipótesis de que el aumento del orgullo de pertenecer a un pueblo originario ha tenido un apoyo ‘desde fuera’ beneficiando más a los hogares conectados a la modernidad, llegando más débilmente aún al mundo rural. Otro resultado esperado de hipótesis es que las parejas mixtas son más jóvenes (44 años en promedio) que las uni-étnicas (47 años en ambos casos).

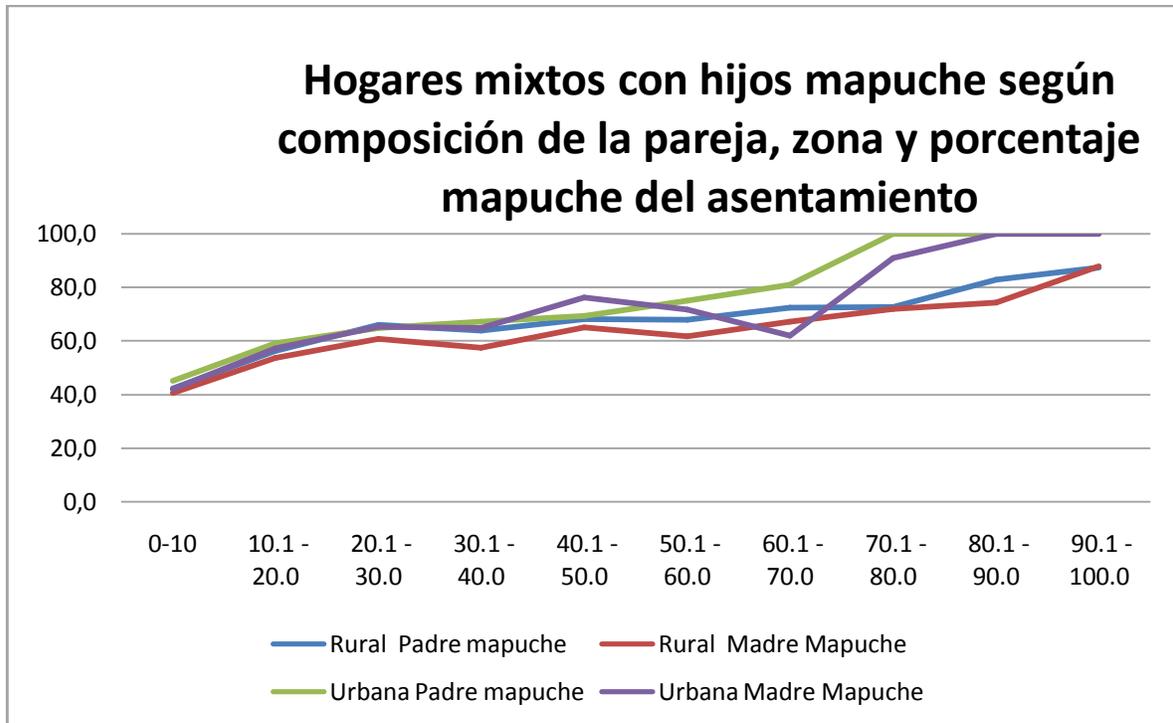


Figura 8. Procesamiento de los datos del Censo de Población y Vivienda de Chile de 2002. HOMBRE MAPUCHE indica que la mujer no es Mapuche, MUJER MAPUCHE indica que el hombre no es Mapuche.

## II. LINAJES, MATRIMONIOS Y ALIANZAS

La combinación de prácticas matrimoniales con conceptualizaciones de linajes ha sido la clave de una relativa perduración de la sociedad Mapuche. Al menos desde los inicios de la radicación en Reducciones, los Mapuche mantenido patrilineajes asociadas a estas propiedades y han formado alianzas entre familias y localidades a través del matrimonio. Se cree que se trata de una estrategia para superar la reducción de movilidad y aprovechar la cercanía de sus pares, mediante prácticas coherentes con el refuerzo de una de las posibles filiaciones de ascendencia: el *patrilineaje de primos cruzados* (llamado Omaha). El matrimonio, sobre todo si es decisión de familia y patriarca más que del joven mismo, es siempre una parte de alianzas entre linajes. También juega aquí la posición de cada familia en la comunidad, ya que un principio de equilibrio lleva a que sean ambas familias del mismo status. Por ejemplo, según Pedro Tropán de Añilco (en Duhart et al, 2005), ‘hijo de *lonko*<sup>5</sup> debe casarse con hija de lonko’. Esto refleja la aparente existencia de una aristocracia de líderes, es decir familias que constituyen una clase política Mapuche, en que hijos y nietos de líderes históricos son ellos mismos dirigentes de organizaciones de base hoy.

La idea instalada en la sociedad no indígena de que los Mapuche literalmente ‘compran’ o ‘roban’ sus esposas encubre esta realidad de intercambio de favores. Por un lado, el supuesto

<sup>5</sup> Cabeza, cacique; lonko che es, literalmente, ‘head man’.

rapto es una representación de un drama de grave conflicto y posible vendetta que exige negociaciones y regalos que en el fondo establecen y reafirman las buenas relaciones entre ambas familias. Por otro, la compra no es tal sino un contra regalo, en un ambiente formal y ritual que sella el vínculo entre los dos jefes de familia. Como dice Mauss (1923/1990), “Estas transferencias son nobles, repletas de etiqueta y generosidad...”

El ideal es que un novio se case con una mujer pariente de su madre y/o su abuela, perpetuando la unión de familias de generación en generación. El apellido paterno de las esposas ‘intercambiadas’ en estas alianzas aparece como segundo apellido de los hijos de ellas, en sus nuevas residencias, revelando así las alianzas entre reducciones.

De esta manera, la persistencia o la pérdida de prácticas que las distinguen de sus vecinos Winka se encuentra reflejada en los apellidos de hombres y mujeres de este siglo. Así, en estudios etnográficos realizado a comienzos del Siglo XXI arrojan comunidades en que predomina uno o dos apellidos de fundadores (Duhart et al. 2005) y también de casos en que todos los jefes de hogar tienen el apellido de titular original (Course 2005).

El análisis empírico se complica por la presencia de muchas Reducciones de más de un solo fundador, lo que derivó en la perpetuación de dos o más apellidos paternos repetidos entre los hombres de la localidad. Como la exogamia rige para el patrilineaje y no la localidad, hay comunidades con parejas que comparten el lugar de nacimiento pero no el apellido paterno, sin violar las normas y preferencias Mapuche. Esto puede ser el caso estudiado por Stuchlik (1976), quien reporta que las esposas vienen de diversas comunidades pero en primer lugar de esa misma comunidad. Esto no ocurre con los casos del Budi y de Villarrica, donde las mujeres vienen de varios kilómetros a la redonda.

Estas prácticas, ideas y estructuras no son inmutables sino pueden cambiar rápidamente. Así, en pocos años se fortaleció el modelo Omaha cuando se fijó la cantidad de tierra y el lugar que podía ocupar cada familia, a partir de la radicación (Faron 1969). Hoy los cambios resultan más de la pérdida de control de los padres (y tíos paternos) sobre las decisiones de los hijos. Como dice Don Pedro Tropán de Añilco, ‘hoy los jóvenes se casan por amor’, algo que los padres aceptan; pero, añade, ‘siempre que ella sea de buena familia’ (en otras palabras, del mismo nivel que la familia de él).

Las Comunidades Jurídicas Mapuche. El Estado chileno ha estado jugando un papel de fortalecimiento de la identidad y la organización Mapuche a partir de la promulgación de la llamada Ley Indígena en 1993. En esa ley se establece la figura de ‘Comunidad Indígena’ jurídica que en la práctica es principalmente una organización microlocal voluntaria de personas Mapuche que da acceso a diversos subsidios públicos.

Realizamos un estudio basado en una muestra del año 2012 de 1.404 personas adultas Mapuche en 99 Comunidades Jurídicas en las Regiones de la Araucanía y de los Ríos. Se empezó con el supuesto de que esta institución formal constituía un espacio al nivel del asentamiento rural en que el estado contribuía a fortalecer las formas tradicionales de organización social Mapuche, primero por la ‘cara positiva’ del gueto, segundo por programas diseñadas específicamente para tal objetivo.

Los efectos esperados en los datos de esta encuesta fueron consistentes, hasta cierto punto, con una reproducción de las prácticas patrilineales con de matrimonio matrilateral con residencia virilocal. Por ende, la confirmación estaba en la presencia en Comunidades Jurídicas Mapuche de un 17% hombres cuyos apellidos paternos coincidían con el del ancestro fundador que dio su nombre a esa comunidad. Aunque menos concluyente, la presencia de esa misma proporción de mujeres con apellidos *maternos* iguales al del fundador donde residen es esperable en situaciones de intercambio de mujeres que son primas clasificatorias, de otro linaje (Figura 9).

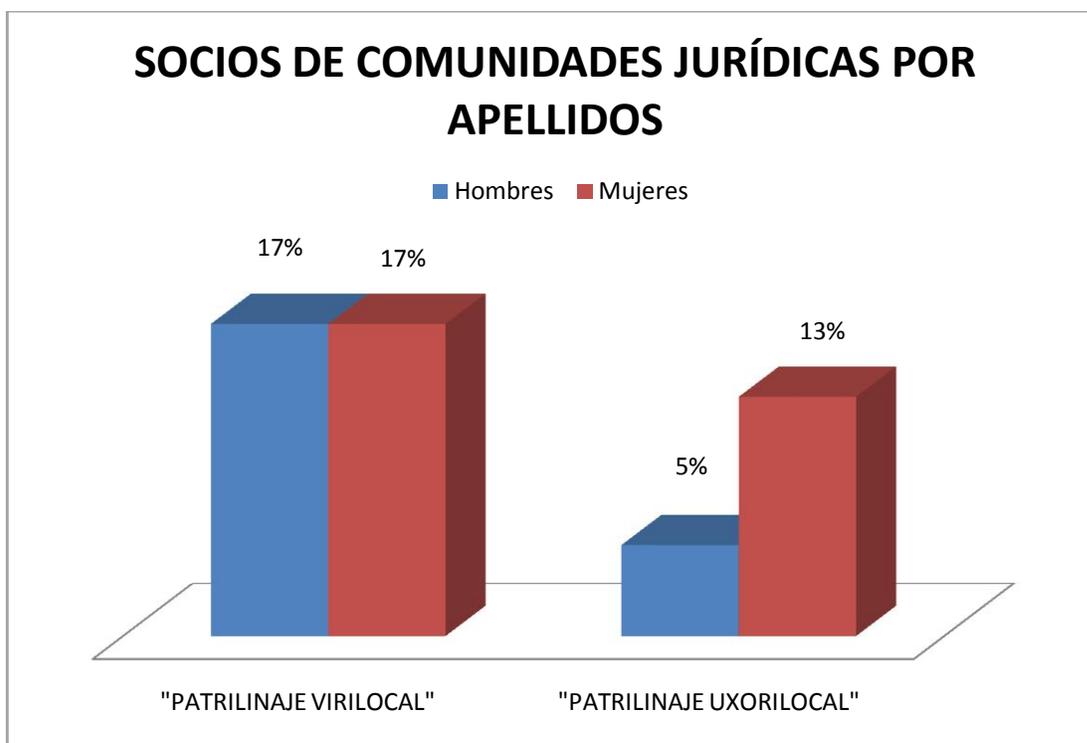


Figura 9. Procesamiento de los datos del Censo de Población y Vivienda de Chile de 2002. Entenderemos por patrilineaje virilocal cuando existe presencia de hombres con el apellido paterno igual al fundador de la comunidad y a mujeres con el apellido materno igual al fundador. La hipótesis de uxoriocalidad corresponde al apellido materno de los hombres y a los apellidos maternos de las mujeres iguales al paterno del fundador.

Los apellidos paternos de las mujeres, en caso de virilocalidad, no debería coincidir con el nombre de su lugar de residencia, sino con los de otras comunidades. Sin embargo, esto sí ocurre en el 13% de ellas (Figura 9), lo que sugiere alguna práctica de uxoriocalidad, al menos en el caso de las casadas. Sin embargo, no sabemos cuántas son solteras que viven en su comunidad de origen. La presencia un 5% de hombres con apellidos maternos iguales al fundador local sugiere uxoriocalidad en la generación anterior. Siempre han existido motivos para residir donde la familia de la esposa en vez de la del marido: mayores recursos y falta de mano de obra en la familia de ella, ausencia de potenciales alianzas con candidatos para marido, deseo de mantener la hija y su herencia cerca, conflicto en el asentamiento del nuevo marido, etc. (Faron 1956).

En resumen, esta muestra sugiere, en la medida en que estas organizaciones jurídicas representan al asentamiento humano donde se encuentran, la persistencia de un ‘núcleo patrilineal’ (Stuchlik 1976) de un 17% de los adultos en estas ‘Comunidades’. Otra posible conclusión tiene que ver con el modelo virilocal. De la muestra de 424 mujeres, 84 (17%) tenían el mismo apellido del fundador del asentamiento. Aunque una parte deben ser solteras, otra puede representar la uxori-localidad de las parejas.

Parece perdurar el sistema Omaha de esposas matrilaterales en un núcleo minoritario de familias. La uxori-localidad está presente también, en menor grado, posiblemente en una proporción similar a la del pasado.

### III. EL DON, VÍNCULOS ASIMÉTRICOS Y CAMBIO ESTRUCTURAL EN WALMAPU HOY

Las redes interpersonales y las estructuras de parentesco no son antitéticas sino ocupan distintos niveles de acción social, de manera complementaria. El concepto de *organización social* (propuesta por Firth, 1951 y retomado por Levi-Strauss, 1958) ayuda a dar cuenta de cómo, a partir las estrategias de múltiples personas que arman y alimentan sus vínculos de organización social, un sistema socio-cultural emerge y evoluciona. La base de esta dinámica micro-macro es el principio de reciprocidad: en las palabras de Mary Douglass (1990), la reciprocidad es ‘un mecanismo por el cual los intereses personales combinan para hacer un sistema social...’. Este deber de dar, de recibir y de devolver dones y favores, la base de toda sociabilidad:

Desde [un] “favor fundacional” una relación de ayuda mutua se ha desarrollado... La transacción fundacional se convierte en lazo, y estos lazos se concatenarán en redes. Las redes de resolución de problemas no son estructuras congeladas, sin temporalidad. ... Son el producto de interacciones regulares, las cuales... deben ser cultivadas y practicadas de manera constante. (Auyero 2001).

Alrededor del 85% de las parejas, tanto Mapuche, Winka y mixtas, nacieron en la Comuna donde residían en 2002 o en una inmediatamente contigua. La inmigración no había afectado en mayor medida para esa fecha del actual siglo. Las familias, Mapuche o Winka entonces, están inmersas en un contexto territorial delimitado, pero que hasta bien entrado el Siglo XX eran dos mundos sociales superpuestos.

En el caso Mapuche la cultivación de vínculos entre personas de diferentes patrilinajes de asentamientos cercanos se debe a que:

El dar trae prestigio y un gran número de aliados potenciales, que pueden ser convertidos en aliados reales... Matrimonio para los hijos y membresía en asociaciones se ganan o se pierden en el intercambio y la reciprocidad. (Mauss 1990/1923.)

En la sociedad Mapuche, el don y el devolver se acompañan de una variedad de rituales, muchos de simbolizan la igualdad de honra y status entre los participantes. Como señala Course (2005), el don se practica con los que *no* son del mismo patrilinaje que ego, ya que éstos están obligados *ex ante* a conceder ayuda y favores por el vínculo de sangre (paterno). Los demás conocidos, incluidos los parientes matrilaterales, conforman ese reservorio de aliados sujetos a ser ‘reclutados’ por ego, según Stuchlik (1976). El favor inicial puede ser tan simple como

invitar a una copa de vino u otra señal de aprecio que simboliza la disposición a establecer un vínculo duradero.

Otra forma de vínculo en el mundo Mapuche es de tipo práctico, incluso económico: la mediería, en que una parte provee la tierra y la otra su trabajo de labranza de algún cultivo, o bien ovejas para pastar allí y para criar corderos. Los frutos anuales de estos arreglos se dividen de común acuerdo.

Stuchlik (1976) muestra como el don en el mundo Mapuche produce una organización social formada por la totalidad de redes egocentradas. Pero históricamente ha sido la estructura social de linajes y sus alianzas, con posiciones de prestigio, preferencias matrimoniales y membresía en asociaciones, la que ha determinado las tendencias de la reciprocidad, siendo a su vez reforzada por éstas.

Vínculos asimétricos entre dos mundos. La mediería también se practica entre Mapuche y Winka<sup>6</sup>. En el caso de mediería Mapuche-Winka se trata de un vínculo aparentemente horizontal, parejo, pero en realidad no solo entre desiguales en términos económicos, sino con la identidad ‘enemiga’, invasora. Sin embargo, no es una forma de explotación (como ocurre con la mediería practicada por terratenientes en otras partes de América Latina y hasta hace pocas décadas en Estados Unidos), sino un paso en la creación de un vínculo personal desigual.

Esta y otras formas de vínculos interétnicos en Wallmapu son una forma de inclusión que atraviesa la estratificación socio-económica; son la excepción que confirma la regla explicitada por Douglass 1990: la estructura de clases se revela en ‘el don dentro de, y la exclusión de ciclos voluntarios de intercambio.’

Ser *socio* de Winka le otorga al Mapuche rural un aliado en esferas de poder al cual él no tiene acceso. Pero le reduce a la condición de cliente de su socio. Como explica Godelier (1998),

‘Donar supone manifestar superioridad ... En cambio, aceptar sin devolver... supone subordinarse, convertirse en cliente y servidor, volverse pequeño, caer más bajo.’

Y esta relación de subordinación puede ser atributo del sistema social total:

‘en una totalidad jerarquizada no existen ... más que relaciones no simétricas de complementariedad y de interdependencia.’ (Godelier 1998).

Godelier escribe, además, que en estos contextos ‘no existen relaciones verdaderamente recíprocas.’ Sin embargo, el concepto de reciprocidad sigue siendo útil para analizar las relaciones asimétricas en Wallmapu. La sociedad Mapuche rural abarca hoy familias de variados niveles de ingreso y status y desde hace siglos ha habido grandes líderes territoriales y prósperos *ülmen* o ‘Big Men’. Dejando de lado la cuestión de que es la ‘verdadera’ reciprocidad, la obligación de dar, recibir y devolver también opera en relaciones asimétricas en una sociedad Mapuche jerarquizada. La reciprocidad es también el principio rector en los vínculos interétnicos del clientelismo *político* en Wallmapu.

Si bien persiste la división Winka-Mapuche en dos mundos superpuestos, para la segunda década del siglo XXI el contacto entre ambos ya era cotidiano para muchos. Para 2012 un 48% de los jóvenes adultos Mapuche rurales tenía educación media completa o más (Espinoza y Rabi 2013), coincidiendo con alumnos Winka en los centros urbanos. En segundo lugar, sólo el 25% de las y los Mapuche rurales trabajan en la agricultura familiar o campesina.

---

<sup>6</sup> Ya en los años 40 Faron observó un ‘sistema de compartir las cosechas por mitades iguales en que los Mapuche proporcionan la tierra y el chileno generalmente provee la mano de obra y el capital para explotarla’ (Faron 1969).

De los hombres Mapuche económicamente activos, el 60% es empleado por un patrón, casi siempre Winka.

El clientelismo. A la par de la re-emergencia de los partidos políticos y los procesos electorales, fue en aumento el clientelismo político, con ‘mediadores’ o *brokers* entre las bases sociales y las esferas del estado que disponían el reparto de recursos del estado, en reciprocidad asimétrica de ‘favores por votos’ (Auyero 2001). En una encuesta realizada para en PNUD en 2011-2013 (Espinoza y Durston 2013) se determinó que casi dos tercios de los Mapuche rurales conocían a algún mediador clientelar, pero que casi el 90% de sus vecinos Winka tenía este tipo de contacto. En cuanto al uso efectivo de sus vínculos para resolver problemas, un 46% de los Mapuche recurrió a una persona Winka. En un 55% el ‘resolvedor de problemas’ era de un nivel económico superior al de la persona Mapuche beneficiado. En los casos de un mediador también Mapuche, el caso más común era un dirigente de una organización étnica (por ejemplo, una de las Comunidades Jurídicas). De estos dirigentes, el 44% había tenido alguna relación personal reciente con el Alcalde de su comuna.

Estos datos cuantifican los vínculos de reciprocidad asimétrica de los Mapuche con los intermediarios partidarios que facilitaban la entrega preferencial de diversas formas de subsidio estatal y la resolución de problemas con el sector gubernamental. Como clientes de menor poder, los Mapuche receptores de estos dones debían devolver el favor, incluso para su propia dignidad, en las urnas. Opera la norma Mapuche de la obligación de cumplir su palabra. Finalmente, se trata de una cadena de relaciones personales duraderas, entre el candidato elegido y el dirigente, y entre el dirigente y sus vecinos. Los dos mundos superpuestos ya están estrechamente integrados por redes interpersonales asimétricos.

#### IV. CONCLUSIONES

El procesamiento de datos estadísticos con una mirada etnográfica provee evidencias de la persistencia de una fuerte identidad Mapuche en el Wallmapu rural del Siglo XXI, en cerca de mil asentamientos donde ‘núcleos de patrilineaje’ mantienen vivas para una parte de la población las prácticas propias de matrimonio y parentesco. También hay información empírica que apoya el argumento que aplica la categoría analítica de *gueto rural* a la situación de cadenas de ex Reducciones Mapuche.

El gran número de asentamientos mayoritariamente Mapuche con minoría Winka cubre una amplia variedad de relaciones interétnicas, desde comunidades separadas que comparten una misma Entidad Censal hasta individuos Winka integrados en familias Mapuche.

Igualmente relevante es la información estadística que muestra una forma particular de reclutamiento y reciprocidad en los vínculos que conforman redes interpersonales: la del clientelismo político interétnico. Estas relaciones asimétricas son alimentadas por favores y ‘dones’ entre mediadores como los dirigentes de Comunidades Jurídicas Mapuche y los Alcaldes. La organización social, en este caso, contribuye a la reproducción de la estructura de clases sociales en la cual la mayoría de los Mapuche rurales ya no son un mundo aparte sino que, además de mantener su identidad como pueblo y en muchos caso prácticas propias, integran el estrato más bajo a nivel de la sociedad nacional.

## BIBLIOGRAFÍA

Aiken, Charles S. (1990): "A New Type of *Black* Ghetto in the Plantation South." *Annals of the Association of American Geographers* 80: 223-246.

Auyero, Javier 2001: *La política de los pobres: las prácticas clientelistas del peronismo*. Manantial, Buenos Aires.

Bello, Álvaro (2013) *Las relaciones interculturales interpersonales: Una mirada comparativa*, *EN Durston et al.* 2013.

Bullard, Robert d. (1990) *Dumping in Dixie: race, class and environmental equality*. Westview press, Boulder Colorado.

Burton, Linda M., Susan P. Kemp, Man Chui Leung, Stephen A. Matthews, David T. Takeuchi: *Communities, Neighborhoods, and Health: Expanding the Boundaries of Place*. Springer Science & Business Media

Caniguan, Natalia, Ángel Gallegos y Soledad Parada 2013: 'Las relaciones interculturales en la ruralidad' *EN Durston et al.*, 2013.

Course, Magnus 2005: *Mapuche Person, Mapuche People: Individual and Society in Indigenous Southern Chile*: London School of Economics and Political Science, PhD in Anthropology.

Duhart, Daniel, John Durston, Francisca Miranda y Evelyn Monzó (2005): *Comunidades Campesinas, agencias públicas y clientelismos políticos en Chile*. LOM, Santiago de Chile.

Davidson, Osha Gray (1996): *Broken Heartland: The Rise of America's Rural Ghetto*. University Of Iowa Press; revised edition

Douglass, Mary 'Foreward' *en* Mauss 1990.

Durston, John, et al. (2013) *Pueblos Originarios y Sociedad Nacional*. PNUD Santiago de Chile.

Espinoza, Vicente y Violeta Rabi (2013) *La desigualdad social en las relaciones interétnicas en el Chile actual*, *EN Durston et al.*, 2013.

Espinoza, Vicente y John Durston (2013) *Análisis de Redes Interculturales: capital social y mediación institucional*, *EN Durston et al.* 2013.

Faron, Louis 1956 "Araucanian patri-organization and the Omaha system," *American Anthropologist* 58:3, págs. 435-456.

Faron, Louis 1969: *Los Mapuche: Su Estructura Social*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Godelier, Maurice (1990): El enigma del don. Paidós, Barcelona.

Levi-Strauss, Claude (1958): Antropología Structural. Plon, Paris.

Mascareño, Aldo 2007: 'Sociología de la cultura: la deconstrucción de lo Mapuche,' Estudios Públicos 103.

Mauss, Marcel, 1990 (1923) *Essaye sur le Don*, *Année Sociologique*, seconde serie, 1923-1924. (1990: The Gift: the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. Norton, NY).

Sabatini, Francisco y Alejandra Rasse (2013) Alteridad étnica y socioeconómica en las ciudades chilenas, *EN* Durston, et al., 2013.

Stuchlik, Milan (1976) *Life on a Half-Share: mechanisms of social recruitment among the*

*Mapuche of southern Chile*. St. Martin's Press, New York.

Wacquant,, Loïc (2004) *Las dos caras de un gueto: la construcción de un concepto sociológico*. ITESO, Guadalajara, México.

## REDES HUMANAS EN CAZADORES RECOLECTORES

Hugo D. Yacobaccio

[hdyacobaccio@gmail.com](mailto:hdyacobaccio@gmail.com)

El continuo señalado por C. Lévi-Strauss en el artículo comentado entre intercambio y conflicto es interesante para analizar desde una perspectiva más amplia. Esta perspectiva está relacionada con la manera en que los grupos de cazadores recolectores se vinculan entre sí y cuáles son los mecanismos que se ponen en movimiento para efectivizar dicha relación.

La violencia parece ser un rasgo conspicuo en las tierras bajas sudamericanas, donde la muerte violenta alcanza al 30% del total de muertes de adultos (Walker y Bailey 2013). Estos autores relacionan la violencia con ciclos de venganza que se continúan en el tiempo, de un modo similar a lo que ocurre en las tierras altas de Nueva Guinea (Diamond 2013). De forma más general, la violencia en cazadores recolectores, si bien tiene causas concretas como el engaño amoroso, los celos o la venganza, parece relacionada con la sedentarización y la territorialidad y su tasa crece con el grado de diferencia de estatus entre los hombres (Kelly 1995:23-24, 303-304).

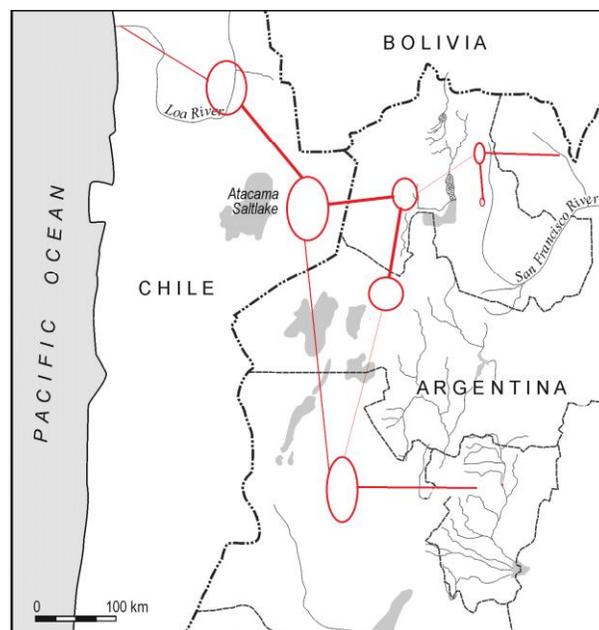
Durante el Pleistoceno superior se han detectado pocas situaciones de violencia personal en grupos de cazadores y muchas de ellas provienen de interpretaciones de las representaciones rupestres (Guilaine y Zammit 2002:73-75). En el Holoceno las situaciones de violencia parecen aumentar (ver trabajos en Bailey y Spikins 2008), aunque en general estos conflictos han sido explicados en relación a disputas territoriales o por zonas de recursos. Demás está decir que la evidencia de violencia en contextos arqueológicos proviene, en su amplia mayoría, de tumbas o cementerios en los cuales tales evidencias se han detectado en los cuerpos (proyectiles clavados, partes cercenadas, huellas de heridas letales). Esto plantea alguna dificultad en el registro arqueológico que permita vincular

la violencia con los intercambios, cuya evidencia proviene básicamente de los sitios de vivienda.

Sin embargo, si se pudiera establecer un índice de vinculación entre ambas evidencias este sería bastante bajo. En el caso del área andina, en todo caso, no existe tal vinculación, por lo menos para el Holoceno Temprano y Medio. Por otra parte, no hay que afirmar que las interacciones entre cazadores recolectores hayan sido siempre pacíficas, sino que las situaciones de violencia pudieron haber estado presentes.

### **Redes humanas**

El concepto general al que hacíamos referencia más arriba, que permite apreciar ambas características de las relaciones humanas (cooperación y conflicto) es el de red. Una red es una serie de conexiones que pone a unas personas en contacto con otras. En estas relaciones las personas comunican información y la utilizan para orientar su comportamiento futuro. En el caso de los cazadores estas redes son *holgadas* en el sentido que tienen gran alcance pero baja intensidad, aunque pueden construirse redes *tupidas* de alcance sub-regional de mayor intensidad. Los conceptos de intercambio, cooperación y conflicto están incluidos dentro de esta concepción más amplia. En la Figura 1 podemos observar un esquema teórico de estas redes para la Puna de Atacama y Jujuy; las líneas gruesas que conectan estos “centros” indican redes tupidas, mientras que las líneas más finas indican las redes holgadas.



**Figura 1.** Redes humanas del Holoceno en la Puna de Atacama

Este modelo puede explicar la circulación de bienes e información regular, pero de baja intensidad, durante la mayor parte del Holoceno en la región. Desde el punto de vista longitudinal, estas redes conectan desde las selvas nubladas de montaña (Yungas) al este hasta el Océano Pacífico al oeste. Estas conexiones permiten explicar la presencia de objetos originados en ecoregiones lejanas; como por ejemplo, cuentas de valvas marinas en la Puna de Jujuy o caracoles de las yungas en sitios de la Puna de Atacama (Figura 2). Estas vías de comunicación permiten, no sólo explicar la presencia de elementos alóctonos, sino también apreciar en un marco más amplio las similitudes culturales que se registran entre las diferentes ecoregiones.



**Figura 2.** Cuenta de valva marina de Inca Cueva 4 (Puna de Jujuy) datada entre 10.620 y 9230 AP.

En efecto, hasta ahora estas similitudes (como, por ejemplo, la dominancia de puntas de proyectil de módulo triangular) habían sido explicadas apelando a conceptos tradicionales referidos a la existencia de

pertenencias culturales. El concepto de cultura, utilizado en arqueología, siempre ha sido estático y referible a una serie fija de rasgos comunes que se transmitían en tiempo y espacio sin modificaciones. En cambio, a partir del concepto de red, podemos explicar estas similitudes como parte del flujo de las relaciones humanas que incluyen objetos pero también información e intercambio de personas. Las modificaciones en el alcance de la red que, sin duda, se dio durante el tiempo, pudo haber sido causada por una serie de factores, tanto ambientales como sociales, pero que todavía no podemos ver claramente. Sin embargo, veremos un ejemplo, e ilustraremos una red empírica para el Holoceno Temprano.

Los objetos alóctonos a la región puneña, cuyo origen es más lejano a los 200 km de distancia, tienen una baja tasa de depositación durante el Holoceno Medio I (8000-7000 años AP). Esta tasa comprende 1 objeto cada 70 u 80 años en el mejor de los casos, o cada 130 ó 180 años en otros (Tabla 1).

Sitio y capas	<sup>14</sup> C AP	Cal AP	Período (años)	No. Elementos	Tasa
Peña de la Cruz -3(1)/2(1)-	7910±100 7270±40	9014-8536 8173-8007	1000	12	1/83
Quebrada Seca 3 -2b19/2b17-	9050±90 8660±80	10.433-9909 9903-9517	916	5	1/183
Quebrada Seca 3 -2b14/2b11-	7350±80 7130±110	8343-8009 8175-7724	619	9	1/69
Cueva Salamanca 1 -2(10)/2(3)-	8100±50 7410±100	9144-8970 8390-8021	1123	9	1/125

**Elementos:** cañas macizas, espinas de cactus, cuentas valvas (O. Pacifico), restos vegetales de las yungas.  
**Fuentes:** Hocsman et al. 2004; Pintar 2008, 2014; Pintar, Martínez y Glascock 2012.

**Tabla 1.** Tasa de depositación de elementos alóctonos en la Puna Salada de Argentina

Esto indica que la presencia de objetos de regiones ajenas a la Puna se debe a factores que operan inter-generacionalmente (si tomamos la duración de una generación en alrededor de 30 años). Este mecanismo estaría operando al nivel de las poblaciones regionales o poblaciones étnicas en términos de Binford (2001). De acuerdo al análisis de Hamilton et al. (2007) la estructura de una población de cazadores recolectores puede describirse en seis niveles, a partir de la compilación de datos sobre

331 sociedades de cazadores recolectores etnográficamente conocidas (ver Binford 2001):

g1: comprende a individuos;

g2: a familias, estimadas a partir de dividir la población total por el número de varones casados (técnica para estimar el tamaño de la familia en ausencia de datos demográficos),  $4.48 \pm 0.23$  personas promedio;

g3: grupos de familias extendidas dispersas definidas como el tamaño promedio de los grupos residenciales durante la fase de mayor dispersión del ciclo anual de movilidad,  $15.60 \pm 0.46$  personas promedio;

g4: grupos agregados definidos como el tamaño promedio de grupos residenciales durante la fase desagregación del ciclo de movilidad;  $53.66 \pm 0.71$  personas promedio;

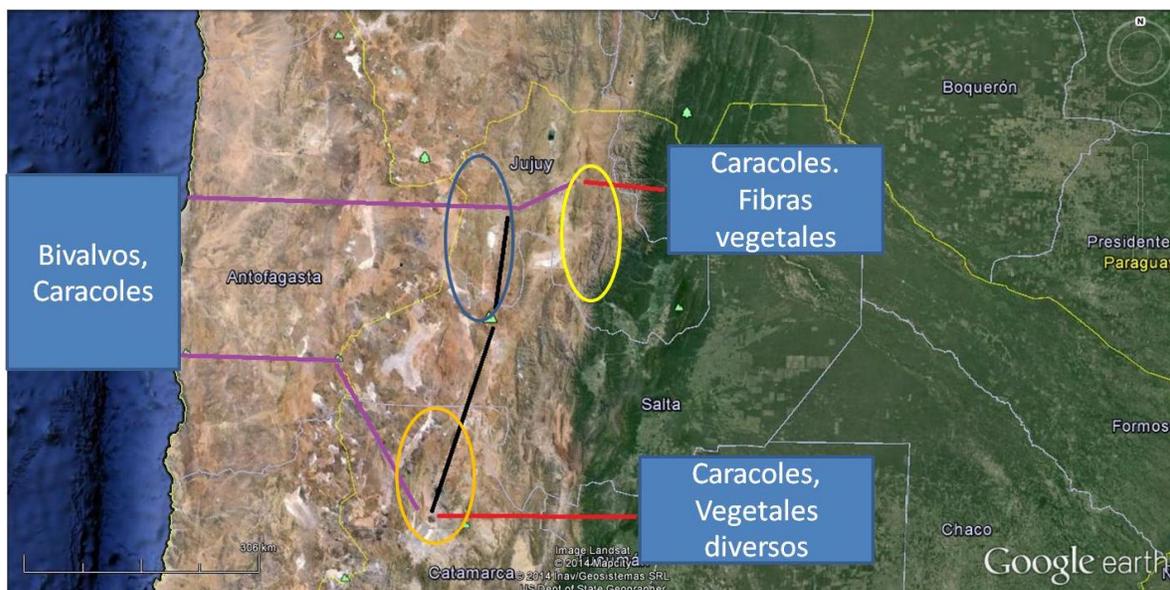
g5: agregaciones periódicas definidas como agregaciones de varios grupos durante periodos usualmente mayores que los de cada año;  $165.32 \pm 0.66$  personas promedio;

g6: poblaciones regionales definidas como el tamaño total de unidades étnicas regionales,  $839.19 \pm 1.25$  personas promedio.

Por eso, al referirnos a las poblaciones regionales que serían las que activan estos mecanismos de funcionamiento de la red, en concreto, hablamos de g6 dentro de la estructura de la población de cazadores recolectores. Esto, a su vez, permite explicar también la resiliencia de los rasgos u objetos similares compartidos, dado que el ritmo de circulación de información también sería inter-generacional. Por supuesto, que el papel que tienen los niveles poblacionales menores también es importante, en función de explicar la circulación sub-regional como, por ejemplo la presencia de obsidiana que regularmente es trasladada a distancias máximas de 150 km. Como ejemplo de este funcionamiento es interesante llamar la atención sobre la presencia de obsidiana de Quirón (Salta) en el sitio Peña de la Cruz 1 (ca. 8800-7200 AP) situado en Antofagasta de la Sierra en la Puna Salada (Catamarca) (Pintar et al. 2012). Este hecho, además explicaría algunas similitudes adicionales como la presencia de puntas triangulares en el Holoceno Temprano en ambas ecoregiones.

A partir de las evidencias hoy disponibles hemos construido una red empírica para el Holoceno Temprano y Medio que da cuenta de la presencia de elementos alóctonos en la Puna, pero también permite

establecer una explicación acerca de las similitudes culturales que se observan en la región (Figura 3). En este caso, el funcionamiento de la red estuvo relacionado al principio con la lenta expansión de los cazadores recolectores en la región que tomó unos 900 años para que estos grupos ocuparan la mayoría de los espacios disponibles, a partir de los 11,000 años AP (Yacobaccio y Morales 2011, para una descripción de la evidencia).



**Figura 3.** Red empírica para el Holoceno Temprano y Medio. Los óvalos son las áreas de interacción principales durante el período y se aprecia la conexión longitudinal y latitudinal entre ellas.

Durante el Holoceno Medio (8200-3500 AP), sobre todo a partir de los 6200 años AP, con el cambio climático hacia una aridez regional marcada, el nucleamiento poblacional en los ambientes resilientes contrajo la movilidad residencial pero, aparentemente, esto no produjo un achicamiento de la red, aunque probablemente hayan cambiado los mecanismos por los cuales funcionaba. Hacia el final del período cambios en la economía (protección de manada de camélidos e introducción de plantas cultivadas) y modificaciones en la organización social (aparición de mayores niveles de complejidad inducidos por la reducción de la movilidad residencial) promovieron una intensificación en las conexiones que estructuraban la red humana en la región.

**Agradecimiento.** Quiero agradecer a Francisco Gallardo la invitación a contribuir a este homenaje. También a Lizzie Pintar por el envío de información y el poster sobre obsidiana.

## **Referencias**

Bailey, G. y P. Spikins

2008. *Mesolithic Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.

Binford, L.R.

2001. *Constructing Frames of Reference. An Analytical Method for Archaeological Theory Building Using Ethnographic and Environmental Data Sets*. University of California Press, Los Angeles.

Diamond, J.

2013. *El Mundo hasta Ayer*. Debate, Buenos Aires.

Guiliane, J. y J. Zammit

2002. *El Camino de la Guerra. La violencia en la prehistoria*. Ariel Prehistoria, Barcelona.

Hamilton, M.C.; B. T. Milne, R. S. Walker, O. Burger y J.H. Brown

2007. The complex structure of hunter-gatherer social networks. *The Royal Society. Proceedings B*: DOI: 10.1098/rspb.2007.0564.

Kelly, R.

1995. *The Foraging Spectrum*. Smithsonian Institution Press, Washington.

Lévi-Strauss, C.

2014(1943). Guerra y Comercio: La Política Exterior entre los Nativos del Mato Grosso.

Pintar , E.S.; J. Martínez y M. Glascock

2012. *Obsidian acquisition strategies in a high elevation desert in NW Argentina*. Poster presentado al 77th Annual Meeting for the Society for American Archaeology. Memphis.

Walker, R.S. y D.H. Bailey

2013. Body counts in lowland South American violence. *Evolution and Human Behavior* 34: 29-34.

Yacobaccio, H.D. y M.R. Morales

2011. Ambientes Pleistocénicos y Ocupación Humana Temprana en la Puna Argentina. *Boletín de Arqueología PUCP* 15: 337-356.

## RESUMEN EXTENDIDO

### RELACIONES FRONTERIZAS PREHISTÓRICAS, EL OASIS DE QUILLAGUA (700-1500 d.C., NORTE DE CHILE).

Francisco Gallardo, Carolina Agüero y Mauricio Uribe

Ludovico Bertonio (1984), un sacerdote Jesuita instalado en Juli (provincia del reino Lupaca a orillas del Titicaca) publicó en 1617 el primer diccionario de lengua Aymara. En su *Vocabulario* incluyó el término *huakcha*, categoría de carácter social que distingue al pobre, pero también al huérfano de padre y madre. Una forma cultural precisa para expresar un principio general de convivencia humana: la ausencia de vínculos coloca al individuo en los extramuros de la sociedad. Este es un mundo de relaciones que está lejos de ser un sistema total, perfecto y completamente integrado. Por esto la idea bastante familiar de la cultura como una *web* de significados, sólo puede ser admitida en la medida que introduzcamos una cuarta dimensión: el tiempo de la historia que es la *praxis* de los individuos (Bourdieu 1988, Marx y Engels 1968[1846]). Actividad que se traduce en acciones significativas y construye una realidad social que es simultáneamente centrífuga y centrípeta, un *patchwork* en movimiento cuyas unidades son irregulares y no siempre calzan armónicamente. Un tejido cuyo desequilibrio exige que los sujetos y sus prácticas (individuos, grupos de interés o instituciones) instrumentalicen su conocimiento cultural para producir costuras o vínculos entre partes de un todo en permanente descomposición y recomposición (, Befe 1977, Homans 1958, Mauss 1979). Los antropólogos tratamos con estas costuras, transacciones que son el medio de producción de vínculos sociales y simbólicos, relaciones que deben actualizarse permanentemente en condiciones económicas y sociales heredadas y no elegidas (Godelier 1998, Sahlins 1983). Intercambios necesarios y estructurantes cuyo flujo es mantenido abierto de manera pacífica o violenta (Lévi-Strauss 1943)

### RELACIONES FRONTERIZAS PREHISTORICAS

Quillagua es un estrecho valle con añosos Algarrobos, escasos sembríos y un centenar de apacibles habitantes incrustado en la inmensidad del extremo desierto del norte de Chile (Figura 1). El poblado se levanta Junto al río Loa y la aduana entre las regiones de Tarapacá y Antofagasta, y basta con mirar sus casas y calles apenas habitadas, para saber que está al margen de los fastuosos beneficios de la minería moderna que caracteriza a otros poblados y ciudades de la región. Es una comunidad que permanece en el abandono y el olvido. Un deterioro que oculta un pasado de mayor brillo, pues en la prehistoria reciente y antigua fue nudo de numerosas rutas que promovían los vínculos solidarios entre poblaciones indígenas de la Pampa del Tamarugal, la costa pacífica, el río Loa y el Salar de Atacama (p.e. Núñez y Dillehay 1979). A principios del siglo XVIII, solicitudes de compra y licencia para el uso de las aguas del río Loa y la explotación del suelo agrícola, describen el valle como un lugar de frontera entre Picas y Atacamas, los grupos indígenas de la época colonial que habitaban las regiones al norte y sur del oasis. Haciendo uso de la historia oral los reclamantes afirmaban que en una loma cercana al pueblo antiguo se levantaba un tronco cepillado y pintado que servía de límite entre estos grupos étnicos para la recolección de los frutos del Algarrobo. Aguas arriba del río, el bosque pertenecía a las gentes de Atacama de habla *kunza* y, aguas abajo, a las de Tarapacá de habla *aymara*, quienes hacían sus cosechas respetando un acuerdo cuya vigencia se remontaba a la "gentilidad" (Paz Soldán 1878, Odone 1995, sobre la lengua Gundermann, Vergara y Araya 2011).

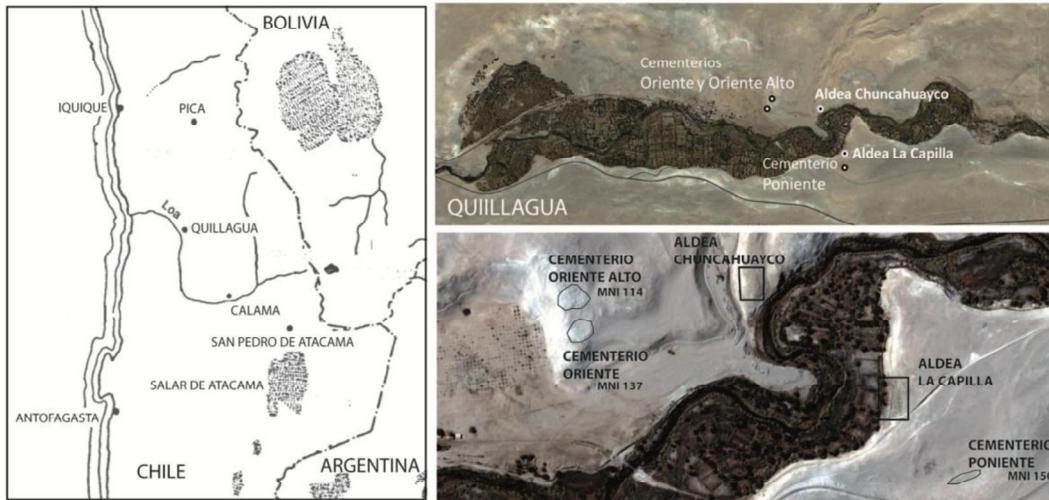
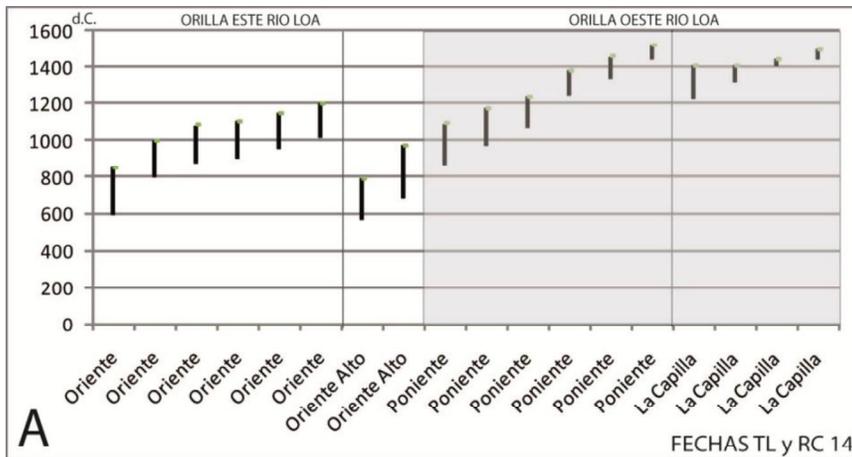


Figura 1. Mapa de referencia regional y oasis de Quillagua con sitios mencionados en el texto.

Los testimonios de los nativos del siglo XVIII aducían un acuerdo entre grupos étnicos cuyos orígenes eran de gran antigüedad. Si esta afirmación fuera correcta, el registro arqueológico de la época anterior a llegada de los españoles debería mostrar distribuciones materiales diferenciales afectadas precisamente por la coexistencia de grupos humanos de distinta tradición cultural. Asunto que fue observado tempranamente por Ricardo Latcham (1933, 1938), quien realizó las primeras excavaciones en los cementerios prehistóricos de Quillagua. Latcham pudo distinguir con claridad la presencia de dos diferentes entidades culturales en dos épocas sucesivas. Nuevas investigaciones realizadas 70 años más tarde, han corroborado estas diferencias y corregido la cronología sugerida por Latcham, quien amparado en las creencias de logros obtenidos por difusión invirtió la secuencia de los eventos arqueológicos. Pero quizás el aporte actual más significativo, sea la información que documenta la coexistencia generalizada de cultura material de ambas poblaciones, en asociación a numerosas prácticas materiales de distinción y vinculación étnica durante un periodo que se extiende desde el 700 después de Cristo hasta la época colonial temprana (Agüero 1997, 1998, Agüero et al. 1997, Agüero et al. 1999, Cervellino y Téllez 1980, Gallardo et al. 1993a, 1993b,). Estas investigaciones han debido enfrentar numerosas limitaciones producto del intenso saqueo de los cementerios, asuntos parcialmente resueltos en tanto el descuido de quienes realizaron esta actividad han dejado en superficie innumerable evidencia cultural y humana. Al igual que algunas sepulturas intactas que han permitido establecer las asociaciones entre ofrendas y difuntos. Hasta ahora, las dataciones por termoluminiscencia y radiocarbono son poco numerosas, aunque de gran cobertura espacial. Ellas indican que las ocupaciones más antiguas corresponden a los sitios emplazados en la orilla oriente del río Loa y las más nuevas a los yacimientos de su banda poniente (Figura 2).



Sitio	Tipo	Convencional	Sigma inf.	Sigma Sup	Referencia	Proyecto
Oriente Alto	TL	680+/-110	570	790	Gallardo et al. 1993	FONDECYT 0198/91
Oriente	TL	720+/-130	590	850	Gallardo et al. 1993	FONDECYT 0198/91
Oriente Alto	TL	830+/-140	690	970	Gallardo et al. 1993	FONDECYT 0198/91
Oriente	TL	900+/-100	800	1000	Gallardo et al. 1993	FONDECYT 0198/91
Poniente	TL	980+/-110	870	1090	Agüero et al 1999	FONDECYT 1950071
Oriente	TL	980+/-102	878	1082	Agüero et al 1999	FONDECYT 1950071
Oriente	TL	1005+/-99	906	1104	Agüero et al 1999	FONDECYT 1950071
Oriente	TL	1055+/-94	961	1149	Agüero et al 1999	FONDECYT 1950071
Poniente	TL	1070+/-100	970	1170	Agüero et al 1999	FONDECYT 1950071
Oriente	TL	1110+/-89	1021	1199	Agüero et al 1999	FONDECYT 1950071
Poniente	TL	1150+/-80	1070	1230	Gallardo et al. 1993	FONDECYT 0198/91
La Capilla	RC	710+/-70	1228	1407	Núñez 1976	
Poniente	TL	1315+/-70	1245	1385	Gallardo et al. 1993	FONDECYT 0198/91
La Capilla	RC	620+/-20	1319	1411	Uribe 2014	FONDECYT 1110461
Poniente	TL	1395+/-60	1335	1455	Agüero et al 1999	FONDECYT 1950071
La Capilla	RC	550+/-20	1404	1441	Uribe 20'14	FONDECYT 1110461
Poniente	TL	1480+/-40	1440	1520	Agüero et al 1999	FONDECYT 1950071
La Capilla	RC	450+/-20	1423	1458	Uribe	FONDECYT 1110461

Figura 2. Fechados de termoluminiscencia y radiocarbon, localidad de Quillagua, Período Intermedio tardío e Inca.

Poca duda cabe que la coexistencia en aldeas y cementerios son la expresión de un vínculo y equilibrio entre dos poblaciones de distinta tradición cultural. De una costura que favorecía el acceso a recursos de incalculable valor en una armonía social asombrosa, en particular si se considera que el conflicto armado es característico de esta época prehistórica (p.e. Schiappacasse et al. 1989). Esta situación fronteriza pacífica puede ser descrita como un campo de negociación de las identidades, de vínculos recurrentes que favorecen la migración de bienes, afectos e información que se instalan como nuevas formas de expresión étnica, como medios de reducir las diferencias interculturales (Barth 1976).

### Tejidos e identidad

El carácter culturalmente heterogéneo de Quillagua se expresa de manera extensa en sus estilos textiles prehistóricos, pues fue a través de la vestimenta que sus habitantes comunicaban sus filiaciones étnicas y relaciones interculturales. Tensiones de orden social que dieron como resultado un mestizaje de estilos, una forma de identidad periférica que despierta soluciones textiles nuevas mediante descontextualizaciones y recontextualizaciones de lo propio y ajeno (Richard 1994: 24). En la frontera, los individuos se apropian y acomodan creativamente el flujo de los signos identitarios. Diferencias culturales prominentes que se manifiestan en las túnicas recuperadas de los cementerios prehistóricos. Características de la región de Tarapacá son aquellas trapezoidales con orillas de urdimbre curvas o rectas, muy diferentes a las del Loa Medio y Salar de Atacama cuya forma más común es cuadrangular (Figura 3). Y es precisamente

este dominio material emblemático, el que es el objeto de manipulaciones identitarias, de migraciones estilísticas cruzadas (Agüero 1997,1998, Agüero et al. 1997, Agüero et al. 1999).

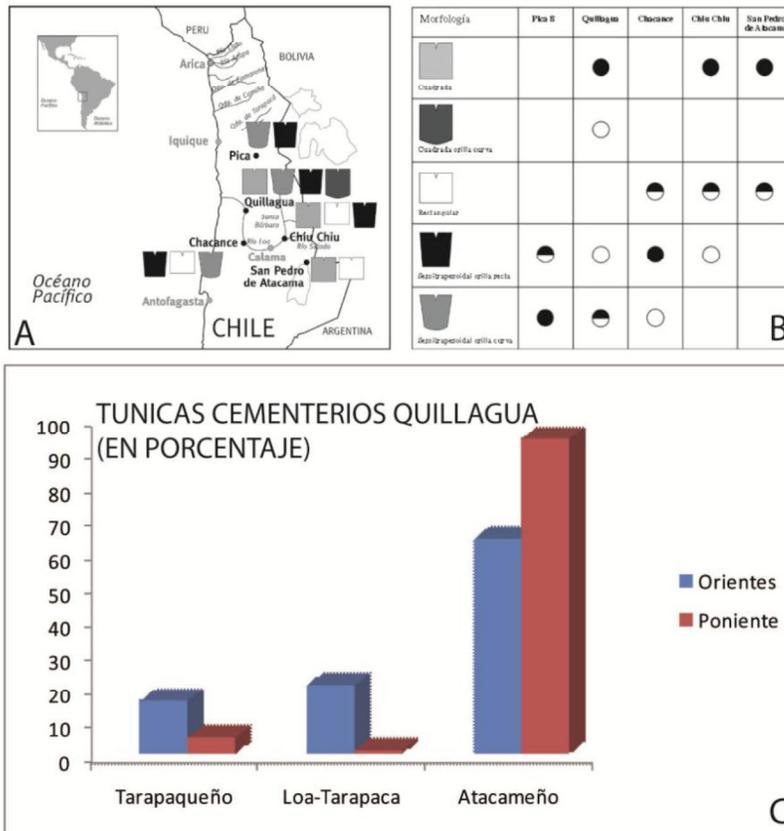


Figura 3. Distribución de túnicas identitarias a nivel regional y local.

De los muchos cementerios prehistóricos emplazados en Quillagua, tres son los que exhiben evidencias de la época Inka y/o el periodo inmediatamente anterior. El estudio de estos, conocidos como Oriente, Oriente Alto (banda este del río) y Poniente (banda oeste del río), ha permitido estudiar las variaciones estilísticas de los tejidos usados como vestimenta. La primera observación de importancia es que las prendas tarapaqueñas y atacameñas aparecen en todos ellos. Práctica intercultural que en estos sitios exhibe una extraordinaria creación identitaria, pues no son pocas las túnicas de forma tarapaqueña con decoraciones laterales atacameñas (Figura 4). Una prueba contundente de que simbólicamente y socialmente los habitantes del valle intentaban reducir las diferencias entre los distintos actores. Tensiones que probablemente adquirieron mayor fuerza hacia la época en que se inauguran los sitios del lado poniente. En especial si se considera que en estos más tardíos, las frecuencias diferenciales aumentan visiblemente.

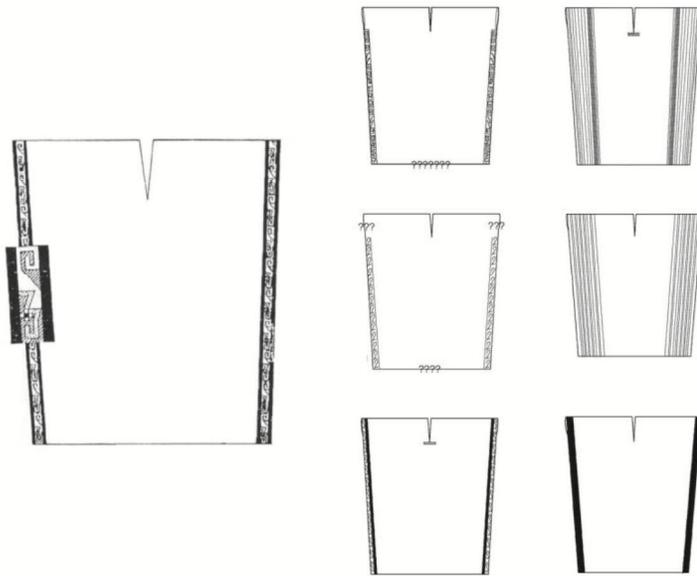


Figura 4. Túnicas y decoraciones tarapaqueños y atacameños.

Algo por completo diferente ocurre al otro lado del río Loa. El cementerio Poniente registra túnicas cuya cronología sugiere que fue inaugurado cuando estaba en uso el cementerio Oriente, aunque permaneció en funcionamiento hasta la época Inka. A diferencia de los cementerios de la otra banda del río, sus tejidos son homogéneos y de estilo exclusivamente atacameño. Esto sugiere un abandono de este escenario textil como campo de expresión de las relaciones interculturales del valle, quizá como consecuencia de la aparición de otros medios de filiación corporativa, como los gorros que sabemos adquirieron tardíamente un carácter emblemático. Por esto no es extraño que en este sitio halla bonetes aterciopelados atacameños y también gorros tipo Fez característicos de las poblaciones de habla aymara de Tarapacá. (Latcham 1938).

Estas distribuciones textiles constituyen evidencias de vínculos e intercambios de materialidades e información social y pueden ser interpretadas a la luz de negociaciones políticas y simbólicas. Sin embargo, en tanto no disponemos de datos bioantropológicos acerca de la identidad de los flujos poblacionales, no parece razonable concluir que las frecuencias relativas de estas prendas son correlativas a la hegemonía de un grupo sobre otro, sino más bien formulas pacíficas de resolver una tensión política cuyo nudo se nos escapa.

### Las soluciones residenciales

La evidencia material registrada en los cementerios posterior al 600 d.C. indica una sostenida ocupación humana durante unos 8 a 9 siglos. Pese a la extrema alteración de estos sitios, los restos bioantropológicos en superficie (ignorados por los saqueadores) han permitido realizar cálculos del número mínimo de individuos sepultados en ellos (Strange 1995, Retamal 2009). Aquellos localizados al oriente del Loa y ocupados desde épocas tempranas suman 251 individuos, a diferencia del otro emplazado al poniente, que cuenta con 150 individuos. Grupos humanos que se ordenan cronológicamente, pero que coexistieron unos tres siglos, pues los primeros han sido datados entre el 600 y 1200 d.C., y el último sitio entre 900 al 1500 d.C. Una distribución de población diferencial (espacial y temporal) que también tiene correlatos residenciales aldeanos para cada orilla del río (Figura 5).

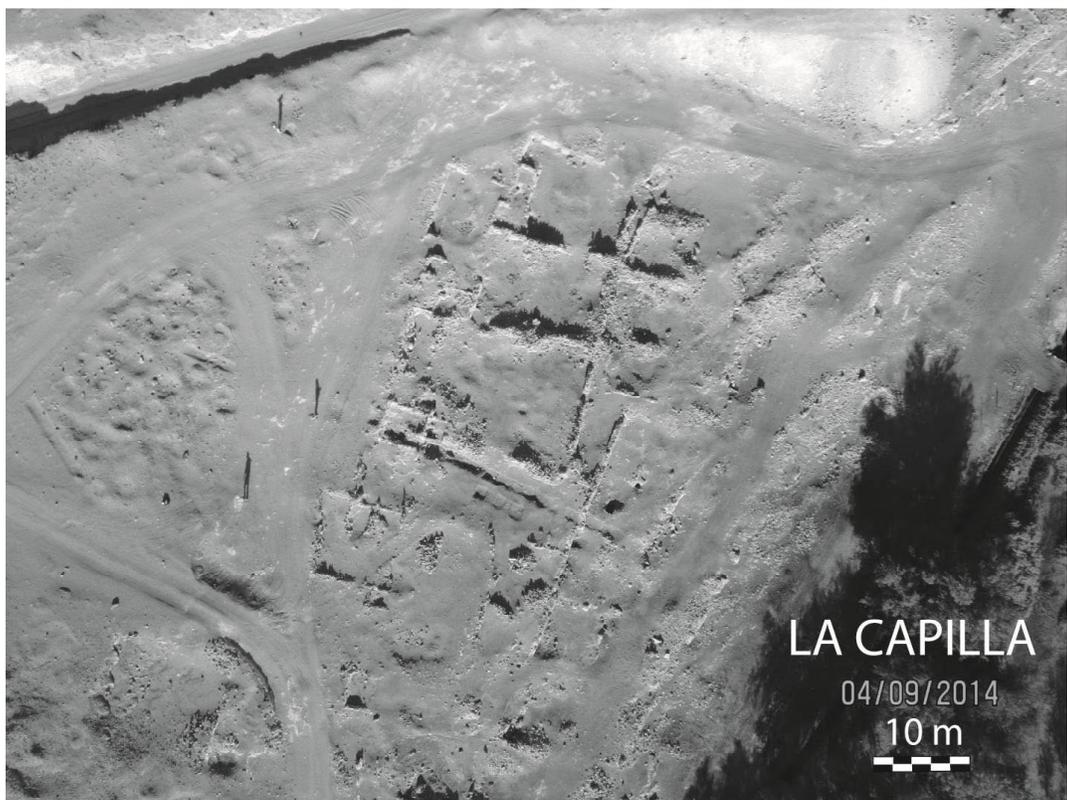
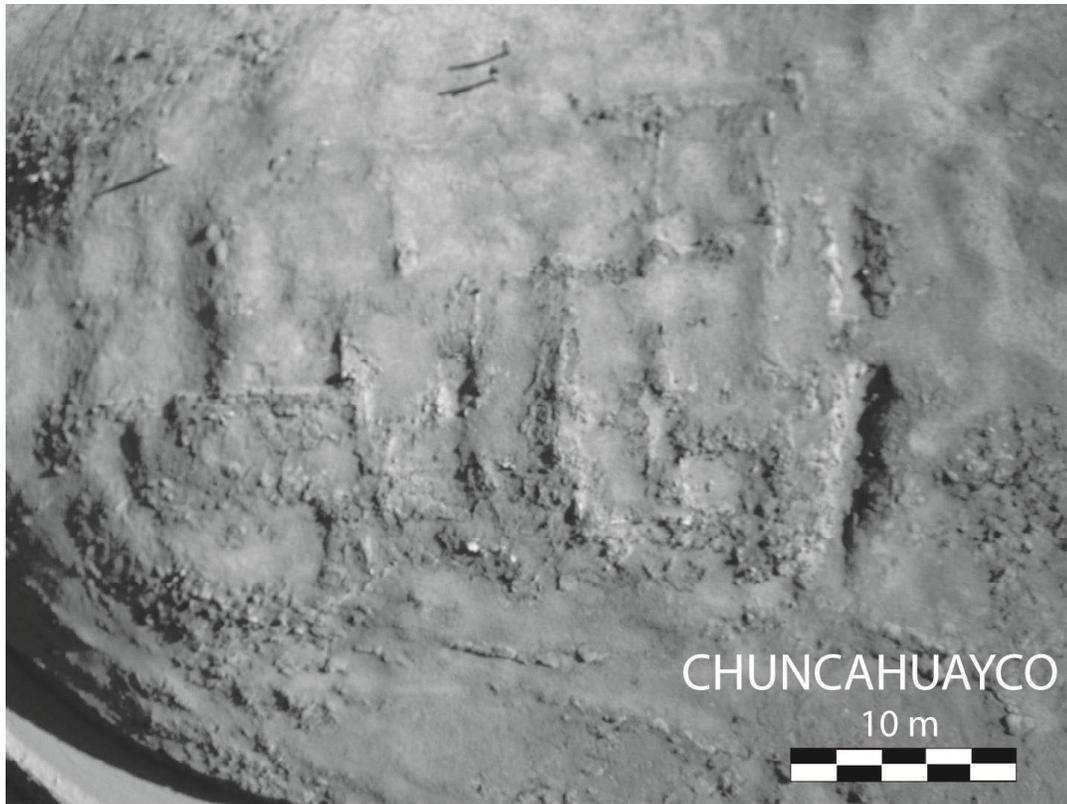


Figura 5. Sitios aldeanos del oasis de Quillagua.

A unos 500 metros aguas arriba de los cementerios oriente y oriente alto, en la banda sur de la quebrada lateral Chunchahuayco, sobre un espolón que se interna en el valle, existe una

pequeña aldea con unos 20 recintos (2400 m<sup>2</sup>). Es una construcción en relativa altura flanqueada por empinadas laderas y con un acceso desde una explanada posterior. Una entrada que gracias a dos fosos longitudinales se reduce a un par de metros y que introduce a un pasillo lateral que impide el paso directo al área residencial. No se trata de una solución defensiva, pues no hay muros perimetrales que pudieron dar mayor resguardo a la aldea. Mas parece un recurso arquitectónico de separación entre al afuera y el adentro residencial, sugiriendo diferencias entre las relaciones domésticas y aquellas exteriores a este contexto social. En su interior hay recintos rectangulares de distinto tamaño, algunos de los cuales pudieron operar como patios o explazos abiertos. Los materiales arqueológicos en superficie son escasos, puesto que los muros han colapsado de manera uniforme sellando los restos de ocupación. Nuestros sondeos y colectas mostraron cerámicas tarapaqueñas (decorados San Miguel) y atacameños (platos del tipo Ayquina), restos textiles y líticos, fragmentos de calabaza y mazorcas de maíz. La planta residencial es de clara filiación tarapaqueña, y aunque no poseemos dataciones para su ocupación, es razonable pensar que estuvo en uso contemporáneamente con los cementerios Oriente y Oriente Alto.

Desde esta aldea, en la otra banda del río y a menos de 300 metros del cementerio Poniente, es visible una segunda que ha merecido mayor investigación. La aldea La Capilla es conocida desde la época de Latcham y ha sido objeto de estudios arqueológicos de distinta envergadura (Agüero et al. 1995 y 1997; Cervellino y Téllez 1980; Gallardo et al. 1993). Al igual que la aldea Chunchahuayco este poblado carece de arquitectura defensiva. Los recintos ocupan una amplia superficie y se encuentran dispuestos de manera escalonada o aterrazada siguiendo la pendiente del lomaje de caliza que baja hacia el área de cultivos. Se observan unos 72 recintos sobre un área superior en dos a tres veces que su vecina al otro lado del río. Las unidades forman un conjunto aglutinado donde destacan grandes patios o corrales rectangulares con pequeños cuartos o bodegas, al igual que patios que funcionaron como áreas residenciales y donde se cavaron silos o pozos para almacenar maíz y algarrobo. La distribución y forma de sus recintos recuerda la arquitectura de la aldea formativa de Caserones más al norte en la quebrada de Tarapacá, pero su menor envergadura y construcción en terrazas parecen más consistente con el material alfarero en superficie y estratigrafía, mayoritariamente posterior al 900 d.C. típico del Periodo Intermedio Tardío del desierto de Atacama y Tarapacá. Una evaluación diacrónica señala una notable presencia incaica al final de la secuencia prehispánica, puesto que en la aldea se han encontrado cerámicas locales de esa época (tipos altiplánicos Saxamar) e incluso cusqueños (Cervellino y Téllez 1980). Nuestros fechados radiocarbónicos indican que el auge de la ocupación se produjo precisamente durante este periodo de administración incaico, probablemente relacionado con las actividades de metalurgia del cobre indicadas por el hallazgo de moldes de fundición y concentraciones de escoria (Cervellino y Téllez 1980). Una cronología que se corresponde con los hallazgos y fechas del cementerio Poniente donde eran sepultados los habitantes de la aldea.

La concentración de evidencias residenciales, funerarias y de diversas prácticas económicas (agrícolas y silvícolas), sumadas al carácter fronterizo del valle revelan que este constituía un polo ocupacional privilegiado por su potencial de comunicación con la costa pacífica, la Pampa del Tamarugal y los oasis interiores del río Loa. Otro dato elocuente de esta situación nodal de Quillagua, lo constituye la convergencia de elementos culturales de diversos orígenes, por ejemplo, de las tradiciones alfareras, textiles y rupestres de Tarapacá y Atacama. En este sentido, no es extraño que asentamientos como el de Chunchahuayco y La Capilla constituyeran lugares centrales de amplia visibilidad dentro del valle. Registros de una historia ocupacional que comenzó al oriente del río y concluyó al poniente del mismo, probablemente como resultado de las tensiones políticas interculturales en diferentes escenarios sociales de carácter regional.

### Filiaciones visuales.

La Región de Tarapacá concentra el mayor número de geoglifos del norte de Chile (Briones 2006). Estos son grandes figuras realizadas en laderas de cerros o sobre la superficie plana del desierto. La mayoría de estos se asocian a las rutas prehispánicas, pero no son pocos aquellos en los alrededores de los valles habitados (Núñez 1976). Aunque las formas son numerosas, estas suelen ser recurrentes de un lugar a otro. Muy variadas son las figuras geométricas, aves, camélidos, mamíferos marinos, embarcaciones con un tripulante, humanos con tocados, túnicas y en ocasiones hachas. Esta iconografía tiene como referente los diseños que pertenecen a la cerámica, los tocados y los tejidos Arica, frecuentes en los contextos del Periodo Intermedio Tardío de Tarapacá.

Estas recurrencias visuales permiten asegurar que esta práctica de señalización monumental sobre el desierto es parte de una tradición cultural de la región de Tarapacá, cuyas manifestaciones son visibles hasta el río Loa por el sur (Briones y Castellón 2005, Pimentel y Montt 2008). Estas ostentosas intervenciones crean un paisaje familiar e identitario para las poblaciones de Tarapacá y son la huella de su particular manera ritual de habitar el desierto. Quillagua no es la excepción, pues el oasis está parcialmente rodeado por este arte espectacular, en especial la cadena de cerros al poniente (Figura 6). Un patrón de distribución rupestre que es semejante a los valles de Tarapacá y Guatacondo que albergaron gran parte del contingente de familias tarapaqueñas de esta época.



Figura 6. Geoglifos de la localidad de Quillagua.

Como este arte monumental sugiere, el oasis de Quillagua formaba parte del tejido territorial tarapaqueño, sin embargo, durante la restauración de algunos de sus geoglifos se halló un pequeño entierro de cerámicas atacameñas. Dos grandes platos de tipo Dupont, con su característica superficie negra y pulida interior, cuidadosamente depositados como ofrendas (Figura 7). Un tratamiento ceremonial sencillo, pero que revela un diálogo respetuoso respecto a las creencias entre quienes buscaban dar equilibrios políticos y simbólicos a la convivencia en el valle. Una práctica vincular a la que no escaparon los detalles, pues al interior de las cerámicas fueron grabados un camélido y un ser antropomorfo cuyo estilo recuerda los grabados rupestres de Tarapacá. Un juego de dones materiales y visuales que expresa en el arte la relación de equilibrio e interculturalidad de los atacameños en relación a los moradores tarapaqueños ancestrales del oasis.

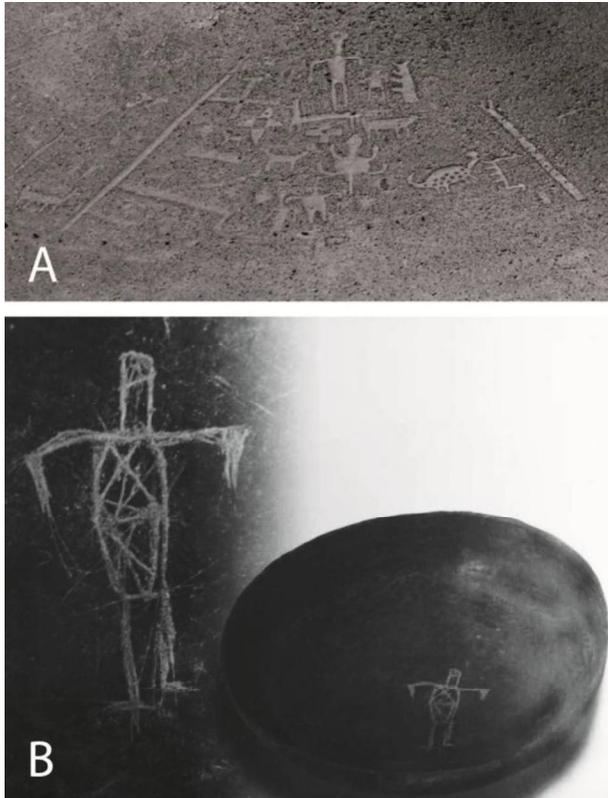


Figura 7. A. geoglifos en el acceso sur del oasis. B. Plato tipo Dupont atacameño ofrendado en geoglifo de Quillagua.

## Epilogo

La memoria local recogida por los documentos históricos del siglo XVII registra la coexistencia de grupos de distinta tradición cultural, Picas y Atacamas ocupaban el valle de Quillagua de acuerdo a normas de cohabitación que afectaban la recolección del fruto del algarrobo. Aguas abajo del río, el bosque pertenecía a las gentes de Tarapacá y, aguas arriba, a las de Atacama. Una situación fronteriza que la arqueología retrocede a épocas prehistóricas, pese a la ausencia de información bioantropológica que certifique el origen de estas poblaciones (Santana 2011). La cultura material y su distribución espacial sugieren la presencia simultánea indiscutible de estas tradiciones, aunque sometida a arreglos que difieren en el tiempo. Los fechados disponibles permiten pensar al menos tres escenarios distintos. En el más antiguo, las gentes de ambas filiaciones aparecen habitando la banda oriental del río Loa, y en el más reciente ocupando la banda poniente del mismo. Ambas soluciones habrían coexistido por algún tiempo entre finales y comienzos de cada una. Si estas observaciones fueran correctas, durante las dos primeras fases la gente habría vivido en la aldea Chunchahuayco y enterrada en los cementerios Oriente y Oriente Alto. Tiempo cuando los tejidos usados como emblemas étnicos son activamente intervenidos para proveer una adscripción cultural de frontera, que a partir de los diseños de unos y otros crea un referente novedoso de carácter intercultural. Este esfuerzo por alcanzar equilibrios sociales parece volverse ineficiente hacia la fase terminal, cuando se inaugura una nueva aldea y cementerio donde las túnicas son exclusivamente atacameñas, aunque con gorros y tocados que incluyen aquellos tarapaqueños. Este tránsito desde un lugar geográfico cultural a otro, podría responder a un cambio en las formas sociales de convivencia entre los diferentes actores. Respuestas vinculantes que probablemente explican que a pesar del predominio material atacameño final, el valle está cercado por arte

rupestre monumental de origen tarapaqueño. Convivencia pacífica cuya tensión podría haber desencadenado en fronteras físicas como las registradas en el siglo XVII.

La prehistoria fronteriza e intercultural de Quillagua revela no pocos procedimientos y soluciones relativos a la interacción y los intercambios recíprocos. Negociaciones que ponían en juego sofisticada experiencia política, donde cálculo, tolerancia, generosidad e imaginación eran utilizadas para reducir las diferencias culturales y crear un ambiente pacífico más allá de las identidades de cada grupo étnico. Estos arreglos en una época donde el conflicto y la violencia contribuían al vínculo entre comunidades merecen una crítica social (ver Nielsen 2007). El problema que sostiene a estas negociaciones es por supuesto infraestructural. En particular porque los asentamientos defensivos conocidos suelen estar en cotas más altas donde la irrigación y la agricultura adquirió en este periodo dimensiones nunca vistas en la prehistoria anterior. Las tensiones aquí pudieron estar asociadas al manejo de las áreas agrícolas, asunto que aparece menos relevante en el oasis de Quillagua, donde las tensiones pudieron estar asociadas a los manejos sociales de los vínculos entre grupos de distinta tradición cultural. En especial, cazadores recolectores marinos y gentes de oasis tarapaqueños y atacameños que eran recolectores de algarrobo, agricultores del maíz y pastores de camélidos. El campo de esta lucha era el de la identidad, o más bien el de una identidad local que incorporaba los emblemas del otro curvando el espacio de la diferencia. Algo que aparece materializado en los artefactos y también en sus distribuciones, conocimiento efectivo de lo maleable que es la identidad. Prácticas sociales que transformaban a los actores en expertos en materia de diversidad cultural.

## REFERENCIAS

Agüero, C. 1997. Una versión sobre el encuentro de Atacama y Tarapacá en el Loa inferior a partir de los textiles de Quillagua. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 24: 20-23.

Agüero, C. 1998. Tradiciones textiles de Atacama y Tarapacá presentes en Quillagua durante el Periodo Intermedio Tardío. *Boletín del Comité Nacional de Conservación Textil* 3: 103-128.

Agüero, C., Ayala, P., Uribe, M., & B. Cases. 1997 Variabilidad textil durante el periodo Intermedio Tardío en el valle de Quillagua: una aproximación de la etnicidad. *Estudios atacameños* 14: 263-290

Agüero, C., Uribe, M., Ayala, P. y B Cases 1999. Una aproximación arqueológica a la etnicidad, y el rol de los textiles en la construcción de la identidad cultural en los cementerios de Quillagua (norte de Chile). *Gaceta Arqueológica Andina* 25: 167-197.

Barth, F. 1976. [1969]. Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pp. 9-49, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Bertonio, L. 1984 [1612]. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Ceres, Ifea y Musef, Cochabamba.

Befu, H. 1977. Social Exchange. *Annual Review of Anthropology* 6: 255-281.

Bourdieu, P. 1988. *Outline of theory practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

Briones, L. 2006. The geoglyphs of the north Chilean desert: an archaeological and artistic perspective. *Antiquity* 80(307): 9-24.

- Briones, L. & C. Castellón, 2005. *Catastro de geoglifos. Provincia de Tocopilla, Región de Antofagasta*. Tocopilla: Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Cervellino, M. & F. Téllez, 1980. Emergencia y desarrollo en una aldea prehispánica de Quillagua-Antofagasta. *Contribución Arqueológica* 1: 1-235, Copiapó.
- Gallardo, F., Cornejo, L., Sánchez, R., Cases, B., Román, A. y A. Deza 1993 a. Una aproximación a la cronología y el asentamiento en el oasis de Quillagua (Río Loa, II Región). *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología, Boletín del Museo Regional de la Araucanía* 4: 41-60, Temuco.
- Gallardo, F., L. Cornejo, R. Sanchez, B. Cases, A. Roman Y A. Deza, 1993 b. Arqueología en el valle de Quillagua, río Loa, norte de Chile. *Gaceta Arqueológica Andina* 23:125-138.
- Godelier, Maurice 1998 el enigma del don. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- Homans, G. 1958. Social Behavior as Exchange. *American Journal of Sociology* 63(6):597-606.
- Gundermann, H., Vergara, J. y A. Díaz 2011. Historia moderna de una lengua originaria: el jaqui aru en Chile. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 49 (1): 69-108.
- Latcham, R. 1933. Notas preliminares de una viaje arqueológico a Quillagua. *Revista Chilena de Historia Natural* 37: 130-138
- Latcham, R., 1938. *Arqueología de la Región Atacameña*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile.
- Lévi-Strauss, Claude 1943. Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud. *Renaissance* 1(1 et 2): 122-139
- Marx, C. y F. Engels 1968[1846]. *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Mauss, Marcel 1979. Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología*, pp. 155-268, Editorial Teknos, Madrid.
- Nielsen, A. 2007. Armas significantes: tramas culturales, guerra y cambio social en el sur andino prehispánico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12(1): 9-41.
- Núñez, L. 1976. Geoglifos y tráfico de caravanas en el desierto chileno. En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S. J.*, H. Niemeyer, Ed., pp. 147-201. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Núñez, L. & T. Dillehay 1995[1979]. Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Odone, C. 1995. Quillagua: la Descripción de un Espacio desde la Historia. En *II Congreso Chileno de Antropología*, Vol. 2: 598-605. Valdivia.
- Paz Soldán, M. 1878. Verdaderos límites entre Perú y Bolivia. Imprenta Liberal por Mariano Fernández, Lima.

Pimentel, G. e I. Montt, 2008. Tarapacá en Atacama. Arterupestre y relaciones intersociales entre el 900 y 1450 DC. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino 13: 35-50.

Retamal, R. 2009. Informe de laboratorio bioantropológico en Terreno de los cementerios rinconada de Quillagua. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología Física.

Richard, N., 1994. Ropa usada y estética de segunda mano. *Revista de Crítica Cultural* 9: 20-24.

Sahlins, Marshall 1983. *Economía de la edad de piedra*. Akal editor, Madrid.

Santana, F. 2011. *Multiculturalidad en el Cementerio Oriente de Quillagua: Una Aproximación desde la Bioantropología Mediante Análisis Isotópicos de Dieta y Movilidad en el Curso Inferior del Río Loa*, Periodo Intermedio Tardío. Tesis de grado, Universidad de Chile, Santiago.

Schiappacasse, V., Catro, V. y H. Niemeyer 1989. Los desarrollos regionales en el Norte Grande (1000-1400 d.C.). En Hidalgo, J., Schiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate C. e I. Solimano (eds.), *Culturas de Chile. Prehistoria: Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*, pp. 181-220, Editorial Andrés Bello. Chile, Santiago.

Strange, J. 1995. Cementerios saqueados: estrategias de recuperación. Informe FONDECYT 198-01.