PATRIMONIO CULTURAL DEL PERÚ

HUMANIDAD ANDINA

Compiladores:
César Gálvez Mora
Ana Rocchietti

Prólogo: Enrique Sánchez Maura

eduvim

Patrimonio cultural del Perú: Humanidad andina

Compiladores:

César Gálvez Mora
Ana Rocchietti

Colección Debates

Patrimonio cultural del Perú : humanidad andina / César Gálvez Mora [et.al.] ; compilado
por Ana María Rocchietti y César Gálvez Mora. - 1a ed. - Villa María : Eduvim, 2013.
212 p. ; 23,0x16,0 cm. - (Debates)
ISBN 978-987-699-084-41. Patrimonio Cultural Peruano. 2. Antropología. 3. Arqueología. I. Gálvez Mora, César II. Ana María Rocchietti, comp. III. Gálvez Mora, César, comp.
CDD 306.85

© 2014
Editorial Universitaria Villa María
Chile 253 – (5900) Villa María, Córdoba, Argentina
Tel.: +54 (353) 4539145
www.eduvim.com.ar

Instituto Nacional de Cultura / Direccion Recional De Cultura – La Libertad
Dirección Postal: Independencia 572, Trujillo, La Libertad, Perú
Teléfono: 0051-44-248744

Editor: Jesica Mariotta
Maquetación: María Laura Bertuzzi / José Lautaro Aguirre

Obra bajo Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional | CC BY-NC-ND

Esta licencia permite a Ud. sólo descargar la obra y compartirlas con otros usuarios siempre y cuando se indique el crédito de autor y editorial. No puede ser cambiada de forma alguna ni utilizarse con fines comerciales.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones publicadas por EDUVIM incumbe exclusivamente a los autores firmantes y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista ni del Director Editorial, ni del Consejo Editor u otra autoridad de la UNVM. No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo y expreso del Editor.

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*

Patrimonio cultural del Perú
Humanidad andina

Compiladores:

César Gálvez Mora
Ana Rocchietti

Índice

Agradecimientos	9
Presentación	11
Introducción	13
Agradecimientos	17
Los autores	19
1. Expresiones del patrimonio inmaterial en Simbilá, un pueblo de alfareros de la costa norte del Perú *César Gálvez Mora y María Andrea Runcio*	25
2. Los antiguos peruanos y su contribución a la Herencia de la Humanidad *Ana Rocchietti*	45
3. La responsabilidad social de la arqueología *María Laura Gili*	75
4. Transformaciones del patrimonio cultural El papel de los Pueblos Originarios, del Estado y de las Ciencias Sociales *César Borzone*	95
5. Las producciones culturales de la Amazonía peruana *Graciana Pérez Zavala*	109

6. Patrimonio: dos caras de la misma moneda 139
María Teresita de Haro

7. La balsilla de totora en la historia de la navegación peruana 155
Víctor A. Piminchumo Hurtado

8. Fajas sara y pata de San Ignacio de Loyola, Patrimonio Cultural del Perú 175
Arabel Fernández López

Referencias Bibliográficas y Lecturas recomendadas 193

Agradecimientos

Dedicado al medio centenario de la creación de la primera Casa De La Cultura del Perú en la ciudad de Trujillo, que fue conmemorado en el año 2008.

Esta publicación fue generada como parte de la cooperación establecida entre la entonces Dirección Regional de Cultura - La Libertad del ex Instituto Nacional de Cultura (hoy Ministerio de Cultura) (Trujillo, Perú), el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González y el Centro de Investigaciones Precolombinas (Buenos Aires, Argentina) Suscrito en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en octubre del 2007.

Presentación

Con mucho agrado realizo la parte introductoria de este libro dedicado a los cincuenta años de creación de la primera Casa de la Cultura del Perú, antecedente del Instituto Nacional de Cultura – Región La Libertad, hoy Dirección Desconcentrada de Cultura de La Libertad (Ministerio de Cultura), porque es el mejor regalo que recibe la Institución y significa un merecido homenaje a sus creadores y sobre todo al personal que anónimamente defiende con mucha entereza el rico patrimonio cultural de esta Región.

Cuando la doctora Ana María Rocchietti, brillante estudiosa de nuestro pasado, de nacionalidad Argentina, diseñó los Encuentros Binacionales que con tanto éxito se realizan en nuestras ciudades de Buenos Aires (Argentina) y en nuestro Trujillo (Perú), de repente no sospechó que muy rápidamente nos reconocimos como hermanos, herederos de un riquísimo legado histórico y que juntos, argentinos y peruanos, teníamos un reto común y una responsabilidad compartida de investigar, conservar y divulgar el Patrimonio Cultural de nuestros pueblos.

Nuestra institución, gracias a la brillante iniciativa del arqueólogo César Gálvez Mora, asumió el reto y año a año, con muchas restricciones pero con mucho dinamismo y profesionalismo, viene apoyando estos Encuentros Binacionales Perú - Argentina.

Esta publicación, la primera, es producto de la cooperación establecida entre el ex Instituto Nacional de Cultura – Región La Libertad, el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González de Argentina y el Centro de Investigaciones Precolombinas.

En esta publicación hay estudios realizados por investigadores argentinos y peruanos, por eso mi especial y profundo reconoci-

miento y agradecimiento a la doctora Ana María Rocchietti, al arqueólogo César Gálvez Mora, a la arqueóloga María Andrea Runcio, a César Borzone, a Graciana Pèrez Zavala, a María Teresita de Haro, a María Laura Gili, a nuestro arqueólogo Víctor Piminchumo Hurtado y a la estudiosa arqueóloga Arabel Fernández López.

Tengo la plena seguridad de que ésta es la primera de muchas publicaciones y de que sus autores pasarán a la historia, con el reconocimiento imperecedero, por su dedicación y profesionalismo.

Enrique Sánchez Maura

Introducción

La riqueza cultural de las sociedades del antiguo y del contemporáneo Perú lo hacen particularmente atractivo para los estudios históricos, arqueológicos y antropológicos. Designamos –como es frecuente- humanidad andina a los hombres y mujeres que nacen, viven y prolongan su herencia social en la gran geografía hegemonizada por los Andes, la cordillera sudamericana. Sabemos, sin embargo, que ella es sutil, diferenciada y variable porque abarca asimismo el desierto costero del océano Pacífico y una parte de la selva amazónica. En esos escenarios, los andinos hicieron su contribución a la civilización humana.

Este libro no pretende agotar la temática del patrimonio cultural andino pero sí abordar algunas de sus dimensiones: las prácticas sociales de antiguas costumbres, su arqueología, su estética artesanal y sus problemáticas ético-políticas. Su origen se debe a la colaboración académica entre la entonces Dirección Regional de Cultura - La Libertad del ex Instituto Nacional de Cultura (hoy Ministerio de Cultura) del Perú , el Centro de Investigaciones Precolombinas y el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, centenaria institución argentina dedicada a formar profesores con orientación latinoamericana.

El esfuerzo surgió hace ya más de una década, en un seminario anual dedicado a Los Andes antes de los Inka, sobre cuya base se creó el Centro de Investigaciones Precolombinas. Éste pretendía profundizar el conocimiento y la vocación por la formación profunda de los pueblos nativos del continente. Cada rincón del Perú visitado y estudiado fue una experiencia inolvidable pero, sobre todo, la opor-

tunidad única de forjar amistad con personas extraordinarias por su calidez y sabiduría. Los resultados de las investigaciones fueron publicados en la Revista Anti y expuestos en los seminarios y Coloquios Binacionales desarrollados anualmente tanto en Perú como en la Argentina.

Ello permitió, desde hace más de una década, observar la gestión patrimonial en sitios arqueológicos monumentales de la costa norte peruana. La temática del patrimonio cultural es compleja, está atravesada por aristas políticas y científicas de diversa índole ligadas a su uso y a su preservación tanto como a cuestiones de índole normativa, legal y moral.

En el capítulo uno, César Gálvez Mora y María Andrea Runcio ofrecen el caso de una ancestral elaboración de cerámicas (la costa norperuana se ha destacado, por siglos, en su manufactura) en vías de desaparecer.

En el capítulo dos, Ana Rocchietti realiza una síntesis del patrimonio arqueológico peruano.

En el capítulo tres, María Laura Gili examina las dimensiones éticas de la arqueología como disciplina científica abocada a tomar decisiones sobre el patrimonio material de los pueblos andinos.

En el capítulo cuatro, César Borzone amplía el enfoque anterior analizando los vínculos que se establecen entre los científicos y los pueblos originarios.

Graciana Pérez Zavala dedica su capítulo cinco a estudiar las artesanías de la selva amazónica y su valor estético y económico para comunidades que tratan de sobrevivir.

En el capítulo seis, María Teresita de Haro analiza dos casos relacionados al patrimonio histórico peruano: las ciudades de Trujillo e Iquitos, a partir de lo cual plantea un análisis del tema de la preservación del patrimonio en el contexto de la realidad regional y nacional.

En el capítulo siete, Víctor Piminchumo Hurtado aborda el tema de la balsilla de totora, embarcación ancestral de antigua raigambre, y su significado en la historia de la navegación peruana, así como las razones por las cuales fue declarada Patrimonio Cultural de la Nación ex Instituto Nacional de Cultura (hoy Ministerio de Cultura).

Finalmente, Arabel Fernández López aborda en el capítulo ocho el tema de dos prendas tradicionales en el poblado serrano de San Ignacio de Loyola, cuna de tejedoras en la sierra de la Libertad. Al igual que la balsilla, las fajas *sara* y *pata* fueron declaradas Patrimonio Cultural de la Nación

Agradecimientos

Al licenciado Enrique Sánchez Maura, por su valiosa gestión en el fortalecimiento de los vínculos entre las instituciones peruanas y argentinas, y por su aliento para realizar este libro.

Asimismo, a los Rectores del Instituto Dr. Joaquín V. González: Alfredo Cóccola, Celia Sábato y Francisco Velasco por haber apoyado el Proyecto durante tantos años.

Al director del Departamento de Historia, Instituto "Joaquín V. González", profesor Juan Carlos Cantoni y a la Junta Departamental que lo acompaña.

A la presidente del Centro de Investigaciones Precolombinas, licenciada Alicia Campos y a su secretaria, María Victoria Fernández, por todos los esfuerzos realizados para que la vinculación binacional pudiera llevarse a cabo.

A los estudiantes, que llevaron a cabo investigaciones rigurosas.

Los autores

César Gálvez Mora

Arqueólogo egresado de la Universidad Nacional de Trujillo (1988). Siguió estudios de Planificación del Desarrollo de la Industria del Turismo (Japón, 1999) y una Pasantía de Especialización en la Promoción y Valorización del Patrimonio Cultural (Italia, 2012).

Docente en el Curso Panamericano Sobre la Conservación y el Manejo del Patrimonio Arquitectónico Histórico-Arqueológico de Tierra, organizado por ICCROM (Italia), Fundación Getty (EE.UU.), Cra-TERRE (Francia) e Instituto Nacional de Cultura (Perú) (Trujillo, 1996 y 1999); y ayudante de cátedra en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Trujillo, 1988, 1990).

Desde 1982 participa en proyectos de investigación arqueológica nacionales y extranjeros; asimismo, realiza investigación etnográfica acerca de tecnologías (alimentación, abrigo, agrícolas y alfareras), curanderismo, fiestas, entre otros, en la costa norte del Perú.

Ponente en eventos académicos desarrollados en el Perú, Argentina y EE. UU., entre 1988 y el presente; también es coautor de tres libros y una monografía, así como autor y/o coautor de más de noventa artículos y capítulos en libros sobre temas de arqueología, antropología e historia de los Andes Centrales, publicados en el Perú, Argentina, Bolivia, España y EE. UU. desde 1990.

Es socio correspondiente del Institute of Andean Studies (Berkeley, EE.UU), miembro académico del Centro de Investigaciones Precolombinas, y miembro de honor de la Comunidad Académica del Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González (Buenos Aires, Argentina).

Actualmente, desempeña la Sub Dirección de Patrimonio Cultural, Industrias Culturales e Interculturalidad, en la Dirección Desconcentrada de Cultura de La Libertad (Ministerio de Cultura, Perú).

Ana Rocchietti

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires.

Licenciada en Ciencias de la Educación por Universidad de Buenos Aires

Posgrado Programa de Especialización en Antropología Social, Universidad de Buenos Aires – Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano

Directora del Departamento de Arqueología, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Profesora Titular Ordinaria de Prehistoria General, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Profesora Titular Ordinaria de Metodología de la Investigación (Orientación Arqueología). Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Profesora Titular Ordinaria de Prehistoria y Arqueología, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Profesora Titular de Prehistoria y Arqueología. Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V-. González. Dirección de Educación Superior del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Directora Académica del Centro de Investigaciones Precolombinas. Buenos Aires e Investigadora Adscripta del mismo.

Es autora de numerosos trabajos de investigación. Dirige Programas de Investigación en Arqueología Histórica y Urbana.

María Andrea Runcio

Profesora y Licenciada en Ciencias Antropológicas con orientación en Arqueología (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).Doctora en Arqueología (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Becaria Doctoral del CONICET entre 2005-2010.

Ha participado en proyectos de investigación de la Universidad de Buenos Aires en la Quebrada de Humahuaca, Argentina (1998-2010). Realizó pasantías en investigación arqueológica y conservación en el Complejo Arqueológico El Brujo y en el Complejo Arqueológico Chan Chan (Perú).

Ha publicado artículos sobre su especialidad en revistas nacionales e internacionales, y ha participado como expositora en congresos, jornadas y otras reuniones científicas. Es Coordinadora de Redacción de la Revista ANTI (Centro de Investigaciones Precolombinas, Argentina).

María Laura Gili

Profesora en Historia, Magíster en Ética Aplicada, Doctora en Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Argentina. Docente-Investigadora de la Universidad Nacional de Villa María, Córdoba. Participa en Programas y Proyectos de investigación en Arqueología yPatrimonio histórico en la Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba. Posee numerosas publicaciones en congresos, jornadas y reuniones científicas, nacionales e internacionales, sobre arte rupestre, patrimonio cultural y ética aplicada.

César Borzone

Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”.

Ayudante en la Cátedra de Prehistoria y Arqueología (Principalmente Argentina y Americana) Profesorado de Historia, Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González” ,Dirección

de Educación Superior, Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Coordinador del Curso de Ingreso para el Profesorado de Historia. Profesorado de Historia, Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González.

Asistente docente y de campo en el Seminario "Los Andes ante de los Inka". Organizado por el Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González", Centro de Investigaciones Precolombinas.Ha participado en seminarios y congresos como expositor y asistente.

Graciana Pérez Zavala

Profesora y licenciada en Historia, Universidad Nacional de Río Cuarto. Tesis de maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Docente de la Universidad Nacional de Río Cuarto y de la Universidad Nacional de Villa María, Argentina.. miembro de Programas y proyectos de Investigación. Investigadora adscripta del Centro de investigaciones Precolombinas, Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, Dirección de Educación Superior, Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Autora de publicaciones en medios científicos. Ha participado como conferencista y ponente en distintos eventos académicos regionales, nacionales e internacionales.

María Teresita de Haro

Profesora en escenografía, Universidad del Salvador, Argentina.

Estudiante de la carrera de Antropología con orientación en Arqueología, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Ha realizado trabajo de campo arqueológico en diversas áreas y asistido a variados congresos y jornadas, presentando trabajos sola o en conjunto en algunos de ellos.

Se desempeñó en el Área de investigación de la Dirección de Derechos Humanos del Municipio de Morón, República Argentina desde 2003 hasta el presente año y actualmente forma parte del Centro de Investigaciones Precolombinas.

Víctor Piminchumo Hurtado

Licenciado en Arqueología por la Universidad Nacional de Trujillo y Magíster en Educación, con mención en Pedagogía Universitaria, por la misma universidad. Experiencia profesional en proyectos de investigación arqueológica como el Complejo Arqueológico "El Brujo" (Valle de Chicama), Proyecto Arqueológico Chavimochic, Huaca de Los Reyes y Complejo Arqueológico Chan Chan (valle de Moche).

Labora como arqueólogo del Ministerio de Cultura - sede regional de La Libertad, con la función de Residente del Complejo Arqueológico Chan Chan y Museo de Sitio, sitio inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial por la UNESCO.

Ha participado en numerosos programas de capacitación nacional y en el extranjero como la pasantía en la Región de La Cerdeña (Italia) en 2009, con el tema "El desarrollo turístico", en el ámbito del Programa de apoyo al desarrollo económico del área del Parque Arqueológico de Chan Chan, financiado por la Dirección para la Cooperación al Desarrollo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Italia y Organizado por el Instituto Italo-Latino Americano –IILA, Italia; asimismo ha publicado artículos de la especialidad en revistas y libros nacionales e internacionales.

Actualmente viene realizando investigaciones en temas sobre la cultura Chimú y etnografía de las comunidades originarias del litoral norte del Perú.

Arabel Fernández López

Licenciada en Arqueología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Especialista en Tejidos Andinos. Realiza análisis de textiles arqueológicos y trabajos de conservación preventiva. Asimismo, viene desarrollando investigaciones en el campo de la etnografía textil, siendo su principal área de investigación la sierra norte del Perú.

Ha trabajado en diversos proyectos arqueológicos de la Costa Norte, entre ellos el Proyecto Arqueológico El Brujo, Proyecto Huaca de la Luna, Proyecto Santa de la Universidad de Montreal, entre

otros. Cuando estuvo a cargo del Departamento Textil del Museo de Arqueología, Antropología e Historia de la Universidad Nacional de Trujillo, creó los primeros fondos etnográficos de la región tras registrar y documentar la producción textil y la indumentaria de la comunidad de San Ignacio de Loyola (2001).

Ha publicado diversos artículos relacionados con textiles de la Costa Norte y Costa Central y también sobre conservación y etnografía textil. Sus investigaciones han sido difundidas en diversos eventos tanto nacionales como internacionales en Chile, Argentina, Bolivia, México, Francia y Estados Unidos.

Ha seguido cursos de especialización en conservación preventiva y textil en Perú, Cuba y México.

Es fundadora del Centro de Investigación Textil Chuguay, institución que tiene como objetivo principal la salvaguarda de nuestro patrimonio textil.

En el año 2008 retornó al Programa Arqueológico El Brujo – Museo Cao, donde actualmente ocupa el cargo de jefe de laboratorio.

1.

Expresiones del patrimonio inmaterial en Simbilá, un pueblo de alfareros de la costa norte del Perú

César Gálvez Mora y María Andrea Runcio

Introducción

La costa norte del Perú es un escenario donde persisten variadas expresiones del saber ancestral, en el contexto de una época de cambios que repercuten en la conservación de este rico patrimonio. Los pueblos tradicionales de esta región se expresan a través de sus costumbres, de sus tecnologías y por una particular visión del mundo[1]; sin embargo, con el devenir del tiempo la continuidad de estas manifestaciones afronta riesgos debido a factores internos y externos a estos pueblos. De un lado, las nuevas generaciones van desligándose de las tradiciones familiares y grupales, dejando su conocimiento en el olvido, mientras los abuelos retornan al mundo tradicional de sus ancestros. De otra parte, la amplia divulgación de expresiones y

[1] Schaedel, R., *La etnografía Muchik en las fotografías de H. Brüning, 1886-1925*, Lima, Ediciones COFIDE, 1988. Rodríguez Suy Suy, V., *Los pueblos muchiks en el mundo andino de ayer y siempre*, Lima, Centro de Investigación y Promoción de los Pueblos Muchik "Josefa Suy Suy Azabache" y Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1997.

objetos materiales de procedencia foránea compiten con mayor ventaja en relación a su contraparte tradicional. Los objetos de plástico, las prendas de vestir producidas en serie, el uso del concreto para las viviendas, las nuevas tendencias musicales de consumo masivo, son apenas una mínima expresión de los bienes crecientemente consumidos en los pueblos norteños en desmedro de los que son producidos aplicando el saber tradicional.

A pesar de estas condiciones, varios pueblos costeros mantienen la tecnología ancestral de producción de cerámica utilitaria. Paradójicamente, en la costa de las regiones de La Libertad y Lambayeque no queda ningún pueblo que continúe esta práctica pese a que ahí florecieron sociedades destacadas por los logros excepcionales de sus alfareros entre el 1300 a.C. hasta la conquista Inca[2]. Por el contrario, en la región Grau existe una antigua tradición de cerámica utilitaria elaborada con la técnica del paleteado mediante la que se producen grandes vasijas (cántaros, tinajas) utilizadas en la preparación de chicha y también recipientes más pequeños como las jarras usadas para servir esa bebida o las ollas para cocinar alimentos. Esta tradición se remonta al período Intermedio Temprano (200 - 600 d.C.) y continúa vigente en la actualidad.

En la región Grau los dos centros de producción alfarera más importantes y donde se recrea la técnica prehispánica son Simbilá, en la provincia de Piura, y Chulucanas, en la provincia de Morropón (Fig. 1).

En el primero se continúa utilizando la técnica del paleteado pero actualmente fabrican no sólo los tradicionales recipientes destinados a la cocina y a la fabricación de chicha sino también macetas, floreros y otros objetos ornamentales cuyas formas, en general, imitan objetos de la cultura occidental y tienen mayor demanda en el mercado. En el segundo, los alfareros -descendientes de inmigrantes de Simbilá llegados a Chulucanas en la segunda década del siglo XX- dejaron de lado la elaboración de piezas utilitarias e introdujeron innovaciones que les permitieron desarrollar una producción de ce-

[2] Bonavia, D., *Perú, Hombre e Historia: De los orígenes al siglo XV*, Lima, Ediciones EDUBANCO, Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura, 1991.

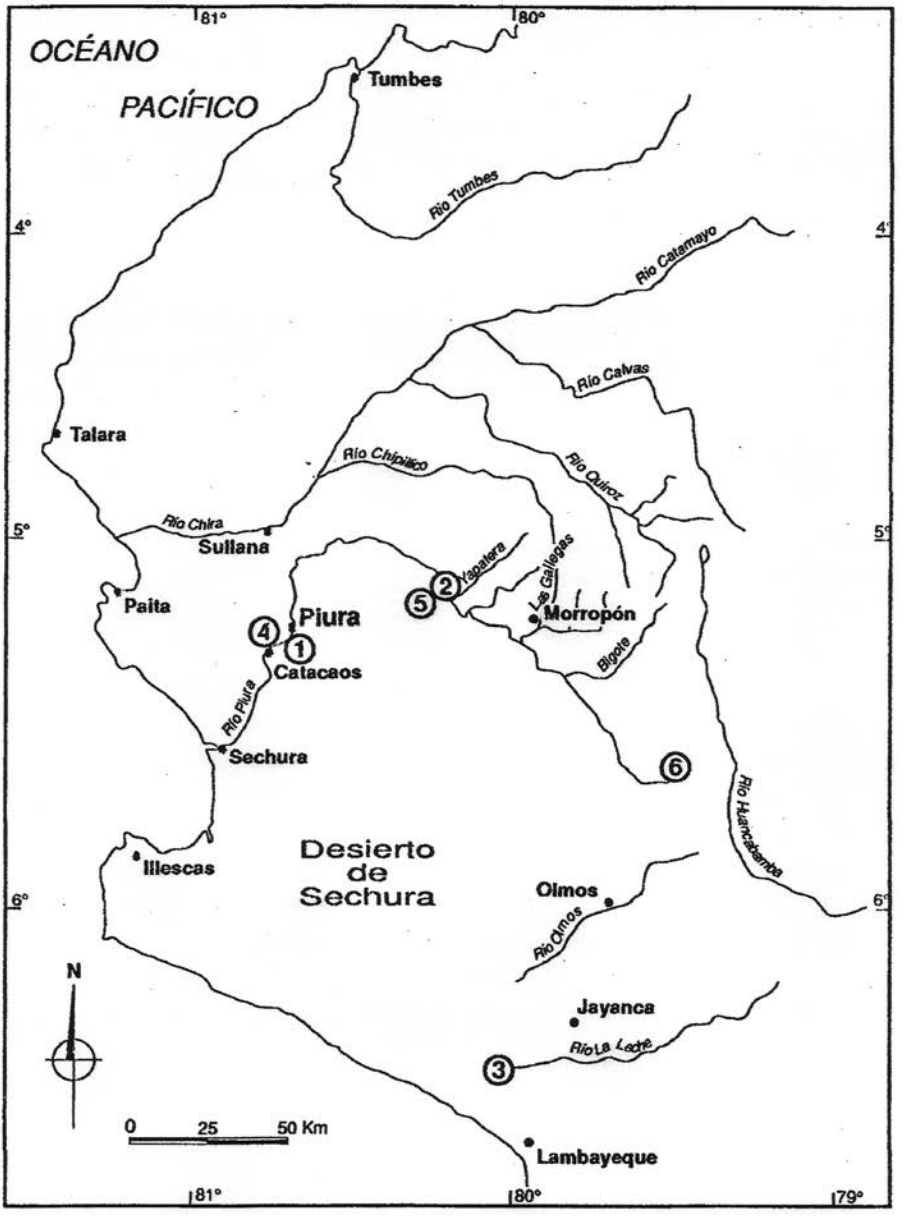


FIGURA 1: Ubicación del caserío de Simbilá (1), entre las ciudades de Piura y Catacaos. Tomado de Monzón (1991).

rámica artística muy cotizada en el ámbito nacional e internacional[3]. La producción de cerámica de Chulucanas ha sido considerada como *renacimiento de la tradición prehispánica de la cerámica*[4] resultando ser una expresión de la continuidad de la tradición tecnológica.

Los alfareros de Simbilá representan un aspecto relevante de la cultura viva del norte del Perú y actualmente enfrentan un conjunto de desafíos en el contexto de la mayor demanda de bienes artesanales por parte de los mercados externos y del creciente desarrollo turístico regional: por un lado, las iniciativas externas que pretenden "modernizar" parte de la tecnología para que ellos produzcan en masa objetos que no forman parte del inventario tradicional, factor que puede influir negativamente en el mantenimiento de esta antigua expresión del patrimonio inmaterial; por otro lado, la resistencia al cambio para innovar la producción hace que sus productos sean poco requeridos.

En este sentido, el propósito de este capítulo es abordar esta manifestación del saber ancestral como parte del patrimonio inmaterial norperuano con el fin de identificar sus valores y significados, así como las relaciones de continuidad entre los alfareros pasados y presentes, teniendo en cuenta los cambios e innovaciones introducidos. Asimismo se discutirá cómo, a pesar de las limitaciones del presente, el ejemplo de este pueblo de alfareros puede ser asumido por sus similares en el norte del Perú.

Aspectos normativos

Como un aspecto inédito en el marco de la legislación peruana, la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación N° 28296

[3] Runcio, M. y Gálvez Mora C., *Simbilá: problemas y desafíos de un pueblo de alfareros en la costa norte del Perú*, Buenos Aires, Ponencia presentada al II Coloquio Binacional Argentino-Peruano "Ciencias Antropológicas Aplicadas al Desarrollo", 2007.

[4] Fujii, T., El arte popular y la fuerza de la creatividad, en *Desde el exterior: El Perú y sus estudiosos, Tercer Congreso Internacional de Peruanistas,* Nagoya, L. MILLONES y T. KATO, editores, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, Pág.16.

(21 de julio del 2004) aborda por primera vez el rubro del patrimonio inmaterial precisando, en el Artículo 1:

Integran el Patrimonio Inmaterial de la Nación las creaciones de una comunidad cultural fundadas en las tradiciones, expresadas por individuos de manera unitaria o grupal, y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad, como expresión de la identidad cultural y social, además de los valores transmitidos oralmente, tales como los idiomas, lenguas y dialectos autóctonos, el saber y conocimiento tradicional, ya sean artísticos, gastronómicos, medicinales, tecnológicos, folclóricos o religiosos, los conocimientos colectivos de los pueblos y otras expresiones o manifestaciones culturales que en conjunto conforman nuestra diversidad cultural.

Asimismo indica en su artículo 2:

> Los bienes culturales inmateriales integrantes del Patrimonio Cultural de la Nación, por su naturaleza, pertenecen a la Nación; ninguna persona natural o jurídica puede arrogarse la propiedad de algún bien cultural inmaterial, siendo nula toda declaración en tal sentido, haya sido o no declarado como tal por la autoridad competente. Las comunidades que mantienen y conservan bienes culturales inmateriales pertenecientes al Patrimonio Cultural Inmaterial, son los poseedores directos de dicho Patrimonio [...] El Estado y la sociedad tienen el deber de proteger dicho Patrimonio.

En tal sentido cabe indicar que el Ministerio de Cultura es el organismo tutelar del Estado peruano para los fines de estas expresiones del patrimonio inmaterial, en cuyo contexto se inserta la actividad que realiza el pueblo de alfareros de Simbilá. En el marco de su competencia viene realizando una importante actividad para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial, siendo uno de los eventos significativos la exposición Rural Maki (hecho a mano), donde participan los artesanos de varias regiones que se destacan por su activa producción artesanal[5]. En esta perspectiva, la Dirección Regional de Cultura de la región Grau ha venido realizando un trabajo sostenido en coordinación con instituciones distritales, provinciales y regionales para revalorar la alfarería y otras expresiones de la tecnología ancestral.

[5] Mujica Bayly, S., Especial: Arte popular tradicional, expresión de diversidad, *Gaceta Cultural del Perú* 30, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2007, Pág. 4-5.

En un contexto más amplio, y en la medida en que el Perú es un Estado miembro de la UNESCO, cabe mencionar que la Conferencia General de esta organización aprobó la Convención para la Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en su 32ª reunión[6], estableciendo como finalidades:

> La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial; b) El respeto al patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos de que se trate; c) La sensibilización en el plano local, nacional e internacional de la importancia del patrimonio cultural inmaterial y de su reconocimiento recíproco; d) La cooperación y asistencia internacionales.

Esta convención establece las obligaciones de cada Estado parte y advierte:

> Muchos aspectos del patrimonio inmaterial están amenazados debido a los efectos de la globalización y de las políticas homogeneizadoras, a la carencia de medios de valoración y entendimiento que conducen al deterioro de las funciones y de los valores de dichos aspectos, como también a la falta de interés hacia ellos por parte de las nuevas generaciones.

Posteriormente, la UNESCO aprobó la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (París, 2005) que busca la reafirmación de los vínculos que unen cultura, desarrollo y diálogo y alienta la creación de un escenario renovado donde se dé la cooperación internacional para este fin.

En este contexto, la práctica ancestral de la alfarería de Simbilá reúne las condiciones que la tipifican como patrimonio cultural inmaterial, por cuanto se sustenta en la tradición tecnológica de esa comunidad, es realizada por los maestros alfareros a título individual así como grupal, y en sí misma es símbolo y quehacer de la identidad de los habitantes del poblado. Aún más, y como expondremos en adelante, es una expresión que se inserta en la diversidad de manifestaciones que se dan y se recrean en este escenario y afronta riesgos comunes a otras expresiones del patrimonio inmaterial, por lo cual

[6] UNESCO, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Paris, En URL: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006, 2003.

con razón constituyen objeto de preocupación por los organismos e instituciones nacionales e internacionales.

La cerámica prehispánica y la continuidad de la práctica alfarera

En comparación con otras áreas de la costa norperuana, las investigaciones arqueológicas desarrolladas en la región Grau son escasas[7]. En relación a la problemática tratada en este trabajo es de especial interés el sitio arqueológico Narihualá por su cercanía al caserío de Simbilá[8].

Narihualá contiene las evidencias más notables de arquitectura Tallán elaborada en adobe y fue ocupado entre el 1000 y el 1480 d.C. según lo prueba el hallazgo de cerámica Tallán, Chimú Tardío e Inca local. Debido a la extensión, la calidad de su arquitectura y la escala de sus templos, se estima que Narihualá fue un centro ceremonial desde el cual se ejerció el control de la región baja de Piura y que su prestigio se mantuvo, al menos hasta la época Chimú.

La cerámica utilitaria hallada en el sitio muestra una variada tipología que incluye grandes tinajas, cántaros, ollas y cuencos de uso doméstico y ha sido elaborada con la técnica del paleteado y del modelado, la utilización de engobe y la cocción en hornos abier-

---

[7] Kelley, D., Reconocimientos arqueológicos en la costa norte del Perú, *Arqueología y Sociedad* 5, Museo de Arqueología y Etnología, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1971, Pág.1-16.
Guffroy J., Kaulicke, P. y Makowski, K., "La prehistoria del departamento de Piura: estado de conocimientos y problemática", en *Bulletin de l`Institut Française d`Études Andines*, Lima, 18, 1989, (2), Pág. 117-142.
Hocquenghem, A., "Frontera entre áreas culturales nor y centroandinas en los valles y la costa del extremo norte peruano", en *Bulletin de l`Institut Française d`Études Andines* 20, Lima, 1991(2), Pág. 309-348.

[8] Fernández Villegas, O., La Huaca Narihualá, un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú, en *Bulletin de l`Institut Française d`Études Andines* 19(1), Lima, 1990.

tos[9] elementos que continúan siendo empleados por los alfareros de Simbilá[10].

Varios investigadores han descrito el proceso de fabricación de las vasijas en este poblado[11], cuestión que resumiremos brevemente a través de la información brindada por José Santos López, alfarero de Simbilá:[12]

El proceso de elaboración de la cerámica empieza con la extracción de arcilla de la cantera de Coscomba, cercana al pueblo de La Legua (a unos 5 kilómetros al noroeste de Simbilá) donde esta materia prima se halla cubierta por arena, a 2 metros de profundidad. La arcilla es sacada húmeda y trasladada hasta Simbilá, donde debe secarse al sol por dos días, amontonada en la entrada de la casa. Luego, el trabajo continúa en un espacio amplio y techado en el interior del hogar.

El primer paso es el "remojo", es decir, la mezcla de arcilla con arena y agua en las proporciones necesarias dentro de un gran tinajón enterrado en el piso, mientras que después se procede al "amasado" que consiste en pisar y amasar la arcilla sobre un plástico extendido en el suelo (Fig. 2).

Una vez finalizado este paso, se extrae una porción adecuada, según el tamaño de la vasija a realizar, y se le da forma con las manos, ahuecándola. Ya modelada la pieza, se efectúa el "alisado" utilizando una piedra y una paleta de madera (Fig.3).

Posteriormente, la vasija se cubre con un engobe de color rojizo y se la deja secar una semana bajo sombra y un día al sol.

---

[9] Fernández Villegas, O., La Huaca Narihualá, un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú, en *Bulletin de l`Institut Française d'Études Andines* 19, 1990, Lima,(1), Pág. 103-127.

[10] Bankes, G., The manufacture and circulation of paddle and anvil pottery on the North coast of Peru, *World Archaeology* 17, 1985.
Monzón, S., El estudio de la cerámica y su contribución a una investigación interregional, el caso de Piura, Lima, *Bulletin de l`Institut Française d'Études Andines* 1991(2), Pág. 269 – 277.

[11] Yamunaqué, 1979; Camino, 1982; Bankes, 1985; Monzón, S., El estudio de la cerámica y su contribución a una investigación interregional, el caso de Piura, Lima, *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines,* 1991(2), Pág. 269 - 277.

[12] Los autores entrevistaron al alfarero en enero de 2007.



Figura 2



Figura 3



Figura 4

La cocción tiene lugar en un horno al aire libre, una concavidad realizada en la tierra, en el que en su fondo se colocan las vasijas y se las cubre con leña de zapote (*Capparis angulata*), con fragmentos de vasijas (callana) y finalmente con pajilla de arroz, dejando un hueco para encender el fuego, el cual también sirve como conducto de ventilación. La cocción dura veinticuatro horas y una vez concluida se deja enfriar las vasijas durante un día (Fig. 4).

Algunos artesanos también emplean una técnica de decoración por impresión de origen prehispánico: aplican sobre las vasijas aún húmedas una placa con diseños que no sólo constituyen un elemento decorativo sino también la marca de identificación individual del alfarero[13].

Actualmente un promedio de cuarenta alfareros de Simbilá forman la Asociación de Alfareros Tallanes y producen ollas, tinajones, jarras, cacerolas, peroles, cántaros mayoritariamente para uso

[13] Monzón, S., *Op. Cit.*, págs. 589-597.



Figura 5

doméstico, como así también objetos ornamentales (macetas, floreros) (Fig. 5 y 6).

Estos alfareros venden sus productos en varios espacios como por ejemplo en la Casa del Alfarero (un local ubicado frente al pueblo, junto a la carretera Piura - Catacaos) (Fig. 7), en la cercana ciudad de Catacaos y, en menor medida, en el ámbito provincial así como en otras localidades costeñas, como Lima y Tumbes.

La problemática actual de los alfareros de Simbilá se vislumbra mejor a través de las expresiones de los propios artesanos.

En este sentido, Genaro Paz Sosa[14] comenta que los artesanos locales se sienten reconocidos en su comunidad porque el pueblo los mira como maestros y tienen la satisfacción de decir que Simbilá es tierra de alfareros. Indica que la mayoría de sus hijos se están dedicando a la alfarería y no quieren que esa actividad se pierda porque son conscientes de que se trata de una tecnología muy antigua. Sin embargo, sostiene que la venta de los recipientes no compensa el tra-

[14] Entrevistado en agosto de 2007.



FIGURA 6

bajo invertido ni los costos de traslado de la materia prima y de la leña, por lo que al sólo les alcanza para sobrevivir.

El mayor problema que afrontan las vasijas de Simbilá es que se insertan en el contexto de un mercado competitivo que les brinda pocas oportunidades, pues se haya capturado por la cerámica decorativa que proviene de Chulucanas, la cual tiene mayor demanda entre los turistas (Fig. 8).[15]

[15] En la década de 1920, cuatro familias de alfareros de Simbilá emigraron a Chulucanas (provincia de Morropón), buscando nuevas canteras de arcilla y mayor facilidad para comerciar sus productos.
Hacia 1980 los alfareros descendientes de quienes emigraron de Simbilá -especialistas en la producción de vasijas utilitarias cuya demanda disminuía debido a la creciente utilización de recipientes de plástico y metal- empezaron a analizar la cerámica de la cultura Vicús (cuyos primeros hallazgos se realizaron en la década del 60) y a modelar miniaturas en arcilla tratando de rescatar la técnica prehispánica del negativo-positivo. Logrado esto, la producción de cerámica artística empezó a recrear formas de personajes y animales propios del entorno, decorados con la técnica del negativo-positivo, el uso del color negro y el bruñido que fueron ganando un espacio importante en el mercado, de modo que en los últimos diez a quince años, la



Figura 7



Figura 8

El caserío de Simbilá en el ámbito distrital y provincial

El poblado de Simbilá se extiende junto a la carretera que une las ciudades de Piura y Catacaos, en el desierto de la provincia de Piura, y forma parte del distrito de Catacaos (región Grau).

En sus casas tradicionales se plasma la tecnología de la caña, la madera y el tratamiento del barro e incluyen un espacio techado donde los varones de al menos tres generaciones trabajan transformando el barro en vasijas utilitarias (Fig. 9 y 10).

La vivienda, en tal perspectiva, es el escenario indispensable donde el espacio de trabajo, la iluminación controlada y el microclima que propicia es armónico con la tranquilidad, la concentración y la interrelación del alfarero con su familia. Por el contrario, el horno se localiza en un espacio abierto, a veces conectado con la vía de uso público.

De esta manera, la actividad de producción de cerámica no puede verse como un hecho aislado sino insertado en una realidad multivariada que incluye el espacio-hogar y el espacio de uso común. Al ser la vivienda *in toto* el entorno de la actividad de la alfarería, la dinámica entre el conjunto de viviendas del poblado de Simbilá resulta crucial para quienes mantienen esta expresión del patrimonio cultural. En tal sentido, los cambios que se introducen como consecuencia del gradual reemplazo de las viviendas tradicionales por recintos que incluyen el uso de materiales exóticos (ladrillo, concreto, hierro) pueden interpretarse como elementos de ruptura en la trama del asentamiento y, por lo tanto, que juegan un papel en el proceso de cambios que tienen lugar en el contexto de influencia cercana de la ciudad de Piura (capital de la provincia y región) y de la ciudad de Catacaos, capital del distrito, donde ocurre una dinámica creciente en la actividad del turismo.

---

cerámica modelada de Chulucanas ha logrado una gran notoriedad a nivel nacional, en contraste con la situación de los productos elaborados en el poblado de Simbilá. (FUJII, T. "El arte popular y la fuerza de la creatividad", en *Desde el exterior: El Perú y sus estudiosos. Tercer Congreso Internacional de Peruanistas,* L. MILLONES y T. KATO, editores. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, Pág. 18).

Sin duda, una ruptura de la trama del asentamiento es la carretera Piura - Catacaos, que es necesaria para la comunicación vial. De otro lado, en el rubro de las instalaciones orientadas a brindar servicios turísticos, consideramos que la construcción de la Casa del Alfarero por parte de la Municipalidad Distrital de Catacaos en el entorno inmediato del poblado de Simbilá contribuye a la ruptura de la antigua homogeneidad, por cuanto sus materiales, diseño y manejo de los espacios no se ajusta a los patrones tradicionales y conductuales de los alfareros.

En un contexto mayor, la ciudad de Catacaos, reconocida como Capital Artesanal de la Región Grau, ofrece un espacio muy dinámico para la muestra y venta de artesanías variadas. Espacio que, si bien es diferente al contexto del asentamiento de Simbilá, brinda una oportunidad para la exhibición de los productos de los alfareros. Sin embargo, la posibilidad del incremento de la demanda de los recipientes de Simbilá se ve mermada por las características de los mismos, más orientados a su aspecto utilitario. Y aún cuando algunos alfareros han adoptado una nueva tendencia a producir recipientes artísticos, la limitación reside en la tecnología misma, por cuanto a diferencia de la cerámica decorativa producida por los alfareros de Chulucanas, el producto de Simbilá resulta ser más tosco y pesado.

De otro lado, si bien otros rubros de la artesanía de Catacaos se desarrollan con mayores perspectivas -no siendo la mayoría tan antiguas como la alfarería de Simbilá- y reciben cooperación externa para implementar los talleres, asociar a los artesanos en redes e introducir técnicas adicionales no propias de la zona, existe dificultad para que los alfareros se integren a esta dinámica. De un lado, porque no son proclives a cambios en su tecnología ancestral; de otro, porque tienden a un manejo más local de su actividad y comercio de los productos y también porque los demás artesanos los ven como personas que se niegan a "modernizarse".

Los alfareros

Aún cuando los alfareros de Simbilá tienen su Asociación de Alfareros Tallanes, hemos advertido la propensión a que cada alfarero trabaje en su propio taller y maneje su actividad y la venta de sus productos a nivel familiar. No obstante, existe una marcada tendencia a la identidad grupal, de tal manera que los alfareros están orgullosos de ser maestros, con un sentido preciso de su ancestralidad. Esta coherencia familiar e interfamiliar y la localización del escenario de trabajo en el ámbito del hogar es un factor que hace posible la continuidad de la tradición tecnológica. Nosotros hemos observado, en el interior de uno de los talleres, la participación de hasta tres generaciones de alfareros y aprendices, haciendo cada uno su tarea en la cadena operativa. De esta manera, la creación de los recipientes deja de ser un logro del maestro, para tener el sentido de una creación colectiva que va más allá de la materialidad.

Las instituciones

Como hemos mencionado, cabe destacar el rol del ex Instituto Nacional de Cultura (hoy Ministerio de Cultura) en su interacción con el pueblo de alfareros de Simbilá y la creación de espacios para que estos actores culturales puedan expresarse a través de la exhibición de sus productos, así como el reconocimiento y valoración de este patrimonio cultural inmaterial. Ello ha sido evidente en las sucesivas versiones de la Semana de la Identidad Cultural donde han participado los alfareros de Simbilá.

La Municipalidad Distrital de Catacaos también ha jugado un rol importante, por ejemplo, al normar el uso de recipientes de cerámica producidos en Simbilá en los negocios que expenden comidas en Catacaos. Iniciativa importante, por cuanto los recipientes de plástico se habían diseminado en las picanterías y restaurantes, en desmedro del uso de aquellos elaborados en arcilla. Asimismo, la Agencia Municipal de Turismo es un espacio donde los alfareros pueden exponer una muestra de su producción.

En nuestra opinión, las iniciativas de las instituciones públicas y privadas requieren una visión antropológica sobre el tema de Simbilá. Los actores tienen que ser convocados como parte de la evaluación de aquellas y aceptar las que les favorezcan, sin que ello genere cambios que se alejen de la tradición milenaria que representan y que es amparada por la Ley 28296 y por las convenciones internacionales. En el contexto de la alteridad, tal vez una de las debilidades de las iniciativas de las instituciones es que no han considerado la aceptación de los valores culturales del saber y la tradición local. Por ello, iniciativas como la construcción de la Casa del Alfarero no son sostenibles por cuanto no se sustentan en los valores tradicionales de la creación del medio y el espacio donde la actividad de la alfarería cobra sentido. En tal caso, este tipo de iniciativas funcionan como una escisión no sólo en la trama del asentamiento y en sus características formales, sino del alfarero en relación a su vivienda-familia.

Comentario final

La continuidad de la técnica del paleteado, cuyo origen se pierde en los tiempos, es en un sentido horizontal el nexo de las generaciones remotas y las presentes. Y este es otro de los valores que hacen significativa esta expresión del patrimonio inmaterial. Algo interesante es que los maestros de Simbilá no persiguen el reconocimiento externo a la comunidad de la cual forman parte. Ellos se sienten y son reconocidos en el pueblo y eso los hace referentes de la identidad local. De por sí, ellos se han *apropiado* de este patrimonio, y visto en este contexto su aparente aislamiento de los artesanos que desarrollan otras actividades en la provincia de Piura, no es sino un mecanismo colectivo de su vida y parte del inconsciente colectivo orientado a la preservación de una costumbre milenaria. No deja de preocupar, por consiguiente, que reciban iniciativas que buscan integrarlos a la modernidad como también la innovación de la cadena operativa, resultando paradójico que una expresión del patrimonio cultural pueda ser “mejorada”. En tal sentido, lo más cohe-

rente sería proponer, en interacción con los alfareros, opciones para experimentar y luego adoptar la elaboración de bienes artísticos que recreen aspectos de su vida, de manera similar a lo que sucedió en Chulucanas, pero sin perder la esencia de la tradición del uso de la paleta y sin abandonar lo propio de la actividad de los alfareros que es la producción de recipientes utilitarios, a los cuales el mercado les resta su valor cultural debido a una percepción no analítica que trasciende la forma del objeto, su utilidad y su vinculación a la vida cotidiana.

Sin duda, es indispensable el reconocimiento de lo que los alfareros representan y del significado de esta expresión del patrimonio cultural inmaterial, de modo que la cooperación haga posible la continuidad y el fortalecimiento de la misma, donde los actores sean parte del liderazgo y no personas subordinadas a propuestas bien intencionadas pero no sostenibles en el tiempo, que -como dijimos- pueden contribuir a debilitar los valores patrimoniales.

Asimismo, el sector educación está llamado a jugar un rol trascendental en la valoración y revaloración de la actividad de los alfareros de Simbilá pues es necesario que se vea en cada objeto la dimensión del ser humano que lo produce, hecho que va más allá de la apreciación estética del mismo. Del mismo modo, es menester aclarar que el reconocimiento de los actores en el contexto de la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación es un imperativo.

Finalmente, la plasmación de la actividad de los alfareros de Simbilá en las artes plásticas, en la música y en la literatura, no ha sido desarrollada, sin embargo es de un valor fundamental para que este patrimonio cultural sea reconocido a nivel local, regional y nacional. En el contexto de la globalización y la modernidad, estas son actividades que no pueden ser dejadas de lado.

Agradecimientos

Los autores agradecen la hospitalidad e información compartida por José Santos López y Genaro Paz Sosa (alfareros de Simbilá). Asimismo, reconocen el apoyo de Oscar Aquino Ipanaqué (escultor

de Catacaos), Luis Chaparro (antropólogo) y del Dr. José More López (Alcalde de la Municipalidad Distrital de Catacaos) por su apoyo para el desarrollo del trabajo de campo y los datos proporcionados.

2.

Los antiguos peruanos y su contribución a la Herencia de la Humanidad

Ana Rocchietti

Cordillera esencial, techo marino.
Arquitectura de águilas perdidas.
Cuerda del cielo, debajo de la
Altura.
Nivel sangriento, estrella
Burbuja mineral, luna de cuarzo
Serpiente andina, frente de marranito.
Cúpula del silencio, patria pura
Novia del mar, árbol de catedrales
Ramo de sal, cerezo de alas
Negras.
Dentadura nevada, trueno frío
Luna arañada, piedra
Amenazante.
Cabellera del frío, acción del aire.
Volcán de manos, catarata oscura.
Ola de plata, dirección del tiempo.

Pablo Neruda, "Canto General", Alturas de Machupicchu

Los Andes han sido, en la historia sudamericana, un territorio social de máxima importancia. Constituyeron un núcleo de formación cultural de larga duración que comenzó, por lo menos, diez mil años atrás. Su síntesis histórica es sumamente original: resultó de la amalgama entre población humana y las múltiples determinaciones que le aportó el extraordinario paisaje. Su historia aporta un interesante ejemplo de cultura resistente a los embates de la economía e ideología occidentales mundializadas, con sus impactos profundos sobre las costumbres y los géneros de vida tradicionales. Los hombres andinos fueron –y son- una humanidad de varios mundos porque fundaron un mosaico de etnias y lenguas, y florecieron bajo la administración e influencia de los *chavines*, *waris* e *inkas*, religiones o nacionalidades que alcanzaron una gran extensión territorial entre las geografías ecuatoriales del norte y las subtropicales del sur.

La creatividad de los antiguos peruanos nos ha dejado un invalorable patrimonio cultural, muestra de su laboriosidad y talento, representados por las obras que realizaron. Estos pueblos elaboraron un universo vasto y complejo de objetos *potentes,* de artes diversas (textiles, metalúrgicas, rupestres, astronómicas, etc.), de arquitecturas monumentales y de tradiciones perdurables. Su contribución a la Herencia Cultural de la Humanidad ha sido muy grande y muy original.

El país de los Andes

Los Andes son la columna vertebral geográfica de un continente –Sudamérica- que recorre las más variadas y agudas contradicciones. Se trata de una cordillera pletórica de riqueza ambiental en la que el factor ecológico fue estratégico para fundar un estilo de desarrollo social propio por los pueblos que vivieron en ella durante miles de generaciones.

El mundo andino posee una infinita variedad de medios naturales y una población distribuida en archipiélagos ecológicos. Está atravesado por una dorsal montañosa desde el norte hasta el sur y culmina en el altiplano boliviano y en la Puna de Atacama. Hacia el

oriente baja en forma de colinas de clima húmedo que se pierden en el llano, y hacia occidente no posee transición hacia el desierto costero (largo y neblinoso por la cercanía del océano Pacífico), cortado por oasis alimentados por los ríos que bajan desde la cordillera.

La diversidad transversal de relieves y paisajes proporcionó una marca crítica a los andinos: el desierto costero, la sierra de valles y alturas brutales, los altiplanos y las yungas húmedas del levante determinaron la base económica y la organización campesina desde el Formativo[1] favoreciendo su imaginación alucinada sobre dioses y seres maravillosos.

Las etnias estaban articuladas entre sí, particularmente en la sierra, aprovechando la capacidad productiva que ofrecían los valles y las punas, complementándose en el trabajo y en los bienes a través de la asimetría redistributiva y del compromiso político que suponían los "dones"[2]. En el tiempo de los *Inka* (pero seguramente antes de ellos, también) la energía campesina era apropiada por el trabajo rotativo (*mita*) y el trabajo permanente (*acqlla, yana* y *mitmaq*).

Se trataba de un mundo organizado pero potencialmente violento, tribal y fragmentado en el que los rituales –muchas veces con sacrificios humanos- y los lazos del parentesco comunal gobernaban la vida de las gentes.

En el país de los Andes peruanos y bolivianos hubo regiones que desempeñaron un rol fundamental en el devenir histórico, ya sea por sus acontecimientos, ya sea por la herencia social que dejaron: la cuenca de Cajamarca, el Callejón de Huaylas, el río Santa, el Valle Sagrado del Cusco, el altiplano del Titicaca, la costa de Chimor, la planicie de Nasca. Su rol fue fundamental en el origen y en el salto civilizatorio que lograron estos pueblos. Su nacimiento es nebuloso pero todos compartieron un área de co-tradición material e ideológica.

Para Julio Tello (1960), *Chavín* fue la matriz de las sociedades andinas complejas; para Larco (1941), esa iniciación fue la Cos-

[1] Es decir, el período en que se consolidaron definitivamente sociedades con control sacerdotal y desarrollo básicamente rural, desde 2000 años antes de la era cristiana aproximadamente.

[2] Se trataba de un sistema por el cual trabajo y bienes "dados" establecían la obligación de ser devueltos en forma mediata o inmediata a través de un sistema ritualizado de prestaciones y contraprestaciones.

ta. Lathrap (1970) aportó la tesis de que fue la selva amazónica la que ofreció los elementos constituyentes y, finalmente, para Moseley (1975) ese papel fue jugado exclusivamente por la vida marítima[3].

Los expertos peruanos sistematizan tamaña extensión territorial en Costa, Sierra y Selva –en lengua quechua, keshwa, yunga seca y yunga húmeda- y, a la vez, a estas secciones en norte, centro y sur.

A más de cuatro mil metros existen pampas llamadas punas o sunis. La más extensa, el altiplano de Bolivia.

La Costa norte se extiende entre Tumbes y Casma; la central, entre Casma y Rimac; la sur, entre Rimac y Tacna. La sierra norte abarca la sección de Cajamarca y el Callejón de Huaylas; la central, la cuenca del Mantaro y la sur, Cusco y Titicaca. La selva es un inmenso océano verde que lame las faldas orientales de los Andes.

A lo largo y ancho de la sierra y la costa se extendían las markas y llactas[4]. Las llactas principales, en tiempos de los Inka y de Chimor, eran Cusco y Chan Chan.

En esta organización social típica, fundamentalmente rural, los miembros de la comunidad eran tributarios; tanto la especialización artesanal que solían tener los poblados como la estricta separación de los ayllus hacía que hubiera frecuentes conflictos por aguas y tierras[5]. La gente de la costa estaba frecuentemente enfrentada a los serranos porque estos poseían el control de las nacientes cordilleranas del agua de regadío.

El sistema se hacía muy complejo –y eficiente- dado que el control vertical del paisaje que describen las crónicas españolas consistía en establecer colonias productivas en distintos ecosistemas pero sin ejercer soberanía en las áreas intermedias explotadas por otras comunidades. Los cocales se controlaban desde centros administrativos, a una gran distancia. Sin embargo, la sal, las aguas y los pastos eran compartidos con otros grupos étnicos, ellos también de origen muy lejano a veces.

---

[3] Briceno Rosario, J., Formativo de la costa norte del Perú. En L. VALLE, editor. *Desarrollo arqueológico, costa norte del Perú,* Trujillo, Ediciones Sian, 2004: 69.

[4] Poblados y ciudades andinas.

[5] Pease, F., *Los Incas*, Lima, Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Murra afirmaba que el control vertical de un máximo de pisos ecológicos lo realizaba una red de núcleos regionales, siempre con reclamos contradictorios, ajustes temporales y tensiones internas. Las chacras de sal, de coca, de algodón o ají eran multiétnicas y requerían pobladores residentes para cuidar los intereses de cada grupo. A esto, él lo denomina "archipiélago andino".

Cada puric y su familia debían alimentarse con la producción de su parcela y confeccionarse su ropa con la lana de las llamas o con fibras dando sustento a la autosuficiencia y a la autarquía que caracterizó a los Andes. Los mercados de trueque se realizaban, por disposición del Inka Pachacuti, cada nueve días en todas las comunidades y ciudades de cierta importancia. Allí convergían los campesinos para intercambiar mercaderías pero también para fortalecer sus lazos sociales. El caravaneo tuvo, así, una dimensión totalizadora en los pisos ecológicos andinos[6]. Al final de la época del Estado Inka ya tenían verdaderas flotas de catucamayoc, ya sea en caravanas de llamas o en flotas de balsas por el mar.

Las huacas

Para los andinos, la muerte era el paso al reencuentro con los ancestros y con el inicio de la vida. La palabra *huaca* evoca el retorno a los ancestros como deidades y se asocia a lo sagrado. Las huacas son, desde antaño, la sede de los registros que buscan los arqueólogos.

La arqueología andina nunca estuvo separada de las ciencias sociales ni de los problemas de desarrollo que poseen las naciones que comparten la inmensa cordillera. Desde los tiempos de la expansión de los quechuas cusqueños, puede verse una continuidad cultural sostenida; se constata un mundo campesino cuya realidad ha irrumpido una y otra vez en la ciencia social contemporánea.

En Perú, el registro arqueológico puede dividirse en *clásico* (el que ilustran las guías turísticas y los manuales) y *actualizado* (el que sintetiza los avances de investigación moderna publicada en

[6] Stingl, M., *El imperio de los Incas,* Buenos Aires, Editorial Losada, 1982.

revistas y libros especializados). En ambos casos, la monumentalidad de los vestigios y de los territorios comprometidos es su dimensión más llamativa. La perfección de formas y técnicas es otra característica que no puede soslayarse. Sin embargo, persisten los problemas –es decir, las preguntas fundamentales- en un caso y en otro: cuáles fueron las circunstancias, carácter y extensión del desarrollo andino; cuáles fueron las causas de los espasmódicos pulsos sociales hacia el enclaustramiento regional y hacia la expansión geográfica de ideologías y de conquistas militares; cuáles -en fin- las razones que los impulsaron a la creación de instituciones cuyas características son unidad política, despotismo y solidez teocrática, y la principal, ¿cuánto guarda todavía el subsuelo arqueológico andino? ¿Lo veremos agotarse alguna vez?

La arqueología social ha sido, desde todo punto de vista, el mayor aporte original de los investigadores peruanos. Fue formulada por Luis Lumbreras en un libro que tuvo una gran influencia en los arqueólogos de toda América Latina, y que vio la luz en 1974. En su prólogo de la edición de 1981 (revisada), Lumbreras sostenía que:

> […] la arqueología no es, como no lo es ninguna ciencia, una etérea actividad académica aislada de los problemas de la sociedad donde se desarrolla; es, y siempre ha sido, un instrumento activo de la lucha social que se ventila permanentemente sirve para cohesionar y dar sustento a la clase social que la sustenta. La Arqueología es arma de opresión cuando sirve para justificar la explotación de los campesinos indígenas de nuestros países, desarrollando teorías que muestran la inferioridad histórica frente a los invasores europeos y la proclividad a la decadencia. Es arma de opresión cuando engrandece el pasado para denostar el presente creando la retrógrada convicción de que todo tiempo pasado fue mejor. Es arma de opresión cuando convierte en objeto al sujeto histórico. La Arqueología, en cambio, es un arma de liberación cuando descubre las raíces históricas de los pueblos, enseñando el origen y el carácter de su condición de explotados; es arma de liberación cuando muestra y descubre la transitoriedad de los estados y sus clases sociales; la transitoriedad de las instituciones y de las pautas de conducta.[7]

[7] Lumbreras, L., *La arqueología como ciencia social*, Lima, *Editorial* Peisa, 1981, pág. 6.

Los estudios peruanos comenzaron a fines del siglo XIX. En términos generales discutían sobre el origen de esta civilización. Max Uhle (1900-1915) afirmaba que provenía de América Central. Julio Tello (1921), en cambio, sostenía la originalidad radical de los andinos.

Y dividía la historia en cuatro épocas: *primordial* o del cimiento cultural con influencia amazónica (200 AC), *arcaica* (200-800 DC), *preincaica* (800-1150) e *incaica* (1150-1530) describiendo, asimismo, cuatro civilizaciones a las que denominó Andes Orientales, Andes Occidentales, Litoral del Pacífico y Tawantinsuyu.

Las sociedades y el registro arqueológico

El virrey Francisco de Toledo fue el primer funcionario de tan algo rango que subió al altiplano; decidió que el orden andino debía terminar. Para ello creó los pueblos estratégicos o reducciones. Polo de Ondegardo (que se opuso a ellos) expresó bien el nudo de esa política: *es necesario saber sus opiniones y costumbres para quitárselas* (1571).

El registro arqueológico comprende una síntesis de observaciones sobre una materialidad en forma de distribución espacial de depósitos con restos que dejaron sociedades anteriores a las del presente, dotado tanto de recurrencia como de variación.

La historia andina se prolonga en la configuración actual de las poblaciones y sus culturas materiales y expresivas de esa parte del mundo. En ella, el registro arqueológico forma parte de la cuestión social latinoamericana, de su naturaleza histórica y política, de su continuidad en el tiempo, de sus elementos de identidad y de perseverancia así como de sus transformaciones coloniales y post-coloniales[8].

[8] Rocchietti, A., "Cultura e Identidad en los Andes", en *Revista Anti,* Centro de Investigaciones Precolombinas, año 1, nº 1, febrero, 1998; Rocchietti, A., "La cultura como verdad: pobreza latinoamericana" en Revista *Herramienta,* Buenos Aires, 12, 2000, págs. 105-117 y Rocchietti, A., *Museos ricos, pueblos pobres,* Santiago de Chile, 51 Congreso Internacional de Americanistas, 14 al 18 de julio, 2003.

El registro arqueológico es una forma de descubrir el pasado y de organizar el conocimiento sobre él. Es también una atracción fundamental para el turismo y para los viajeros.

¿Qué nos dice?

Desde que se abrió el proceso de desarrollo posibilitado por la producción de alimentos, las civilizaciones andinas vieron la luz. ¿Qué clase de sociedades fueron? Estuvieron caracterizadas por la estratificación social, por una política teológica que sacerdotes y guerreros llevaron a cabo, por una economía dirigida, por la urbanización sistemática, por el poder de los grandes complejos ceremoniales, por un definido pensamiento cosmológico y cosmogónico, por el conocimiento astronómico y por una multitud de expresiones artísticas.

Las condiciones económicas posibilitaron que una elite sacerdotal se encargara de mantener relaciones de equilibrio con los poderes cósmicos (a veces buenos, a veces hostiles) confiando en la eficacia religiosa de las formas. Las urnas que contienen restos mortales, los tejidos que envuelven cuerpos, las joyas que adornan a los guerreros y sacerdotes, la decoración de los templos, los recipientes y las figurillas cerámicas que enriquecen el ajuar funerario y que promueven la fertilidad de la tierra, todo eso, forma parte de un rito elaborado y arraigado en la profundidad del tiempo que creía, sin dudar, en el aplacamiento de los poderes cósmicos, siempre en cíclica y peligrosa pugna.

La historia de los andinos empezó cuando eran cazadores y recolectores de animales y plantas silvestres que se hallaban en la montaña y en el mar. Ese período duró mucho tiempo (casi diez mil años) antes de que se lograra establecer un régimen de vida basado en la siembra y en la cría de animales. Persiste la duda sobre si las sociedades que sucedieron a los cazadores fueron nativas del continente o si recibieron influencias externas desde el Pacífico, principalmente. Lo cierto es que una vez que se produjo el despegue económico y religioso, los andinos edificaron una civilización perdurable con una dinámica permanente de regionalización intensa –en la que el mosaico étnico se acentuaba por el efecto del aislamiento y la autarquía económica- y de unificación perentoria bajo un culto (Chavín de Huantar), de una mezcla de ímpetu religioso y militar a la vez

(Tiawanaku – Wari) o de una expansión militarista sustentada en un Estado monopólico y sagrado (Inka).

Es la arquitectura el rasgo más escenográfico de la herencia dejada por los andinos. En ella invirtieron la mayor cantidad de su trabajo, de acuerdo con una lógica constructiva singular. En la costa norte, región de los Moche, desde muy temprano en el tiempo construyeron majestuosas pirámides aterrazadas, con mamposterías de adobe culminadas con un templo. Estos sitios ceremoniales tienen ejemplos sorprendentes desde el Formativo inicial, como en Sechín (*Alto* y *Bajo* del valle de Casma) pero luego en la sociedad moche adquirieron una expresión pictográfica notable, como en El Brujo, en las huacas de la Luna y del Arco Iris, en el valle de Moche.

Chavín de Huantar

Chavín de Huantar se encuentra en la encrucijada que hace el río Marañón (aguas-madre del Amazonas) con el Callejón de Huaylas. Es un complejo que ocupa un área extensa en el valle del río Mosne, con edificios masivos, pétreos, entre los que se destaca el *Castillo:* fue construido con tres pisos de piedra seca, masiva. Tiene conductos de ventilación, habitaciones estrechas, escaleras y rampas; todo ofrece la impresión de que no fue una obra improvisada. En su interior, oscuro, estaba el Lanzón y en los paramentos exteriores de sus muros espesísimos, las cabezas de los jaguares alucinados. El animal adorado. Perro pila.

Pachacamac

El antiquísimo sitio ceremonial de Pachacamac, a treinta kilómetros al sur de Lima, en el valle de Lurín, junto al mar, es otra de las magníficas construcciones de tierra. Allí Hernando Pizarro ofendió al Dios mostrándolo por vez primera a sus creyentes, preanuncio de otras desgracias en la costa central.

Las ruinas se descubren sobre cuatro promontorios; en el más alto está el templo del Sol. Su historia parece haber arrancado en el 200 DC. Los templos más antiguos (el Templo Viejo, el Templo de Urwipachak, la base del Templo del Sol y el Templo "Pintado") están constituidos con *adobitos* y los arqueólogos llaman a sus registros *cultura Lima*, la que se habría desarrollado hasta el 600 DC. Luego tuvo hegemonía el Templo Pintado o Templo de Pachacamac (Max Uhle, 1903) correspondiente a una sociedad regional llamada Ishmay (1000-1450 DC). Puede ser que aquí hubiera unos treinta mil entierros humanos. Parece que en su tiempo fue lugar de procesión para los andinos, quienes estimaban que este paraje y su templo eran sagrados. Los Inka construyeron ahí el Templo del Sol y el Acllahuasi (la Casa de las Tejedoras). Desde la cima del templo dedicado al homenaje del Sol, se contempla –entre las brumas- el océano Pacífico, en medio del silencio de la soledad.

El dios parece haber tenido a su gobierno en el equilibrio del mundo y habría sido su hacedor.

Tiawanaku (waris)

La aldea de Tiawanaku se encuentra a poca distancia del lago Titicaca (*Puquinacocha*) en el altiplano boliviano o *Collao*. Se trata de uno de los enigmáticos restos megalíticos de América del Sur. Fueron el centro de una civilización de las tierras altas que se expandió hasta las costas del Pacífico. Su colapso fue seguido de un estado de guerra generalizada y de anarquía política.

Cuando invadieron los españoles, toda memoria detallada de Tiawanaku había desaparecido de la memoria de los *hombres*. No quedó ninguna tradición de su época. No quedó ninguna tradición de la época de Tiawanaku. Los aborígenes no sabían nada sobre sus ancestros pero poseían un mito cosmológico que hablaba del diluvio, de un héroe cultural y de la creación del mundo así como ciertos relatos sobre los tiempos en que habían sido cazadores-recolectores. Pero nada sobre Tiawanaku. Dos teorías tratan de explicar su carácter y destino: para una, Tiawanaku se dispersó y se deshizo después

de conquistar tierras lejanas al lago de origen; para otra, cuando los *Inka* conquistaron el Collao los desterraron para tener un mejor control de la región.

El encomendero que recibió las tierras de Tiawanaku, llamado Juan de Vargas, fue el tío de Garcilaso de la Vega. El padre Bernabé Cobo –en su *Historia del Nuevo Mundo*- relató cómo en ese tiempo ya había excavaciones en esos predios, en busca de tesoros. El lago siempre estuvo ligado a la creencia de que desde allí habían salido los dioses o los antepasados de los *Inka* (Manco Capac y Mama Ocllo).

Los Inka

Indudablemente, los Inka *ejercen* sobre la imaginación de los investigadores y de los públicos una enorme gravitación. Sobre ellos se conoce mucho más que sobre los otros andinos puesto que eran quienes dominaban cuando llegaron los españoles. El Tawantinsuyu estaba formado por "provincias" –tal como interpretaron los invasores- comunicados por el *capacñan* (camino del Inka) desde el Coricancha. Hacían las veces de dominios o *Huamani Hanan, Chaupi* y *Hurin*[9]. Mientras la lógica militar de la conquista por los castellanos fundaba ciudades para entrar a la Tierra, la de los quechuas lo hacía a través del largo y complejo sistema caminero.

La urbe del Cusco, a 3400 metros sobre el nivel del mar, era el ombligo de ese mundo. Squier, viajero en el Perú, la describió de esta manera:

> Antes de iniciar la descripción del Cuzco y sus objetos de interés, aludiré a su ubicación, su clima y las condiciones favorables que contribuyeron a convertirlo en sede del imperio. Su nombre mismo, que significa ombligo, no le fue dado después de que príncipes guerreros hubieran extendido ampliamente el dominio incaico, sino en el período mismo de su fundación, para denotar que su posición era central de un grupo o racimo de tales valles, separados unos de otros por pasos comparativamente bajos entre montañas y colinas, y es más fácilmente defendible. Al norte se halla el valle de Anta o

[9] Es decir, Alto, Medio y Bajo.

> Jaquiguana, donde los Pizarros y Almagros decidieron el gobierno del Perú, y al sur está el de Andahualillas. La autoridad del primer Inca no parece haberse extendido al principio más allá de este valle del Cuzco.
>
> La ciudad se encuentra en el extenso extremo septentrional o más elevado del valle, en las cuestas más bajas de tres altas colinas, donde otros tantos riachuelos, que se juntan como los dedos de una mano extendida, se unen para formar el Cachimayo, el curso de agua que vimos que disputaba el paso al angosto sendero en el paso La Angostura. Estos tres riachuelos se llaman, respectivamente, Rodadero o Tullamayo, Huatanay y Almudena, y la ciudad del Cuzco está constituida dentro y alrededor de los triángulos que forman su confluencia. La ciudad vieja o parte de ella dedicada a la familia real era la lengua de tierra que desciende desde la colina de Sacsahuaman y está entre el Huatanay y el Rodadero. Aquí está situada la mayor parte de los restos de arquitectura incaica (Squier, 1974: 230-231).[10]

En el valle del Cusco, desaguan dos ríos y lo rodean altas montañas (salvo hacia el sur). Allí vivía una multitud de *hatunruna* y hasta gente que procedía –por su voluntad o trasladadas- desde las yungas (es decir, desde la costa o desde la selva ya que esa denominación designa todo tipo de tierras bajas). El sector alto de la ciudad era morada de las casitas del pueblo y el bajo de los señores. Según la leyenda, en esta última sección, Manco Capac –primer *Inka*– fundó su reino. Allá se encontraba la Huacaypata, la gran plaza.

El *Coricancha* guardaba la imagen solar y las momias de los *Inka* que habían gobernado, sobre tronos de oro[11].

Del sector *Hurin* del Cusco salían los *ceques* o caminos rituales, de distinta longitud, los cuales terminaban en abras desde donde no se veía la ciudad sagrada, en donde había sitios de devoción (*huacas*). Agrupados de a tres (*Collana, Payán* y *Cayao*) semejaban un

[10] Ephraim George Squier visitó el Perú como parte de su función de Comisionado Diplomático de Estados Unidos, en relación con reclamos por el guano, en 1863. Dibujó, fotografió y escribió sobre la costa y la sierra. Estuvo en Chan Chan, en Tumbes y en la Sierra entre Ayacucho y Tiahuanaco. Uno de los "palacios" de Chan Chan llevaba su nombre hasta hace poco.

[11] Ese metal simbolizaba al Sol, en aquel tiempo.

quipu con su cuerda principal, sus cuerdas secundarias y terciarias, plasmando en el terreno sus jerarquías metafísicas.

El origen de los *Inka* es mítico. Relataban que habían salido del Puquinacocha o de Paccaritambo, si recordaban la leyenda de Manco Capac y Mama Ocllo, la pareja de hermanos y esposas míticas. O bien que eran originarios de cuevas, si rememoraban otra leyenda: la de los hermanos *Ayar*. Sea cual sea el caso, su vigencia parece haber comenzado por el año 1270 o 1285 DC por el primer *Inka*. Las conquistas expansivas habrían sido llevadas a cabo por Wiracocha, Pachacutec, Tupac Yupanqui y Huayna Capac armando –como en un rompecabezas de *ayllus*- un Estado o Imperio arrollador y dividido en *suyus*: Chinchaysuyu, Antisuyu, Kollasuyu y *Cuntisuyu*.[12]

Los *Inka* se especializaron en los edificios públicos cuyas mamposterías estaban hechas de piedra canteada, sostenidas entre sí por el simple peso de la gravedad, sin mortero de barro. Sus templos ya no estuvieron aislados en los campos sino que se integraron a la *llacta*, como en el Cusco, en donde el Templo del Sol, el Coricancha, era el edificio más notable de la ciudad. Estas obras se debían, sin duda, a los expertos estatales y requerían mucha organización de los trabajadores, libres o forzados. Se extienden por el Valle Sagrado y por todo el ámbito conquistado por ellos.

Los Inka del pasado y los campesinos del presente parecen tener el sentimiento de pertenecer *a un gran espacio, habitado por familias y ayllus, estrechamente interrelacionados*[13]. Ese gran espacio era el Tawantinsuyu, unidad política y cósmica.

Sus enemigos más valientes y casi invencibles, los hombres de Chimor, en cambio, habitaron los muros de Chan Chan con representaciones de las olas del mar, peces y pelícanos; levantando muros con el encaje de una arquitectura de tierra que ilustraba las redes de los pescadores, ésos que cabalgaban en las aguas del Pacífico sobre estructuras fabricadas con fibra atada: los "caballitos de totora".

---

[12] Norte, Este, Sur y Oeste respectivamente.

[13] Caparó, R. L., *Racionalidad andina en el uso del espacio,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, págs. 24-25.

Chan Chan

El arqueólogo Arturo Paredes sostiene que la arquitectura de la ciudad sagrada del reino de Chimor expresaba materialmente su ciclo mitológico, que se reiteraba en distintos niveles de sus manifestaciones culturales de manera coherente y compleja. En los distintos "palacios" (en realidad estructuras funerarias) se plasmaban dos aspectos básicos de la concepción andina del espacio: horizontal (las cuatro partes del espacio geográfico) y vertical (los tres mundos o *pacha*). Asimismo, ambas recombinaban en una noción de totalidad, en la que cohabitaban *orden* y *caos*.

En el conjunto Tschudi[14] el trabajo arqueológico ha develado que a partir de cuatro muros laterales, espacios rectangulares orientados hacia el norte, cada uno de sus lados posee vanos de acceso, de distintos tamaños que definen dos *alineamientos* perpendiculares. Los accesos mayores (al norte y al sur) se ordenan con los ejes axiales del conjunto pero están dispuestos en planos distintos –inferior el primero y superior el segundo- y tienen pilastras de contrafuerte. Las entradas laterales (al este y al oeste) son estrechas y están *alineadas* en un eje perpendicular al axis, desplazadas hacia el norte del perímetro. En el eje axial (también hacia el norte) hay un pequeño podio rectangular.

Los muros están decorados con diseños geométricos y naturalistas. El zócalo tiene una especie de nutria marina que se orienta hacia el sur. Por encima de las nutrias las paredes muestran surcos paralelos y horizontales (quizás ondas marinas). Las jambas del acceso superior muestran una alternancia vertical de dibujos zoomórficos de aves y mamíferos mientras las del acceso inferior tienen un complejo geométrico escalonado y relieve re-hundido. Las entradas principales se comportan como las partes del espacio andino y las restantes -así como los recintos- manifiestan la configuración dual, en un caso *simple* o de dos partes (bien diferenciadas) y, en otro, *compleja* o de dos porciones asimétricas y antagónicas, siendo ésta última la que establece un mónade correspondiente a la porción inferior y un tríade asociado a la porción superior. Siguiendo el rumbo norte a sur, se constata que en el nivel inferior se representa una horadación

[14] Hoy Nik An.

en diseño esquemático, en el medio se alude a lo acuático (*olas*) y a lo terrestre (animales) mientras en el superior hay animales naturalistas. Paredes interpreta que la parte inferior de los muros expresa lo subterráneo o ctónico; la media, el mar y la tierra y la superior, la celestial. Así la arquitectura materializa la ideología. La deidad de Chimor fue *Shi*[15].

Ravines (1980) había interpretado a estas ruinas como sede de núcleos residenciales y administrativos mientras que las viviendas, los cementerios y los campos de cultivo se hallaban fuera de ellos. Chan Chan se habría desarrollado después del 1100 DC, cuando terminó la influencia *Wari* en los Andes. Los recintos urbanos habían estado ocupados por una clase dominante mientras que los artesanos y campesinos vivían en sus alrededores, prolongando la tradición urbanística que ya habían inaugurado los *Moche* con sus centros ceremoniales. Habría tenido un carácter de fuerte centro político. Los grandes recintos contenían las tumbas de los soberanos o grandes señores de Chimor. Terremotos, grandes lluvias y *huaqueos* fueron demoliendo la belleza de sus construcciones.

La economía de Chimor se basaba en la tributación, la reciprocidad y la redistribución. Este sistema permitió construir grandes obras, como así también la posesión a gran escala de los bienes de subsistencia, en un contexto de mandos señoriales[16].

Piminchumo Hurtado señala, con rigor, que los términos *Chimú*, *Chimor* y *Chimo* no son equivalentes. El primero designa a la cultura, el segundo a la dinastía, mientras que la documentación denomina *Chimo* al lado norte del valle de Moche, donde se encuentra Chan Chan, y a los sectores adyacentes de Mansiche, Huanchaco, Pampa Esperanza y La Cumbre. La palabra original *Chejmoer* (perteneciente a la lengua natural *Quingnam* o *Chimú*) se transformó en Chimor y Chimo[17].

> Sakai (1998) sostiene que, en Chan Chan, los habitantes desarrollaron un sistema de organización espacial tan elaborado como el

[15] Paredes, A., Reflexiones en torno a la deidad de Chimor, Trujillo, *Revista Arqueológica Sian*, nº 4, 1997, págs. 22-23.

[16] Pimimchumo Hurtado, V., La cultura Chimú: Prologo a nuevos datos. *Desarrollo arqueológico, costa norte del Perú,* Trujillo, Ediciones Sian, 2004.

[17] Ibídem, págs. 7-16.

sistema de ceques del Cusco demostrando un antiquísimo acervo de conceptos espaciales de los pueblos andinos. Habría existido un punto central desde donde se desplegó la arquitectura de los Chimo así como una estrecha relación entre la jerarquía social y la organización del tiempo. La cronología de los edificios y caminos estaría vinculada a las estrellas; en particular aquellas que determinaban las jerarquías de los hombres y la organización temporal. El observatorio construido por el primer rey tenía conexión con el Cerro Blanco (donde están las huacas del Sol y de la Luna de los Moche), con la salida de Sirio (considerada antepasado de la clase alta) y con el Cerro Prieto hacia el cual está dirigido su mausoleo. De ese modo, se utilizaron dos sistemas que orientaron a todas las sepulturas y templos posteriores: el del cerro y el del oriente.

Lo cierto es que este monumento está construido mediante una infinidad de adobes, de distinta tipología, único en su género[18].

Los Moche

La continuidad histórica entre Chimor y los Moche parece estar demostrada desde la época de Max Uhle (1915) y de Alfred Kroeber (1925).

Pero fue Julio Tello (1921) quien le dio el nombre: *Moche* o *Mochica*. Larco Hoyle estudió, en la década siguiente, en profundidad a esta sociedad y estableció el esquema que se sigue en la actualidad en la Costa Norte: *Salinar-Gallinazo*, *Mochica*, *Wari epigonal*, *Chimú* e *Inka*[19].

Sus orígenes, en la actualidad en discusión, especialmente por los maravillosos hallazgos de Sipán, dándose acuerdo a la posibilidad de que hubiera habido dos centros en sus comienzos: uno en el tramo de los valles Chancay-La Leche y otros en los de Chicama-Moche;

[18] Campana Delgado, C., *Tecnologías constructivas de tierra en la costa norte prehispánica,* Trujillo, Instituto Nacional de Cultura, 2000.

[19] Larco Hoyle, R., *Los Cupisniques, La crónica y variedades, Cronología arqueológica del norte del Perú,* Trujillo, Museo de Arqueología Rafael Larco Herrera. Hacienda Chiclin, 1948.

norte y sur respectivamente. Después del 400 DC, los Moche se habían vuelto un Estado militarista teocrático[20].

La Huaca Cao Viejo, cercana al mar y al actual pueblo de Magdalena de Cao, ilustra muy bien la habilidad arquitectónica, ingeniera y artística de los *Moche*: se trata de una gran pirámide y una extensa plaza ceremonial dedicada a los rituales de la religión mochica. Contiene siete edificios, de acuerdo con su modalidad de construcción, levantados con millones de adobes. Cada templo sirvió en un determinado tiempo para que los sacerdotes hicieran sus ofrendas, sus sacrificios y sus políticas ceremoniales; pero en algún momento era desactivado pero sin destruirlo (como ocurrió en otras sociedades de América) sino cubriéndolo con una gran envoltura de adobes. Esto sobreelevaba a la pirámide y, sobre todo, ocultaba los frisos con escenas de prisioneros mutilados o al mismo dios *Aiapaec*[21].

En nuestros días, los artesanos de la región trujillana multiplican sus formas en artesanías realizadas con un arte que procura ser comparable al de sus antecesores.

Huanchaco

Los *caciques de la mar* -como llamaban los castellanos a las gentes de la costa del océano-, pueblos del mar distintos de los que en el interior de la costa norte, dedicados a la agricultura, tenían sus asentamientos de vivienda en contigüidad con las olas y los vientos del Pacífico. No era extraño porque la riqueza ictícola y marisquera de esas aguas tiene harta fama. Los indios de Huanchaco eran grandes pescadores y nadadores desde antaño y su señor dependió –pacíficamente- de otros grandes señores del valle[22]. Su embarcación

[20] Uceda Castillo, S., La cultura Moche a manera de introducción, En L. VALLE, editor, Trujillo, Desarrollo Arqueológico Costa Norte del Perú, 1, 2004, págs. 147-158.

[21] Franco Jordán, R., C.gálvez Mora Y S. Vásquez Sánchez B. Pasado Milenario, *Arqueología*, 3, L. VALLE, editor, Trujillo, *Sian,* 2004.

[22] Castañeda Murga, J., Los pueblos de la mar, Pasado y presente de la costa trujillana. En Valle Álvarez, L., editor, *Desarrollo arqueológico, costa norte del Perú,*

célebre fue la balsa de totora, cuya antigüedad puede remontarse a Huaca Prieta.

En la playa de Huanchaco, el viajero puede observar todavía cómo los pescadores salen a buscar sus peces todos los días y los *caballitos* apilados sobre el muro costanero.

La etnohistoria

La etnohistoria es –quizá- la mayor fuente de conocimiento sobre los andinos. Se debe a que sus expertos estudian los documentos coloniales que refieren sus vidas tal como los vieron (o imaginaron) los castellanos entre los *Inka*[23].

Ese país poseía una organización social fundada en las relaciones recíprocas (en lugar de las contractuales que caracterizan a nuestras sociedades contemporáneas). Ellas regulaban el trabajo, los servicios y los bienes. No habría sido posible si no hubiesen consolidado un modo de producción comunitario entre los *ayllu*, es decir, comunidades rivales pero entrelazadas por el parentesco y vínculos igualitarios. El *curaca* cumplía un papel económico fundamental: movilizar a la población a través de los tributos que exigía el Estado pero, no obstante, conservando la reciprocidad como base de la ideología, de la concepción mágico-religiosa. De ese modo, se interpenetraban la producción colectivista y la producción estatal. Parece haber sido un sistema bastante justo de vida social. Pero la explotación colonial la iba a trastornar confiscando la tierra y monetizando la economía. En suma, los andinos experimentaron un sistema de especialización en la producción de bienes (como la textilería, la metalurgia, la alfarería, los cultivos, el pastoreo y la pesquería) controlada por los señores.[24]

Trujillo, Ediciones Sian, 2004.

[23] Altuve-Febres Lores, F., *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la Monarquía Peruana,* Lima, M. Garay, 1996.

[24] También parecen haberlo hecho los *Wari*, los *Moche* y los *Chimú*. Es decir, debió tener continuidad histórica por generaciones.

John Murra ofreció, en su momento, un modelo de interpretación tanto de la economía como de la política de los andinos antiguos: el control vertical del paisaje. Lo afirma sobre cinco casos estudiados desde el punto de vista documental que arraigó durante cuatro mil años de historia. Ellos son los siguientes:

Primer caso: etnias pequeñas que habitaban los *Chaupiguaranga* como los del Alto Marañón y Huallaga*, los chupaychu* que controlaban a tres días de camino hacia arriba los rebaños y las salinas y a cuatro días hacia abajo, los cocales y los plantíos de algodón.

Segundo caso: etnias grandes, como los reinos altiplánicos, que tenían núcleos poblacionales con almacenes de alimentos, cerca del Titicaca y con oasis para la explotación de la pesca y de los cultivos. Creaban, asimismo, "islas" artesanales. Muchas de sus colonias parecen haber sido multiétnicas.

Tercer caso: etnias pequeñas con núcleos en la costa central.

Cuarto caso: grandes reinos costeños, en los valles alineados sobre el Pacífico, que formaban conjuntos (reinos o federaciones), probablemente sin colonias pero sí con complementación económica y ritual con los serranos.

*Quinto caso: e*tnias pequeñas sin sistema de archipiélago como las comunidades de los alrededores de La Paz (Bolivia, actualmente).

Lo cierto es que los dos principios fundamentales para los andinos antiguos fueron: autosuficiencia y control vertical. Pudieron haberse interrumpido o modificado –dice Murra- pero ellos fueron la base de su desarrollo[25]. Sus orígenes son, seguramente, múltiples pero no han dejado de ofrecer mucho material para el debate.

La conquista española

Hyana Capac había derribado una ley fundamental del imperio: dio a Atahuallpa el reino de Quito y el resto a Huáscar, introduciendo la discordia. Es probable que su muerte haya ocurrido unos siete años antes de la llegada de Pizarro al Perú, en 1525. Atahuall-

[25] Murra, J., *El mundo andino,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2004, págs. 85-131.

pa contaba con superioridad sobre Huáscar y era amado por los viejos generales de su padre. Los funerales de éste parecen haber sido sangrientos porque se sacrificaron miles de concubinas y servidores. Durante cinco años los hermanos gobernaron cada uno su parte sin hacerse la guerra pero, finalmente, Huáscar reclamó a Atahuallpa el territorio de Tumebamba (cuya población era favorable a Huáscar) que poseía aquél como parte de su herencia. En esa lucha Athuallpa había caído prisionero pero pudo escapar y se puso al frente de un gran ejército con los de Quito, marchando hacia Cusco. En la batalla de Ambato triunfó Atahuallpa. Empezó una guerra de exterminio. Se enfrentaron en la llanura de Quipazcan[26]. Los de Atahuallpa tomaron prisionero a Huáscar matando a los mil que lo protegían y entraron al Cusco. Todo ocurrió en la primavera de 1532, poco antes de la llegada de Pizarro. Atahuallpa estaba en Cajamarca y ordenó que se encerrase a Huascar en Jauja (*Xauxa*). Athuallpa hizo venir a los nobles del imperio, los rodeó y los hizo matar. También mandó matar a los hijos ilegítimos, a sus hermanas y a todas las mujeres de la familia real. Según Garcilaso, hizo que Huáscar contemplara todo eso.

Mientras tanto, Pizarro (ingresando al *Pirou*[27]) era atacado cerca de Tumbes, situación de la que lo sacó su hermano Hernando con sus hombres, usando los caballos (arma que espantó a los andinos).

A principios de mayo de 1532, Pizarro decidió entrar al país y fundar una colonia en Tumbes para seguir comunicado con Panamá –de donde provenía su expedición-. Envía a Hernando de Soto hacia el pie de la sierra pero, a medida que avanzan son atacados por los locales. Los castellanos, entonces, atraviesan la *tierra caliente* que estaba entre el océano y la cordillera. Antes de esto, funda en Tumbes la ciudad de San Miguel, repartiendo solares y mandando a que se adoctrinase en la *santa fe* a los naturales. Casi inmediatamente trasladó la ciudad de San Miguel al valle de Piura, dándole el mismo nombre por lo cual fue la primera colonia europea en el imperio de los *Inka*. Al enterarse que el Inka estaba a diez o doce días de camino y decidió marchar hacia él, el 24 de septiembre de 1532.

---

[26] Esta guerra ha sido interpretada como manifestación de los principios *Hanan* y *Hurin* en la sucesión del *Inka*.

[27] Nombre que Pizarro parece haber escuchado y que se transforma en *Perú*.

Atravesando la tierra pudo ver que era rica cerca de los ríos que la cruzaban, a pesar de ser un desierto, y que estaba atravesada por canales y acueductos. Pero los soldados iban descontentos. *Pizarro* ofreció –a quien quisiera- volver a San Miguel.

Pizarro mandó a Hernando de Soto a explorar la zona de *Caxas* y, después de una semana, éste retornó con un embajador del *Inka*. Traía de regalo dos fuentes de piedra en forma de fortaleza, tejidos de lana fina, bordados de oro y plata y perfume. Pizarro se entendió con ellos a partir de sus traductores indios. El *Inka* estaba en Cajamarca, donde tomaba sus baños.

El jefe castellano partió hacia Cajamarca. Avanzó con tres divisiones y en orden de batalla. La ciudad estaba formada por casas de barro y techos de paja o de madera. Había un templo del Sol y la casa de las vírgenes. Había plaza y edificios de piedra. Cuando llegaron hacía frío y caía granizo. La ciudad estaba protegida por una muralla empinada. El 15 de noviembre de 1532 entró en la ciudad. Las colinas que rodean a Cajamarca estaban cubiertas por tiendas del campamento del *Inka*.

Llegaron al edificio en el que el *Inka* y su corte tomaban baños y lo reconocieron por la *borla*. Hernando le dijo que venía en nombre de su hermano y por mandato de un príncipe que vivía más allá del océano. Al principio contestaba un noble por Atahuallpa. Al pedirle Hernando que hablara por sí mismo, el *Inka* le explicó que estaba en ayuno y que estaban autorizados a hospedarse en Cajamarca. Hernando de Soto hizo cabriolas con su caballo con la intención de atemorizar a los presentes, cosa que despertó admiración. El *Inka* hizo matar a quienes se asustaron y permaneció impasible.

Quienes estaban atemorizados también eran los castellanos que empezaron a sentir que todo había sido una temeridad. Pizarro bosquejó ante sus generales el plan de tomar prisionero al *Inka*. Era, en rigor, un proyecto desesperado. El 16 de noviembre de 1532 fue un día memorable en la conquista del Perú.

Pizarro fraccionó la caballería en dos divisiones al mando de de Soto y de Hernando, y las colocó en los edificios de la plaza. Pedro de Candía con soldados y falconetes, se ubicaría en la fortaleza. Cuando el *Inka* entrara en la plaza se abalanzarían sobre él.

Se celebró misa pidiendo a *Dios de las Batallas* para que extendiera un escudo protector sobre los soldados para ensanchar los límites del imperio de la cruz y cantaron: *Levántate Señor y juzga tu propia causa.*

Atahuallpa avisó que iría con sus hombres a visitarlos (en reciprocidad con lo que habían hecho ellos). Pizarro contestó: *Di a tu señor que venga a buena hora, que de la manera que viniere lo recibiré como amigo y hermano.*

A mediodía el *Inka* se puso en camino. Venía en andas y todos relucían como el sol. El ejército estaba formado en los campos y esparcido por ellos hasta perderse de vista. Pizarro lo invitó a comer. Atahuallpa, entonces, decidió entrar a Cajamarca y alojarse en la Casa de la Serpiente. Se presentó desarmado y con pocos hombres, como si su destino fuera inexorable. Quizá tenía un mando demasiado absoluto como para sospechar lo que vendría después. Quizá sentía que él era sagrado. Un Dios.

Guamán Poma

La forma de vida en el Virreinato del Perú hubiera sido descripta por los textos de los cronistas solamente si no hubiera sido por las estampas que dibujó Guamán Poma de Ayala.

Sus láminas destacan la forma aristocrática y cruel que tomó la sociedad conquistadora en los Andes. Burocracia virreinal, mercaderes y soldados morando en los pueblos de españoles, ciudades y caseríos sostenidos por el trabajo indígena. Éstos vivían en los pueblos de indios en policía, es decir, bajo vigilancia española y aportando riqueza a través de la mita, del yanaconazgo y de la *mingada.*

La historia de Guamán Poma fue muy particular. Su madre era hija de Tupac Yupanqui, un *Inka*. Él prefería identificarse a través de su abuela o bisabuelo paterno, llamado Guamán Chava Allauca Huanuco, jefe del Chinchaysuyu cuando ese país no estaba sometido a los del Tawantinsuyu. Había nacido en 1532, año en el que los españoles tomaron cautivo a Atahuallpa. Durante treinta años recopiló información sobre la conquista, sobre el Estado incaico y sobre

las poblaciones preincaicas y la publicó bajo el título *Nueva Crónica y Buen Gobierno* ilustrándolo con cien dibujos. Durante trescientos años permaneció desconocida, se la descubrió recién en 1908 en la Biblioteca Real de Copenaghe, la publicó por primera vez el Instituto Francés de Etnología, en 1936, y su edición estuvo a cargo de Paul Rivet[28].

El momento clave de la invasión ocurre cuando Pizarro ejecuta a Atahuallpa el 28 de julio de 1533. Allí –si bien hubo mucha resistencia posterior- cae el Tawantinsuyu, una sociedad que mereció múltiples interpretaciones: sociedad socialista (Louis Baudin, 1945; Alfred Métraux, 1989), comunista (Mariátegui 1996), República de Trabajadores (Luis Valcárcel, 1972), esclavista bajo dominio despótico de los cusqueños (Lumbreras, 1972, 1989).

Cuando se produjo la invasión española, procedente de Panamá –de cuya existencia, como así también de la presencia de los europeos en el territorio, es posible que ya hubieran tenido noticias los *Inka*, a través de las tribus chiriguanas de la selva porque años antes habían conocido, y matado, a Alejo García, quien desde las tierras del Paraguay se aventuró hacia la Cordillera, en 1525- el Estado *Inka* estaba en plena lucha *Hana-Hurin* por la sucesión de Huayna Capac. Sus hijos Huascar (legítimo por haberlo concebido con su hermana) y Atahuallpa (preferido pero habido con una esposa secundaria) debían eliminarse el uno al otro para sellar una paz alrededor de los *ayllus* que triunfaran.

En el vastísimo dominio de los *Inka*, *combatían* cusqueños y quiteños, es decir, los ejércitos de uno y otro hermano. Las batallas finales, que llevaron al triunfo aparente de Atahuallpa, se produjeron en la región de Cajamarca y de Yanamarca. En Cajamarca iba a ser atrapado por Francisco Pizarro.

La coca

La coca fue cultivada desde tiempos inmemoriales. Se masca la hoja seca para obtener energía y no sentir hambre. Ha aparecido

[28] Stingl, M., *El imperio de los Incas*, Buenos Aires, Losada, 1982: 358-360.

en numerosos entierros costeros y cordilleranos. En los tiempos de los *Inka* era considerada divina y reservada sólo para ser usada por los señores étnicos. Cieza de León decía que en el Perú, en toda su extensión, existía la costumbre de llevar coca en la boca. Cuando se les preguntó por qué llevaban a la hierba entre los dientes pese a su amargo sabor, le respondieron que la coca les daba vigor.

En aquella época se cultivaba coca desde Huamanga hasta la ciudad de la Plata en pequeños lotes de cultivo. De León describe a algunos españoles ricos comprando la coca en las ferias indígenas, y afirma que los *amautas* la usaban para conocer el futuro y los deseos de los dioses. El jugo de coca se usó también para la momificación.

Julio Tello cuenta su origen –tomado de uno de los escritos del Virrey Toldo- así: preguntados sobre cuál es el origen de la coca, no dicen nada aunque luego cuentan que ella fue una mujer que fue cortada en dos y de una de las partes nació la *Mamacoca*. Cuando un hombre tiene relación sexual con una mujer, masca coca en recuerdo de aquella otra mujer.

Otra leyenda dice que una vez los hombres del altiplano se fueron a vivir a un valle alto llamado *Yunga*, en la cordillera oriental y encendieron fuego para quemar la selva y, así, sembrar. El humo llegó hasta la cumbre del Illimani y del Illampu y alcanzó a *Khano*, el dios de la nieve y las tormentas. Enojado, derramó una torrencial borrasca sobre las yungas, que lo destruyó todo: casas, cultivos, caminos. Los indios, desesperados, se refugiaron en una cueva. Estaban débiles y hambrientos. De repente, vieron un arbusto de hojas brillantes. Pusieron algunas en sus bocas y descubrieron que ya no tenían ni hambre, ni frío, ni cansancio. Pudieron volver, entonces, a Tiawanaku, donde les fue revelado el secreto de la coca a los viejos (*auquys)* y a los sabios (*amautas*) y, así, el conocimiento de la coca se esparció por toda la Sierra[29].

[29] Morales, A., 1938, *El oro verde de las yungas,* Sin editor, La Paz.

Lima arqueológica y viva

Lima es la puerta del Perú antiguo y moderno. Ciudad de contrastes.

Pizarro fue a la costa del país en agosto de 1534, después de fundar Jauja, para visitar el santuario de Pachacamac y para encomendar a los naturales de esa región. Una noticia falsa sobre una rebelión lo hizo retornar a Jauja y comprender su lejanía del mar (vía de comunicación hacia Panamá y hacia España). Optó por mudar la capital al valle de Rimac y fundarla –de acuerdo a los rituales del imperio español- el 18 de enero de 1535.

Cuando esta ciudad fuera sitiada en 1536 por una multitud rebelde que respondía a su señor Manco II, Inka, que intentaba recobrar el Tawantinsuyu, fue su suegra, la curaca Contarhuacho (madre de la esposa de Pizarro, nacida ñusta, hermana de Atahuallpa y de nombre Quispe Sisa) quien la salvó acudiendo con miles de hombres a romper el sitio en nombre de la alianza matrimonial que el conquistador celebrara con el Inka quiteño[30].

Los Inka resistieron durante medio siglo en la sierra de Vilcabamba.

Existen en la Ciudad de los Reyes, infinidad de huellas del pasado antiguo. No todas pueden visitarse, pero, las que sí ofrecen un paisaje de mezclas en el que las ruinas se entrecruzan con los modernos edificios y con la vivacidad cotidiana de la urbe.

Un caso es Puruchuco. Puruchuco, magnífico sitio arqueológico de la cultura Inka en el valle del río Rimac, se encuentra en medio de un tránsito dinámico y abrumador de buses y automóviles, en la matriz de la ciudad trabajadora. Una vez transpuestos sus límites parquizados, se ingresa a la silenciosa estructura de tierra de la vieja marka. En este lugar, sus museólogos se dedicaron a destacar la textilería antigua. Este arte data de hace ocho mil años. Los textiles se iniciaron con el tejido de fibras vegetales (junco, totora y agave) con los cuales los antiguos cazadores andinos cubrían sus viviendas. Una vez que domesticaron a los camélidos (llamas y alpacas) apareció el

[30] Rostworowski De Díaz Canseco, M., *Doña Francisca Pizarro*. Una ilustre mestiza, 1534-1598, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, *2004*.

telar (3000 años antes de la era) y en época de los Inka se volvieron productores de tributo y de honra.

Pero Lima también tiene otras dimensiones fantasmáticas de la herencia andina. Las procesiones (la más convocante, la del Señor de Los Milagros) y los bailes callejeros en el carnaval, sacan a luz la memoria social andina. Porque los que han migrado desde distintas partes del Perú buscando nuevo y mejor destino en los pueblos jóvenes, abandonan por una vez el trabajo –siempre sacrificado- para extraer de sus mentes y cuerpos las viejas fiestas de sus ancestros. Modificadas, re-elaboradas, expresando lo traumático de la conquista, irrumpen en la Plaza de Armas o en los rincones limeños para desplegar toda su belleza.

Conclusiones. La herencia en el presente

Para el observador desprevenido, indios son los pastores y campesinos que hablan habitualmente quechua o aymara, que tienen vestidos tradicionales, que viven en comunidad o que son colonos en las haciendas y que desarrollan actividades colectivas y prácticas culturales de acuerdo a antiquísimas tradiciones. Sin embargo, existen los mistis y cholos y la población predominante es mestiza en lo cultural y en lo biológico.

El de los Andes fue y es un gran país agrícola, pastoril y minero unificado varias veces pero –de ellas- dos dejaron una intensa impronta en la cultura expresiva actual: en el tiempo de los Inka y en el tiempo de la Colonia española. En ese proceso, la sociedad indígena se convirtió en una sociedad mestiza.

La costa es "moderna", dinámica, exportadora de bienes primarios. Por Lima sale la riqueza de una inmensa región. Las grandes ciudades del interior montañoso son Cajamarca, Huancayo, Huaraz, Cusco, Puno, Arequipa.

La ciudadanía indígena es un gran problema nacional en el Perú y exhibe una profunda contradicción entre igualdad/desigualdad, entre economía y Estado, entre resistencia e integración, entre homogeneidad e identidad étnica, entre participación y segregación.

Es que el mundo contemporáneo se debate entre la demanda de diferencia (etnicidad) y la demanda de inclusión (ciudadanía). El mundo cultural andino, en nuestros días, es el producto de los procesos de modernización, integración, colonialismo, nacionalismo, mercado. Estado nacional y movimientos de liberación.

La identidad étnica se adquiere a través de dos principios: el de semejanza (hacia el interior del grupo humano que delimita la etnia); el de diferencia (a través del contraste con otros grupos o con la sociedad nacional). La identidad siempre es relacional, dinámica y situacional, por lo cual siempre es necesario conocer bien el contexto histórico en el que se desarrolló. Indios y mestizos han desenvuelto una identidad "defensiva", producto de la discriminación y el racismo. La sociología política de la ciudadanía está demarcada por el mercado, la industrialización, la urbanización, la secularización, la ruptura de estamentos y corporaciones antiguas.

Los Estados nacionales son Estados que integran "individuos". Se trata de una comunidad política de "iguales" pero de una comunidad de intercambios con riqueza desigual. La sociedad colonial andina fue estamentaria, corporativa y de organización política patrimonialista. El resultado del pacto colonial, fue el gamonalismo y la postergación del indio.

Las antiguas reducciones, pueblos de indios y las encomiendas originaron la hacienda y la comunidad. Las tierras colectivas se mantuvieron más o menos intactas durante la Colonia pero empezaron a reducirse después del decreto de Bolívar, que permitió enajenarlas[31]. La comunidad y los comuneros siempre se han visto acosados por el avance de las haciendas. La principal contradicción del mundo andino, después de la Conquista, se estableció entre la apropiación privada de las tierras y el latifundio contra las tierras de comunidad.

El sistema de subsistencia tradicional fue doméstico y los conceptos andinos de trabajo principales fueron el *ayni* y la *minga*. Ambos consisten en trabajo prestado, recíproco o colectivo. Los cambios habidos durante la Colonia, la Independencia y el Estado Nacional han producido fuertes conflictos entre intercambios económicos libres e intercambios económicos contractuales, entre intercambios simétricos y asimétricos, entre trueque y dinero. El resultado fue la

[31] El decreto lo dictó el 8 de abril de 1825, en Trujillo.

interpenetración, la marginalización, el aprovechamiento, los desplazamientos, las migraciones internas desde el campo a la capital. Pero la minga sigue viva en el campo y en la ciudad en tanto modalidad de contraprestaciones entre vecinos y amigos, en tanto amistad y lazos de sangre, en tanto concepción de la fuerza del trabajo cuando es generoso y colectivo.

Los andinos desarrollaron la ideología de la reciprocidad y del parentesco, la explotación familiar de la tierra y la autarquía local. Hablar del indígena implica considerar una subjetividad específica y un capital social consistente en la cooperación y el asociacionismo.

¿Cuál ha sido la herencia de los andinos al género humano? No es difícil de responder.

En primer lugar, su laboriosidad, su intensa afección por el trabajo: sus obras lo demuestran. Su esfuerzo por la autonomía alimentaria y por domar el agreste ámbito del desierto y de la altura.

En segundo lugar, su sentido consuetudinario de la solidaridad. Así lo ilustran los sistemas de trabajo y de distribución de los bienes, aún cuando no pudieron evitar la concentración de la riqueza en los sacerdotes y en la nobleza.

En tercer lugar, sus conceptos y epistemología que les permitió lograr una sabiduría astronómica, arquitectónica, cerámica, textilera, orfebre, metalúrgica y demás. Su conocimiento de los nichos ecológicos y de los rendimientos del mar debió luchar contra los intensos influjos de religiones poderosamente simbólicas.

En cuarta instancia deberíamos contabilizar su originalidad de pensamiento y de acción a lo largo de milenios, claramente frustrados en la invasión traumática del siglo XV por europeos totalmente ajenos a su mundo. Impacto que todavía opera en sus vidas[32].

Por último, su habilidad para domesticar plantas como el maíz y las papas o animales como las llamas y las alpacas los pone en el camino de la eternidad: la humanidad latinoamericana se alimenta y se alimentará con aquellas y –probablemente, si es prudente- habrá de usar el abrigo de las lanas andinas por mucho tiempo. Quedan aún por indicar las artes intangibles de la danza, de la poesía, de la imaginación, en suma.

---

[32] Cf. Wachtel, N., *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española (1530-1570),* Madrid, Alianza Editorial, 1973.

Sin embargo, habría que contabilizar una enseñanza no menor. Ésta se refiere a las consecuencias que sus tensiones internas tuvieron para su destino. No resolvieron la rivalidad ni los conflictos entre sus mitades Hanan y Hurin. Si ellas estuvieron en todas las cotradiciones andinas y consistieron como una forma de aminorar las luchas sociales entre las pachacas, el final de los Inka muestra en qué magnitud esa solución estructural minaba la continuidad social ante un invasor realmente exterior.

Por otra parte, sus religiones felínicas y solares y su ideología absolutista fueron muy crueles con los individuos concretos –lo muestra su iconografía- aún cuando hubiera entre ellos una justicia social admirable.

En síntesis: en el arte y en las formas, los andinos ensayaron un vasto y complicado campo de experimentación que terminó por ofrecerles una identidad autocontenida entre las sociedades de la América del Sur.

3.

La responsabilidad social de la arqueología

María Laura Gili

La historia latinoamericana posee la particularidad de haber sido construida en base al conflicto y sobre una sociedad fragmentada debido a una profunda desigualdad económica; en ella se desarrollaron sectores sociales proclives a hegemonizar el poder que fueron definiendo los conceptos centrales del patrimonio cultural en cada época. Estos antecedentes hacen particular la discusión ética en contexto arqueológico. Supone, aquí, el cuestionamiento de la práctica profesional a partir de los principios que guían la actividad, poniendo en consideración en cada oportunidad su contexto social e histórico. Actualmente es un factor más del ejercicio de la arqueología, re-plantearse, en términos éticos, el compromiso y la responsabilidad social y política que conlleva la producción de conocimiento en su área, ya que el patrimonio cultural y los bienes materiales y simbólicos que la componen son un espacio de confrontación social y política.

En ocasión de participar del IV Seminario Binacional Peruano-Argentino Sociedad Andina: enfoques y perspectivas, realizado en Trujillo, en febrero de 2008, en dependencias de la entonces Dirección Regional de Cultura La Libertad (hoy Dirección Desconcentrada de Cultura de la Libertad – Ministerio de Cultura), el licenciado César Gálvez Mora, nos refería sobre un caso particular de entrecruzamiento del saber tradicional y la práctica arqueológica en el Com-

plejo Arqueológico El Brujo, una de las más importantes referencias de la arqueología Mochica del norte peruano. A continuación transcribimos parte de su ameno relato:

> El abuelo de Leoncio Carrión, conocido como el Maestro de Ascope (Maestro es la denominación común de los curanderos o maestros curanderos en la costa norperuana) hacía sus rituales de curación en el Complejo Arqueológico El Brujo. Él fue elegido por sobre su padre para continuar la tradición chamánica. Proveniente de Santiago de Cao, un pueblo originario, a 40 Km. de Trujillo. Hacia 1979 inició su trabajo en la ciudad de Ascope; actualmente tiene 58 años de edad. (…)
>
> El curandero trabaja tendiendo una mesa. Tender una mesa significa ordenar los diferentes objetos a ser utilizados y/o invocados durante el ritual, sobre una tela rústica de forma rectangular, colocada directamente en el suelo. También alude al acto de realizar una mesada o acto ritual. En ella dispone elementos que vienen del agua o del mar al lado izquierdo; a la derecha, elementos de tierra firme (pre-hispánicos o procedentes de cerros sagrados). (…) Las mesas son de madera, talladas, y representan la trilogía ave – felino – serpiente, entre otros. Y a un costado, ubica la denominada mesa chica, heredada de quien lo iniciara en la curandería. En la ceremonia se establece un diálogo con la mesa, a través de la cual el maestro se comunica con los tres mundos (mundo de las deidades y encantos, nuestro mundo y el mundo de abajo o de los ancestros). Este proceso puede durar hasta 4 (cuatro) horas, con cánticos, sonajas, absorción del tabaco macerado en perfume y aguardiente por las fosas nasales, libación del cocimiento de "San Pedro" (cactus que contiene mezcalina), etc. (…)
>
> La mesa constituye un mundo. Cada uno de los objetos situados en ella adquiere, al inicio del ritual, la personalidad y el poder de la huaca o cerro de la cual proviene.
>
> En el caso de El Brujo, hacia 1990 los trabajadores locales se resistían a entrar al sector de excavaciones arqueológicas situado en la Huaca Cao Viejo, por lo cual Omballec fue convocado por el proyecto. La huaca era conocida como "la come niños", y los obreros

pensaban que sus hijos morirían o algo malo pasaría con ellos o sus familiares si trabajaban en ella sin pedirle permiso. Es así que la ceremonia se realizó con los hombres en la parte superior y las mujeres en el sector inferior de la huaca. Como resultado de la misma, el chamán anunció que morirían tres personas relacionadas a la huaca en los años siguientes. Y así ocurrió con un arqueólogo, un vigilante, y el responsable de la fundación que sustenta los trabajos.

En la fotografía que vemos a continuación, se puede observar la *mesada o ritual curandero*, acompañada por la *mesa yerbatera* (mesa chica), correspondiente al Maestro Leoncio Carrión y su "Alzador" (ayudante).



El relato sobre el Maestro de Ascope narra sus intervenciones en la Huaca Cao Viejo del Complejo Arqueológico el Brujo, en la costa norte peruana. En 1990 se iniciaron los trabajos de excavación arqueológica en el Complejo Arqueológico El Brujo, en la Huaca Blanca (luego denominada Huaca Cao Viejo), emplazada en la margen derecha del río Chicama, distrito Magdalena de Cao, provincia de Ascope, región La Libertad, Perú. El sitio fue severamente destruido por huaqueros (saqueadores de tumbas pre-colombinas) en la década de 1940. La huaca fue un centro ceremonial de gran envergadura en

el Valle de Chicama, entre el 0 y el siglo VII de la era, en tiempos de desarrollo de la cultura Mochica, costa norte de Perú[1]. Allí se ejemplifica una de las tantas formas de contradicción planteadas en el vínculo entre la práctica de la arqueología, los Pueblos Originarios, el Estado y los vecinos pobladores de las inmediaciones de los sitios arqueológicos; en este caso, un conflicto de orden moral y científico. Moral, por los valores de sistemas morales particulares que se entrecruzan: lo tradicional y lo moderno. Científico, por las perspectivas entrelazadas en orden al estudio y producción de conocimiento de un fenómeno arqueológico: el pensamiento mítico y el pensamiento crítico. Por lo tanto, un problema del área de la ética aplicada.

Ella, la ética aplicada, pertenece a la filosofía interesada en hallar justificaciones y maneras de fundamentar el por qué de aquellas acciones humanas que poseen orientación moral. Es el área de la filosofía que se ocupa de resolver situaciones problemáticas de la existencia humana. Actualmente, su preocupación radica en los dilemas morales originados en el contexto social. Sin embargo, en sus orígenes, la ética tradicional sólo se ocupaba de reflexionar acerca del bien y el mal, sin atender lo real, cotidiano e inmediato.

En los tiempos que corren, el malestar moral aparece como una constante, un factor permanente en la cultura occidental; en efecto, las personas conviven con la idea del malestar y, así, siempre tienen la sensación de que deberían actuar distinto a como lo hacen o hicieron[2]. Y esto pareciera generar la constante necesidad de plantear nuevas instancias de reflexión sobre lo social. Diferentes filósofos contemporáneos se han ocupado del pensamiento social y sus posibilidades de incidencia en la realidad. Entre ellos Karl O. Apel, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Richard Rorty[3].

---

[1] Franco, R. y Gálvez Mora, C., *El Brujo. Pasado Milenario*, Lima, Editorial Horizonte, 2005, paágs. 8-12.

[2] Escalante Gonzalbo, F., *Una idea de las ciencias sociales*, Barcelona, Ed. Paidos, 1999: 126.

[3] Apel, K. O., *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de la fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia,* Barcelona, Ed. Crítica, 1985; Apel, K. O., *Estudios éticos,* Barcelona, Ed. Alfa, 1986; Apel, K. O., *La ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas, en Cuadernos de Ética,* Nº 19/20, Traducción Julio De Zan, 1995; Habermas, J., Problemas de legitimación en el Estado Moderno, en Habermas,

Analizar algún aspecto vinculado al patrimonio cultural, a los bienes culturales, arqueológicos, materiales y simbólicos que lo constituyen, es hoy una tarea compleja. Y su complejidad está dada por la diversidad de perspectivas que atraviesan su análisis. En las últimas décadas, distintas áreas de pensamiento han demostrado tener algo que decir al respecto: la antropología, la historia y la arqueología tradicionalmente se ocuparon del tema, y a ellas se sumaron la filosofía, la teoría política y la economía, entre las más reconocidas.

En este sentido, los supuestos que presentamos y desarrollamos en el trabajo han sido los siguientes: en principio, el conflicto ocasionado por la discusión de normas morales propias de sistemas de valores distintos nos conduce a la reflexión ética del asunto. Y al reflexionar, surge la necesidad de tomar decisiones sobre lo actuado, que deben ser fundamentadas y justificadas en principios éticos, por ejemplo de solidaridad, de respeto a la diferencia, de compromiso, etc. Reflexionar éticamente es, por lo tanto, problematizar las normas existentes, procurando justificarlas y fundamentarlas.

La reflexión ética es, por consiguiente, el marco de aplicación de la moral. Pero además, en una sociedad construida en base al conflicto, como es el caso de Perú cuya realidad nacional coincide en estos aspectos con la historia latinoamericana, debería ser un compromiso moral y ético de los investigadores en arqueología, incluir en el proceso de construcción de conocimiento que ellos producen, la perspectiva de las comunidades originarias del continente sobre los bienes de su cultura material y sus lugares sagrados. Ellos poseen una narrativa particular sobre el pasado relato que, al igual que su historia, fue silenciado por el paso del tiempo y el proceso histórico-cultural en el que transcurrió.

Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, Ed. Taurus, 1981a; Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. España, Ed. Taurus Humanidades, 1981b; Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Ed. Cátedra, 1984; Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* Barcelona, Ed. Herder, 1995; Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Ed. Paidós 1996; Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, España, Ed. Cátedra, 1992ª y Rorty, R., La prioridad de la democracia sobre la filosofía, en Vattimo, G., *tallas éticas*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1992c.

La responsabilidad social de la arqueología se ve incrementada por las particularidades de su historia, las conexiones con el colonialismo y la expansión capitalista europea sobre las áreas colonizadas en América Latina, Asia y África, por lo que una discusión ética en el contexto latinoamericano no puede pasar por alto las situaciones de marginalidad y explotación a las que fueron sometidas sus poblaciones. Así, replantear y cuestionar problemáticas morales y éticas en el desarrollo de la arqueología debería darse en el marco de una propuesta alternativa o *indígena*, que atienda especialmente las condiciones en que se genera el conocimiento.

Por otra parte, las condiciones particulares del proceso histórico, social y político de los países latinoamericanos, con sus sociedades configuradas sobre el ocultamiento y el conflicto, hace sustancial el problema de la desigualdad. Ella demanda a los investigadores en arqueología asumir un compromiso moral y ético para con la sociedad en la que transcurren sus estudios y sus actividades, y así, reflexionar sobre su proceder y actuar en el campo profesional en forma permanente, favoreciendo la construcción de la memoria de las sociedades indígenas marginadas y excluidas por el proceso histórico latinoamericano desde la Conquista del siglo XV en adelante.

Los Pueblos Originarios latinoamericanos contemporáneos se manifiestan frente al Estado como agentes de conflicto de la sociedad civil actual, reclamando por sus derechos étnicos. También lo hacen los arqueólogos que, conscientes de estos problemas, postulan la necesidad de redactar códigos de ética, y los vecinos, que habitan las cercanías de las áreas de interés arqueológico con reclamos por el respeto sobre los restos funerarios y espacios sagrados de sus ancestros, por la explotación turística de los sitios o por la defensa de la propiedad privada.

Por lo expresado, nuestra perspectiva de la situación moral planteada se construye en relación a cuatro partes que identificamos en el Estado, en los Pueblos Originarios, en los arqueólogos y en los vecinos pobladores de áreas de interés arqueológico. Sostenemos que entre ellos se establecen situaciones de discusión por la presencia de valores morales divergentes u opuestos.

En primer lugar, el Estado, cuando pretende imponer un sistema de categorías que, siguiendo un mismo orden ético, unifique el

conjunto social. Luego, los Pueblos Originarios, al realizar reclamos en defensa de lo que consideran su herencia cultural interponiendo para ello los principios de autonomía, identidad y respeto por sus objetos y lugares sagrados. Los arqueólogos lo hacen al plantear Códigos de Ética[4] que contienen un sistema de valores según los cuales se regula el ejercicio de la profesión y la gestión de los bienes culturales, materiales o simbólicos, que el trabajo arqueológico saca a luz. Y, finalmente, los vecinos pobladores de las localidades donde se encuentran los sitios arqueológicos, cuando presentan demandas que contienen intereses particulares vinculados a la tradición y a prácticas ancestrales o bien al desarrollo regional y turístico del lugar, postulando acciones que suelen confrontar con la lectura académica de la gestión e intervención sobre la cultura material o simbólica que representan los sitios arqueológicos.

Ahora bien, frente a estos postulados sobre conflicto moral, planteamos otros dos. El primero sostiene que para salir de situaciones problemáticas es necesario reflexionar a partir de los principios éticos que subyacen en ellos y, así, cuestionar las normas morales en las que se expresan (en este caso, las partes involucradas que hemos aludido). De esta manera se lograría avanzar en la construcción de nuevos marcos de aplicación de la moral, superadores de los anteriores, que permitieran la permanente reflexión en un contexto de opiniones divergentes. En el segundo postulado, sostenemos que es posible hallar instancias de unificación de principios éticos que funcionen como marco regulador en casos de conflicto, aún trabajando en un marco de diversidad y relatividad moral.

El pluralismo ético plantearía alternativas de solución a los problemas morales; su objetivo es respetar los discursos relativos a cada comunidad y, de este modo, favorecer el diálogo intercultural. Debemos tener particularmente en cuenta el problema suscitado por

---

[4] Aapra, *Código de Etica Profesional*. Asociación de Arqueólogos Profesionales SAA. Society for American Archaeology, Commitee on Ethics and Standards, Four Statements for Archaeology, American Antiquity, 1961; Sociedade de Arqueología Brasileira, Código de ética, Assembleia Geral Ordinaria, S.A.B., Río de Janeiro, 1997; Survey, "Carta Etica per l'arte rupestre", en *Bollettino del Centro di studi e museo d'Arte Prehistórica di Pinerolo*, Italia, 1996*;* WAC. World Archaeological Congress, *Firts Code of Ethics,* WAC, Council Minutes, Barquisimeto, Venezuela, 1990 y Código de Ética, Colegio Profesional de Arqueólogos del Perú, 2005.

la diversidad de racionalidades (crítica, religiosa, mitológica, tradicional) que manifiestan el conflicto entre lo sistemático y progresivo del pensamiento científico y la pasividad del pensamiento tradicional[5]. Su aplicación permitiría evitar situaciones de enfrentamiento entre sectores con opiniones distintas frente a un mismo acontecimiento, como claramente suele ocurrir en la práctica arqueológica o museográfica al plantear excavaciones en áreas sagradas para los Pueblos Originarios o exhibiciones de restos funerarios en salas de museos.

Algunas discusiones acerca de las condiciones de producción de conocimiento científico

La práctica arqueológica siempre ha tenido que ver con la realidad de su contexto de realización, con las circunstancias de las sociedades en cada momento histórico. Ella se contextualiza en experiencias sociales, políticas, históricas propias de sus diferentes momentos de realización[6]. Dice el reconocido arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras (1981) que, en términos de la arqueología social latinoamericana, se trata de encontrar formas de construir un conocimiento científico, de hacer ciencia, abordando al mismo tiempo las historias locales y el proceso colonial con sus efectos negativos sobre las poblaciones originarias del continente[7]. En América Latina, su desarrollo -en las últimas décadas- despertó el interés de algunos arqueólogos por adquirir cierto compromiso con los entornos políticos y sociales de sus investigaciones, preocupados además por colaborar en el hallazgo y construcción de una identidad latinoamericana crítica del proceso histórico-político que conformó su país.

Una de las características del pensamiento social es la diversidad de manifestaciones que ha tenido a lo largo del tiempo. En su

---

[5] Ladrière, J., *El reto de la racionalidad,* Salamanca, UNESCO, 1978.

[6] Patterson, T., Algunas tendencias teóricas de la posguerra en la arqueología estadounidense*, e*n Boletín de Antropología Americana, Nº 21, 1990, pág. 5.

[7] Lumbreras, L. G., *La Arqueología como ciencia social*, Lima, Ed. Peisa, 1981.

tradición se registran distintas formas: la mitológica, la religiosa, la jurídica, etc.[8]. Cada una de ellas contiene ideas, suposiciones, datos, explicaciones de utilidad en su contexto de circulación.

Para el pensamiento científico y moderno, la preocupación constante es reflexionar sobre la propia sociedad, con la mayor distancia posible entre el investigador y su objeto de estudio, que permita alcanzar la tan mentada objetividad científica. Sin embargo, el pensamiento mitológico aún esta vigente en nuestras sociedades, en aquellas comunidades más tradicionales, y constituye una de las primeras manifestaciones de la reflexión social. El pensamiento mitológico ofrece una organización simbólica del ordenamiento social, con representaciones y símbolos que permiten al grupo social que lo profesa mantener cierta unión a un orden cósmico donde la fe, las creencias o la experimentación dejan de ser necesarias.

Con los mitos se explican aquellas experiencias complejas de asimilar, como históricamente lo han sido el sentido y la experiencia de la muerte, el nacimiento, la incertidumbre sobre el futuro, etc.[9]. Actualmente los mitos primitivos, presentes aun allí donde quedan sociedades tradicionales, son útiles para llegar a un mejor entendimiento de ellas, de sus órdenes simbólicos, de sus categorías morales, de sus formas de organización efectivas; en definitiva, permiten acceder a la cotidianeidad de la comunidad en el que ancla el relato mítico. Los mitos también expresarían una mirada sobre la historia de la comunidad; serían, pues, un relato historiográfico, una manera de contar la propia historia, de narrar cómo se fueron sucediendo los acontecimientos más sobresalientes en ella.

En el relato que señaláramos al inicio del trabajo queda ejemplificado con claridad: allí se narra cómo en ocasión de iniciar las tareas de excavación arqueológica en la Huaca Cao Viejo del Complejo Arqueológico El Brujo, en la costa norte peruana, hacia 1990, los trabajadores locales se resistieron a entrar al área de excavaciones. Entendían que la huaca, conocida como *la come niños*, tomaría represalias con ellos o que sus hijos morirían si trabajaban allí sin *pedirle permiso*. Por lo cual fue convocado el Maestro de Ascope, re-

[8] Escalante Gonzalbo, F., *Una idea de las ciencias sociales*, Barcelona, Ed. Paidos, 1999, págs. 49-50.

[9] Ibídem, págs. 49-50.

conocido Chaman del lugar, quien realizó su ceremonia y los trabajos se iniciaron.

La ciencia como forma de pensamiento desempeña un rol muy importante en la sociedad contemporánea, por las aplicaciones tecnológicas y por la perspectiva que introduce acerca del mundo y la realidad social. Es ese cúmulo de conocimiento utilizado para comprender el mundo y transformarlo[10]. Ciencia y tecnología, pueden ser entendidas también como parte integrante de la cultura, su aspecto más creativo. Ellas constituyen un sector de la vida social, la cual está compuesta también por instancias políticas, económicas y culturales[11]. En cuanto componente de la instancia cultural, la ciencia aparece como un sistema de conocimientos que responden al pensamiento crítico; mientras que la tecnología se manifiesta a partir de un conjunto de artes que actúan como soporte de actividades vinculadas a la economía y a la comunicación.

Pero además la ciencia, en el marco de los Estados Modernos, cuenta con espacios de organización, instituciones, centros de investigación, academias de ciencias, universidades, etc. Los investigadores que allí se desempeñan, tienen el añadido de la responsabilidad ética y social por su trabajo.

Ocurre que la irrupción de la ciencia en la cultura repercute fuertemente en los valores. Jean Ladriere en su obra El reto a la racionalidad, señala que el impacto de la ciencia en la cultura parece consistir en generar una pluralidad de sentidos diferentes, difíciles de integrar y, así, desestructurar los elementos básicos que componen la tradición, tales como su forma de autoridad, la manera en que esta se sustenta y sus estilos de expresión. De este modo, termina por afectar profundamente la armonía establecida entre la sociedad, sus miembros y cada uno de los diferentes componentes de su mundo, de su cosmovisión y de su realidad.

Cuando en los más diversos documentos producidos por organismos internacionales de cultura y educación se promueven la inclusión y aceptación de las metodologías indígenas y tradicionales aplicadas a trabajos de arqueología, se están generando automática-

[10] Klimovsky, G., *Las desventuras del conocimiento científico*, Buenos Aires, Ed. Kapeluz, 1995, págs. 21.

[11] Ladrière, J., *El reto de la racionalidad,* Salamanca, UNESCO, 1978, pág. 70.

mente un problema del área de la epistemología, una contradicción con el pensamiento científico y sus criterios de validación y justificación. Cuando en los trabajos de investigación de las universidades o institutos académicos se le otorga importancia y se da participación a las tradiciones indígenas, se abre la puerta a una forma de ver y pensar los hechos actuales, diferente a como lo hace la ciencia, en definitiva a una racionalidad diferente y, por consiguiente, a un pensamiento más cercano a la tradición mítica y a numerosos relatos y narrativas ancestrales que aún se utilizan para explicar fenómenos de la realidad.

Por consiguiente, se debería asumir el reto por completo; esto es, tomar la perspectiva indígena y, con ella, su racionalidad, su manera de entender el pasado y la realidad, especialmente en aquellos temas más sensibles a su cosmovisión. En el caso de la arqueología, estos temas son los relacionados al uso y tratamiento de restos óseos, de lugares y objetos sagrados.

Ahora bien, ¿cómo interactúan la tecnología y la cultura entre sí? Nuevamente se plantean distintos planos de análisis. Por un lado, el ámbito de las representaciones por las que la sociedad se forma una imagen de la realidad y de sí misma. Aquí hay elementos de origen mítico; sistemas de creencias (religiosas, tradicionales); sistemas teleológicos; sistemas metafísicos; etc.[12], en fin, diferentes racionalidades y maneras de ver el mundo y entenderlo. Lo cierto es que la mirada científica acerca de la realidad y las cosas, se vuelve cada vez más influyente en el sistema de representaciones. Y cuando el sistema de representaciones de la sociedad se ve afectado de esta manera por la ciencia, se alteran también el sistema cultural y el sistema de valores.

Frente a esto ¿cómo se produce el impacto de la ciencia y la tecnología en la cultura? En primer lugar es de advertir que el cruce de la ciencia con la cultura ha provocado en ésta, históricamente, un efecto desestructurador, particularmente en las culturas tradicionales. El ejemplo se hace más notable en aquellas regiones de dependencia colonial, con experiencias violentas y traumáticas, como ha ocurrido en Perú y demás países latinoamericanos y continúa ocurriendo en las áreas y sectores más sumergidos en la opresión

[12] Ibídem, pág. 80.

y la marginalidad por efectos del denominado capitalismo salvaje o neoliberalismo. Es por ello que, el vínculo entre la ciencia y las culturas tradicionales, aquellas anteriores al proceso de industrialización, derivó en situaciones de confrontación y contradicción.

El pensamiento crítico y la sistematización son dos aspectos claves de la ciencia que chocan con el pensamiento tradicional. Y esto porque es propio del pensamiento científico favorecer la constante búsqueda y producción de conocimiento; promover su búsqueda; no presuponer verdades absolutas; observar la diversidad de perspectivas en torno a cada problema; estar en constante tránsito; poseer más de una estrategia metodológica; reconocer que los problemas actuales no tienen una única solución sino desafíos múltiples.

En efecto, el pensamiento crítico le permite al conocimiento científico progresar, avanzar regularmente, siguiendo mecanismos cada vez más controlados. De esta manera la ciencia adquiere dinamismo y progresividad, ventajas frente a otras formas de pensamiento y saberes estáticos, más ligados a lo no sistemático[13] y a prácticas ancestrales. Se manifiestan, así, dos instancias; por un lado, la existencia de racionalidades diferentes (crítica, religiosa, mitológica, tradicional); por otro, las características propias de la ciencia: la crítica, la sistematicidad y la progresividad. Ante lo cual cabe preguntar ¿cómo se integran unas con otras? ¿Deben hacerlo? ¿Corresponde plantear una integración? ¿En qué términos? ¿Qué aspectos sería posible integrar?

Algunas respuestas posibles en el marco de la ética aplicada

Entendemos que es pertinente plantear la estrecha relación establecida entre la ciencia y la ética, especialmente en aquellas áreas de producción de conocimiento más sensibles a problemas de índole social, donde los resultados del conocimiento científico afectan aspectos vinculados a la vida cotidiana, mítica y tradicional de la sociedad o de determinadas comunidades, como efectivamente ocurre con los

[13] Ibídem, pág. 85.

Pueblos Originarios. La práctica arqueológica es una de esas áreas que, en las últimas décadas, se ha visto inmersa en debates académicos acerca de los problemas derivados de su ejercicio profesional. Es notable la relevancia que han ido adquiriendo las discusiones acerca de los dilemas éticos que atraviesan la disciplina y la gestión de los bienes culturales materiales o simbólicos que ella estudia.

Dicho estado de discusión y malestar explica la creciente producción de documentación en respuesta y/o en defensa de los conflictos planteados. Especialmente entre arqueólogos y Pueblos Originarios. Así han resultado, por ejemplo, los códigos de ética profesional que se discuten en los espacios académicos con el fin de regular la actividad arqueológica a partir del establecimiento de normas de conducta.

En septiembre de 2007, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la *Declaración sobre derechos de los pueblos indígenas*. Ella, afirma Rodolfo Stavenhagen, evidencia la extensión que han tenido en el consenso internacional los reclamos por derechos de los Pueblos Originarios de los distintos continentes. En efecto, han sido reconocidos progresivamente en diversos países también como en diferentes organismos internacionales afines a los derechos humanos[14]. La declaración representa un importante logro para los pueblos indígenas del mundo en la lucha por el reconocimiento de sus demandas.

El documento reconoce el derecho al *autogobierno* y a la *autonomía de los pueblos autóctonos* respecto de sus necesidades culturales, políticas y económicas como así también en cuanto al control de los territorios ancestrales expropiados en situaciones de colonialismo. En su artículo once, se refiere con claridad a los reclamos de los Pueblos Originarios sobre el patrimonio cultural y su manejo, como así también a los compromisos del Estado al respecto. Allí sostiene, entre otras cosas, la plena legitimidad de los pueblos indígenas de sostener sus tradiciones y usar sus lugares arqueológicos e históricos mientras que los Estados deben asegurar formas de reparación histórica con ellos, mediante la restitución de los bienes culturales que reclaman,

[14] Stavenhagen, R., Declaración de la Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Asamblea General Naciones Unidas, en URL: www.mapuexpress.net, 2007.

Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Al menos en términos declarativos el documento significa un paso hacia adelante en el conflicto de intereses dado entre Pueblos Originarios y Estado.

Frente a tal estado de situación, la realidad social y política latinoamericana le impone al ámbito académico la necesidad de un pensamiento y una teoría crítica propia, donde la ética sea una herramienta que denuncie las condiciones de dominación, prolongadas en renovadas formas de accionar, como también de planteos de nuevas instancias de transformación, y no tan sólo un instrumento para diluir los reclamos y las contradicciones, como entendemos ocurre con las demandas de los Pueblos Originarios por mayores posibilidades de decisión sobre el uso de sus bienes culturales.

Ahora bien, ¿qué aspectos son los más contradictorios entre las partes citadas? En principio, la legalidad que funda el Estado a través de sus sistema jurídico; luego, los reclamos de los Pueblos Originarios sobre los bienes materiales y simbólicos que forman su patrimonio cultural; también el vínculo de los arqueólogos con ellos, especialmente en los países con amplias mayorías poblacionales empobrecidas; los usos y abusos de la arqueología en función de las necesidades y valores de la sociedad contemporánea; y, finalmente, la relación de los arqueólogos entre sí y su conducta profesional en cuanto a opciones metodológicas para estudiar el registro arqueológico, a la elaboración y presentación de informes de investigación y a sus acciones en orden a la preservación y conservación de los bienes materiales que estudian, cuya principal particularidad es que son destructibles y perecederos.

Evidentemente, actuar sobre el patrimonio arqueológico, científica y administrativamente tiene consecuencias de gran envergadura; por ello, sus fundamentos deben ser sometidos a la reflexión permanente. De igual manera, se deberían analizar las disyuntivas éticas que van surgiendo en la práctica y buscar vías de solución acordes al actual contexto histórico de cambio social.

A nuestro entender, las discusiones éticas en arqueología y en ámbitos de gestión cultural a ella vinculados deberían comenzar por cuestionar el rol de la disciplina en cuanto constructora de la memoria social de las sociedades indígenas marginadas a lo largo de la historia nacional por prácticas coloniales heredadas de los tiempos de la Conquista y Colonización, transcurridas entre los siglos XV al XIX. Dicho

cuestionamiento, permitiría esclarecer el problema y avanzar hacia su reconocimiento, lo cual sería un gesto de envergadura histórica y ética para con las comunidades originarias y sus descendientes actuales.

La situación particular de la práctica arqueológica añade a quienes la ejercen el deber de recuperar y redimensionar la memoria de los sectores sociales silenciados por el colonialismo y la expansión capitalista. La acción cultural que promueva el estudio, la gestión e intervención en el patrimonio arqueológico y cultural, conlleva un problema político y ético. En esta tarea, se deben considerar las cuatro partes vinculadas al objeto de estudio que la práctica de la disciplina saca a luz, el patrimonio arqueológico y cultural.

Para las organizaciones indígenas, sector excluido por el proceso histórico colonial y republicano que interpone reclamos políticos y étnicos, sus preocupaciones actuales se expresan en documentos de clara y específica elaboración, con términos que indican que tienen como temas centrales los vinculados a la memoria, la historia común, la identidad e integridad cultural, el medio ambiente libre de contaminación; aunque el interés se centraliza en la propiedad colectiva comunitaria de tierras y territorios ancestrales, la consulta y solicitud de consentimiento informado sobre todo proyecto de investigación que los involucre de manera directa o indirecta. Si bien el tiempo dirá la envergadura documental histórica de estas manifestaciones, por ahora son emergentes de una situación de conflicto.

En ellas se destacan los reclamos por el derecho a la propiedad colectiva, comunitaria, de tierras y territorios ancestrales y el reconocimiento de derechos de dominio y propiedad de las tierras, territorios y recursos históricamente ocupados por pueblos originarios, con antelación al Estado.

Vías y estrategias para posibles soluciones

La intersubjetividad y el diálogo intercultural serían dos potenciales vías de solución a las disyuntivas dadas por el uso de los bienes culturales y el patrimonio cultural, mediante la reflexión permanente, especialmente cuando en torno a él se reagrupan secto-

res sociales, étnicos, científico-académicos y políticos con intereses dispares. Dichas vías de solución permitirían la construcción de un sistema de referencias éticas, de principios éticos, que actúe como regulador en instancias problemáticas y conflictivas originadas por la diversidad moral. Se favorecería, de esta manera, el respeto a las opiniones propias de cada comunidad moral y, así, se evitaría el enfrentamiento entre los sectores implicados.

Hay documentos específicos de la legislación cultural internacional (UNESCO-ICOMOS), de la legislación nacional, o bien, de la reglamentación y los códigos de ética de las asociaciones profesionales de arqueólogos, que evidencian la preocupación por deslindar las injerencias disciplinarias y, en esta tarea, ponen de manifiesto principios y criterios a seguir en las acciones culturales que promueven. Por ejemplo, en 1990, el ICOMOS, a través de la Carta Internacional de Arqueología, sugirió la conservación integrada para solucionar problemas derivados del estudio y la gestión del patrimonio arqueológico y cultural. La conservación integrada se concibe como la participación de todos los afectados, invocando los principios de responsabilidad pública y colectiva, propiciando relaciones solidarias y comunitarias, como así también la realización de lecturas amplias del proceso histórico-social en el que se hallan inmersos los bienes culturales.

Los criterios a adoptar, los principios éticos que se contemplen en una acción cultural que examine aspectos relacionados a la práctica arqueológica, deberían consignar los diferentes aspectos que involucran valores y condiciones de diferentes perspectivas y formas de pensamiento. Y esto porque los afectados por temas de interés arqueológico provienen de marcos de referencia diversos: crítico, tradicional, mítico, etc.

La conservación integrada del patrimonio arqueológico y cultural propuesta por el ICOMOS permitiría empezar a introducir principios éticos e involucrar, de manera efectiva, las partes en conflicto a partir de sus intereses particulares. Así, cada vez que se planteen instancias dilemáticas entre las partes citadas: el Estado, los Pueblos Originarios, los arqueólogos y los vecinos de las áreas de interés arqueológico, se debería generar una instancia de diálogo que les permitiera expresar sus voluntades al respecto; sus intenciona-

lidades para con el bien cultural en disputa. Así, se podría avanzar hacia el establecimiento de un razonamiento ético intercultural, que permitiera hallar categorías transculturales de aplicación concretas, en un marco de acción social cada vez más atravesado por la diversidad cultural.

Por otra parte, la elaboración de un documento que oficie de guía y referencia en materia de principios y normativas éticas que ordenen la práctica arqueológica, debería comenzar por la reflexión acerca de los principios éticos que la sustentan[15]. La filosofía contemporánea brinda criterios y principios pertinentes a situaciones de disyuntivas éticas que se podrían aplicar a instancias derivadas de la práctica arqueológica tales como la gestión de los bienes arqueológicos culturales.

En el caso del Ministerio de Cultura (ex Instituto Nacional de Cultura) de Perú, que el 2008 conmemoró la creación de la primera Casa de la Cultura del Perú en la ciudad de Trujillo, debería promover una acción cultural que privilegie socializar, por medio de documentos de divulgación y encuentros educativos abiertos a la comunidad en general, los criterios de conservación y preservación de los complejos arqueológicos y sitios históricos que gerencia.

Una especial oportunidad al respecto lo plantearía la exhibición de los restos de la Señora de Cao, en el Complejo Arqueológico El Brujo, Valle de Chicama. En ese caso, los trabajos arqueológicos realizados por destacados especialistas peruanos a lo largo de más de una década, ya incluyen prácticas participativas de la comunidad

---

[15] Gili, M. L., "Ética del patrimonio cultural", en *Revista ANTI*, Año 3, Nº 4, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Precolombinas, I.P.J.V.G. CIP, Equipo NAYA, 2002; Gili, M. L., "Deontología profesional en arqueología. La solución del conflicto y la tensión: los códigos de ética", en Michelini, D., y otros (eds.) *Libertad, Solidaridad, Liberación,* Río Cuarto, Ed. ICALA, 2003; Gili, M. L., "La reflexión ética aplicada a problemas culturales derivados de la práctica profesional de la arqueología en contexto latinoamericano", en Michelini, D. y Wester, J. (eds.) *Trabajo, riqueza, inclusión, IX Jornadas Internacionales Interdisciplinarias,* Río Cuarto, ICALA, 2004ª; Gili, M. L., "La ética en la legislación cultural. Reflexiones sobre los principios que promueve", en *Revista de la Escuela de Antropología. Vol. IX,* Rosario, *Universidad Nacional de Rosario,* I.S.B.N. Nº 950-673-450-X, 2004b y Gili, M. L., "Urgencia del diálogo intercultural", en *Revista Solidaridad Global*, Año 2 Nº 3, Secretaría de Bienestar, Villa María, Universidad Nacional de Villa María, diciembre de 2005

muy interesantes[16]. En la perspectiva ética, sobre la cual nos preocupa realizar aportes en esta oportunidad, sería recomendable explicitar los criterios empleados para su musealización; así como añadir en el material gráfico y audiovisual de divulgación que se elabore, las interpretaciones sobre la cosmovisión moche acerca de sus muertos.

Para ello se podrían generar instancias de amplia participación comunitaria, que procuraran la explicitación de los principales ejes de realización de la muestra sobre la Señora de Cao, mediante prácticas discursivas que facilitaran las argumentaciones a partir de los diversos referentes morales presentes en la comunidad.

Por otra parte, sería una manera de dar lugar a la realización de una serie de principios éticos, como por ejemplo el sentido de corresponsabilidad, por el cual se facilitaría la participación del conjunto social en la discusión sobre el estudio y la intervención en los bienes culturales. El principio de responsabilidad supondría el realizar acciones de intervención y gestión sobre las cuales se pueda dar cuenta frente a quienes lo requieran. El principio de solidaridad y respeto para con los sectores sociales más desprotegidos, sobre una postura ética orientada a la construcción de nuevos discursos, nuevos conocimientos que desenmascaren lo convencional, las opciones ya establecidas, sería una manera de revisar la narrativa arqueológica e histórica acerca del pasado y el presente de los Pueblos Originarios del Perú. Una acción cultural actualizada y sustentada en opciones éticas consustanciadas, a su vez, con la profunda diversidad cultural del país.

Conclusiones

Hemos procurado, a lo largo del trabajo, hacer hincapié en la necesidad de reflexionar los principios éticos que fundamentan los valores particulares para salir de situaciones de conflictividad moral. También lo es problematizar en forma permanente las normas existentes, procurando establecer marcos de aplicación de la moral

[16] Franco, R. Y Gálvez Mora, C., *El Brujo. Pasado Milenario*, Lima, Editorial Horizonte, 2005.

que sean superadores de los anteriores y que permitan su continuo examen, en un contexto de intersubjetividad y de inclusión de la diversidad. Se deberían contemplar en dicho ejercicio los valores particulares, aquellos más pertinentes a la resolución del conflicto dado, que se sustenten en principios generales aplicables a diferentes situaciones de diversidad moral.

Por otra parte, entendemos que es apropiado señalar y asumir el vínculo dado entre la práctica científica de los arqueólogos y su reflexión ética, más aún en aquellas áreas de producción de conocimiento cercanas a problemas de índole social, donde los resultados del conocimiento científico afectan aspectos relacionados a lo cotidiano, mítico y tradicional de las sociedades o de determinadas comunidades. El Estado, a través de sus organismos de cultura y educación, no puede eludir su responsabilidad histórica para con los Pueblos Originarios que han sido excluidos, sistemáticamente, desde la forma estatal colonial a la moderna, en el Perú y, en general, en los países latinoamericanos. Tampoco los arqueólogos, en ejercicio de su profesión, pueden soslayar que sus objetos de estudio son producto de sociedades sometidas a vínculos de desigualdad social y política.

Si bien los principios de *acciones responsables* y *compromiso*, son los más utilizados en documentos producidos por organismos culturales hay otros principios igualmente adecuados y pertinentes a una acción cultural en contexto peruano como el *respeto a las autonomías*, la *igualdad de derechos*, la *cooperación solidaria*, la *reciprocidad* en los vínculos sociales. Todos ellos pueden constituirse en sustento de un diálogo intercultural. A su vez, contribuirían en la realización de una acción cultural y una práctica arqueológica más comprometidas con los productores de su objeto de estudio y quienes descienden de ellos en la actualidad, los Pueblos Originarios.

4.

Transformaciones del patrimonio cultural El papel de los Pueblos Originarios, del Estado y de las Ciencias Sociales

César Borzone

¿Que tiene dueño la tierra? ¿Cómo así? ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar? Si ella no nos pertenece, pues. Nosotros somos de ella. Sus hijos somos. Así siempre, siempre. Tierra viva. Como cría a los gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre. Leche tiene, y nos da de mamar. Pelo tiene, pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas. Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar?

Eduardo Galeano.
Memoria del fuego: Los nacimientos, 1982

Iniciando el diálogo

Repensar las relaciones que se entretejen en relación con el patrimonio cultural arqueológico en la actualidad requiere contemplar la participación de distintos actores, cada uno de los cuales representa distintos intereses. Ellos son los pueblos originarios, los Estados nacionales, los organismos internacionales, y los investigadores de las ciencias sociales.

Las políticas sociales son las formas en que el Estado interviene en las cuestiones sociales y en los derechos de ciudadanía. Al sancionar leyes, reconoce a los pueblos originarios algunos derechos. Pero a la vez los olvida, cuando fomenta y avala la utilización económica de ese patrimonio –que dice querer preservar y conservar- por parte de organismos privados e internacionales.

Los reclamos de las comunidades nativas, en el marco de los diálogos con la comunidad científica, nos acerca a reflexionar sobre la función social de las ciencia sociales, así como también sobre su posición en relación con las comunidades, el Estado, y su propia comunidad académica de pertenencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, este texto se propone analizar lo que se conoce como *patrimonio arqueológico nacional,* el usufructo del mismo y su relación con los museos, donde ese patrimonio es exhibido. También la relación con el *turismo*, en tanto figura social que lo explota económicamente, generando beneficios para algunos sectores sociales en detrimento de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de las comunidades nativas.

Conceptualizando al patrimonio

Desde diversas miradas, se fue acordando dejar de considerar al patrimonio como acervo cultural, para definirlo como una construcción social. De acuerdo con esto, determinados bienes o capacidades son seleccionados como integrantes del patrimonio por parte del

Estado, y es éste el que establece jerarquías que valorizan algunas producciones en menoscabo de otras[1].

Enrique Florescano (1993)[2] entiende que el patrimonio cultural de una nación es una construcción histórica. Es decir, es una concepción y representación que se instaura a través de un proceso en el que intervienen los intereses desiguales de las clases y los grupos sociales, y las diferencias históricas y políticas que oponen a los países. Entonces la construcción del patrimonio implica una operación dinámica, enraizada en el presente, a partir del cual se reconstruye, selecciona e interpreta el pasado[3].

El patrimonio designa objetos, materiales y simbólicos, legados por las generaciones pasadas. Estos objetos o contextos en sí no son arqueológicos o culturales, sino que son significables. Es decir, tienen la capacidad de recibir diversos significados en diferentes contextos, significados que son construidos socialmente.

El patrimonio cultural está formado por elementos unidos por un sentido de comunidad, pero este se adquiere luego de que pierden su conexión simbólica con los grupos a los que *pertenecían*. Es decir, son bienes culturales que no les corresponden a sus creadores, que pierden su valor de uso y que adquieren nuevas funciones a partir de que se les otorga una nueva significación[4]. Sufren un proceso de resemantización, en tanto que son bienes que fueron producidos en el pasado con fines distintos a los que se les asigna en la actualidad.

Ese proceso de construcción del patrimonio se ve complejizado al considerar que en América Latina las fronteras culturales no

---

[1] Mantecón, A., "Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México", en García Canclini (coord.) *La antropología urbana en México*, México, CONACULTA; Universidad Autónoma Metropolitana, UNAM, 2005.

[2] Florescano, E. (comp.) *El patrimonio cultural de México*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

[3] Mantecón, A. R. "Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México", en García Canclini (coord.) *La antropología urbana en México*, México, CONACULTA; Universidad Autónoma Metropolitana, UNAM, 2005, pág. 65.

[4] Gorosito Kramer en Delfino, D. y Rodríguez, P. "La re-creación del pasado y la invención del patrimonio arqueológico", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, 1995.

coinciden con las fronteras políticas, y por lo tanto, el criterio geográfico interviene en la disolución del mismo.

La relación entre los Estados nacionales y el patrimonio cultural

Durante el proceso de conformación de los Estados nacionales, se adoptaron determinadas políticas culturales para la consolidación de la identidad nacional. En este marco, los museos fueron las *instituciones paradigmáticas (...) que se crearon junto con el desarrollo de la noción de patrimonio histórico y cultura nacional*[5].

Las políticas surgidas de los Estados nacionales en el proceso de construcción de la hegemonía de la clase dominante, se centraron en la expropiación de la autonomía simbólica y material de los pueblos originarios, es decir, se apropiaron política y materialmente de las expresiones sociales de los oprimidos[6].

Los Estados nacionales recurrieron a distintas ciencias sociales para hacer visible el *pasado* social y político, a partir del montaje de sus materiales en los museos, utilizando la historia como política al despojar a esos materiales de sus significaciones originales. Este proceso no sólo debe pensarse en relación con la tensión Europa-América Latina, sino al interior de los propios países latinoamericanos, donde son las capitales metropolitanas las que *despojan* a las regiones del interior.

Por lo general, y sobre todo en países donde la presencia de las comunidades nativas es menos fuerte, los objetos expuestos en los museos son tratados desvinculados de su historia y de las relaciones sociales que les dieron origen y sentido. Se desconocen, también, los derechos que sobre ellos tienen los descendientes[7].

---

[5] González Montes, A., *Patrimonio arqueológico y pueblos indígenas*, en 1º Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, 2005, pág. 1.

[6] Díaz Polanco, H., "Etnia, clase y cuestión nacional", en Díaz Polanco, H. (comp.). *Etnia y Nación en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

[7] Rocchietti, A. M., Cultura e Identidad en Los Andes, *ANTI*, 1998.

La relación entre los Estados y el patrimonio de las comunidades nativas, se resignifica en el marco de los procesos de globalización. Ésta constituye un proceso en el que a partir de la creciente comunicación e interdependencia entre los distintos países del mundo, se unifican mercados, sociedades y culturas, a través de una serie de transformaciones sociales, económicas y políticas que les dan un carácter global[8].

La globalización corresponde a la etapa del capitalismo conceptualizado como *desorganizado*, de *acumulación flexible* o *posfordismo,* en la que *los procesos de concentración y centralización del capital adquieren mayor fuerza, envergadura, alcance. Invaden ciudades, naciones y continentes, formas de trabajo y de vida, modos de ser y de pensar, producciones culturales y formas de imaginar*[9].

En este marco, la ecuación *patrimonio-identidad nacional* se ve desplazada por la de *patrimonio-venta-consumo*, guiada por la nueva lógica del mercado. La cuestión patrimonial se asocia cada vez más al turismo, a los medios de comunicación masiva, a la sustentabilidad y a los derechos de la humanidad. Esto se traduce en una explotación económica –a través del turismo, museos, sitios y paisajes arquelógicos– que ya no es ilegal, sino que está legalizada por legislaciones nacionales y tratados internacionales. Aunque esto no quiere decir que se abandonen prácticas asociadas al tráfico ilegal de piezas arqueológicas, cuyos principales consumidores son los coleccionistas.

La explotación turística del patrimonio

El patrimonio, como se fue definiendo en las páginas anteriores, constituye un espacio de disputa económica, política, social y cultural. Se convirtió en un recurso para la actividad turística, lo que representa la configuración de un entramado de diversos actores, cada uno con intereses particulares, entre los que se incluye el Estado, el sector privado, los pueblos originarios y la comunidad científica. Este

[8] García Canclini, N., *Culturas populares en el capitalismo,* México, Grijalbo, 2002.

[9] Ianni, G. en Bayardo, R. *Globalización, Regionalización y Cultura*, Disponible en URL: www.naya.org.ar. 1997.

panorama no deja por fuera multiplicidad de ideologías, que van desde el consumo depredador, la dominación, la colonización encubierta, y tantos otros usos como fines políticos específicos.

El turismo se está transformando en una de las mayores *industrias* del mundo, dando lugar a una verdadera *industria del patrimonio*. La relación entre turismo y *patrimonio* no es un *nueva*, pero adquiere *nuevos* significados en el marco de la globalización. Los destinos *patrimoniales* clásicos se ven sometidos a una presión *turística* cada vez mayor, que hace temer por su conservación. De esta manera el *patrimonio* entra en la lógica del espectáculo y el consumo, que en última instancia, es contraproducente para la propia actividad *turística*[10].

Pero, el *patrimonio* cultural o ecológico no sólo peligra en países como los nuestros, donde impera la desigualdad social, sino que el *turismo* tendió a acentuar los problemas preexistentes como la polarización de la riqueza, el deterioro de los recursos naturales, y el uso inadecuado y elitista del *patrimonio*. Aún son incipientes los estudios sobre la degradación y los problemas sociales acentuados durante las últimas décadas por los ambiciosos programas turísticos.

Como se expresó anteriormente, la globalización de la economía modificó las condiciones en las que se realiza la gestión del patrimonio. Las fuerzas del mercado penetran día a día en zonas que hasta hace poco estaban aisladas, multiplicando los intercambios. En este marco, la UNESCO estableció distintos tratados multilaterales para reforzar la protección del patrimonio cultural físico.

Se trata de instrumentos normalizadores que se proponen apoyar a las comunidades nativas en la *defensa de su patrimonio*, y que a la vez, se transforman en un medio de explotación económica, que no *defiende ese patrimonio*. Es decir, la inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial suele ser sinónimo de nuevos peligros para los sitios tales como, afluencia excesiva de turistas, comercialización y proyectos de acondicionamiento que amenazan los valores por los que dicho sitio se seleccionó.

---

[10] Prats Mantecón, A., "Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México", en García Canclini, N. (coord.) *La antropología urbana en México*, México, CONACULTA, Universidad Autónoma Metropolitana, UNAM, 2005.

Para dar cuenta de estos procesos, se tomarán distintos ejemplos argentinos y peruanos, en los que se aborda la problemática planteada, es decir, los conflictos que se entretejen entre los distintos actores sociales involucrados.

La primera referencia es el sitio denominado Ruinas de los Quilmes, las cuales se encuentran en la zona de los valles calchaquíes, en la provincia de Tucumán, República Argentina. La antigua ciudad de los Quilmes fue investigada a principios del siglo XX, luego el sitio perdió interés científico hasta 1977, momento en el que el gobierno de la provincia decide su reconstrucción con fines turísticos. En el año 1992 el sitio fue dado por decreto a concesión a un inversionista privado, autorizando en 1995 la construcción de un hotel dentro de los límites del sitio, sobre los cimientos de recintos domésticos santamarianos.

La visita al sitio permite apreciar la utilización del mismo. Se encuentra un pequeño museo con algunas piezas del lugar, un local dedicado a la venta de productos artesanales y no artesanales (fotos, remeras, etc.), un bar, y para finalizar, un hotel con piscina. En el interior del museo, los relatos sobre la historia de los indios Quilmes, los presenta como pueblo extinto, luego de haber sido trasladados a la provincia de Buenos Aires. Podría pensarse que nos encontramos aquí, frente a un desconocimiento intencional, ya que hace algunos años las poblaciones de los alrededores se constituyeron como *Comunidad India Quilmes*, efectuando reclamos de tierras en la región.

En este caso, el Estado no se pronunció al respecto, siendo la comunidad indígena sistemáticamente ignorada en su condición de sujeto de derechos en lo que respecta a su pertenencia a la tierra.

Esta situación finalizó en el año 2007 cuando ante los reiterados cortes de ruta en la zona (en la entrada de la Ciudad Sagrada) por parte de la Comunidad Quilmes en reclamo de la restitución de sus tierras ancestrales, haciendo ejercicio de los derechos reconocidos a los pueblos indígenas en cuanto al uso y control de su patrimonio cultural y arqueológico, un juzgado provincial llevo adelante el desalojo del predio del concesionario privado e instaló la cogestión del mismo entre el gobierno provincial y la Comunidad India Quilmes.

Es importante mencionar que, recientemente, el conflicto se ha reaunudado, y la comunidad está siendo intimidada por la justicia para que desaloje *la propiedad*.

Otro caso, ahora peruano, donde se pone de manifiesto el constante atropello a los derechos de las comunidades nativas, es el conflicto ocurrido a razón de la explotación turística y minera en la zona de la *Fortaleza de Kuélap*, ubicada en el distrito de Tingo, provincia de Luya, Departamento de Amazonas, República del Perú.

La antigua ciudad amurallada de Kuelap, fortaleza de los *Chachapoyas* se encuentra en un valle en los Andes, que entra en la Hoya Amazónica. Ésta es la tierra de *la Gente de la Nube o Chachapoyanos* que viven en la ceja de la Amazonía.

El Estado peruano viene, desde hace un tiempo, tratando de construir en la zona *un teleférico que comunique la población de Tingo con Kuelap, para evitar que los turistas tengan que recorrer un camino de cornisa unos treinta kilómetros. El problema reside en que los caminos de llegada a Chachapoyas y Tingo no están asfaltados,* siendo éstos los principales centros desde los cuales visitar la fortaleza *chachapoya*. Este *problema* para los turistas en realidad resguarda el patrimonio, en tanto que disminuye el afluente de visitantes: la construcción del teleférico contribuirá a la contaminación visual y ambiental del sitio, y además no contribuirá a mejorar la comunicación entre los distintos poblados, la que se vería optimizada si en lugar del teleférico se asfaltaran los caminos.

Por otro lado, el gobierno central impulsa, a través de concesiones mineras, el uso de estos sitios patrimoniales a inversionistas privados. La explotación de la mina, en el marco de proyectos de desarrollo sustentable, se une a proyectos de explotación turística, lo que se traduciría en un crecimiento de las comunidades. Llama la atención que una actividad como la minería, que produce efectos nocivos en el medio ambiente y que vulnera el derecho humano a vivir en armonía con el medio sea considerada, por el Estado, como una aliada para el desarrollo.

Frente a estos atropellos, los pobladores de la región se nuclearon en un frente común, ya que la minería tiene efectos nocivos en la región: más pobreza, contaminación, amenaza a la vida, des-

trucción de ecosistemas y negación al derecho del manejo autónomo de los recursos por las comunidades.

> El turismo puede ser parte de una alternativa que se complemente a otras actividades productivas sostenibles, siempre que garantice la real protección y respeto de nuestro patrimonio cultural, natural y derechos humanos en el marco de un plan de desarrollo participativo, concertado y democrático para beneficio de la población del Norte y Oriente del país. [11]

En el mismo contexto, se encuadra el conflicto surgido en el Complejo arqueológico Chililí en el Departamento de Lambayeque, en la región noroccidental del Perú. Este complejo fue un centro administrativo de la cultura Lambayeque. Está formado por un conjunto de montículos arquitectónicos con áreas destinadas a cementerios y habitaciones domésticas.

La zona fue declarada Patrimonio Cultural de la Nación en 2004. Sin embargo un particular, al tener un título de propiedad de un terreno comunal, le vendió una parte de su terreno –en realidad del terreno de la comunidad– a una empresa privada agroindustrial. Las primeras consecuencias fueron la tala de bosque de algarrobo y el huaqueo de restos funerarios. La tala del bosque y la transformación del terreno para la explotación agrícola a gran escala repercuten directamente sobre el complejo arqueológico. Ante esto, las comunidades campesinas de la zona y un conjunto de arqueólogos e integrantes del INC regional comenzaron los reclamos ante los organismos pertinentes sin obtener, aún, alguna respuesta.

En Argentina, la Quebrada de Humahuaca, ubicada en el Norte de la Provincia de Jujuy, fue declarada Patrimonio de la Humanidad. La activación como bien supranacional promete, a su vez, el desarrollo sustentable de la región y cierta reactivación económica que beneficiaría a los pobladores. Es importante mencionar que los primeros cursos de capacitación realizados en Tilcara, Argentina, promovidos por el gobierno provincial, el gobierno nacional y la UNESCO, fueron en relación a la gastronomía y la hotelería. Esto da cuenta del énfasis de la explotación turística, como único medio

[11] Federación Provincial de Comunidades y Rondas Campesinas de Luya, Amazonas y otros, 2007.

posible para el desarrollo regional, en detrimento del fortalecimiento de los saberes y prácticas de las propias comunidades.

Los pueblos originarios como minorías activas

Los países de América Latina reconocieron los derechos de los pueblos originarios a mantener su identidad y su especificidad cultural, considerándolos integrantes legítimos de Estados multiétnicos, luego de siglos de lucha por mantener su identidad en torno a una cultura propia.

Esa situación puede entenderse como un proceso de cambio social e innovación por parte de las comunidades nativas, en tanto que se constituyen como minorías activas[12]. Esto supone que son reconocidas socialmente, por parte de otros grupos, en tanto que poseen elementos idiosincráticos que los caracterizan como grupo diferenciado.

El rechazo, por parte de las distintas comunidades, a las normas dominantes –lo establecido por los Estados nacionales y los organismos internacionales- no es por falta de comprensión, sino como consecuencia de un posicionamiento social distinto *adoptan y proclaman una norma de recambio, una contra-respuesta que responde con mayor precisión que la norma dominante a sus creencias, sus necesidades o a la realidad efectiva*[13].

El interjuego entre los procesos de dominación y resistencia genera la emergencia de culturas diferenciadas a partir de la propiedad de los recursos culturales. Los recursos culturales son definidos como todos aquellos dispositivos de una cultura que son necesarios poner en juego para concretar un proyecto social y conseguirlo.

Considerar a las comunidades como grupos socialmente reconocidos y diferenciados, con el potencial de producir cambios socia-

[12] Moscovici, S. y Doms M., Innovación e influencia de las minorías. En Moscovici (comp.) *Psicología Social. Cognición y desarrollo humano*, 2 vol., Barcelona, Paidós, 1986.

[13] Ibídem, pág. 78.

les permite pensar posibles procesos de restitución de su patrimonio cultural. *¿En qué serían diferentes los museos y los sitios si las naciones indias del continente participaran activamente en las decisiones sobre la exhibición o no de las piezas, cómo distribuirlas y cómo organizarlas?*

Sin embargo, la determinación sobre qué debe ser protegido, por quién y con qué propósito fue dominio de los Estados nacionales y los cientitistas sociales. Los reclamos de los pueblos indígenas se vieron malogrados en un sistema legal de protección que no dio –ni da- lugar a la participación de terceros.

> En la actualidad, la ineficacia del Estado Nacional como custodio del patrimonio ha generado en la sociedad civil y particularmente en comunidades y agrupaciones indígenas, un mayor interés en cuestiones relativas a la preservación cultural, que se han traducido en reclamos diversos. En ese marco, las categorías utilizadas en la legislación vigente resultan insuficientes para proteger adecuadamente un patrimonio que se está volviendo menos nacional, unívoco y científico para tornarse más local, multívoco y subjetivo[14].

Como consecuencia de los reclamos que los pueblos originarios vienen haciendo hace tiempo, los Estados promulgaron algunas leyes sociales destinadas a las comunidades indígenas, leyes que finalmente caen en lo que denominamos *letra muerta*, ya que por un lado promueven ciertos derechos, a la vez que sostienen el uso indiscriminado del patrimonio de los pueblos originarios. La igualdad jurídica encubre la desigualdad y las diferencias económicas, es decir, el Estado suspende los derechos en pos de garantizar su continuidad, creándose las condiciones jurídicas para que el poder disponga de los ciudadanos[15].

Dicho proceso se agudizó durante la década del noventa, tanto en Perú como en Argentina, al igual que en otros países latinoamericanos.

---

[14] Curtoni, R. y Endere, M. (Editores), *Análisis, Interpretación y Gestión en la Arqueología de Sudamérica*, Serie teórica Numero 2, INCUAPA/ UNICEN, Olavarría, 2003, pág. 278.

[15] Agamben, G., *Estado de excepción,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.

En Perú, se promocionó la actividad turística, se crearon distintos organismos gubernamentales con el interés de evaluar y promover proyectos turísticos a concesionarios privados. En este contexto se plantearon propuestas legislativas cuyo fin era la entrega de las principales zonas arqueológicas a operadores turísticos internacionales. Los intentos de aplicación de estas políticas generaron conflictos sociales durante los siguientes años en distintos lugares como Kuelap, Amazonas y Playa Hermosa en Tumbes, donde las comunidades asumieron la defensa de su patrimonio cultural y natural, que pretendían ser vulnerados por el gobierno y los inversionistas privados.

En esta misma línea de aplicaciones de desarrollo turístico en detrimento de lo derechos de las comunidades se aprueba la ley 29164 de *Promoción del Desarrollo Sostenible de Servicios Turísticos en los Bienes Inmuebles Integrantes del Patrimonio Cultural de la Nación*. La sanción y reglamentación de esta ley, que pone en manos privadas el uso del patrimonio cultural, motivó la movilización de diferentes actores sociales en el Cusco. El Estado promueve la entrega del patrimonio común a los grandes capitales mediante la ejecución de proyectos mineros, petroleros, energéticos y forestales, entre otros. La aplicación de estos proyectos no ha significado una mejora en la calidad de vida de la población, sino que acentuó los conflictos sociales y el deterioro ambiental[16].

En Argentina, a estas contradicciones en las legislaciones las encontramos en la promulgación de la Ley 25.743 de Protección del Patrimonio arqueológico y paleontológico. Ésta considera al patrimonio arqueológico como una parte integrante del patrimonio nacional y le da la tutela y titularidad del mismo al Estado Nacional, sin mencionar en absoluto la participación de los pueblos originarios en dichas políticas. Esta situación de desigualdad, ha suscitado reclamos por parte de las comunidades por anticonstitucional. Al respecto, es necesario, tal como lo expresan las propias comunidades:

> Promover los mecanismos pertinentes para que la ley 25.743/03 sea revisada integralmente y modificada luego de un proceso de consulta y debate en cual participen los pueblos originarios, los arqueólogos y todos los demás actores sociales que tengan un interés genui-

[16] *Declaración Cumbre de los Pueblos*, Disponible en URL: www.bilaterals.org, 2008.

no en la protección de dicho patrimonio, a fin de tener en cuenta la multiculturalidad implica en el tratamiento del mismo[17].

A modo de cierre

Como se pretendió sostener a lo largo de los distintos apartados, el proceso de construcción patrimonial se vinculó a su utilización como recurso de unificación nacional, es decir, para crear y sostener la identidad nacional. En la actualidad, se incluyen dentro de esa dinámica, los procesos de globalización, a partir de los cuales se resignifican procesos y fenómenos desde la lógica del Mercado.

Sin embargo, frente a discursos hegemónicos, surgen otros de resistencia y de lucha, en los que las comunidades nativas son protagonistas, defensoras de sus derechos y de sus reivindicaciones culturales. De esta manera, otorgar un carácter dinámico y social al patrimonio, revaloriza:

> Los pueblos y culturas vivientes en relación con los paisajes arqueológicos, incluyendo el entorno natural como parte del patrimonio, implica la inclusión de diferentes actores sociales y puntos de vista en la definición y gestión del patrimonio arqueológico[18].

El efectivo rescate del patrimonio incluye su apropiación democrática y colectiva, o sea, creando las condiciones materiales y simbólicas para que toda la sociedad pueda compartirlo y encontrarlo significativo.[19]

Se hace imperante que todos los proyectos de turismo, como otros sobre utilización del patrimonio de las comunidades, contemplen una investigación interdisciplinaria que dé cuenta de la multidimensión de la problemática incluya a todos los actores sociales invo-

---

[17] *Declaración de Río Cuarto*, en Primer Foro Pueblos Originarios–Arqueólogos, Rio Cuarto, Documento no publicado, 2005.

[18] González Montes, A., *Patrimonio arqueológico y pueblos indígenas*, en 1º Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, 2005, pág.11.

[19] García Canclini, N., *¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social,* En Antropología Boletín oficial del INAH, Nueva Época, México, 1987.

lucrados y construya propuestas de acuerdo a su visión y necesidad, a fin de no imponer la propia mirada.

Frente a este estado de situación, es central reflexionar sobre el lugar que ocupan las ciencias sociales, y el quehacer de los investigadores en particular, ya que éstos no son neutros, sino que su accionar da cuenta de determinados posicionamientos que manifiestan condicionamientos ideológicos. Se hace ineludible revisar el lugar social desde el cual uno se acerca a las comunidades, pues es necesario trabajar con ellas, intentando ser funcionales socialmente, tomando parte en sus reclamos, y acompasándolos en su lucha por la restitución de su patrimonio cultural y natural.

5.

Las producciones culturales de la Amazonía peruana

Graciana Pérez Zavala

El área amazónica y, en particular, la región peruana, a lo largo de cinco siglos han sido moldeadas por múltiples trasformaciones. Por ello, la composición social de la región es sumamente compleja y heterogénea. Aguilera diferencia cuatro tipos de componentes humanos en ella: población urbana, población ribereña, población de colonización y población indígena. Cada uno de estos grupos posee una forma específica de relacionarse con el medio ambiente a la vez que porta tradiciones étnicas y culturales diferentes. Sin embargo, la relación entre éstos está apoyada en una estructura jerárquica controlada por Iquitos y las otras ciudades provinciales[1].

Este trabajo analiza las producciones culturales elaboradas en las ciudades y comunidades nativas y mestizas emplazadas en la Amazonía Peruana. Se parte de la premisa de que las condiciones de vida de los pobladores de dichos espacios están ligadas a la escasez de objetos y al endeudamiento constante. Los moradores de las comunidades y los pobres de las ciudades recurren tanto a los recursos naturales de la selva como a los bienes de manufactura occidental. Al mismo tiempo, la relación que se genera entre los moradores citadinos y nativos está

[1] Aguilera, R., *La UNAP en su contexto*. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Iquitos, Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía baja del Perú, 2001, págs. 306; 309-311.

sujeta a jerarquías, relacionadas al valor que se otorga a las producciones, y a conflictos en torno a la posesión de ciertos recursos.

La problemática y los datos que aquí se presentan se inscriben en experiencias etnográficas[2] en las ciudades de Iquitos, Nauta, Pevas y Mazán y en las comunidades nativas y mestizas Ancón Colonia, Nuevo Brillo, Nuevo Perú, Puerto Isango, Nueva Esperanza, El Estirón, Pucaurquillo, localizadas sobre el río Ampiyacu[3] y sus afluentes[4]; las comunidades Padre Cocha y San Juan del Ungurahual, emplazadas sobre el río Alto Nanay[5]; las comunidades Urcomiraño y Sucasari, situadas en las quebradas del río Napo[6] y Miguel Grau, situada en las márgenes del río Marañón[7].

Los moradores de estos poblados se autodenominaron como pertenecientes a las etnias Bora, Ocaina, Huitoto, Cocama, Omagua, Iquito, Mai Huna y Yaguas. En algunos casos también se definieron como "mestizos", haciendo con ello referencia a la relación entre distintos grupos nativos. Sin embargo, la palabra "mestizo" varía su significado si es pronunciada por pobladores de las ciudades o de comunidades campesinas. En las últimas ella implica la negación del componente nativo.

---

[2] Trabajos de Campo realizados en el marco de los Seminarios *Los Andes antes de los Inka II: Pueblos de la Selva*, Instituto Nacional de Profesorado "Joaquín V. González" de Bs. As., Centro de Investigaciones Precolombinas (CIP) y Facultad de Educación de la Universidad de la Amazonía Peruana de la ciudad de Iquitos, Perú, febrero de 2000, 2001, 2008 y 2010.

[3] En el río Ampiyacu se visitaron las comunidades de El Espirón (habitada por Boras y Ocainas y mestizos) y Pucaurquillo (dividida en dos sectores: uno, Huitoto y otro Bora).

[4] Sobre el río Yaguayacu se localizan Nuevo Brillo y Nuevo Perú (ambas habitadas por Boras); Puerto Isango (compuesta por familias mestizas, Boras, Huitotos y Omaguas) y Nueva Esperanza (poblada por Ocainas). Ancón Colonia (conformada por Boras y Huitotos) está emplazada sobre el río Sumun, afluente del río Yaguayacu.

[5] Sobre el río Alto Nanay se sitúan Padre Cocha, caserío constituido por mestizos, Cocamas, Boras y Cocamillas, y San Juan del Ungurahual en donde sus habitantes se reconocen como Iquitos.

[6] En el río Napo están emplazadas las comunidades Urcomiraño (moradores Yaguas) y en el Sucasari (comunidades Mai Juna).

[7] Sobre el río Marañón se sitúa Miguel Grau, poblado que se define como ribereño y mestizo.

Durante el trabajo de campo se empleó una metodología de tipo cualitativa. Las técnicas utilizadas fueron la observación y observación participante. También se realizaron entrevistas semiestructuradas y estructuradas a interlocutores específicos (maestros, tenientes gobernadores, ancianos, migrantes, entre otros). En base a esta metodología se adquirieron los siguientes registros: ecosistema de la selva baja y disposición de ríos; emplazamiento de las comunidades nativas y mestizas; relatos sobre historia de las comunidades; problemáticas entre comunidades nativas, los mestizos citadinos, el Estado Peruano y las empresas extractivas; producciones económicas en comunidades y ciudades, procesos migratorios y cultura material.

Respecto del último punto se consideraron especialmente las producciones artesanales de las comunidades nativas y las de las ferias de Iquitos y Nauta. Para su estudio se tuvieron en cuenta los siguientes criterios: materiales empleados, técnicas de construcción, diseños, tipos de objetos, finalidad de los objetos, productores (nativos y/o mestizos), alcance de comercialización y costos. En algunos casos se efectuaron entrevistas a los artesanos y en otros casos se fotografió el material.

El escrito está organizado en cinco partes. La primera delimita el marco referencial en el cual se sitúa la temática. La segunda reseña, someramente, la historia de la Amazonía Peruana. La tercera describe el presente de las ciudades y comunidades de la región. La cuarta remite a la problemática de los ríos y de las embarcaciones y la última parte analiza el modo en que se producen y se comercializan las artesanías en las comunidades nativas de la selva.

Perspectivas teóricas sobre las producciones culturales

Las producciones culturales de los moradores de la Amazonía Peruana y la desigual estructura económica en que se insertan serán estudiadas mediante una noción de cultura que comprende no sólo sus objetos, sino también las contradicciones a través de las cuales se

han desarrollado[8]. En consecuencia, se parte de una conceptualización de cultura que tiene en cuenta

> El conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y organización sociales, y bienes materiales, que hacen posible la vida en una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal, de una generación a las siguientes[9].

Según Comas d'Argemir (1998) los estudios que vinculan cultura y economía están ligados a dos grandes concepciones. Una, que concibe a la cultura como modo de vida y como código de conducta y otra, que la entiende como expresión de relaciones de poder. En la primera postura, la cultura se identifica con un conjunto de rasgos propios de un determinado grupo humano que le dan especificidad y permiten su diferenciación. Según esta mirada, el cambio social es un proceso que altera la unidad y particularidad de la cultura dado que modifica sus componentes originarios. Lo genuino de ésta, lo tradicional, es aquello que antecede tales cambios. La segunda concepción, y que se empleará en este trabajo, considera que la cultura sólo puede entenderse en relación a procesos económicos, políticos y sociales más amplios. Ello no significa negar sus especificidades, pero sí dejar de lado su análisis esencialista. Lo relevante de esta perspectiva es la idea de conexión y articulación de la cultura con los procesos históricos globales de larga duración. Justamente, su existencia, su funcionamiento y reproducción es indisociable de estos procesos[10].

Estudiar la cultura desde esta óptica supone considerar los procesos productivos necesarios para crear algo, conocerlo o representarlo. La producción de cultura surge así, por un lado, de las necesidades globales de un sistema social estando determinada por él. Por otro, de la organización material propia que hace posible su existencia. Pero, además, la cultura puede ser vista como la producción de

[8] Williams, R., Cultura, en *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1980, pág. 21.

[9] Bonfil Batalla, G., Nuestro Patrimonio Cultural: un laberinto de significados, en Florescano, E. (comp.), *El Patrimonio Cultural de Méxic*o, México, Consejo Nacional para la cultura y las artes, Fondo de cultura económica, 1993, págs. 19-39.

[10] Comas D´Argemir, D., *Antropología Económica*, Barcelona, Editorial Ariel, 1998, págs. 31-36.

fenómenos que contribuyen, mediante la reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social. Los símbolos y significados son inseparables de los componentes materiales y de las relaciones sociales, por lo que toda práctica social es, simultáneamente, económica y simbólica[11].

Así, la historia es un proceso social y material en el que tienen origen las desigualdades sociales y políticas porque, además de cultura y economía, hay "poder". Este poder, que deviene de las formas de desigualdad y de dominación, determina qué signos y símbolos son dominantes y cuáles no lo son. La economía y la política se encuentran en estrecha vinculación, por lo que la economía política se sitúa en el centro mismo de la comprensión de las relaciones entre cultura e historia. Ello implica, en definitiva, examinar las condiciones de reproducción y transformación de un sistema social. Al partir de este punto de vista, la estratificación social, ligada a las formas de poder y a los mecanismos de dominación, se manifiesta como un elemento constitutivo de la cultura dado que fragmenta a la población en distintos grupos y clases haciéndola heterogénea en su interior[12]. Así la cultura reafirma las desigualdades al poner el acento en la identidad común[13].

La pertenencia a un determinado grupo se logra por la posibilidad de participar en él. Para ello es necesario tener una relación específica con la cultura que porta ese grupo, lo cual es algo más que poseer una cultura o compartirla. La colectividad define un nosotros que la distingue de los otros, por lo que un grupo culturalmente diferenciado mantiene y genera proyectos propios, a largo y a corto plazo, explícitos o implícitos, en cuyo seno alcanzan coherencia

---

[11] García Canclini, N., *Las culturas populares en el capitalismo,* México, Ediciones Nueva Imagen, 1986, pág. 41-46.

[12] Comas D'Argemir, D., *Antropología Económica*. Barcelona, Editorial Ariel, 1998, págs. 29-38.

[13] En la literatura antropológica existen diferentes acepciones del término identidad. Aquí se emplea la de Oliven (1999:30) quien define a las identidades como *construcciones sociales formuladas a partir de diferencias reales o inventadas que operan como rasgos diacríticos, esto es, señales que confieren una marca de distinción*. Éstas aún cuando sean entidades abstractas precisan ser modeladas a partir de las vivencias cotidianas. Oliven, R., Nación *y Modernidad. La reinvención de la identidad gaúcha en el Brasil*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pág. 30.

aquellos que son particulares. En el marco de éstos se da la lucha por mantener y acrecentar el control de los elementos que constituyen su cultura propia[14]. La subordinación y la existencia de formas específicas dentro de cada comunidad son elementos fundamentales para definir la cultura popular porque para hablar de ella es necesario considerar tanto las condiciones externas, las circunstancias de dominación, como la propia autoconciencia de identidad colectiva, el reconocimiento de pertenecer a un grupo o a una clase y el hecho de sentirse parte de su experiencia y su destino. Por eso, para identificar a las comunidades populares es pertinente tener en cuenta el lugar que ellas ocupan en la estructura productiva, la opresión política, la explotación económica, la marginación cultural y la discriminación social. También es preciso considerar el modo en que éstas asumen un pasado común, la forma en que autodefinen sus producciones (simbólicas y materiales) y su relación con las clases dominantes[15].

Ello se justifica porque las formas recientes de subordinación económica y política de los grupos étnicos al capital monopólico y transnacional han sido reestructuradas haciendo de la violencia, la explotación y el consentimiento instrumentos de control social. En países multiétnicos la construcción de la hegemonía suma a estos tres elementos el dominio de la fragmentación cultural a través de divisiones entre lo económico y lo simbólico; entre la producción, la circulación y el consumo, y entre los individuos y su marco comunitario inmediato[16].

Atendiendo a lo expresado, y desde un análisis etnográfico – político, se analizará al área amazónica como un espacio en donde es posible profundizar diversas problemáticas que hoy atraviesan los "pueblos etnográficos" tanto desde el punto de vista de su relación con su medio ambiente, con su cultura, con su organización social,

---

[14] Bonfil Batalla, G., "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales" en *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, 1987, págs.103-104.

[15] Escobar, T., *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*. Museo del Barro, Asunción, Peroni Ediciones, 1987, págs. 87-90.

[16] García Canclini, N., *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Ediciones Nueva Imagen, 1986, Pág.112.

política y económica como con el sistema capitalista, el cual no les es ajeno[17].

Se reseñará la historia de los pueblos de la selva para evidenciar el modo en que los mismos fueron quedando atravesados por la lógica del sistema capitalista y por la de los Estados Nacionales que comparten la cuenca del Amazonas. Ello posibilitará contextualizar el estudio de las producciones artesanales de nativos y mestizos, en razón de que se considera que cada objeto material dota de especificidad a quienes lo confeccionan y, simultáneamente, profundiza la vinculación entre sus productores y el sistema global. Siguiendo la propuesta de García Canclini (1986), las artesanías serán estudiadas de acuerdo a las distintas instancias presentes en el proceso de su confección: la producción, la circulación y la recepción. Es decir, se examinará el espacio social en el que éstas surgen, los ámbitos por los que transitan y los significados que sus receptores les atribuyen.

Los vaivenes de la historia amazónica

Los poblados situados sobre el río Amazonas y sus afluentes, aún cuando parezcan "tradicionales" por su estrecha relación con su entorno natural y por su lejanía de los principales circuitos de la economía de mercado, están estrechamente ligados al sistema capitalista. Distintos acontecimientos dan cuenta de las múltiples presencias occidentales que han marcado y marcan su devenir. Tal vez un primer momento puede establecerse a partir del arribo del español Francisco de Orellana a la región en 1542, con el cual se inició un proceso de continuas entradas de conquistadores y misioneros. Por su parte, hacia mediados del siglo XIX el Estado peruano comenzó a interesarse por la selva en el marco de su proyecto de afianzar su soberanía territorial nacional ante Ecuador, Bolivia y Brasil. Éste propició la presencia de religiosos y aprobó leyes relativas a la navegación de los ríos, la colonización del territorio, la reducción de los indígenas

[17] Rocchietti, A., "Después de la visita a los Mai Juna: los pueblos de la selva vistos desde lejos", en *Ant, Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*. Año I, Nº 2, Abril, Buenos Aires, 1999, págs. 27-38.

y la explotación de los recursos económicos. Sin embargo, el ciclo del caucho fue uno de los fenómenos que más impacto causó en la vida de los pobladores de la selva amazónica. El mismo se extendió desde 1880 hasta 1914 y convirtió a la región en centro de interés mundial como proveedora de materia prima para la floreciente industria automotriz. Para la extracción tanto de éste como de la siringa, se requerían grandes cantidades de trabajadores. Se desplegaron entonces una infinidad de formas para captar a los indígenas que fueron desde los sistemas de enganche hasta la esclavitud. Ello a su vez originó intensos desplazamientos de población, de tal modo que importantes contingentes de indígenas colombianos fueron trasladados al norte de Perú[18]. En este tiempo algunos poblados adquirieron relevancia al convertirse en centros de comercialización. La ciudad de Iquitos es testimonio de este proceso[19].

Cuando el caucho amazónico dejó de ser redituable en el mercado internacional, los patrones caucheros y aquellos mestizos que habían llegado a la región en busca de fortuna debieron diversificar la extracción forestal y promover la explotación de las tierras con el objeto de obtener café, tabaco, algodón, cultivos diversos de granos, frutas y hortalizas. El impulso de la cría de ganado vacuno y la comercialización de cueros y pieles de animales silvestres también acompañaron este proceso de reconversión productiva[20]. Para los indígenas, estas nuevas explotaciones no modificaron su situación laboral dado que éstos fueron quienes se internaron en el monte en busca de tales recursos. San Román (1994) indica, además, que en este proceso creció la presencia de intermediarios tales como regatones, chinganeros y rematistas. Estos comerciantes que vendían al contado, a crédito o

---

[18] Los entrevistados de las comunidades de los ríos Ampiyacu y Yaguayacu indicaron que la llegada de sus abuelos en el Perú ocurrió en el marco de la búsqueda de trabajadores por parte de los patrones caucheros.

[19] San Román, J., *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana,* Iquitos, CETA-CAAP-IIAP, 1994; Ríos Zañartu, M., *Historia de la Amazonía Peruana* (compendio), Iquitos, Perú, Ed. El Matutino, 1995.

[20] Flores Paitán, S., Gómez Romero, E. y Kalliola, R., "Características generales de la zona de Iquitos", en Kattiola, R. & Flores Paitán, S. (eds). *Geoecología y desarrollo Amazónio: estudio integrado de la zona de Iquitos, Perú,* Iquitos, Annales Univiersitatis Turkuensis Ser A II 114. 1998, págs. 17-32.

por trueque se convirtieron en "acreedores" de los indígenas y de los mestizos de la región.

En la década del '30 comenzó la explotación de hidrocarburos, primero oro y luego petróleo. El Estado peruano intentó penetrar en la selva abriendo carreteras que incentivaron la proliferación de caseríos y el crecimiento de la población urbana[21]. Los indígenas fueron reclutados por medios coercitivos para trabajos de construcción y reparación de caminos, carreteras y rutas. A su vez, en la década siguiente el Estado peruano, bajo el lema *Asimilar a los salvajes,* propició la presencia de Preceptores encargados de enseñar la lengua castellana en la selva y reemplazar las prácticas medicinales tradicionales como el chamanismo. En este marco, el gobierno selló, en 1945, un acuerdo con el Instituto Lingüístico de Verano para desarrollar en la región la educación bilingüe y actividades religiosas protestantes, así como investigaciones lingüísticas y antropológicas[22]. Este organismo, por una parte "*compró*" la libertad de los indígenas y por otra, como ya se dijo, los organizó en comunidades con el fin de evitar su "dispersión" en el monte[23].

En la década de 1970 se inició un desborde económico y demográfico en el área, producto de la intensificación de las explotaciones madereras y petroleras y del fomento agropecuario[24]. De la mano de las políticas implementadas por el Presidente Velazco Alvarado de desarrollo agrícola, en 1974, se sancionó la primera Ley de Comunidades Nativas de la Selva Peruana. En principio la nominación era convencional, pero con el correr de los años los moradores de las comunidades empezaron a registrase en el SINAMOS (Sistema

[21] Gómez Romero, E. y Tamartiz Ortiz, T., "Uso de la tierra y patrones de deforestación en la zona de Iquitos", en Kattiola R., Flores Paitán, S. (eds.), *Geoecología y desarrollo Amazónico: estudio integrado de la zona de Iquitos, Perú. Iquitos*, Annales Univiersitatis Turkuensis, Ser A II 114, 1998, págs. 369-387.

[22] Rumrrill, R., *Guía General Amazonía Peruana,* Lima, Gráfica Bellido-Balconcillo, 1984, pág.105.

[23] Según los relatos de los entrevistados la presencia del Instituto Lingüístico de Verano fue un elemento central en la conformación de sus comunidades. Por ejemplo indicaron que el ILV "*unió a la gente que estaba en el monte"*, que con éste "*dejaron de ser libres pero fueron organizados"*.

[24] Ríos Zañartu, M., *Historia de la Amazonía Peruana* (compendio), Iquitos, Ed. El Matutino, 1995, págs.173-174.

Nacional de Apoyo a la Movilización Social) y desde allí comenzaron a tramitar tanto el reconocimiento étnico como la titularización a perpetuidad de sus tierras[25].

El transcurrir de las últimas décadas en las comunidades nativas y campesinas diseminadas a la vera de los ríos, ha quedado vinculado al accionar de las misiones de origen evangélico, de ONGs y del Estado Peruano en temas relativos a salud (planificación familiar) y educación (maestros bilingües), infraestructura (sanitarios, puentes, caminos) y proyectos productivos (uso y control forestal, fomento agrícola, ganadero y piscícola) y de contribución en alimentos y dinero. Estos últimos proyectos buscan atenuar las condiciones de vida de nativos y mestizos, que padecen la carencia y escasez de los recursos que tradicionalmente les ofrecía el ecosistema selvático. Como recuerda Moscoso (2001) en las zonas de mayor precisión poblacional y extracción comercial varias especies animales están en vías de extinción porque se impide su regeneración espontánea y no se cuenta con un manejo adecuado. A ello suma el hecho de que en varias zonas se han encontrado gas y petróleo superpuestos con los territorios ancestrales indígenas. Además, en ciertas ocasiones se han implementado planes de desarrollo en los cuales las propias poblaciones dañan la capacidad que tiene el medio ambiente de satisfacer todas las necesidades y deseos. A veces los ribereños y nativos intentan suplir sus carencias económicas a partir de la tala de bosques lo cual genera el deterioro del suelo y la pérdida de recursos nutricionales. A la erosión del suelo se agrega la creciente desaparición de bosques y la vida silvestre, como también la contaminación de las aguas y el aire con desechos industriales y humanos[26].

La explotación de los recursos de la selva motiva conflicto entre nativos, mestizos, citadinos, empresas y agentes gubernamentales. Algunas comunidades nativas han constituido federaciones con el fin de aunar fuerzas para reclamar por la defensa de sus tierras, de sus montes, de la comercialización de ciertos productos y

---

[25] Rumrrill, R., *Guía General Amazonía Peruana,* Lima, Gráfica Bellido-Balconcillo, 1984, pág. 105.

[26] Moscoso, J., *La UNAP en su contexto,* Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía baja del Perú. Iquitos. 2001, págs. 208-210; 220-221.

por la exigencia al gobierno de planes de educación bilingüe, salud e infraestructura. Estas federaciones suelen estar coordinadas por representantes legales, generalmente indígenas que han estudiado bajo los programas estatales para nativos y que procuran hacer de intermediarios entre la propia comunidad, el resto de los poblados y los agentes gubernamentales. Los beneficios que proporciona la unión de comunidades nativas en federaciones están ligados también a la posibilidad de no permitir el ingreso de los "*mestizos*" (madereros y petroleros) a sus tierras; por ejemplo, los nativos de San Juan del Ungurahual alegan que los moradores de Diamante Azul (comunidad "*campesina*") *les roban a escondidas sus recursos madereros y se meten en su "cocha" con dinamita y veneno matando cantidades de peces*. Además agregaban que las malas relaciones con sus vecinos de Diamante Azul se fundamentaban en que ellos, por ser nativos, *tienen derechos preferenciales en la ocupación territorial*.

La contracara de este relato proviene de los pobladores de las comunidades campesinas y de los habitantes de Iquitos que viven de la explotación forestal y pesquera. Por ejemplo, un "*mestizo*" de San José de Belén (Iquitos) recordaba que el Gobierno les otorga créditos a las comunidades campesinas para el equipamiento de sus embarcaciones y así poder subsistir. Sin embargo, sus proyectos fracasan cuando van a pescar a las regiones de "*más adentro*" dado que los nativos les impiden tal actividad. Ello no sólo limita sus posibilidades de subsistencia, también implica acentuar su endeudamiento para con el Gobierno.

Para completar el panorama etnográfico de la Amazonía Peruana es necesario remarcar que la dinámica social y económica de los pobladores nativos y mestizos emplazados a lo largo del curso del río Amazonas y sus afluentes se encuentra estrechamente ligada a las relaciones que éstos entablan con las ciudades importantes de la región[27].

Es el caso de Iquitos, ciudad cabecera del Departamento de Loreto. Su origen se remonta a tiempos prehispánicos. La presencia en la región de los misioneros durante el siglo XVIII habría demarcado un primer conjunto poblacional, surgido del traslado de indígenas del Alto Nanay. Sin embargo, recién en la segunda mitad del

[27] Iquitos, Mazán, Pevas, entre otras.

siglo XIX Iquitos habría comenzado a tener importancia en razón de su integración a la vida nacional. Así, su fundación oficial sería del 5 de enero de 1864[28]. En el presente Iquitos, en tanto cabecera de la Amazonía Peruana, concentra la mayor parte de las actividades administrativas, económicas, sociales y políticas que inciden en las comunidades nativas y campesinas. Por una parte, en ella tienen su residencia los organismos del Estado Peruano y las diferentes instituciones tendientes al desarrollo de la salud y de la educación de los pobladores de la selva. Allí reciben su formación aquellos miembros de las comunidades nativas que desean convertirse en maestros bilingües o preventores de salud. En Iquitos también están radicadas las empresas madereras y petroleras que actúan sobre la región y se localiza el mercado de Belén, que recepta la producción agrícola y forestal ribereña y simultáneamente provee de bienes de consumo de difícil elaboración a las comunidades. Finalmente, en Belén viven, en condiciones totalmente precarias, quienes abandonan las comunidades de la selva en busca de un futuro mejor.

En síntesis, puede decirse que existen tres niveles de relaciones y de conflicto en torno al uso, control y transformación de los recursos naturales y manufacturados presentes en el área amazónica: 1) entre ciudades y comunidades ribereñas; 2) entre comunidades nativas y campesinas; 3) entre los miembros de la propia comunidad nativa. Este conjunto de relaciones se comprende plenamente si se agrega que en la región es de fundamental importancia acceder y/o poseer movilidad para transitar los ríos. Las secciones siguientes analizan esta problemática.

Iquitos: el tránsito de hombres y productos

La dinámica económica y social entre Iquitos y las comunidades ribereñas puede visualizarse en el mercado de Belén, emplazado sobre la orilla del río Nanay. Éste ocupa aproximadamente dos

[28] Ríos Zañartu, M., *Historia de la Amazonía Peruana* (compendio), Iquitos, Perú. Ed. El Matutino, 1995, págs. 92-93.

kilómetros cuadrados y está dividido en dos sectores: la parte alta, en donde los puestos de venta permanecen durante todo el año y la parte baja, donde existe una gran cantidad de viviendas pero disminuye el número de puestos de venta. En mercado se compran los productos de las comunidades nativas y mestizas emplazadas sobre el río Amazonas y sus afluentes. Éstos podrían definirse como productos de subsistencia y están integrados por pescados, pollos, frutos, verduras, granos, entre otros. Los alimentos también se venden en forma de comidas elaboradas: sopas, pescado frito, pan, refrescos y envasados. Además de productos alimenticios el mercado ofrece vestimentas, artículos del hogar, relojes, pilas, hamacas, artículos de pesca, de caza, herramientas y repuestos de ferretería, casetes, etc. Este último conjunto de productos es requerido por los pobladores de Iquitos pero también por los regatones y miembros de las comunidades nativas y campesinas. El costo de los artículos que ofrece el mercado varía según la ubicación de los puestos, de modo tal que en la parte alta se encuentran los mayores precios. La forma comúnmente utilizada para la adquisición de mercadería se establece a partir del "regateo" y el medio de cambio es el dinero: "Nuevos Soles Peruanos". Cada vendedor posee su propio rubro de productos, adquiriendo los mismos a través de diferentes regatones o comprándolos en las casas de almacenes.

La diferencia entre la zona alta y baja de Belén tiene su correlato en la composición social: mientras en la parte superior predominan moradores establecidos desde un largo tiempo, en la parte baja suelen instalarse los pobladores llegados de comunidades nativas y mestizas de pleno bosque tropical. Entre febrero y setiembre la zona baja se inunda completamente, pero las viviendas allí instaladas están acondicionadas para esta situación. Mientras en el primer sector abundan los palafitos, es decir, construcciones elevadas del suelo gracias a largos pilotes de madera, en la zona de la orilla se extienden las casas flotantes que tienen la particularidad de permanecer sobre la superficie del río. Con la llegada de las inundaciones el medio de movilidad utilizado para desplazarse por Belén son las canoas y las balsas. Estas embarcaciones suelen ser construidas por los pobladores del lugar y posibilitan a sus dueños generar algunos ingresos a partir de su alquiler o traslado de pasajeros y mercadería.

Sobre el río Itaya se ubican los poblados de San José y San Juan de Belén. En éstos sus pobladores residen en casas flotantes y un gran porcentaje de su población proviene de las áreas rurales. Uno de estos pobladores, que se definió como mestizo y originario de una comunidad ribereña, se remitió a sus trabajos en las chacras y a la producción de pepinos que tiempo atrás vendía a los puesteros de Belén. Sin embargo, el narrador advirtió que optó por trasladarse a Iquitos cuando sus hijos estaban en edad escolar. Su migración lo llevó a construir una casa flota en San José de Belén como también a dedicar mayor tiempo a la pesca, actividad que le permite sostener a sus hijas y nietos.

En la ciudad de Iquitos también se encuentra una feria artesanal que reúne tanto las producciones de las comunidades nativas y mestizas como las reelaboraciones que hacen de éstas los habitantes citadinos. Debajo del malecón y a la vera del río los diversos puestos de artesanos se extienden ordenadamente formando una "u". Quienes recorren el lugar pueden observar una variedad de productos según sus materiales, tamaños, diseños, utilidades y costos. Diversas maderas dan materialidad a cucharas, platos, balsas, fuentes, azucareras, figuras de animales, llaveros y algunos cuadros tallados. Abundan también las semillas grises, rojas, negras y marrones en colgantes, pulseras y collares. La cestería se destaca a partir de pantallas lisas y decoradas, de canastos de varios modelos y de lámparas. Las tradicionales jicras (bolsitos de chambira) se despliegan combinando colores naturales y artificiales. Las cortezas de coco en semi círculos, con talla de loros y monos en marrón rojizo, abundan en los puestos. Algunos artesanos recrean la vida amazónica a través de cuadros pintados con óleos. Se reiteran las escenas del río, del atardecer, de la fauna y de la flora y de las canoas. También hay representaciones de las viviendas, de la vida en los puertos de las ciudades y, en especial, de los rostros y de las manos que dan especificidad a la región.

A excepción de los cuadros, los productos de la feria de Iquitos presentan cierta standardización existiendo varios ejemplares de cada uno. Estas artesanías están confeccionadas para el turismo, sus estilos y terminaciones dan cuenta de ello. Las inscripciones "Iquitos" y/o "Perú" son su marca más visible. Quienes venden estas artesanías se reconocen como "peruanos" y "mestizos". Algunos compran

a los regatones que llegan a Iquitos la materia prima (por ejemplo semillas) u objetos semi elaborados (canoas de madera). Con estos materiales confeccionan collares y canoas pintadas. Otros compran los productos terminados. Estos artesanos poseen sus puestos en forma estable en tanto la feria cuenta con la habilitación correspondiente.

Diferente es la situación de aquellos artesanos mestizos y nativos que no poseen puestos de venta oficiales. Algunos de estos vendedores suelen instalarse a varios metros de la feria de Iquitos y sobre el malecón. Ofertan alimentos y productos que combinan el trabajo de las comunidades nativas y el de los moradores de Iquitos. Una tarde en la que caía el sol, Carmen, susurrando, decía que ella era una mestiza que *ayudaba a los nativos dada su pobreza*. Tal como le enseñó su madre, Carmen hace collares con semillas. Pero, *para no cansar a los clientes*, incorpora los cestos y figurillas que realizan yaguas y boras. Por ejemplo, a una panera de mimbre bora le agrega colgantes de semillas y la convierte en una lámpara. O bien, una vez que adquiere las canoas de madera "al natural" las lleva a un pintor para que éste le dibuje motivos amazónicos. Posteriormente, ella le agrega semillas.

Para adquirir tales productos, Carmen viaja los sábados o domingos a las comunidades de los ríos Napo y Nanay. En este último la esperan los bora de Padre Cocha, que a través de ella pueden vender sus artesanías y simultáneamente adquirir ropa, anzuelos y azúcar. Carmen concluye su relato diciendo que de esta manera *mestizos y nativos se complementan, se ayudan en su pobreza.*

Finalmente, en Iquitos residen nativos que partieron de sus comunidades, y son los que llevan adelante las "ventas callejeras". En la plaza de armas y en los alrededores de los locales comerciales niños de distintas edades venden pulseras y collares de semillas. También están las mujeres yaguas: ofertan sus telas pintadas y bordadas a todos los turistas que recorren esos espacios. Las telas rectangulares y de varios tamaños suelen ser de color crudo, marrón o naranja. Dependiendo de su coloración, están decoradas con líneas de trazo fino en distinta dirección y círculos. También suelen estar bordadas con colores bordó, violeta, marrón, celeste y verde. Las mujeres yaguas trabajan sus telas, con agujas de metal e hilos de algodón en el suelo del malecón de Iquitos. Allí amamantan a sus niños,

preparan sus producciones y observan atentamente si algún turista se acerca al lugar.

Surcando los ríos de la Amazonía Peruana

Con la frase *los ríos son* [nuestros] *caminos*, un regatón dueño de un "barco colectivo" sintetizaba el transcurrir de su vida. El río Amazonas y sus afluentes (Napo, Marañón, Ucayali, Itaya, Nanay, Ampillacu, entre otros) unen a Iquitos con las otras ciudades de la región pero especialmente lo vinculan con los caseríos ribereños. Por más modestos que sean los puertos, todo poblado amazónico posee un lugar en que el que sus habitantes esperan a los regatones, a los nativos que migraron a la ciudades, a los agentes del gobierno peruano, a los turistas o a los comerciantes de madera. No importa que sea una simple orilla delimitada con una escalera de troncos o un espacio con barcos de todos los tamaños, vendedores de diversos artículos y moto taxis esperando a sus pasajeros, en ambos casos siempre hay alguien que espera a quien venga del río y que, simultáneamente, proyecta su traslado por éste. El mercado de Belén y los puestos de productos comestibles, manufacturados y artesanales de Pevas, Mazán y Nauta están emplazados en las márgenes del río. Desde allí entran y salen los bienes que sostienen la economía amazónica.

En este contexto, las embarcaciones poseen un valor especial. Sus tamaños, materiales constructivos y velocidad varían según sus dueños y finalidad. Por los ríos transitan desde balsas y canoas de madera movilizadas por la corriente y por remos hasta barcos de metal de empresas petroleras. En medio de estos extremos se sitúan las lanchas y los barcos colectivos, que suelen ser de madera, disponer de cubiertas de plástico o de hojas de irapay pero especialmente poseen motores que posibilitan un traslado más rápido. Cada uno de estos barcos tiene su nombre (Juanito II, Grumete, Santo Domingo), su ruta de viaje, sus pasajeros y sus productos. Los barcos colectivos suelen tener varios pisos y en ellos pueden viajar cincuenta pasajeros, que, durante varios días duermen en hamacas colgadas en la

embarcación. Estos barcos parten de las principales ciudades trasladando también los productos occidentales que interesan a los comuneros ribereños (jabón, kerosene, fósforos, algún medicamento) y, a su regreso, traen lo que éstos proveen ("paños" de hojas de Itapay, maderas, frutos, pescados y artesanías). Los dueños de las embarcaciones suelen llevar a cabo estas transacciones, debiendo realizar viajes semanales o mensuales según la distancia que recorran y el motor que posean. Los mercaderes y regatones son justamente el nexo entre las ciudades y las comunidades de la selva.

Las comunidades de la selva

Esquemáticamente, en los caseríos de la selva *oscila* una población que fluctúa entre 60 y 500 personas. Políticamente, éstos están coordinados por *curacas* –que representan la autoridad tradicional y son vinculados con el poder de curar y con la capacidad de guiar las actividades festivas y comunales– y los *presidentes* y *vicepresidentes*, indígenas jóvenes que actúan como delegados de su comunidad ante las federaciones, las empresas privadas y el Estado peruano. Además de estos dos canales de autoridad política se visualizan figuras intermedias que adquieren prestigio por el cargo que desempeñan dentro del caserío: los maestros bilingües, los promotores de salud o los nativos convertidos en pastores evangélicos son los ejemplos más claros.

Por su parte, el ecosistema general del área corresponde al de selva primaria. Los asentamientos tienden a estar localizados en la "Tierra Firme" aún cuando se emplazan cerca de los ríos afluentes del Amazonas. Las comunidades visitadas tenían título de propiedad comunal de la tierra, siendo el curaca el representante legal de tales documentos. En estos títulos se indica que el poblado dispone de determinada cantidad de hectáreas dentro de las cuales una parte corresponde a las tierras sobre las que está asentada la comunidad y otra al "monte". En cercanías de las viviendas las distintas familias del poblado suelen tener sus chacras, es decir, claros que se extienden de una a tres hectáreas en medio de la selva en los que se practica

agricultura de quema y roza[29]. El cuidado cotidiano de las chacras y la producción que resulta de éstas tiende a quedar en manos de cada familia, pero las actividades de quema, plantación y cosecha suelen realizarse de manera comunitaria a través de "mingas", una forma de trabajo comunal. Es decir, cuando alguna familia desea iniciar una chacra o construir una vivienda solicita la colaboración en trabajo de los demás moradores de la comunidad. En retribución de la ayuda prestada, los beneficiarios ofrecen masato (bebida característica del lugar), chicha o mazamorra durante la realización de la tarea planificada. En cada comunidad puede suceder que una familia posea varias chacras mientras que otra carezca de ellas. En estos claros se cultiva yuca, maíz, plátanos, uvillas, pijuallo (palmitos). Algunos de estos productos, además de ser la base de la alimentación indígena, son comprados por los regatones que recorren la región.

En los asentamientos también es posible observar la cría de cerdos y gallinas y en cochas de los ríos el tendido de redes para pesca de palomita, surgaro, fasaco, yaraquí, yangana mijenqui, palto mojado y pucahuisca. Los pobladores semanalmente suelen internarse en la selva primaria con el propósito de cazar venado y sachavaca tanto para consumo local como para su venta en ciudades. En el monte a su vez obtienen diferentes tipos de maderas las cuales son utilizadas en la construcción de viviendas y embarcaciones, de las que una parte importante es comercializada. En algunos casos las comunidades poseen un "permiso forestal", otorgado por el Estado peruano, que las habilita a "sacar del monte" para "uso comunal" determinada cantidad de maderas de especies tales como mari mari, marupa, tromillo, lagarto casti, lagarto aserto, brea cespo, ierillo, irapay. Esta

[29] Los indígenas buscan un terreno en la selva alto y con un pequeño declive. Una vez escogido se cortan en forma circular o rectangular los árboles que están en su interior y después se quema el predio. Luego, se lo limpia sacando pequeños árboles o troncos que han quedado, pero se dejan las cenizas con el fin de fertilizar el suelo. En la selva las diversas variedades de plantas no se encuentran concentradas en un mismo lugar, recurso desarrollado para evitar las plagas y para administrar mejor los escasos nutrientes del suelo. La técnica de quema y roza mantiene esta misma disposición, por lo que según la época del año se plantan los cultivos en forma espaciada e intercalada. En general, cada año y medio la chacra debe abandonarse porque "*la tierra se malogra*". Entonces, se deja que vuelva a crecer la vegetación y se busca otro terreno con las características adecuadas. Meggers, B., *Amazonía. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio,* México, Siglo XXI, 1976.

reglamentación suele provocar conflictos entre las comunidades, las empresas madereras y los regatones porque la mayoría de estos productos son requeridos intensamente en los mercados forestales, y su extracción excede las cantidades reglamentadas. La consecuencia de esta tensión es la comercialización clandestina de maderas.

La relación de las comunidades con los mercados legales e ilegales puede explicarse, siguiendo a Trinchero (1998:138), si se tiene en cuenta que éstas constituyen unidades domésticas que forman parte estructural del proceso de acumulación capitalista. Aún cuando sea posible apreciar que los nativos utilizan comunalmente los montes, explotan la tierra bajo formas agrícolas tradicionales y produzcan gran parte de su dieta alimenticia, no puede omitirse el hecho de que parte de su producción está destinada a la comercialización. En palabras de García Canclini[30] (1986), los habitantes de estos caseríos no serían estrictamente proletarios porque conservan la propiedad de sus medios de producción, pero su dependencia al capital comercial los coloca en una situación muy próxima. El análisis de sus producciones culturales permite dar cuenta de esta problemática.

La producción de bienes en la selva

Las comunidades ribereñas, más allá de sus adscripciones como nativas o mestizas, ofrecen un conjunto de bienes que interesan a las ciudades de la región. Éstos pueden ser divididos en tres grupos, según el valor que las pobladores le agregan a los recursos de la selva. El primero corresponde a los artículos comestibles que se visualizan en los mercados de Iquitos, Pevas, Nauta y Mazán. Los moradores ribereños son quieren recogen los plátanos, las papayas, las piñas, entre otros frutos. Éstos también encuentran, cazan y pescan las tortugas, el majá y los peces, que tanto agradan a los habitantes de Iquitos. En síntesis, la búsqueda y selección de las especies vegetales y animales depende de los comuneros ribereños.

[30] García Canclini, N., *Las culturas populares en el capitalismo,* México, Ediciones Nueva Imagen, 1986, págs. 110-117.

El segundo conjunto, en cambio, se relaciona con el trabajo indirecto de nativos y mestizos ribereños en la construcción de las viviendas y las embarcaciones que dan fisonomía a las ciudades, caseríos y puertos amazónicos. Los techos de hojas de irapy trenzadas y sujetas en varas de madera pona se elaboran, bajo "mingas", en las comunidades nativas. Una vez que los moradores han acumulado una buena cantidad de *paños* los venden a los regatones que circundan sus poblados, quienes a su vez los trasladan a las ciudades.

El último grupo, y el que se analizará en detalle, está ligado a la producción de objetos con valor cultural, denominados tradicionalmente artesanías. En las comunidades se elaboran hamacas, jicras (bolsitos), telas pintadas, máscaras, muñecas, sonajeros, maracas, colgantes, collares, pantallas, paneras, cestos, cernidores, figuras de madera (animales, canoas), tipití, y, ocasionalmente, vasijas y platos de cerámica[31]. Algunos de estos elementos son confeccionados para uso de los mismos poblados, pero otros tienen un fin comercial. Para poder apreciar los efectos de este doble destino de los objetos, es preciso describir previamente el modo en que éstos se realizan, teniendo en cuenta las materias primas, las técnicas y las relaciones de producción imperantes durante su elaboración.

La mayor parte de la materia prima empleada en la confección de los objetos citados proviene de la selva. Las hamacas y jicras se realizan con fibras de *chambira,* planta de las hojas alargadas (tipo lazos). Estas fibras se lavan con jabón y se las deja secar al sol hasta que toman un color amarillo claro. Luego se trenzan manualmente formando madejas de hilo. En algunos casos esas madejas son teñidas con tintes naturales que les dan coloraciones azules, rojas, amarillas, marrones o negras[32]. En otras ocasiones se utilizan tinturas artificiales color fucsia o violeta. Las "telas pintadas", es decir, cortezas de los

[31] En el poblado de Padre Cocha la producción de vasijas de cerámica es sumamente importante, a tal punto que el 40 % de su población vive de esta actividad. En este trabajo no se analizará esta producción porque no es frecuente en las otras comunidades, pero especialmente porque su estudio requiere examinar el impacto de las políticas culturales del Estado Peruano.

[32] Según los informantes, el color azul se obtiene de una planta llamada cutillo, mientras que el rojo se logra utilizando la planta de Noroóhohco. Por su parte, el color negro se consigue luego de un complicado proceso en el que se emplea resina de Pumacaspi y un barro especial.

árboles con motivos de paisajes selváticos, también son coloreadas con tintes naturales. Por su parte, los cestos y cernidores son elaborados con tamiyi (soga del monte) y con fibra de pretina (corteza de ese árbol). Las pantallas también se realizan con dos fibras extraídas del monte: cinamillo y palo largo o bijao. Para la confección de pantallas, cernidores y cestos no se emplea ningún tipo de instrumento dado que son tejidos directamente por los indígenas. En cambio, para la elaboración de las hamacas se utilizan telares de madera y agujas gruesas de metal. Para la fabricación de jicras también se requiere de agujas, siendo posible observar diferentes estilos y diseños.

Las máscaras se realizan con corteza de coco. En ese soporte se tallan figuras de animales (especialmente pájaros y monos) o bien se forman rostros humanos. Algunas incorporan colgantes de semillas grises y rojas en los extremos. Las semillas también son empleadas para la elaboración de pulseras y collares. A veces los colgantes son acompañados por frutos secos, caparazones de tortugas o maderas talladas, y en algunos lugares es posible encontrar collares y brazaletes de escamas de pescados de la región. Las maracas se elaboran con madera, cortezas y semillas. A veces las mismas son talladas.

En principio, todo miembro de la comunidad tiene la posibilidad de realizar los objetos referenciados, pues la propiedad comunal de los montes le permite acceder a las materias primas necesarias para su confección. Sin embargo, las herramientas empleadas para su producción son limitadas, a lo que se suma el hecho de que cada morador dispone de su propia fuerza de trabajo. Tal como indica Rotman cuando analiza la relación entre el tipo y el lugar que otorgan los artesanos urbanos de Buenos Aires a la tecnología, aquí lo importante es

> La destreza, la habilidad del artesano, su conocimiento del oficio, que se va conformando a través de los años en un largo proceso de aprendizaje y constituye parte de su capital; no tasable en dinero, sino entrelazado directamente con el trabajo concreto de su poseedor e inseparable de él. El artesano conoce, controla y dirige todos los pasos del proceso productivo[33].

[33] Rotman, M., "La producción artesanal urbana: reproducción social y acumulación de capital", en *Cuadernos de Antropología Social,* Nº 6, Sección antropología social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos

Llegado a este punto es necesario aclarar que, de acuerdo a lo observado, la confección y pertenencia de tales productos es, simultáneamente, colectiva o individual. La búsqueda y preparación de la materia prima suele ser comunitaria, pero la confección final del objeto cultural tiende a ser personal.

Dentro de las acciones colectivas tendientes a producir un objeto se pueden distinguir: 1) búsqueda y selección de las plantas y animales en el monte; 2) procesamiento de la materia prima. Dentro de estas instancias es posible advertir que mientras la obtención de la materia prima suelen efectuarla los hombres (especialmente cuando son grandes cantidades) o las distintas familias del poblado en forma separada, en el caso del procesamiento de las plantas suele emplearse el sistema de *minga*. Ello se visualiza durante la preparación de tintes naturales y de madejas de fibra de chambira. Según la comunidad, las mujeres y los niños reunidos en la cocamera (vivienda principal y comunitaria) o en la maloca, se dedican a esta actividad que requiere varios días de trabajo dada la lentitud del proceso de lavado, secado y trenzado de las fibras[34]. Aplicando el análisis de Aguilar Criado (1999) sobre las bordadoras de mantones de Manilla en relación con las características del trabajo doméstico, puede decirse que este proceso corresponde al:

> tiempo de formación en el que las jóvenes van ejerciendo habilidades socialmente consideradas como inmanentes a la naturaleza femenina y que no son sino el resultado de un lento proceso de adiestramiento cultural en el que se aprenden y desarrollan las principales cualidades de una buena bordadora [tejedora]: agilidad de manos, delicadeza o paciencia.

Éste sería, justamente, un *proceso totalmente formalizado*[35]. De esta manera, al convertirse el espacio doméstico en el eje de la

Aires, Universidad de Buenos Aires, 1992, págs. 81-95.

[34] No se conoce en profundidad por qué se asigna el trabajo de la chambira a las mujeres. Pero es de notar que uno de los entrevistados indicó que durante la época del caucho, mientras los hombres sacaban la resina del caucho, *las mujeres se dedicaban a trabajar la fibra de la chambira y debían entregar al patrón un kilo diario.*

[35] Aguilar Criado, Encarnación. *Las Bordadoras de Mentones de Manila de Sevilla. Trabajo y género en la producción doméstica*. Sevilla, Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla, Subsecretariado de la Universidad de Sevilla, 1999.

producción, las relaciones sociales que son propias del mismo se extienden a todas las esferas de su organización y se manifiestan a partir de valores que también son constitutivos del entramado social, tales como la reciprocidad y la cooperación.

La confección de las artesanías se efectúa, en la mayor parte de los casos, en forma individual. En general, las mujeres realizan jicras, hamacas, muñecas, collares, mientras que los hombres elaboran cernidores, pantallas y tallados en madera. En la manufactura de paneras y cestos participan tanto hombres como mujeres. Según los comuneros entrevistados, los distintos bienes quedan en posesión del artesano que les dio forma, rigiendo, así, el mismo principio que organiza la relación tierras comunales - chacras individuales - minga - trabajo diario personal. Todo morador tiene acceso a los recursos necesarios para la confección de artesanías dado que el monte pertenece a la comunidad en general. A su vez, los pobladores trabajan conjuntamente en actividades difíciles de concretar de modo individual (búsqueda y preparación de materia prima). Pero, cada miembro de la comunidad "decide" qué objetos producirá, proceso a partir del cual convierte, a través de su fuerza de trabajo, un bien colectivo en bien privado.

En esta instancia de la argumentación es necesario abordar la problemática de para qué y para quiénes se construyen los objetos citados. Esquemáticamente pueden identificarse tres destinos: 1) producciones que sirven para satisfacer las necesidades alimenticias, de infraestructura y de uso cotidiano de la comunidad; 2) fabricaciones que, además de ser empleadas en la comunidad, son requeridas en las ciudades y que, simultáneamente, posibilitan el ingreso de dinero y bienes no confeccionadas en la selva; 3) bienes que son pensados para ser comercializados. Para analizar esta cuestión se considerará la relación entre las comunidades de la selva y el sistema global.

Las artesanías como bienes de uso y como bienes de cambio

La expansión del capitalismo es un fenómeno económico que tiene efectos sobre las distintas sociedades. La hegemonía de la eco-

nomía de mercado es tal que ningún lugar del mundo es ajeno a ella, hecho que no sólo afecta a las economías locales, sino también a la organización social, a las formas de vida y a la identidad de los pueblos[36]. En el caso de las comunidades de la Amazonía peruana, ello se hace visible si se considera la cultura material que forma parte de su cotidianeidad. Junto con los objetos de origen local es posible distinguir una variedad de bienes occidentales. Los cernidores, cestos y canastas conviven con palas, machetes, hachas, rastrillos, redes de nylon, anzuelos, ollas de aluminio o hierro, recipientes de plástico, faroles, hamacas de tela de algodón, calzado, ropa, cuadernos, lápices, guitarras, fósforos, etc. Estos productos llegan a los poblados a través de múltiples formas que van desde los regatones hasta la compra directa en ciudades importantes. Para su obtención los pobladores deben poseer dinero o bienes para su intercambio. La comercialización de productos comestibles, maderas, paños de irapay y de artesanías posibilita, entonces, el ingreso de dinero[37] y de artículos occidentales a las comunidades. En muchas ocasiones, los nativos intercambian directamente los productos de la selva por los que les ofrecen los comerciantes, pero aún así necesitan dinero para comprar remedios o enviar a sus delegados a las oficinas estatales.

La dependencia de los pobladores respecto de la economía monetaria tiene su correlato en un elemento que es central en la región: la posesión de transportes fluviales. En tal sentido, los caseríos más alejados de Iquitos o aquellos que no disponen de movilidad propia (canoas con motor) poseen enormes dificultades para comercializar su producción. Ellos justamente quedan sujetos a los imperativos de los regatones que los circundan.

Similar esquema se presenta si se considera la comercialización en el interior de la comunidad. No todos los moradores poseen el control de la venta de sus artesanías, quedando, en la mayor parte de los casos, sujetos a los grandes almaceneros de Iquitos, a los regatones o a sus propios curacas. Para ejemplificar lo expresado se describirán dos situaciones observadas in situ.

---

[36] Comas D'Argemir, D., *Antropología Económica,* Barcelona, Editorial Ariel, 1998, pág. 41.

[37] Los maestros bilingües y en algunas comunidades los promotores de salud cobran sueldo. En estos casos el dinero no suele repartirse comunitariamente.

Por una parte, en San Juan del Ungurahual, El Espirón y Puerto Isango sus pobladores tienen posibilidades de vender directamente sus artesanías en Iquitos o en Pevas, evitando así depender de los regatones. Ello es posible porque estas comunidades están emplazadas en cercanías de tales ciudades y porque poseen movilidad propia. En este tipo de comercialización los comuneros deben generar gran cantidad de productos con el fin de justificar con su venta los costos de transporte y, al mimo tiempo, poder negociar un mejor precio en las "las casas de almacén". A veces los nativos procuran organizarse para poder comercializar directamente, sin depender del almacenero de Iquitos, pero ello resulta difícil por causa de disidencias internas. Aquí es válido aclarar que no todos los moradores disponen de su propio medio de transporte, por lo que aquellos que poseen canoas intentan decidir el destino comercial de los productos de su comunidad.

Por otra parte, la forma más extendida de venta de artesanías es aquella en donde los regatones o, en menor medida, los turistas, compran directamente en la comunidad. En algunos poblados son los propios artesanos los que venden sus artículos, pero en otros existe una persona, a veces el curaca o el presidente, que compra las artesanías a los pobladores y luego las vende al regatón en calidad de único productor. En la primera situación se encuentra Pucaurquillo, localizado cerca de Iquitos y preparado para la visita de turismo internacional –en éste inclusive se recrean fiestas tradicionales–. En este lugar se elaboran gran cantidad y variedad de artesanías y su venta se realiza en forma individual.

Cuando llega algún contingente de visitantes el curaca convoca a las mujeres a la maloca para que expongan sus artesanías. A medida que éstas van ingresando despliegan por todo el recinto sus muñecas, collares, máscaras y comienzan a ofrecer continuamente sus bienes, hasta lograr que el visitante se lleve algún objeto. Similar forma de venta pudo observarse en Urcomiraño. En Nueva Esperanza y Ancón Colonia, en cambio, la venta de jicras y hamacas se realiza en casas particulares, allí la producción no está diversificada e incluso las familias no siempre disponen de artesanías. En estos espacios los líderes comunales suelen tener un rol protagónico en la comercialización.

La venta a turistas trae consigo el ingreso de dinero al ribereño, pero cuando éste trata con regatones lo que se obtiene es kerosén, sal, ropa, tinturas artificiales, etc. En este último caso, generalmente los pobladores suelen quedar endeudados. En algunos lugares, como en Padre Cocha, estos mercaderes "contratan" a los mejores artesanos y le compran semanalmente sus producciones (pantallas de mimbre, jicras). Como advierte García Canclini (1986)[38] los intermediarios privados fomentan con sus prácticas la escisión de los individuos respecto de la comunidad en tanto seleccionan al artesano de mejor oficio tratándolo por separado e incitando la competencia entre los lugareños. Esta situación se hace visible en los poblados indígenas de Amazonía cuando el curaca o el morador que posee canoas se convierte en intermediario de la producción de cada uno de los residentes y los regatones o turistas que llegan al lugar. Precisamente en el plano de la comercialización se produciría la acumulación diferencial de capital. Aquellos comuneros que poseen la capacidad de trasladar las artesanías y disponer de un mercado receptor logran adquirir un cierto capital que los distancia del resto del poblado. Además, en ciertas situaciones estos mismos personajes incentivan el desarrollo de determinados estilos artesanales (por ejemplo jicras teñidas en violeta) con el fin de lograr su mejor colocación en el mercado y obligar a los moradores a comprar los tintes artificiales que el propio curaca vende. Tal como afirma García Canclini (1986) el capitalismo busca lograr la división técnica de la vida social, a lo que se suma el interés económico y político de aislar para dominar mejor:

> Un artesano que produce tejidos para la subsistencia de su propia comunidad comprende fácilmente la relación entre su trabajo, la venta y el consumo, pero cuando vende su producción a intermediarios pierde, junto con una parte del valor, la comprensión global del proceso. Más aún si la intervención externa provoca una grieta dentro de la misma producción al hacer del artesano un merco asalariado que se limita a ejecutar diseños impuestos, estilizaciones de la iconografía indígena tradicional en la que él no participó. La

[38] García Canclini, N., *Las culturas populares en el capitalismo,* México, Ediciones Nueva Imagen, 1986.

pérdida de su propiedad económica sobre el objeto va junto con la pérdida de su propiedad simbólica[39].

La transformación de artesanías de la selva en las ferias de Iquitos y Lima

Hasta aquí se mencionó el modo en que se producen las artesanías de la selva, el lugar que éstas ocupan en la vida de las comunidades nativas y la manera en que son comercializadas, como algunos elementos vinculados con la forma de consumo de estas producciones en los mercados regionales. En adelante se indicarán ciertas cuestiones ligadas a su comercialización y significado en el ámbito nacional.

Las producciones culturales de la selva pueden observarse en las feria de Mazán, Nauta, Iquitos y de Lima. En las ciudades amazónicas, existe gran variedad de estas artesanías, inclusive muchos objetos que no es posible encontrar en las comunidades, tales como instrumentos de madera, adornos y colgantes que nombran a la ciudad de Iquitos. En estas exposiciones predominan los trabajos regionales siendo escasos los elementos con motivos cuzqueños y de la costa peruana. En cambio, en las ferias de la ciudad de Lima las artesanías amazónicas apenas se divisan entre aquellas que poseen iconografía inca y, en menor medida, moche. Los objetos de la selva no son tan diversos como en la feria de Iquitos, pero además allí están presentes aquellas producciones de mayor tamaño y "más exóticas", siendo escasas, por ejemplo, las jicras o los collares. En ambas ferias, las diferencias de origen de las artesanías se diluyen: en Iquitos no se indica si son realizadas por Boras, Huitotos, Cocamas o Cocamillas y, en Lima, todas las producciones son consideras peruanas o, en todo caso, cuzqueñas. Así, la política de homogeneizar y a la vez mantener la atracción de lo exótico diluye la especificidad de cada pueblo. Recuperando las palabras de Escobar y García Canclini, el nacionalismo impone sobre la historia una mirada

[39] Ibídem, pág. 120.

metafísica que petrifica a sus actores y a sus prácticas concretas y las convierte en obras cosificadas. Lo específico se vuelve típico; lo propio, folklórico[40].

Desde aquella perspectiva que entiende al consumo como ámbito de diferenciación y de distinción[41], es posible afirmar que las artesanías amazónicas puestas en los mercados urbanos junto a las artesanías de la sierra y de la costa peruana remiten a lo exótico, a la autenticidad de sus formas y de los modos de elaboración y, en definitiva, a la idea de remisión al pasado[42] porque la selva es, para muchos de los consumidores de artesanías, el espacio de lo natural, de los "salvajes" que permanecen en el pasado a pesar del transcurso del tiempo. En palabras de Escobar, esta visión constituye:

> Un buen mecanismo para banalizar la expresión popular y desactivar sus posibles resortes convirtiéndola en inofensiva y domesticada mercancía, en pintoresca artesanía. Pero también es un buen sistema para oscurecer el hecho de la dependencia y la dominación; las contradicciones sociales que saltan enseguida cuando se enfrenta lo nacional y lo popular concreto[43].

En definitiva, la nacionalización de la artesanía amazónica trae consigo el ocultamiento de la situación de exclusión, pobreza y endeudamiento de sus productores.

Para finalizar

A lo largo de este capítulo se buscó dar cuenta de la problemática económica, social y cultural de los pobladores de la Amazonía

---

[40] Ibídem. Escobar, T., *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*. Museo del Barro, Asunción, Peroni Ediciones, 1987.

[41] Rotman, M., "Consumo cultura: prácticas y representaciones de consumo artesanal", en *Cuadernos de Antropología Social. Nº 9*. Sección antropología social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, págs. 173-187, 1996.

[42] Ibídem, págs. 173-187.

[43] Escobar, T., *Op. Cit.*

Peruana. Para ello se puso el acento en las producciones culturales que elaboran y comercializan los miembros de las comunidades ribereñas y los mestizos de las ciudades. En base a tal argumentación, en primer lugar, es posible postular que la distancia que se marca entre mestizos y nativos si bien discursivamente se presenta como resultado de una determinada adscripción étnica, en los hechos encuentra su fundamento en la posesión y utilización de los recursos de la selva. Siguiendo a Rocchietti (1999) un nombre no sólo identifica, es decir da identidad al objeto que describe, sino también otorga alguna clase de "realidad". Ello sería así porque la etnicidad y su carácter etnográfico están radicalmente atravesados por la "nacionalidad" de los países sudamericanos y por la estructura de clases sociales que ella ha instaurado[44].

Derivado de lo anterior, y en segundo lugar, se considera importante afirmar que no corresponde analizar las producciones culturales de las comunidades ribereñas desde una perspectiva negativa, que enfatice todo lo que han "perdido" o bien que las sitúe en el plano de la naturaleza porque adoptar este tipo de posiciones impide apreciar la variedad y diversidad surgida a partir del impacto de la occidentalización. Por el contrario, se postula que para explicar el sentido simbólico y económico de las artesanías realizadas en las comunidades y ciudades de la amazonía es preciso visualizar la relación de tensión entre lo propio y lo ajeno y, especialmente, delimitar el modo en que sus pobladores están insertos en el sistema capitalista. Mestizos citadinos y comuneros, nativos de las comunidades y migrantes forman parte de un circuito económico que los liga y, al mismo tiempo, los distancia ante conflictos por la diferencial posesión de los recursos. En consecuencia, se asume que las carencias en las condiciones de vida de los nativos y de los pobladores de las zonas marginales de Iquitos debe ser explicada como producto de condiciones económicas asimétricas que entroncan en la historia de la amazonía como región cauchera y no como resultado del modo de vida tradicional indígena.

---

[44] Rocchietti, A., "Después de la visita a los Mai Juna: los pueblos de la selva vistos desde lejos", en *Anti. Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas,* Año I, Nº 2, Abril, Buenos Aires, 1999, págs. 29-35.

Finalmente, es posible indicar que la relación entre artesanos nativos y el capital está atravesada por la implementación de mecanismos indirectos[45], en los que no existe ni la expropiación de los medios de producción por parte del capital ni la dominación sobre el trabajo bajo la forma asalariada. En este último caso la subordinación del capital al trabajo doméstico ocurre a través de la comercialización de las artesanías o productos forestales obtenidos de la misma comunidad. Este proceso, impulsado por almaceneros, regatones o curacas, incorpora a tales productos al mercado pero además permite a las familias (vistas como unidades domésticas) garantizar la reproducción de su fuerza de trabajo. Tal como señala Godelier el problema no reside en los cambios culturales que puede ocasionar el proceso de "occidentalización", sino en el hecho de que las comunidades quedan situadas en una relación de subordinación, en donde su reproducción como sociedad asume la forma de reproducción dependiente[46]. Coincidiendo con García Canclini (1993:46), la mercantilización que afecta a los poblados amazónicos, por un lado, somete a las artesanías al régimen de valor de cambio deteriorando su calidad y sus componentes simbólicos tradicionales. Pero, por otro, la venta de tales artesanías permite que muchos nativos permanezcan en sus comunidades. Este dilema no es exclusivo de selva peruana. Los artesanos de caseríos y pueblos latinoamericanos lo reviven diariamente.

---

[45] La noción *subsunción indirecta* refiere a las formas que adquiere la relación capital/trabajo en contextos en los que una parte importante de la reproducción de la fuerza de trabajo es garantizada por el sector doméstico y cuyo valor es apropiado por el capital. Marx, K., *El Capital,* Cap. VI (ex-inédito), México, Ed. Siglo XXI, 1981, págs. 55-93.

[46] En Comas D´Argemir, D., *Antropología Económica*, Barcelona, Editorial Ariel, 1998, pág. 43.

6.

Patrimonio: dos caras de la misma moneda

María Teresita de Haro

Introducción

Cuando hablamos de patrimonio cultural, al día de hoy, la teoría es bastante abundante y concisa. Nos encontramos con diversos enunciados, algunos de alcance mundial y otros a nivel nacional o local. Dentro de dichos enunciados, algunos alcanzan el estatus de leyes, mientras que otros son anhelos, que tal vez alguna vez puedan llegar a convertirse en ley. Así es que, por ejemplo, la *Carta Internacional para la conservación de Poblaciones y Áreas Urbanas Históricas de 1987* nos define con bastante exactitud a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos del patrimonio arquitectónico en particular, de un pueblo:

> Todos los conjuntos urbanos del mundo, al ser el resultado de un proceso gradual de desarrollo, más o menos espontáneo, o de un proyecto deliberado, son la expresión material de la diversidad de las sociedades a lo largo de la historia**.** La presente Carta concierne a los núcleos urbanos de carácter histórico, grandes o pequeños, comprende todo tipo de poblaciones (ciudades, villas, pueblos, etc.) y, más concretamente, los cascos, centros, barrios, barriadas, arrabales, u otras zonas que posean dicho carácter, con su entorno natural o hecho por el hombre. Más allá de su utilidad como documentos

> históricos, los referidos núcleos son expresión de los valores de las civilizaciones urbanas tradicionales. Actualmente se hallan amenazados por la degradación, el deterioro y, a veces, por la destrucción provocada por una forma de desarrollo urbano surgida de la era industrial que afecta a todas las sociedades[1].

Mientras ICOMOS (1990) deja en claro que el patrimonio arqueológico y el arquitectónico como parte de éste es un testimonio fundamental de las actividades de los hombres del pasado y que su protección, gestión y estudio son la base para el conocimiento propio y de las futuras generaciones.

Con respecto a quién debe hacerse cargo de dicho patrimonio, también se ha llegado a un consenso sobre la necesidad de que el Estado sea el garante de su cuidado, ya sea mediante su intervención directa o a través de otras instituciones a las cuales, de todas maneras, debe fiscalizar[2]. Cabe aclarar que esto incluye el mantenimiento en sí, un aprovechamiento rentable en la medida que ello sea posible, así también como la acción investigadora que sobre el patrimonio se efectúe. A su vez para Molinari et.al. (2000 en Naya)[3] el problema en el caso de la sociedad española es aplicable a nuestras sociedades latinoamericanas y se refiere a la fragmentación y a cortoplacismo, ya que generalmente se suele reducir la conservación a una cuestión de rescate arqueológico y no existe una estrategia vinculada al planeamiento de la salvaguarda del patrimonio.

El ICOMOS a partir de diversas publicaciones, como la Carta de Venecia de 1964, la Carta Internacional para la gestión del Patrimonio Arqueológico de 1990 y otras publicaciones se encarga de hacer de público el conocimiento de la problemática patrimonial y las normativas existentes al respecto.

---

[1] Icomos, *Carta Internacional para la Conservación de Poblaciones y Áreas Urbanas Históricas*, Octubre, 1987.

[2] Criado Boado, F., *Tendencias en la Conservación del Patrimonio Cultural: Demandas tecnológicas y científicas. Manifiesto a favor de un programa de I+D en Patrimonio Cultural*, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela, en URL: www.gtapa.usc.es, 1999.

[3] Molinari et al. Odisea del Manejo: "Conservación del Patrimonio Arqueológico y Perspectiva Holística", 2do. *Congreso virtual de Antropología*, Disponible en URL: www.naya.org.ar, 2000 .

El problema

El verdadero problema lo enfrentamos a la hora de poner en práctica todos estos conocimientos. Es relativamente fácil definir el objeto patrimonial hipotético pero al momento de la realidad nos encontramos con que lo que quizás es patrimonio, en una ciudad de cien años de antigüedad, en una de quinientos deja de serlo. Como vemos, no es fácil definir un patrón. Lo que una sociedad considera patrimonial, no lo es para otra aún en esta sociedad globalizada, y cuando se logra llegar a un consenso sobre el objeto, finalmente hay que definir un curso de acción donde debemos reconocer que existe cierta variabilidad dentro de un continuum en cuanto a lo que al tratamiento del patrimonio atañe.

Las políticas sobre Patrimonio están estrechamente vinculadas con cuestiones económicas y suelen ubicarse desde un absoluto desinterés por parte del Estado pasando por el "trabajo en contra", casos donde el interés inmobiliario es mayor que el cultural, hasta el total opuesto de una "pasteurización" del Patrimonio, donde se enaltece tanto el objeto patrimonial, generalmente en aras de un aprovechamiento turístico, que llega a perder su valor cultural en sí. Entre medio existe una amplia gama de formas de tratar al patrimonio.

Los casos

En la República del Perú, el denominado Plan Maestro pretende *una razonable masificación del turismo* (Plan Maestro de Desarrollo Turístico Nacional). Dicho plan consta con recursos del Fondo de Promoción y Desarrollo Turístico Nacional. Parte de este plan son los proyectos de un corredor turístico entre Trujillo y Chiclayo como el proyecto turístico *Donde nace el Amazonas*, que, aunque pensado para Iquitos-Nauta (fig. 1), en lo que aparentemente se observa, el plan ha afectado a las dos ciudades de formas muy distintas.

Por su parte Iquitos, ubicada en la selva norte, al oriente del país, es la ciudad más importante de la *amazonía peruana* y el mayor *puerto* fluvial del *Perú*. Capital del departamento de Loreto, si bien la

ciudad data de 1757, es en la época del auge del caucho, entre 1880 y 1914 cuando la ciudad comienza su expansión como tal. Aunque su trazado no fue planeado, crece generando una zona céntrica ostentosa que presenta una conformación de damero junto al malecón y, en contraste, zonas marginales de diseños diversos (de Haro, 1998). Las casas céntricas son adornadas con exquisitos azulejos importados de Francia, similares a los que pueden observarse en las ciudades rioplatenses de Colonia y Buenos Aires (fig. 2, 3 y 4). Frente a la plaza principal se halla la primera vivienda prefabricada de América: la Casa de Hierro, diseñada y construida por Gustave Eiffel y traída desde Europa por partes (tuercas y pernos incluidos) y ensamblada en el lugar (fig. 5).

En el barrio de Belén una pérgola de igual procedencia (fig. 6). Por otra parte, en el barrio de Belén se promueven portales turísticos como La Venecia pobre[4].

Sin embargo, en esta zona se ha hecho hincapié en las bellezas naturales, descuidándose el acervo arquitectónico. Es cierto que nos hallamos ante la cuenca hídrica más caudalosa y larga del mundo, de una belleza y biodiversidad extrema, por lo cual ella misma en sí constituye un patrimonio natural de la humanidad, y no quisiéramos quitarle preponderancia. Pero la ciudad de Iquitos constituye un patrimonio cultural que requiere igualmente atención. Consideraremos que no solamente el casco céntrico con sus casas azulejadas constituye este patrimonio, sino también las modestas casas sobre pilotes de la zona periférica, típicas desde antaño de las zonas ribereñas amazónicas y muestra de la adecuación de las construcciones selváticas en la ciudad.

El descuido en que ha caído el patrimonio arquitectónico de la ciudad se hace evidente tanto en el deterioro de las edificaciones céntricas (fig. 7, y 8) como en el abandono visible de las zonas aledañas (fig. 9). Al deterioro arquitectónico en general debemos añadirle la contaminación visual existente debido a la cartelería y cableado existente (fig. 10). No obstante, no puede decirse que es por desconocimiento, ya que por ejemplo en el caso de los edificios céntricos existen carteles que los identifica como Patrimonio de la Nación (fig. 11). La casa de hierro del ingeniero Eiffel es un caso emblemático,

[4] Turismo Perú / Departamento de Loreto/ adonde.com, Noviembre, 1997.

ya que no sólo posee una fuerte contaminación visual, sino que en el afán de realizar un mantenimiento o quizás en el deseo de conservarla se ha pintado en color aluminio, convirtiéndola en una caricatura de lo que ha de ser.

La cuestión en la ciudad de Trujillo, situada en la parte noroccidental de la República del Perú, es diferente. Se trata de una zona donde la geografía no es tan pródiga en bellezas naturales si bien posee riquezas agrícolas, el arroz, la caña de azúcar y el espárrago son los cultivos más importantes en las tierras de la región[5]. Concientes de poseer un pasado no sólo colonial sino también enraizado en lo más profundo de las grandes civilizaciones prehispánicas, sus pobladores han sabido sacar provecho del patrimonio precolombino, tema que no se tratará en este trabajo, y del patrimonio histórico.

Trujillo es la capital de la *Región La Libertad* y la principal ciudad del norte del país. Fue una de las primeras ciudades fundadas por los *conquistadores españoles* en *América* por *Diego de Almagro* en *1534*. En 1619 la ciudad fue destruida por un terremoto y se reconstruyó dejándose de lado el estilo gótico isabelino fundacional, de amplios patios, con habitaciones de altos muros dispuestas en torno a éstos y las fachadas con gran portada[6]. Alrededor de 1840 la ciudad cambia arquitectónicamente hacia el estilo neoclásico europeo. De esta época son los edificios que hoy forman parte de su capital patrimonial.

La zona céntrica de la urbe presenta un aspecto que asombra por su esmerado cuidado y el excelente estado de las antiguas edificaciones (fig. 12). Existen casos como el de la Casa de la Emancipación o Casa de las ventanas, reconstruida en la década de 1845 a 1855, con posterioridad a un terremoto. Luego de algunos cambios de dueños, finalmente es adquirida por el Banco Nor Perú, que realiza trabajos de restauración y adaptación tendientes a su recuperación posterior al terremoto de 1970. El 28 de diciembre de 1972, es declarada Monumento Histórico. Actualmente funcionan en el edificio la oficina principal zonal del Banco Continental y un centro de actividades culturales[7] (fig. 13 y 14). El Palacio Municipal de Trujillo, construido

[5] Disponible en URL: www. Trujillopeu.com Noviembre, 2007.

[6] Disponible en URL: www.xvconeis.org/historia.html. Noviembre, 2007.

[7] Banco Continental, Casa de la Emancipación, Perú, Fundación Banco Continen-

hacia los albores del siglo XX (fig. 15), o su Catedral (fig.16) son otros ejemplos.

En este caso las zonas periféricas no se encuentran descuidadas, sino por el contrario, a conciencia y con el conocimiento de que el turismo cultural es una fuente económica muy importante no sólo le dedican cuidado a lo considerado patrimonio, sino también al entorno. Es menor la contaminación visual, pues se pone gran cuidado en la limpieza, y por consiguiente, en la apariencia general (fig. 17). Los habitantes de Trujillo son concientes también de que el patrimonio cultural no es solamente lo físicamente comprobable, así que, también mantienen vivas costumbres tales como La Marinera (baile típico criollo) y no sólo promocionan concursos, sino que en ocasión de diversas festividades, grupos pertenecientes a diversas instituciones recorren la ciudad con los trajes típicos o participan de festejos callejeros (fig. 18).

Consideraciones finales

Analizamos la cuestión del Patrimonio Cultural y observamos que es un tema si bien no cerrado, que posee cierta definición. Con relación a quién debe hacerse cargo del Patrimonio, vimos la existencia de determinado consenso internacional. Pero como observamos, el problema ha surgido en el momento de la praxis. No es sencillo poner en práctica la teoría correspondiente al patrimonio. Finalmente hemos planteado la existencia de un *continuum* con respecto a esta praxis.

Los casos que se han descrito pertenecen a un mismo país, y se encuentran bajo una misma reglamentación, en cuanto a que ambas zonas se hayan amparadas por el Plan Maestro de Desarrollo Turístico Nacional. Debemos aclarar que la relación entre Patrimonio y Turismo también posee normativas y existen muchos trabajos sobre cómo ha de ser esta relación. Un trabajo que podemos citar es el octavo borrador de la *Carta Internacional sobre Turismo Cultural* y sus principios, donde se menciona la *importancia del turismo*

tal. Unidad de Imagen y Comunicación BBVA Banco Continental, 2008.

nacional e internacional como uno de los vehículos más importantes para el intercambio cultural, como también que la relación entre patrimonio y sociedad debe ser dinámica y gestionarse de modo sostenible, beneficiando a la comunidad anfitriona, pero protegiendo las características de aquel[8].

A pesar de las similitudes que podríamos pensar que aparecerían al encontrarse en el mismo Estado y bajo un mismo plan, el tratamiento que se le ha dado al patrimonio cultural en ambas localidades ha estado diferenciado por distintas políticas regionales. Es posible que sus disímiles economía, historia y situación geográfica hayan influenciado en la toma de decisiones.

La ciudad de Iquitos podría inscribirse hacia un extremo de este *continuum* mencionado, mientras que la de Trujillo se ubicaría hacia el otro lado. No es un objetivo nuestro, en este artículo, determinar si una ciudad u otra ha realizado una mejor política en cuanto a su Patrimonio Cultural. Pero creemos que ambas deben recordar que ni el casi abandono, debido a ese afán por enfatizar la importancia de lo natural, ni la "pasteurización" del patrimonio en aras de exaltar la historicidad es lo ideal, pues uno ocasiona la pérdida de parte de ese patrimonio, y la otra enmascara el verdadero espíritu del pueblo, a quien, en definitiva pertenece dicho patrimonio. No se deben borrar las huellas del tiempo, realizando un "lifting", ya que muestran que se ha vivido.

Podemos terminar justamente recordando que la principal beneficiaria debe ser la comunidad local, no solamente la que vive hoy, sino la que habitará en el futuro. Que lo que hoy se considera patrimonio, no lo fue hace años y por consiguiente lo que mañana consideren patrimonio quizás hoy para nosotros no lo sea. Esta perspectiva debe ampliar nuestra visión a la hora de la toma de decisiones.

---

[8] Icomos, Carta Internacional sobre Turismo Cultural, 8vo Borrador, Disponible en URL: www.icomos.org/tourism-sp.htlm, 1999.



Figura 1

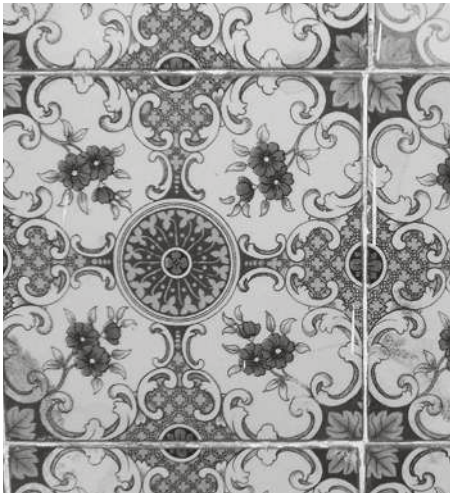


Figura 2



Figura 3



Figura 4



Figura 5



Figura 6



Figura 7



Figura 8

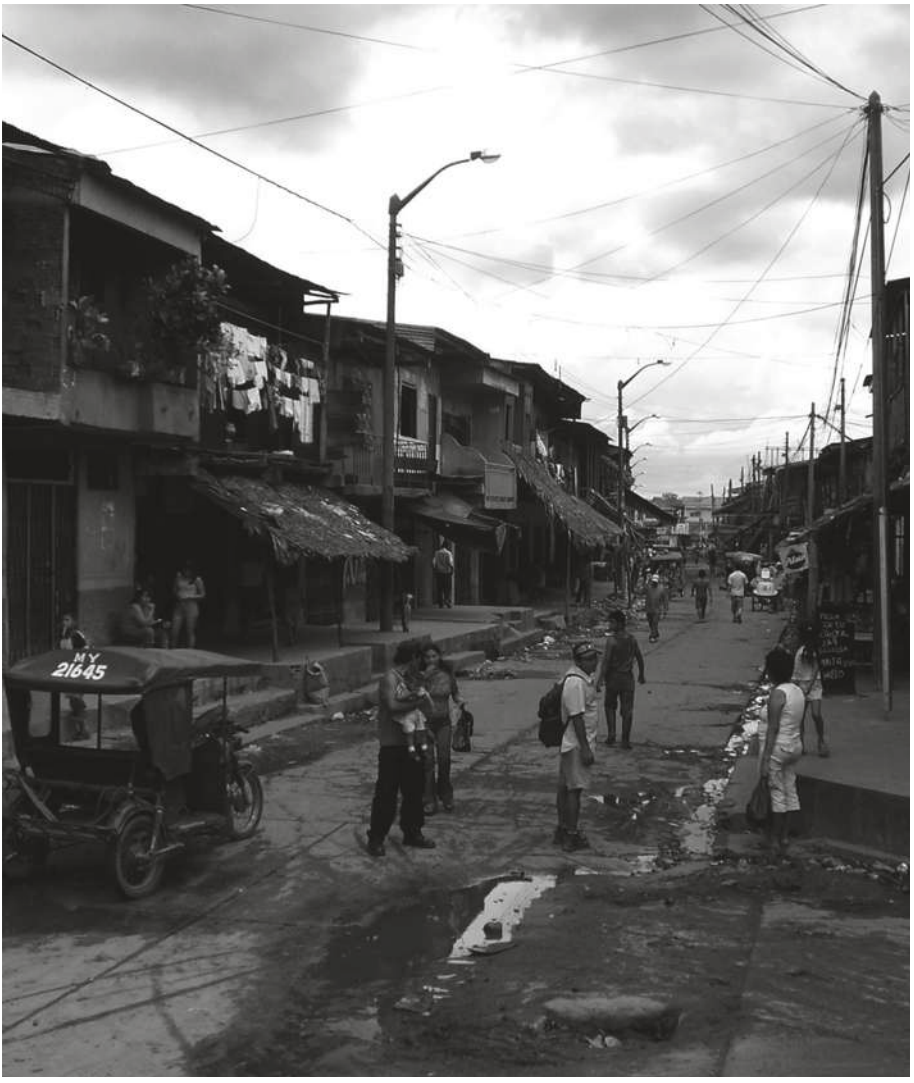


Figura 9



Figura 10



Figura 11



Figura 12



Figura 13



Figura 14



Figura 15



Figura 16



Figura 17



Figura 18

7.

La balsilla de totora en la historia de la navegación peruana

Víctor A. Piminchumo Hurtado

La balsa en la historia de la navegación

En la historia de la navegación, la balsa fue la primera embarcación utilizada por el hombre para aventurarse en los espacios acuáticos como mares, ríos o lagos; fue hecha de troncos flotantes o manojos de junco sujetados mediante cuerdas[1].

Se conoce que el uso de embarcaciones para el transporte y la actividad pesquera fue común en el litoral peruano desde la época prehispánica. Por la documentación de peces de aguas profundas en el registro arqueológico, los especialistas infieren que el origen de las embarcaciones marinas, habría ocurrido en el período Arcaico (5,000 años A. P.).

Las fuentes que nos proporcionan mayor información sobre la navegación en el antiguo Perú son la arqueología, a través de los testimonios plasmados iconográficamente en la cerámica, murales y orfebrería; la etnohistoria, mediante los documentos de los primeros cronistas de la conquista; y la etnografía, que nos muestra la conti-

[1] BUSE, H., *Historia Marítima del Perú, Época Prehistórica*, Tomo II, Volumen 2, Instituto de Estudios Históricos – Marítimos del Perú, 1981.

nuidad del uso de embarcaciones tradicionales en el litoral y otros medios acuáticos. Los viajeros extranjeros también aportan valiosa información para la época de transición de la Colonia y la República.

En la costa de los Andes centrales, las primeras embarcaciones de totora aparecen representadas en la cerámica prehispánica de las culturas Virú o Gallinazo, Moche, Lambayeque y Chimú. También se registra en la orfebrería y decoración mural de las culturas Lambayeque y Chimú. Particularmente se aprecian embarcaciones de totora en los relieves de la arquitectura pública de los complejos arqueológicos de Túcume (valle La Leche), El Brujo (valle de Chicama), Huaca de La Luna y Chan Chan (valle de Moche).

Tipos de balsa y distribución

La navegación nativa peruana se habría basado en cuatro tipos de embarcaciones: a) la balsa de tronco de árboles (Genus ochromo), b) la balsa de totora (Scirpus californicus), con su variante la Balsilla de Totora, c) la balsa de calabaza, usada exclusivamente en los ríos de la costa para cruzarles, y d) la balsa de odres o pellejos inflados, en el sur[2].

La distribución de la balsa de troncos se define preferentemente en el norte del litoral peruano, mientras que la balsa de totora, lo hizo desde las playas de Lambayeque por el norte y hasta Pisco por el sur, extendiéndose en la actualidad sólo hasta las playas de Chimbote por el sur.

[2] Ibídem. Huertas, L., *La costa peruana vista a través de Sechura. Espacio, arte y tecnología*, Instituto Nacional de Cultura, Prom Perú y Universidad Ricardo Palma, Lima – Perú. 2000: 297. Ortiz, J., *Embarcaciones aborígenes en el área Andina*, Historia y Cultura Nº 20, Lima – Perú, 1990: 49-79.

La balsa de totora

Su denominación

Según el antropólogo Norteamericano Richard Schaedel[3], la embarcación de totora era conocida en lengua Mochica con el nombre de "tup". Un término parecido -"stup"- fue reportado por Campana (1994), aunque sin precisar su fuente. Pero los pescadores tradicionales de las playas de Lambayeque, y principalmente de Huanchaco, denominan a las actuales embarcaciones de totora como "Balsa" o "Balsilla", mas no "Caballito de Totora"; lo cual debe de tenerse en consideración para su correcta denominación, ya que el nombre "Caballito de Totora" es la nominación de los hispanos al encontrar similitud en la forma en que el individuo se posesiona en la "Balsilla" con la de un jinete sobre el caballo (Figs. 1, 2, 3).

El registro arqueológico

La más antigua representación de una embarcación de totora la proporciona un ceramio de la cultura Gallinazo o Virú, que cronológicamente corresponde a los primeros siglos antes de la era cristiana[4].

Posteriormente, las culturas Moche (siglos I–VIII d.C.) y Chimú (siglos IX-XV d.C.), no sólo representaron embarcaciones en su cerámica, también lo hicieron en la arquitectura, decorando sus edificios con relieves en barro que muestran escenas de pesca con balsas de totora similares a las que actualmente se usan en las playas de Huanchaco y Lambayeque. Ejemplo de éstas, aparecen en los relieves polícromos de barro que decoran los paramentos de recintos ceremoniales en los templos Moches de la Huaca Cao Viejo (valle de Chicama) y Huaca de La Luna (valle de Moche)[5]. Otro sitio es Pacatnamú,

[3] Rostworowski, M., *Recursos Naturales Renovables y Pesca, Siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Peruanos, Historia Andina/8, Lima – Perú, 1981.

[4] Buse, H., *Historia Marítima del Perú, Época Prehistórica*, Tomo II, Volumen 2, Instituto de Estudios Históricos – Marítimos del Perú, 1981.

[5] Franco, R., Gálvez C. y Vásquez, S., "Arquitectura y Decoración Mochica en la

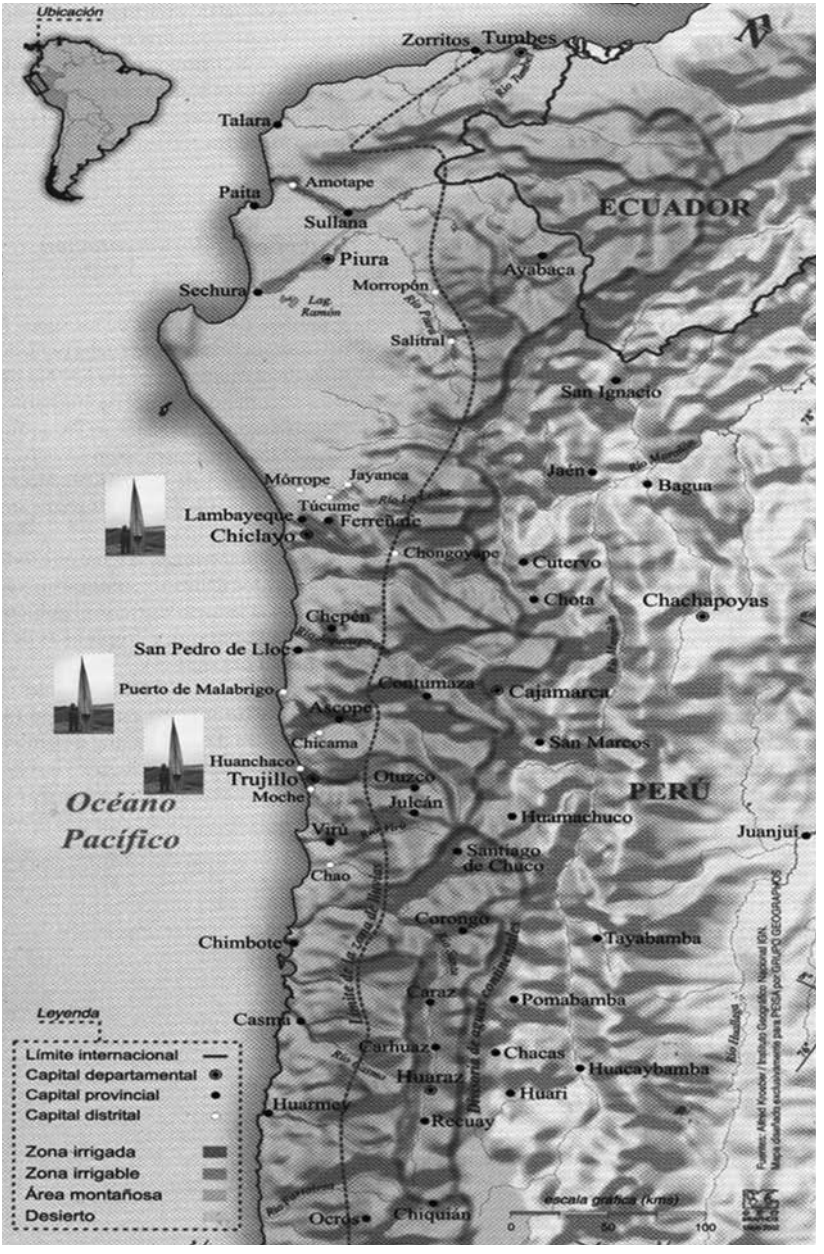

Ubicación
Zorritos
Tumbes
Talara
Amotape
Paita
Sullana
ECUADOR
Piura
Ayabaca
Sechura
Morropón
Lag. Ramón
Salitral
San Ignacio
Jaén
Bagua
Mórrope
Jayanca
Túcume
Lambayeque
Ferreñafe
Chiclayo
Chongoyape
Cutervo
Chota
Chachapoyas
Chepén
San Pedro de Lloc
Puerto de Malabrigo
Contumaza
Cajamarca
Ascope
Chicama
San Marcos
Huanchaco
Trujillo
Moche
Otuzco
Julcán
PERÚ
Océano Pacífico
Huamachuco
Juanjuí
Virú
Santiago de Chuco
Chao
Corongo
Tayabamba
Chimbote
Caraz
Pomabamba
Leyenda
Casma
Carhuaz
Chacas
Huacaybamba
Límite internacional
Capital departamental
Capital provincial
Capital distrital
Huaraz
Huari
Huarmey
Recuay
Zona irrigada
Zona irrigable
Área montañosa
Desierto
escala gráfica (kms)
Ocros
Chiquián
0
50
100

Figura 1.

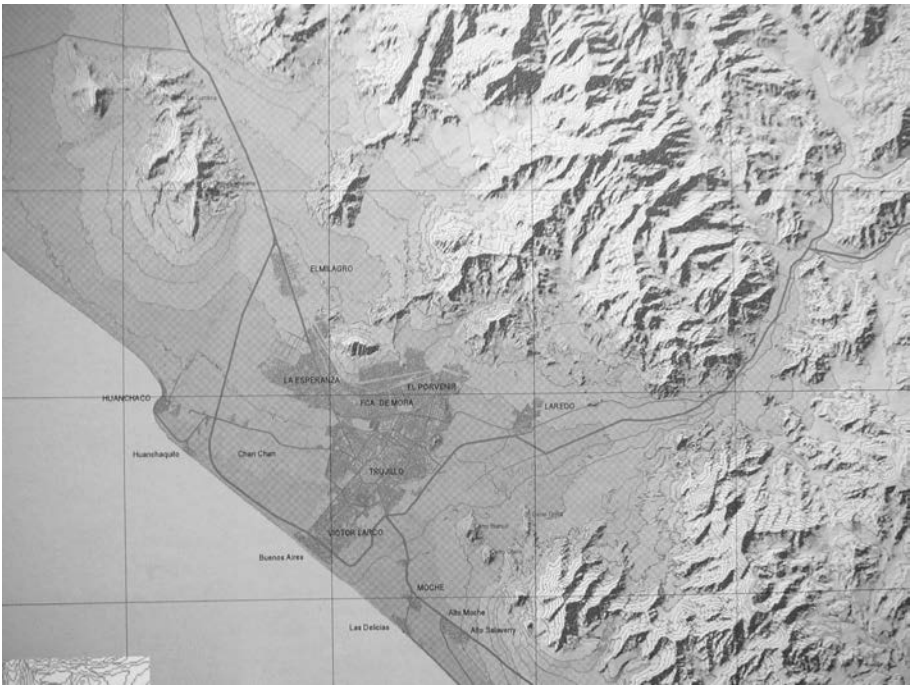


Figura 2.



Figura 3.

en el valle de Jequetepeque, donde se recuperaron fragmentos de cerámica de estilo Moche V, decorado con la técnica de línea fina que representaban embarcaciones de totora tripuladas por uno o varios personajes, junto a vasijas y otros aparejos, destacando un personaje ataviado que practica una pesca ritual[6].

De otra parte, en el sitio Huaca Las Balsas, al sureste del Complejo Arqueológico de Túcume, en Lambayeque, se halló un relieve de barro que representa una embarcación de totora con su proa levantada, así como una posible red y aparejos asociados, donde aparecen personajes antropomorfos y zoomorfos[7].

Asimismo, en los paramentos del Conjunto Arquitectónico de Velarde, integrante del área nuclear de Chan Chan, capital Chimor ubicada en la margen derecha del valle de Moche, se hallaron relieves de barro que representan embarcaciones de totora, tripulantes y animales marinos que se enmarcan en escenas míticas propias del mundo mágico - religioso de los pueblos prehispánicos (Fig. 4).

También la cerámica de los estilos Chancay, en la costa central y Lambayeque y Chimú, en la costa norte, muestran representaciones escultóricas de embarcaciones de totora muy similares a las actuales embarcaciones tradicionales (Figs. 5 y 6).

El registro Etnohistórico

Huaca Cao Viejo, Complejo El Brujo: Resultados Preliminares", en Moche Propuestas y Perspectivas, Santiago Uceda/ Elías Mujica, Editores, Universidad Nacional de La Libertad, IFEA. 1994.

Tufinio, M., "Excavaciones en el frontis norte y la plaza 1 de la Huaca de La Luna" en *Proyecto Arqueológico Huaca de La Lun*, Informe Técnico 2005, Editores S. Uceda y R. Morales, Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, 2006.

[6] Mc Clelland, D., Moche Fineline Ceramics at Pacatnamú Papers, Volumen 2, The Moche Occupation, Editado por Christopher B. Donnan y Guillermo Cock. Fowlwe Museum of Cultural History University of California, Los Angeles, 1997: 265-282.

[7] Narváez, A., "The Pyramids of Túcume", en *Pyramids of Túcume. The quest for Peru's forgotten city*, Thor Heyerdahl, Daniel H. Sandweiss y Alfredo Narváez, 1995, pág. 79-141.



Figura 4.



Figuras 5 y 6.



Los cronistas, en su mayoría españoles, al momento del descubrimiento del Perú, proporcionan las mejores referencias sobre el uso de embarcaciones de totora en el litoral. Así por ejemplo, el Padre Cobo, en su *Historia de Nuevo Mundo*[8], señala la existencia de grandes balsas de totora en el litoral usadas para carga, y de pequeñas balsas usadas exclusivamente para la pesca. También describe sobre su cultivo y uso.

Por su parte, el cronista Pedro de Cieza de León en su obra *La Crónica del Perú,* refiere, según la versión recogida de los naturales de Punta Santa Elena, Puerto Viejo –Ecuador-, la llegada por el mar de hombres gigantes, en grandes balsas de junco[9]. También Garcilaso[10] (1973) describe la utilización de embarcaciones de enea para la pesca en toda la costa del Perú, con un solo tripulante y con un remo de caña.

El registro Etnográfico

Tecnología tradicional

De acuerdo a la información existente en la literatura sobre el proceso de elaboración de las balsillas de totora[11] y al registro et-

---

[8] En Carrillo, F., *Cronistas que describen la Colonia*, Enciclopedia Histórica de la Literatura Peruana 5, Editorial Horizonte, 1990.

[9] Cieza De León, P. , *La Crónica del Perú*. Lima, Perú, Ediciones Peisa, 1973, págs. 139-140.

[10] Garcilaso De La Vega, I., *Comentarios Reales de los Incas*, Tomo I, Biblioteca Peruana, Lima, Perú, Ediciones Peisa, 1973, págs. 171-174.

[11] Buse, H., *Historia Marítima del Perú, Época Prehistórica*, Tomo II, Volumen 2, Instituto de Estudios Históricos – Marítimos del Perú, 1981. Gillin, J., *Moche, a Peruavian Coastal Conmunity*. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication N. 03, Washington 25 DC, 1945, Ortiz, J. Embarcaciones aborígenes en el área Andina, *Historia y Cultura Nº 20,* Lima – Perú, 1990, págs. 49-79. Piminchumo, V., La Balsilla o Caballito de Totora, Trujillo – Perú, *Informe Técnico en archivo de la Dirección Regional de Cultura – La Libertad,* 2003. Piminchumo, V., La Balsilla o Caballito de Totora: embarcación tradicional de la costa norte del Perú. *Aportes para la historia de Chan Chan,* Arqueología/1. Luis Valle Álvarez (Editor), Ediciones SIAN, Trujillo – Perú, 2004. págs. 53-64.

nográfico hecho en la localidad de Huanchaquito al señor Antonio Piminchumo Chilmaza, la embarcación se logra en tres etapas:

Formación de haces madres e hijos: Se parte de dos haces grandes de tallos de totora que alcanzan en su diámetro basal hasta 0.50 m y 4 m de longitud. De cada haz se separan varios manojos de totora para formar dos haces medianos respectivamente, haciendo un total de cuatro (dos haces serán las "madres" y otras dos formarán los "hijos"). Cada uno se sujeta por tallos de la misma totora hasta en tres secciones, alcanzando las mismas longitudes.

El haz destinado a "madre" se sujeta en su base con cuerdas de nylon, mientras que en el centro y extremo distal siguen sujetados por las cuerdas de la misma totora, mientras que, el destinado para "hijo" se sujeta con cuerdas de nylon en su parte basal y central, siendo el distal sujetado con totora.

Para atar las cuerdas con mucha presión y lograr anudar, se usa un utensilio de palo en forma de punzón de 30 cm de largo llamado pasador, el mismo que se incide bajo la cuerda permitiendo ingresar uno de sus extremos a sujetar (Fig. 7).

Formación de los bastones: Un haz "madre" es soltada de sus cuerdas de totora y se abre, siendo envuelta por una delgada cuerda de nylon llamada "quirana" hasta la parte central. En ese momento se coloca el haz "hijo" de manera longitudinal al primero, dejando un espacio libre hacia el extremo basal de más o menos un metro, el mismo que formará la "caja", una especie de bodega. Se prosigue envolviendo con la "quirana" hasta el extremo distal de lo que se llamará el bastón.

Una vez formado el bastón se levanta el extremo distal curvando hacia arriba, presionando con la mano derecha el bastón y levantando con la izquierda la punta. Las vueltas de la "quirana", en el extremo distal disminuyen en separación para lograr mayor firmeza y seguridad.

Unión de bastones: Se unen los dos bastones obtenidos de forma paralela. Para ello se usará una cuerda gruesa llamada "guangana" que envolverá dichos bastones, comenzando en la parte central, sobre la "caja". De una de sus puntas se sujeta el extremo basal, mientras que del otro se envuelve el resto del cuerpo hasta su extremo distal. El procedimiento se denomina "enguanganar". La separa-



Figuras 7 y 8.



ción de la cuerda que envuelve a los bastones de la embarcación es espaciosa, disminuyendo en el extremo distal, con lo cual se logra la forma final de la embarcación (Fig. 8).

Tiempo de elaboración

La confección de la balsa de totora por parte de un pescador experimentado dura unas dos horas como promedio. Cuando la embarcación está operativa, el pescador se sienta o se arrodilla sobre ésta, colocando algunas veces sus piernas a ambos lados de la misma mirando hacia la proa.

Locomoción

Para la locomoción utiliza un remo confeccionado a partir de la caña de Guayaquil seccionada por la mitad a lo largo, que se comporta como un doble remo que el pescador toma por la parte central y maniobra remando hacia la izquierda y derecha alternadamente (Fig. 9).

Además de las redes, uno los aparejos que destaca en las balsillas, es una bolsa de red llamada "calcal" donde se introducen los pescados; asimismo un palo o mazo, para matar los peces grandes como el tollo, raya e inclusive tintoreras.

Morfología

Actualmente la embarcación de totora transporta a una sola persona. Presenta una proa punteada y levantada, y una popa cuadrada que alcanza de 3.50 a 4.00 metros de longitud y en algunos casos hasta 5.00 metros. Su longitud estaría condicionada a la altura y contextura física del pescador tradicional (Fig. 10).

Existe cierta diferencia entre las embarcaciones de totora de las playas de Lambayeque y Huanchaco. Las primeras tienen la proa más ancha y tosca, mientras que las segundas, más delgadas y esbeltas.

Un elemento significativo de las embarcaciones de totora de las playas de Huanchaco es que la mayoría muestra dos varas de caña Guayaquil de un metro de longitud aproximada, dispuestas de manera vertical en los costados, que definen la cavidad ubicada en la popa



Figura 9.

de la balsilla, denominada "caja", las mismas que tendrían como función, dar estabilidad a las paredes laterales de dicha cavidad.

Función

La utilización de la balsilla significa la práctica de varios tipos de actividad pesquera: con espinel, pinta, cordel y anzuelo (Huaraqueo) y con redes, a la cual se suma la captura de crustáceos (cangrejo) a través de trampas llamadas "sacas". Dichas actividades se efectúan, tanto a nivel de la orilla como mar adentro, su horario es variado, de día o de noche, dependiendo de las condiciones marítimas[12]:

- Pesca con espinel: Se utiliza una larga cuerda con anzuelos y carnada de anchoveta o marisco. El espinel asegura uno de sus extremos a un fondo de piedra en medio del mar, y el otro extremo al pescador establecido en su embarcación de totora. Este tipo de pesca permite la captura de peces como la raya, el tollo, el róbalo, entre otros.

[12] Rodríguez Suy Suy, V., *Los pueblos Muchik en el mundo andino de ayer y siempre*, Centro de Investigación y Promoción de los Pueblos Muchik "Josefa Suy Suy Azabache" – Moche y Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima – Perú, 1997.



Figura 10.

- Pesca con pinta: En vez de anzuelo con carnada utiliza anzuelo con una muestra de metal en forma de pez, que al deslizarse sobre la superficie marina, tirado por una balsilla de totora, engaña al pez que al capturar la supuesta carnada, queda atrapado en el anzuelo.
- Pesca con cordel y anzuelo (huaraqueo): Se usa un cordel de nylon con anzuelo y carnada. Permite la pesca de peces pequeños y medianos, desde embarcaciones de totora y a la orilla del mar.
- Pesca con redes: Son los aparejos de pesca que con ayuda de la balsilla de totora se usan para pescar frente a las costas del litoral. Las redes se denominan: "lisera", "suquera", "mishera", "robalera", y otras. Las bolsas para guardar los pescados, mariscos y crustáceos se llaman "*calcal"*, los cordeles, anzuelos y carnada se denominan "caito"; mientras que las trampas para crustáceos se llaman *"saca"*. Usualmente dichos aparejos se hallan en el registro arqueológico.

Posición del pescador sobre la embarcación

La inicial postura del pescador cuando sale al mar y conduce su embarcación de totora, es mirando hacia la proa. Esta cambia en sentido contrario, mirando hacia la popa, cuando se dedica propiamente a la actividad de pesca tradicional, debido a que resulta la más apropiada y cómoda para manipular los aparejos de pesca, conformados por las redes, espineles, cordeles, trampas ("saca"), bolsa de red ("calcal"), entre otros. Una vez, culminada la faena de pesca, y asegurado el producto de tal actividad en la "caja" ubicada en la parte posterior de la embarcación, el pescador retoma la postura inicial, mirando hacia la proa, y retorna hacia tierra.

Duración

La embarcación tiene un período de duración de tres a cuatro semanas, lo cual depende del uso diario, interdiario o esporádico que tenga. Generalmente, luego de la faena de pesca, el pescador transporta su embarcación, en forma horizontal, cargándola al hombro

por el costado de su parte central, hacia los llamados "paradores", que son estructuras de palos instalados frente al mar, donde la embarcación es colocada de manera vertical para que seque al sol.

Singularidad y capacidad

La balsilla de totora permite al pescador la posibilidad de realizar maniobras de conducción y pesca, difíciles de ejecutar con cualquier otro tipo de embarcación, por lo cual, dentro de la pesca tradicional que aun practican algunos pueblos del litoral de la costa norte del Perú, resulta irremplazable su uso.

Una embarcación puede soportar un peso máximo de 200 Kg, sumado al peso del pescador, tal como lo recuerda nuestro informante el señor Antonio Piminchumo Chilmaza, natural de Huachaquito, cuando en cierta ocasión pescó frente a las playas de Huanchaquito, once róbalos de 20 a 25 kg. cada uno.

Materia prima

Como en el pasado, el elemento básico en la elaboración de la balsilla es el tallo de la totora (*Scirpus californicus*), planta que se cultiva en humedales o totorales ubicados en el litoral, donde usualmente se excavan pozas o lagunas artificiales que alcanzan la napa freática, siendo el medio óptimo para la siembra de esta planta. Particularmente, los humedales donde actualmente se cultiva la totora para la fabricación de embarcaciones tradicionales se localizan en las playas de Malabrigo o Puerto Chicama, Tres Palos (Valle de Chicama), Huanchaco y el Complejo Arqueológico de Chan Chan (valle de Moche). Pero también se cultiva al sur del puerto de Chimbote (Ancash), aunque su uso, en este caso, se orienta más a la confección de esteras y petates, entre otros productos (Fig. 20).

La particular configuración (alargada, fuerte y esponjosa) de la totora permite definir forma, volumen y dimensión de la embarcación, manteniendo un peso liviano.

La totora se cosecha anualmente, se realiza el segado o cortado del tallo sobre el nivel del agua donde crece, para luego ser secados al sol en forma de atados o sueltos, por un espacio de dos a tres semanas; los mismos una vez secos y seleccionados constituyen la materia prima para la confección no sólo de embarcaciones, sino también de

esteras utilizadas en la construcción de viviendas tradicionales de "tapa", así como, de petates, canastas y artesanías (Fig. 21).

Particularmente en los humedales de Huanchaco, ubicados frente al mar, se protege el cultivo de la totora de la acción agresiva de las sales, a través de la instalación de grandes cercos de palos y cañas revestidos con haces de totora amarradas, dispuestas en forma vertical. Se precisa que los totorales al norte de Huanchaco, recién a mediados del siglo XX, comenzaron a ser cultivados en pozas artificiales, habiendo sido anteriormente la fuente de producción de la totora los humedales (huachaques) al sur de Chan Chan (Fig. 22).

La totora también permite la construcción de viviendas tradicionales llamadas de "tapa", que se renuevan con un promedio de dos años. Estas cuentan con una estructura de cañas y palos a modo de bastidor, sobre el cual se teje la estera de totora con la altura y dimensiones predeterminadas. Cada estructura de "tapa" normalmente se usa como panel para la construcción de habitaciones, ramadas, techos y viviendas en general y también para corrales, cercos y otros elementos constructivos (Fig. 11).

Onomástica

Particularmente en Huanchaco, la fabricación y uso de embarcaciones de totora, subsiste como parte del quehacer tradicional de un grupo de familias de pescadores originarios de onomástica Chimú, como son los Chilmaza, Huamanchumo, Ucañán, Piminchumo y Urcia[13] así como de los que habiendo perdido su apellido nativo, conservan dicha ascendencia, entre los cuales se hallan los Díaz, Beltrán, Leytón, Venegas, Arroyo, Segura, Gordillo, entre otros.

La distribución de las familias nativas del valle del Chimor, en el amplio espacio del litoral norte del Perú, estaría demostrado por el histórico cacique de Tumbes llamado "Chilimaza", al momento

[13] Zevallos, J., Onomástica Chimú, *Fuentes para el estudio de la lengua Quingnam: 2*, Fundación "Alfredo Pinillos Goicochea", Trujillo – Perú, 1993a.



Figura 11.

del contacto europeo en el siglo XV, cuyo apellido aun se conserva en Huanchaco como Chilmaza[14].

Toponimia

Los nombres de los topónimos de playas vinculadas a la actividad pesquera con balsillas en Huanchaco, de clara ascendencia Chimú son: Suchiman, Quivisich y Huancarute, localizados en el litoral de Huanchaco[15].

[14] Rodríguez Suy Suy, V., *Los pueblos Muchik en el mundo andino de ayer y siempre*, Centro de Investigación y Promoción de los Pueblos Muchik "Josefa Suy Suy Azabache" – Lima – Perú, Moche y Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1997.

[15] Zevallos, J., *Toponimia Chimú*, Fuentes para el estudio de la lengua Quingnam, Fundación "Alfredo Pinillos Goicochea", Trujillo – Perú, 1993b.

Reconocimiento como patrimonio cultural de la nación

La balsilla de totora es integrante del patrimonio cultural de la nación del Perú porque es una manifestación del quehacer humano en su aspecto inmaterial teniendo importancia, valor y significado histórico, tradicional, etnográfico y tecnológico.

El valor cultural de la balsilla de totora está dado por ser la expresión de la cultura viva que caracteriza a las comunidades nativas de pescadores tradicionales asentadas en el litoral del norte peruano. Su significado está determinado por la continuidad de la sabiduría y tecnología ancestral, y por contribuir a la formación de la identidad regional y nacional.

También aporta a la economía de las familias de pescadores tradicionales, constituyéndose así en un bien útil para las nuevas generaciones.

Por tales consideraciones, el Estado peruano a través de la Resolución Directoral Nacional Nº 648 del Instituto Nacional de Cultura, con fecha 27 de agosto de 2003, declara a la balsilla de totora (Caballito de Totora) como patrimonio cultural de la nación. Dicho reconocimiento tomó como base el estudio técnico realizado por el entonces Instituto Nacional de Cultura – filial la Libertad (hoy Dirección Desconcentrada de Cultura de La Libertad, Ministerio de Cultura)[16].

[16] Piminchumo, V., "La Balsilla o Caballito de Totora", Trujillo – Perú, *Informe Técnico en archivo de la Dirección Regional de Cultura – La Libertad,* 2003.

8.

Fajas sara y pata de San Ignacio de Loyola, Patrimonio Cultural del Perú

Arabel Fernández López

Introducción

Luego de la conquista española se dieron muchos cambios en nuestra cultura originaria, quedando varias de nuestras costumbres y tradiciones desvanecidas por la fuerza de la imposición. Muchas otras han sobrevivido, algunas de ellas con ciertos cambios. Poder determinar cuál ha permanecido intacta hasta nuestros días requiere investigaciones acuciosas y el hallazgo de evidencias o documentos que nos demuestren de forma contundente esta permanencia inalterable a través de los siglos.

Este es el caso de dos fajas ceremoniales que en la actualidad se siguen tejiendo y usando en la comunidad de San Ignacio de Loyola, del distrito de Sinsicap, que por su trascendencia y contenido simbólico fueron declaradas como Patrimonio Cultural de la Nación por el Instituto Nacional de Cultura[1]. A través de este artículo presentaremos su importancia socio-cultural, su trascendencia histórica, sus características técnico-estructurales y las leyes nacionales que amparan la salvaguarda de este tipo de Patrimonio Cultural.

[1] (Resolución Directoral Nacional N° 987, del 7 de agosto del 2007)

La comunidad de San Ignacio de Loyola

El Centro Poblado de San Ignacio de Loyola se encuentra ubicado a unos 2,800 metros sobre el nivel del mar. Pertenece al distrito de Sinsicap, provincia de Otuzco, departamento de La Libertad.

La arqueología y la etnohistoria de la región nos cuentan que antes de la llegada de los Incas, las actuales provincias de Santiago de Chuco, Huamachuco y Otuzco, formaron parte del Señorío de Huamachuco, que contó con uno de los oráculos más importantes de esta región: El Oráculo de Catequil.

Al establecerse los Incas en esta región ocuparon diversos pueblos comprendidos dentro de este señorío. Asumieron costumbres propias del lugar, así como también impusieron las suyas, en el contexto de un fluido intercambio cultural. Se cuenta que llegaron a adorar a divinidades locales[2]. Ellos impusieron el idioma quechua en la región, donde el *culli*[3] era el idioma oficial.

Pero una de las herencias más persistentes que los Incas dejaron en estas tierras fue la vestimenta oficial usada por las mujeres del Imperio. Y que pasaremos a describirla en los siguientes acápites.

La vestimenta femenina tradicional de San Ignacio de Loyola

Tanto antropólogos como arqueólogos estamos cada vez más convencidos de que la indumentaria representa uno de los elementos de identidad cultural y social por privilegio[4]. El hombre la utilizó y la continúa usando para establecer sus fronteras étnicas y al mismo tiempo establecer diferencias dentro de su propio grupo cultural. Los

---

[2] Castro De Trilles, L., 2005, pág. 32.

[3] El culle es una lengua andina que se habló en el departamento de Cajamarca, sierra de la Libertad y norte de la sierra de Ancash, hasta principios del siglo pasado. Las mejores referencias que se tiene sobre esta lengua provienen de los estudios de Flores Reina (1997)

[4] Eicher, J., Dress as expression of Ethnic Identity, En: J.B. EICHER: Dress and Ethnicit. Berg, Londres. 1995, Rodman y Fernández, 2005; Rodean, 1992)

hombres visten diferente que las mujeres; los ricos y la gente allegada a la elite lucen atuendos mejor elaborados y finos que la gente del pueblo; los niños y adultos también se llegan a diferenciar por sus ropas; los casados, de los solteros y los que ejercieron diferentes oficios entre sí.

Cada elemento que constituye una prenda tiene para ellos un significado, que las sutilezas se escapan a nuestros conocimientos de formación académica; sin embargo para ellos tiene un gran significado y aparecen ocultas ante nuestros ojos. Texturas, colores, diseños, formas, dimensiones, formar de usarlos, todo esto se encuentra bajo un estricto control social, impuesto por el grupo.

Las sociedades deben ser diferentes, y esta diferencia se debe mostrar constantemente, no se debe perder esta cualidad. Es bajo esta premisa que los pueblos antiguos elaboraron sus tejidos. Pero los tejidos no sólo tienen una carga socio-cultural, sino también mágico-religiosa.

Dadas las condiciones climáticas de la sierra liberteña, no ha sido posible registrar hasta el momento algún tipo de evidencia que nos muestre cómo fue la vestimenta de los habitantes del Señorío de Huamachuco. Sin embargo, crónicas y evidencias arqueológicas nos muestran los ropajes que los Incas establecieron para identificarse: los hombres vestían una camisa larga denominada unku, en la cabeza llevaban envuelta una cinta o llaunto, la llacolla era el manto masculino en una pequeña bolsa (chuspa) guardaban sus hojas de coca. Por su parte las mujeres cubrieron su cuerpo con un paño grande, el acsu. Rowe (1995-1996)[5] sostiene que el anaku fue una prenda de estilo provincial usada al norte del Imperio Inca, el Chinchay Suyu. Se dice que con estas prendas de forma rectangular los Incas envolvían su cuerpo desde el pecho hasta los tobillos, sujetándose hacia arriba con un par de tupus y al medio por un chumpi (faja) quedaba varias vueltas alrededor de la cintura. Sus hombros quedaron cubiertos por una manta llamada lliklla, sujeta a la altura del pecho por un prendedor de metal o tupu.

Una referencia sugerente de cómo vestían las mujeres del Chinchay Suyu la podemos encontrar en la Nueva Crónica y Buen

[5] Rowe, A., "Inca Weaving and costume", en *Textile Museum Journal*, Vol. 34-35. Washington D.C. 1995-96, pág. 12 .

Gobierno de Guaman Poma de Ayala (1615)[6], en el capítulo referido a los entierros del *Chinchay Suyu*. En la primera referencia se observa que la mujer que participa del cortejo fúnebre viste un paño que envuelve todo su cuerpo, sostenido arriba por dos *tupus* y al medio por una faja. En la segunda referencia se observa cómo lleva puesta la *lliklla*.





Las diferentes prendas que constituían el ajuar femenino fueron elaboradas con lana y teñidas con tintes naturales. Un detalle técnico que las caracteriza es que, al vestirlas, las urdimbres siempre quedaron dispuestas horizontalmente[7]. La *lliklla* era tejida en tela

[6] Guaman Poma De Ayala, F. *Nueva Crónica y Buen Gobierno (1615)*, 1936.

[7] Un acucioso estudio realizado por Desrosiers (1992) demuestra que las técnicas textiles en los Andes Centrales tienen un significado. La dirección de los hilos tendría una relación con el sexo de individuo y con el área de procedencia. En el caso de los tejidos de la sierra la disposición horizontal de las urdimbres está asociada a lo femenino. Desrosiers, S., Las técnicas del tejido ¿tienen un sentido?. Una propuesta de lectura de los tejidos andinos. Revista Andina. N° 1, Año 10. Centro Bartolomé de las Casas – Cusco, 1992, págs. 7-34.

llana cara de urdimbre, al igual que el *anaku*. La *lliklla* por lo general era de una sola pieza, mientras el *anaku,* dadas sus dimensiones, requería de dos piezas, quedando unidas a lo largo de sus orillos laterales (orillo de trama).

Si las mujeres del señorío de Huamachuco adoptaron de forma voluntaria o por imposición esta vestimenta es un interrogante que aún queda atrapado en el tintero, el hecho es que ellas empezaron a vestirse al estilo Inca y asimismo aprendieron a tejer de acuerdo a las exigencias técnicas que estos tejidos requerían.

Una segunda intervención a este territorio se dio con llegada de los españoles, poco después de su desembarco hacia 1.532. Las imposiciones y prohibiciones se dieron de manera radical tanto en lo cultural, como en lo social y lo religioso.

Los pueblos que solían diferenciarse a través de su vestimenta, se vieron esta vez obligados a vestirse de acuerdo a las exigencias de los colonizadores. Entre las diversas imposiciones establecidas por los españoles, quienes requerían implementar una identidad cultural artificialmente uniforme, se cuenta el cambio de la vestimenta de estos pueblos por aquella que los identificaba como indios y al mismo tiempo los diferenciaba de los españoles[8]. De esta manera muchos de los pueblos dejaron de usar su vestimenta, mientras otros incorporaron nuevos elementos o transformaron los suyos. Así el atuendo femenino empezó a sufrir ciertos cambios. El *anaku* fue modificado en sus dimensiones, convirtiéndose en una especie de falda envolvente, totalmente plisada, que llevaba en la parte superior una faja muy larga, denominada cintura. El torso quedó entonces cubierto por una camisa que llevaba grecas y motivos bordados. Debajo del *anaku* un fustán de puntas, igualmente bordadas. Las acuarelas dejadas por el obispo Martínez Compañón, que datan de fines del siglo XVIII, nos ilustran claramente cómo fue la vestimenta de las mujeres del Obispado de Trujillo durante este tiempo, y que se corresponde a la que actualmente viste y distingue la mujer de San Ignacio de Loyola.

Por su parte las *chalqueras*[9] continúan usando la faja *sara* y la faja *pata* de naturaleza ceremonial, que fueron utilizadas por

[8] Decoster, J., Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial, Estudios Atacameños N° 29, San Pedro de Atacama, 2005: 163-170.

[9] Se conoce como chalqueros as a las personas oriundas de San Ignacio de Loyola.

las mujeres de la elite, como sustentaremos en el acápite siguiente. Ellas distinguen el uso de la faja *sara* para las mujeres adultas y la faja *pata* para las niñas y jóvenes. Debemos mencionar que existen dos tipos de faja s*ara*: la faja *sara chica* y la faja *chunga sara*, que se diferencian en el tamaño de sus diseños constituidos por rombos cuatripartitos de bordes escalonados. La faja *pata* en cambio muestra diseños cuadrados.

Documentos etnohistóricos reveladores

Los documentos coloniales que presentaremos a continuación nos revelan la importancia que tuvieron la faja sara y la faja pata. En ambos casos se resalta el uso de estos accesorios durante las ceremonias vinculadas con la siembra del maíz, grano sagrado de los Incas.

El más elocuente corresponde a la crónica Historia del Origen y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú, escrita a principios del siglo XVII por Fray Martín de Murúa. La crónica incluye en su parte final una página que aparece codificada y lleva por título Memoria de un famoso Chumbi de lipi o cumbi, que solían traer las Coyas en las grandes fiestas, que llaman ara; lleva ciento y cuatro y los duplicados. Los ocho son los extremos, cuatro en un lado y cuatro en el otro. Los códigos fueron interpretados por la antropóloga francesa Sophie Desrosiers (1986)[10].

En el documento existen términos relacionados a la elaboración de los tejidos. Éstos sirvieron de pistas para poder interpretarlo, se trata de las palabras *Chumbi de lipi o cumbi*, que aparecen en el encabezado y la palabra *illaba*, que se lee repetidamente en el resto del documento. *Chumbi* significa faja y *cumbi* se refiere a los tejidos de la más alta calidad que fueron confeccionados durante el incanato.

Cuando los cronistas describieron los tejidos producidos durante el Imperio Incaico, establecieron dos grupos que se diferenciaban principalmente por su calidad. Los tejidos *ahuasca* eran las

[10] Desrosiers, S., "An interpretation of Technical weaving data found in an Early 17th-Century Chronicl", en Rowe, A. (ed.), *The Junius B. Bird conference on Andean Textils*, Washington, DC, The Textile Museum, 1986, págs. 219-239.

prendas burdas, toscas, usadas por el pueblo; en cambio los tejidos *cumbi* eran muy finos, y estaban destinados a la realeza Inca, sus funcionarios y dioses. Pero con esta palabra no sólo se denominaba a los tejidos finos, sino también a los de doble faz, es decir, aquellos que muestran el diseño en ambos lados. Por otro lado, *illaba* significa lizo, que es el instrumento que permite levantar las urdimbres a cada pasada de trama. Con esto, Desrosiers pudo deducir que se trataba de la manera como se tejieron los *Chumbi* de *Lipi*, es decir, las finas fajas de doble faz. Logró hacer réplicas de lo descifrado, obteniendo como resultado una faja cuyo diseño corresponde al rombo cuatripartito. Para corroborar que evidentemente lo replicado fue tejido antiguamente, buscó tejidos relacionados a este periodo en diferentes museos.

Fue sorprendente encontrar una faja similar en técnica y diseño a la que reprodujo Desrosiers, y que actualmente se halla en el Museo de Historia Natural de Nueva York.

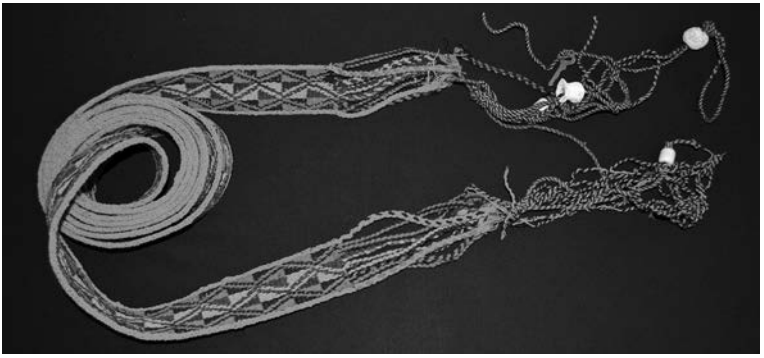
Habría sido tal la importancia y el interés que los Incas y los tejedores dieron a las fajas *sara* que llamó la atención de Murúa, logrando registrar la técnica de elaboración de los *chumpi de lipi*.

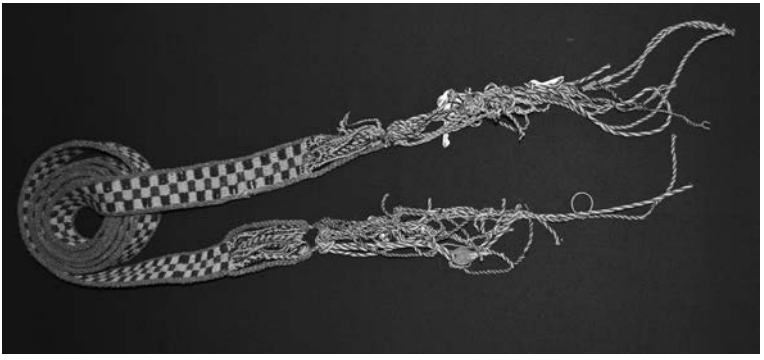
Como mencionamos líneas arriba, asociada al *anaku* también figura la faja *pata* que, de acuerdo a las mujeres de San Ignacio de Loyola, era usada antiguamente por las niñas y jóvenes. La técnica de elaboración de esta faja, es la misma que la registrada para la faja *sara*, sólo que aquí los diseños corresponden a pequeños cuadrados de colores. Una vez más, recurriendo a documentos que datan de la época colonial, encontramos que en el dibujo de Guamán Poma de Ayala referido al mes de septiembre cuyo por título es *Ciclo de sembrar maíz Quya Raymi Killa, mes del Festejo de la Reyna o Quya*, las mujeres allí representadas lucen fajas con diseños geométricos cuadrados como aquellos representados en la faja pata.

El simbolismo de las fajas Sara y Pata

El nombre de ambas fajas es de origen quechua, y esta denominación se encuentra en asociación al contexto en el cual fueron

usadas, como son las ceremonias y festividades relacionadas con el cultivo del maíz. La palabra sara o çara significa maíz[11]; y la palabra pata[12] puede significar poyo, grada o anden. Optamos por considerar la última opción ya que ésta se halla en íntima relación con la agricultura.





Con respecto a la faja sara en repetidas oportunidades pregunté a las chalqueras qué significa sara o por qué la llaman sara.

[11] Así como en la Crónica de Murúa en el diccionario de Diego González de Holguín (1989) la palabra sara también aparece escrita como çara y significa maíz. MURÚA, M., *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú (1611). Constantino Bayle*, ed. Biblioteca Missionalla Hispánica, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid. 1922-25.

[12] GONZALEZ HOLGUÍN, D., *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Edición facsimilar de la versión de 1952, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

Aunque ninguna de ellas hizo referencia alguna o la asocian directamente a un grano de maíz, pero sí la asociaron al diseño de rombo cuatripartito que algunas de ellas también suelen llamar coco. Asimismo para las mujeres la palabra sara deviene de sarear, que es escoger los hilos para formar la labor o diseño.

Pero la palabra sara tendría una connotación más profunda. Diversas investigaciones denotan la importancia de este ícono, que no sólo fue representado en los textiles sino también en una gran variedad de soportes desde objetos portables hasta arquitectura[13]. Se encuentra íntimamente relacionado a las camisas o uncus masculinos usados por la realeza inca. Aparece en la parte media de este atuendo, simulando ser una faja ancha. La *faja sara* de la sierra de la Libertad nos enseña ahora que este ícono no fue representado exclusivamente en prendas masculinas, sino también en su contraparte femenina, posiblemente debido a la connotación que tuvo este motivo. De acuerdo con Frame (2005) el rombo cuatripartito simboliza la división geopolítica del valle del Cuzco y del Imperio Incaico. Cuando analiza el dibujo de Juan Santacruz Pachacuti Yampi, aquel con la ventana central, llamada *Capac Toco* y que representa la casa de Manco Capac antecesor del linaje real[14] propone que los rombos cuatripartitos con contornos escalonados, presentes en los *uncus* serían una versión de esta representación, por lo que se relacionarían con el origen mismo de los fundadores del Imperio Inca. Por su parte, Murra ilustra claramente la relación existente entre el maíz y el origen del linaje Inca, y dice:

> *El mito de origen dinástico atribuía al linaje real la introducción de este cereal en el valle del Cuzco y se refería a él como: "la semilla de la cueva", es decir, del lugar (Paqaritampu) de donde se suponía*

[13] Rowe, J., Standardization in Inca Tapestry Tunics, en Rowe, A., Benson, E. y Schaffer, A. (ed.), *Pre-Columbian Textiles Conference*, 1973, págs. 239-64, The Textile Museum and Dumbarton Oaks, Washington. 1979. Gisbert, 1994.

[14] Horta, H., "Del Icono al mito. Ensayo de interpretación del diseño de rombo en Túnicas Incaicas", en *Tejiendo Sueños en el Cono Sur. Textiles Andinos: Pasado Presente y Futuro*, Actas del Simposio ARQ 21, 51° Congreso Internacional de Americanistas. págs. 279-294, Santiago de Chile, 2005.

habían salido los gobernantes. Se decía que la esposa y hermana del primer Inca legendario enseñó al pueblo a plantarlo.[15]

En este sentido podemos decir que el hecho de que las mujeres de San Ignacio de Loyola asocien más la palabra *Sara* al rombo cuatripartito, que al grano en sí, no estaría lejos de su verdadero valor simbólico.

Por otro lado, la faja pata establece igualmente referencias importantes. Como ya se expuso anteriormente, *pata* significa andén, que es la denominación para las terrazas agrícolas vinculadas a la producción de este grano. Murra (Op. cit.) señala que el maíz requiere de un clima húmedo y caluroso. Los mejores terrenos para su producción se encuentran en la zona *quishwa* que para su adecuado uso es necesario acondicionarlo construyendo andenes y canales de irrigación. Se dice que los andenes estatales estaban principalmente destinados al cultivo del maíz. Los diseños de la faja *pata* podrían representar las estructuras agrícolas donde se cultivó al maíz.

Aspectos técnicos de las fajas Sara y Pata

En San Ignacio de Loyola, tanto la faja *sara* como la faja pata se tejen en telar de cintura. Son fajas muy largas y pueden llegar a medir entre tres y cuatro metros. Estas fajas son de compleja elaboración y no todas las tejedoras las confeccionan. Su elaboración recae en las manos de las más hábiles y diestras. Los diseños están logrados por el trabajo de los hilos de urdimbre, por lo tanto es necesario que durante el urdido o devanado de los hilos éstos se dispongan de manera adecuada y que se utilice la cantidad correcta de hilos que forman el diseño.

En un artículo anterior Fernández (2006, 2007) presentó de forma detallada el procedimiento seguido para la elaboración de estos tejidos, el cual será reproducido a continuación, dado que es importante presentar esta información. A nivel estructural estamos hablando de un ligamento conocido como: *Urdimbres complementa-*

[15] Murra, J., 1975, pág. 54.

rias con flotantes sobre tres tramas, de alineación alternada, a doble cara[16]. Para esto es necesario que el centro del tejido, el cual lleva los motivos, presente un urdido de dos colores contrastantes, separados por unos palitos llamados *apartadores*. Tanto en la faja *sara* como en la faja *pata* la distribución de los colores es la siguiente: un solo color para formar el canto u orillo y tres juegos de colores para el centro, cada uno conformado por dos colores contrastantes. Los dos juegos laterales presentan la misma combinación de colores, mientras el motivo central difiere de éstos. Son combinaciones complementarias, y en el caso de la faja *sara*, cada una representa la mitad del rombo, que se completa con la mitad formada por el diseño central. Así, al unirse, dan lugar al rombo cuatripartito.



Esta configuración cromática es propia de los tejidos Inca y podemos encontrarla tanto las fajas, cintas como en las listas con diseño de las llicllas. En la actualidad, en varias comunidades del

[16] Rowe, A., *Warp-patterned weaves of The Andes*, The Textile Museum, Washington D.C., 1977, págs. 67-80.

Cuzco existen algunas fajas que comparten este patrón cromático[17], y predominantemente están hechas bajo la misma técnica que las fajas *sara* y *pata*. Estas fajas son conocidas como *hakira*[18].

Terminado el urdido se procede a seleccionar los hilos que completarán el diseño. El diseño de rombo cuatripartito es de mayor complejidad, cabe mencionar que las mujeres de San Ignacio no utilizan muestrario o algún tipo de registro gráfico para seleccionar los hilos. El único registro con el que cuentan es su memoria ellas dicen: "hay que tener buena *tutuma* (cabeza) para poder hacer esta labor".

Seleccionar el diseño de la faja *sara* puede llevar toda una tarde. A medida que se van *escogiendo* los hilos, la selección se hace por pares y éstos quedan separados por unos palitos que posteriormente serán reemplazados por los *chuguays* o lizos. Dependiendo del tamaño de la *sara*, la cantidad de *chuguays* varía; así por ejemplo para la *Chunga Sara*, que es la más grande, se utilizan veinticinco *chuguays*; la *sara* mediana lleva veinte y la *sara* chica doce *chuguays*. Para la faja pata sólo son necesarios tres chuguays, ya que el diseño es más sencillo.

Los *chuguays* dan lugar al diseño, pero además existen otros dos palitos que son conocidos como *inguisadores*[19] que cumplen funciones diferentes pero complementarias. Es un proceso cíclico que se inicia con el levantamiento del *inguisador*, ubicado cerca a la tejedora, luego los *chuguay* se van levantando, abriendo la calada para el paso de la trama, y cada uno alterna su paso con el levantamiento de los *inguisadores*. Cuando todos los *chuguays* se han bajado, se tiene ya el diseño total. Éstos nuevamente suben y luego bajan para volver a repetir la labor.

Este telar de múltiples *chuguays*, coincide con las referencias dadas en el documento codificado de la Crónica de Murúa, hecho que

---

[17] En conversaciones con Mary Frame la mujer nos comentó que este patrón cromático también ha sido observado en las fajas de Cotabamba, aunque la estructura es diferente.

[18] *Catálogo Centro de Textiles Tradicionales del Cuzco, Tejiendo la vida: Textiles Tradicionales del Cuzco Preservando la Tradición Textil*, Centro de Textiles Tradicionales del Cusco, Cusco-Perú. 2005, pág. 17.

[19] Son también conocidos como entreveradores.

corrobora que la técnica empleada para tejer las fajas sara y pata de San Ignacio de Loyola es de antigua data.

Ed Franquemont (1991), propone que en los tejidos de urdimbres complementarias con flotantes sobre tres tramas, de alineamiento alternado, también está presente la dualidad que puede ser vista no sólo en la doble cara o faz del tejido, sino también en la costumbre de tejer las urdimbres por pares y por el sistema de doble calada, es decir, la presencia de inguisadores y de chuguays.

Cabe mencionar además que estas fajas se caracterizan por tener sus orillos tubulares, rasgo morfológico que también ha sido registrado para algunos tejidos del Cuzco de reminiscencia precolombina[20].

Los extremos de estas fajas no se tejen por completo sino que se dejan libres las urdimbres, que finalmente pasarán a trenzarse. Estos hilos al entrelazarse pueden formar diferentes diseños como curcash, panate, flor de haba y curguis. La tejedora combina colores para cada trenzado, realzando de esta manera la presentación del diseño. Estas trenzas no quedan sueltas, sino que en la parte final de éstas se coloca un cordón trenzado, que las mantiene unidas.

Las fajas quedan dispuestas debajo de las cinturas, dan varias vueltas y se enlazan en el dorso, dejando caer los extremos.

Las fajas sara y pata patrimonio cultural de la nación

La Constitución Política Peruana, en su artículo 21° señala que es función del Estado peruano la protección del patrimonio cultural de la nación. La Ley 28296, que corresponde a la Ley General del patrimonio cultural de la nación, estable que corresponde al Instituto Nacional de Cultura el registrar, declarar y proteger este Patrimonio dentro de su ámbito de competencia. Se considera así como patrimonio cultural de la nación:

---

[20] Franquemont, "Dual-lease weaving: An Andean Loom Technology", en Schevill, M., Berolo, J. y Dwyer, E. (ed.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes, An Anthology*. University of Texas Press, Austin, 1991, pág. 287.

> A las creaciones de una comunidad cultural fundadas en las tradiciones, expresadas por individuos de manera unilateral o grupal, y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad, como expresión de identidad cultural y social u otras expresiones o manifestaciones culturales que en conjunto conforman nuestra diversidad cultural [21]

Fue a raíz de la ejecución del proyecto Rescate de Tecnología Textil y Registro de Indumentaria Tradicional en el pueblo de San Ignacio de Loyola[22], que se obtiene por primera vez un registro de la producción textil de esta comunidad. Junto con esto devino toda una serie de investigaciones cuyos resultados fueron reveladores con respecto a la supervivencia de un tipo de vestimenta vinculada con la realeza Inca y que acabamos de presentar en sus diversos aspectos.

Toda esta información sirvió de sustento para la elaboración de un expediente de parte de la autora, en el cual se sustentaban las razones culturales, históricas, tecnológicas y estéticas por las cuales el Instituto Nacional de Cultura debería declarar a las fajas sara y pata como patrimonio cultural de la nación. El expediente fue canalizado y gestionado por la Dirección Regional de Cultura – La Libertad y, finalmente, el 7 de agosto de 2007 ambos tejidos fueron declarados por el Instituto Nacional de Cultura como Patrimonio Cultural de la Nación[23].

Por el contenido y por los conocimientos que implica la elaboración de las fajas sara y pata, estos tejidos se inscriben dentro de la categoría de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), que es definido por la UNESCO como Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades,

---

[21] *El Peruano*, 11 de agosto del 2007. Normas legales, 351301-351302, Versión online.

[22] Fernández López, A., "Textilería e Indumentaria en el Pueblo de San Ignacio de Loyola", Ponencia presentada a la *XVI Reunión Anual del Comité Nacional de Conservación Textil*, Sede Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia. Lima – Perú, 2002. Fernández López, A., "Costume and textile techniques in San Ignacio de Loyola", Sinsicap–Otuzco, ponencia presentada al *Brown Bag Lecture*, Textile Museum, Washington DC, Julio del 2004.

[23] (Resolución Directoral Nacional N° 987)

los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Asimismo dentro de los diferentes ámbitos en los que puede manifestarse el PCI, los tejidos se encuentran inscritos dentro de las técnicas artesanales tradicionales, vistos no sólo como los productos artesanales en sí mismos, sino también en el contexto de las competencias y los conocimientos que son imprescindibles para que no desaparezca su producción.

Factores que afectan su supervivencia

La supervivencia del *anaku* y, junto a él, las fajas *sara* y *pata*, así como los otros accesorios que forman la vestimenta tradicional de la mujer *chalquera*, no se vio afectada en parte debido al relativo aislamiento que mantuvo la comunidad de San Ignacio de Loyola y también por la escasa migración de sus habitantes registrada hasta hace poco. Sin embargo en los últimos años estas barreras se han ido diluyendo. Las costumbres y tradiciones de este pueblo están cambiando radicalmente y de manera acelerada.

> Hace tres años que llegó la energía eléctrica a la comunidad. En la actualidad el impacto causado por los medios de comunicación colectiva, en especial por la televisión, es impresionante. Cada vez que se ingresa a una casa, ya cuentan con nuevos aparatos: un televisor y un aparato de DVD, por lo general, encendidos.
>
> Las niñas y las mujeres jóvenes ya no quieren vestir anaku, prefieren el uso de prendas de confección industrial que pueden adquirir fácilmente en la comunidad y que marca el estilo Indian Fashion que la comunidad ha dado lugar[24]. Hemos observado también que

[24] Fernández, A. (2002, 2004, 2006a) menciona que el estilo Indian Fashion de San Ignacio de Loyola se halla conformado por faldas plisadas, o en algunos casos faldas rectas, que se usan generalmente junto con un pantalón, en algunos casos pueden llevar delantal. Las blusas y las chompas son siempre de colores enteros y encendidos. Fernández López, A., "Textilería e Indumentaria en el Pueblo de San Ignacio de Loyola", Ponencia presentada a la *XVI Reunión Anual del Comité Nacional* de Conservación Textil, Sede Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Lima – Perú, 2002; Fernández López, A., "Costume and textile techniques in San

existe una fuerte migración hacia las ciudades en especial hacia la capital. Muchos trabajan en la confección de ropa, por lo que fácilmente asimilan la moda. Los jóvenes chalqueros residentes en Lima que llegan a su pueblo ya no gustan más su vestimenta tradicional, sino todo lo contrario: sienten vergüenza y muchas veces se burlan de quienes aún la siguen vistiendo.

Esto trae aparejado consigo que el *anaku* no se use más, y junto con éste sus fieles compañeras: las cinturas y las fajas. En consecuencia, su confección se está dejando de lado. Las jóvenes ya no sienten la necesidad de aprender a tejer estos atuendos, pues estos accesorios ya no forman parte de su tiempo. Las únicas herederas son un pequeño grupo de mujeres adultas, algunas ya muy ancianas.

Entre otros factores externos que van en detrimento de la conservación de estos atuendos, tenemos a los coleccionistas y personas inescrupulosas que se valen de la necesidad de las tejedoras para despojarlas de sus atuendos. Muchas veces la necesidad hace que ellas vendan sus productos al primer postor, quien, conocedor del valor de sus prendas y tras simular que un producto usado tiene menos valor económico que uno nuevo, paga precios inferiores a su valor real.

Comentarios

La vestimenta tradicional de la mujer de San Ignacio de Loyola constituye una de las más representativas de la sierra de la Libertad. Fue heredada cuando los Incas llegaron a esta región, posteriormente fue modificada pero no eliminada por los españoles.

El *anaku*, la *lliklla* y las fajas *sara* y *pata* marcan aún la identidad de este pueblo. Las fajas *sara* y *pata*, sirven para distinguir a las mujeres adultas de las jóvenes. Si bien ahora son de uso cotidiano, lo cual ha favorecido su supervivencia, otrora fueron accesorios de

Ignacio de Loyola", Sinsicap–Otuzco, ponencia presentada al *Brown Bag Lecture*, Textile Museum, Washington DC, Julio del 2004; Fernández López, A., "Textilería y Vestimenta en San Ignacio de Loyola", Sinsicap–Otuzco, La Libertad, ponencia presentada al *Seminario Internacional: Tejidos de los Andes*, Perú-Bolivia, Embajada del Perú en Bolivia, Museo de Etnografía y Folklore, La Paz–Bolivia, 2006ª.

gran simbolismo pues, los Incas le dieron diferentes connotaciones. Aparecen, por ejemplo, asociadas al cultivo del maíz. La siembra y cosecha estarían relacionadas con la edad productiva de la mujer que pasa a usar ya la faja *sara*.

La faja *sara* a través del único icono que lleva tejido, habría difundido la constitución y división geopolítica del gran Imperio del Tawantinsuyu. Y también estaría relacionado con el linaje real.

En el caso de las fajas *sara y pata* evidencia que existen diversos medios por los cuales podemos contrarrestar la pérdida de nuestro patrimonio cultural. En efecto, se ha dado un importante paso al haberlas declarado patrimonio cultural de la nación. Sin embargo debemos considerar que esto sólo representa el inicio de un trabajo más arduo y persistente, que es el de trabajar con las comunidades, en especial con las nuevas generaciones.

Es nuestro deber como investigadores establecer una relación de reciprocidad: mientras que las comunidades muestran sus artes y comparten sus conocimientos, nosotros debemos transmitirles la importancia de éstos, darles a conocer su verdadero significado y valor, tanto como herencia cultural como elemento de identidad cultural. Para que tomen real conciencia de esto y revaloren lo que poco a poco se va perdiendo.

Asimismo, tal y como lo propone la UNESCO, es nuestro deber propiciar las condiciones para que los artesanos puedan transmitir sus conocimientos y competencias a otros haciendo hincapié en los más jóvenes.

Referencias Bibliográficas y Lecturas recomendadas

Aapra, *Código de Ética Profesional*, Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina, disponible en URL: http://www.arqueologia.com.ar/aapra/eticahtm, 2003.

Agamben, G., *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.

Aguilar Criado, E., *Las Bordadoras de Mentones de Manila de Sevilla. Trabajo y género en la producción doméstica*, Sevilla, Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla, Subsecretariado de la Universidad de Sevilla, 1999.

Aguilera, R., *La UNAP en su contexto*, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Iquitos, Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía baja del Perú, 2001.

Altuve-Febres Lores, F., *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la Monarquía Peruana*, Lima, M. Garay, 1996.

Apel, K., *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética, El problema de la fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia*, Barcelona, Ed. Crítica, 1985 (1973).

Apel, K., *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986 (1984).

Apel, K., "La ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas", en *Cuadernos de Ética*, Nº 19/20, Traducción Julio De Zan, 1995.

Banco Continental. Casa De La Emancipación, Perú, Fundación Banco Continental, Unidad de Imagen y Comunicación BBVA Banco Continental, 2008.

Bankes, G., "The manufacture and circulation of paddle and anvil pottery on the North coast of Peru", *World Archaeology 17*, 1985, págs. 269-277.

Baudin, L., *El Imperio socialista de los Incas*, Santiago de Chile, Zigzag, 1945.

Bayardo, R., *Globalización, Regionalización y Cultura*, [On Line]. Disponible en URL: www.naya.org.ar, 1997.

Bonavia, D., *Perú, Hombre e Historia: De los orígenes al siglo XV*, Edubanco, Lima, Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura, 1991.

Bonfil Batalla, G., "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales", en *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, 1987.

Bonfil Batalla, G., "Nuestro Patrimonio Cultural: un laberinto de significados", en Florescano, E. (comp.), *El Patrimonio Cultural de México*, México, Consejo Nacional para la cultura y las artes, Fondo de Cultura Económica, 1993, Pág. 19-39.

Briceno Rosario, J., "Formativo de la costa norte del Perú", en Valle, L. (ed.), *Desarrollo arqueológico, costa norte del Perú*, Trujillo, Ediciones Sian, 2004.

Buse, H., *Historia Marítima del Perú, Época Prehistórica*, Tomo II, Volumen 2, Instituto de Estudios Históricos – Marítimos del Perú, 1981.

Camino, L., *Los que vencieron el tiempo: Simbilá, costa norte. Perfil etnográfico de un centro alfarero*, Piura, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1982.

Campana Delgado, C., *Tecnologías constructivas de tierra en la costa norte prehispánica,* Trujillo, Instituto Nacional de Cultura, 2000.

Campana Delgado, C., *La Cultura Mochica*, Lima, Perú, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, concytec, 1994.

Caparó, R., *Racionalidad andina en el uso del espacio,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

Carrillo, F., *Cronistas que describen la Colonia*, Enciclopedia Histórica de la Literatura Peruana 5, Editorial Horizonte, 1990.

Castañeda De León, L., *Vestido Tradicional del Perú,* Museo Nacional de la Cultura Peruana, Instituto Nacional de Cultura, 1981.

Castañeda Murga, J., "Los pueblos de la mar. Pasado y presente de la costa trujillana", en Valle Álvarez, L. (ed.), *Desarrollo arqueológico, costa norte del Perú,* Trujillo, Ediciones Sian, 2004.

Catálogo Centro de Textiles Tradicionales del Cuzco, Tejiendo la vida: Textiles Tradicionales del Cuzco Preservando la Tradición Textil, Cusco-Perú, Centro de Textiles Tradicionales del Cusco, 2005.

Cieza De León, P. de, *La Crónica del Perú*, Lima, Ediciones Peisa, 1973.

Código De Ética, Colegio Profesional de Arqueólogos del Perú, 2005.

Comas d'Argemir, Dolors, *Antropología Económica*, Barcelona, Editorial Ariel, 1998.

Constitución Nacional De La República Argentina, 1994.

Criado Boado, F., *Tendencias en la Conservación del Patrimonio Cultural: Demandas tecnológicas y científicas. Manifiesto a favor de un programa de I+D en Patrimonio Cultural,* Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela, Disponible en URL: www.gtapa.usc.es, 1999.

Curtoni, R. y Endere, M. (ed.), *Análisis, Interpretación y Gestión en la Arqueología de Sudamérica*, Olavarría, Serie teórica Numero 2, incuapa/ unicen, 2003.

De Haro, M., *El hombre y la construcción del espacio,* iv Seminario Binacional Peruano-Argentino, Trujillo, Sociedad Andina: Enfoques y Perspectivas, 1998.

Declaración Cumbre De Los Pueblos, Disponible en URL: www.bilaterals.org, 2008.

Declaración De La Federación Provincial De Comunidades Y Rondas Campesinas De Luya, Amazonas Y Otros, Disponible en URL: www.blogdeviajes.com.ar, 2007.

Declaración De La Naciones Unidas Sobre Los Derechos De Los Pueblos Indígenas, Asamblea General Naciones Unidas, disponible en URL: www.mapuexpress.net, 2007.

Declaración De Río Cuarto, En Primer Foro Pueblos Originarios–Arqueólogos, Rio Cuarto, Documento no publicado, 2005.

Declaración De Río Cuarto, Foro Pueblos Originarios y Arqueólogos, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, 2005.

Declaración Transandina De Choya, Congreso Teoría Arqueológica Catamarca, iv taas, Argentina, 2007.

Decoster, J., "Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial", en *Estudios Atacameños N° 29,* San Pedro de Atacama, 2005, Pág.163-170.

Delfino, D. y Rodríguez, P., "La re-creación del pasado y la invención del patrimonio arqueológico", Buenos Aires, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 2, 1995.

Delfino, D. y Rodríguez, P., *Los Museos de Arqueología.* Ausencia del Presente en las representaciones del Pasado, Disponible en URL: www.naya.org.ar, 1992.

Desrosiers, S., "Las técnicas del tejido ¿tienen un sentido?. Una propuesta de lectura de los tejidos andinos", *Revista Andina*, N° 1, Año 10, Centro Bartolomé de las Casas – Cusco, 1992, Pág. 7-34.

Desrosiers, S., "An interpretation of Technical weaving data found in an Early 17th-Century Chronicle", en Rowe, A. (ed.), *The Junius B. Bird conference on Andean Textils*, Washington, DC, The Textile Museum, 1986, Pág. 219-239.

Díaz Polanco, H., "Etnia, clase y cuestión nacional", en Díaz Polanco, H. (comp.), *Etnia y Nación en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

Donnan, Ch. y mac clelland, D., *Moche Fineline Painting. Its Evolution and Its Artists*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1999.

Eicher, "Joanne, Dress as expression of Ethnic Identity", en Eicher, J., *Dress and Ethnicit*, Berg, Londres, 1995.

Escalante Gonzalbo, F., *Una idea de las ciencias sociales*, Barcelona, Paidos, 1999.

Escobar, T., *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*, Museo del Barro, Asunción, Peroni Ediciones, 1987.

Espinoza Soriano, W., "Geografía histórica de Huamachuco", en *Historia y Cultura* N° 5, Lima, Museo Nacional de Historia, 1997, Pág. 5-96.

Feijoo De Sosa, M., *Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Truxillo del Perú*, Edición facsimilar del Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, 1984.

Fernández López, A., "El anaku, la lliklla y las fajas sara y pata: supervivencias Inca en la comunidad de San Ignacio de Loyola", Sinsicap – Otuzco, en del Solar, M. (ed.), *La Trama y la Urdimbre. Textiles tradicionales del Perú*, Universidad Ricardo Palma, Instituto Peruano Norteamericano, 2007, págs. 149-159.

Fernández López, A., "Hilos que tejen identidad: El caso de San Ignacio de Loyola", Sinsicap – Otuzco, ponencia presentada a la *II Jornada en Homenaje al día Internacional de las Poblaciones Indígenas*, Instituto Nacional de Cultura La Libertad, 2006b.

Fernández López, A., "Textilería y Vestimenta en San Ignacio de Loyola", Sinsicap – Otuzco, La Libertad, ponencia presentada al *Seminario Internacional: Tejidos de los Andes, Perú-Bolivia*, Embajada del Perú en Bolivia, Museo de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia, *2006ª*.

Fernández López, A., "Costume and textile techniques in San Ignacio de Loyola", Sinsicap – Otuzco, ponencia presentada al *Brown Bag Lecture*, Textile Museum, Washington DC, Julio del 2004.

Fernández López, A., *Catálogo de la Colección Etnográfica Textil del Pueblo de San Ignacio de Loyola*, Otuzco, Rectorado de la Universidad Nacional de Trujillo, 2001.

Fernández López, A., "Textilería e Indumentaria en el Pueblo de San Ignacio de Loyola", Ponencia presentada a la *XVI Reunión Anual del Comité Nacional de Conservación Textil*, Lima – Perú, Sede Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, *2002*.

Fernández López, A., Expediente presentado al Instituto Nacional de Cultura solicitando se declarare Patrimonio Cultural de la Nación a las fajas sara y pata, 2006b.

Fernández Villegas, O., "La Huaca Narihualá, un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú", Lima, en *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines* 19(1), 1990), Pág. 103-127.

Flores Paitán, S., Gómez Romero, E.y Kalliola, R., "Características generales de la zona de Iquitos", en Kattiola, R. y Flores Paitán, S. (eds.), *Geoecología y desarrollo Amazónio: estudio integrado de la zona de Iquitos*, Perú, Iquitos, Annales Univiersitatis Turkuensis Ser A II, 114, 1998, Pág.17-32.

Flores Reina, M., "Evidencias de la lengua culle en Sinsicap", en *Revista de Arqueología SIAN*, N° 3, Trujillo, 1997, Pág. 15-18.

Florescano, E. (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Frame, M., "Tukapu, a graphic code if the Incas", en *Tejiendo Sueños en el Cono Sur. Textiles Andinos: Pasado Presente y Futuro, Actas del Simposio ARQ 21*, 51°, Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile, 2005, Pág. 236-260.

Franco, R. y Gálvez Mora, C., *El Brujo, Pasado Milenario*, Lima, Editorial Horizonte, 2005.

Franco, R., Gálvez, C. y Vásquez, S., "Arquitectura y Decoración Mochica en la Huaca Cao Viejo, Complejo El Brujo: Resultados Preliminares", en *Moche Propuestas y Perspectivas*, Santiago Uceda/ Elías Mujica, Editores, Universidad Nacional de La Libertad, IFEA, 1994.

Franquemont, Ed., "Dual-lease weaving: An Andean Loom Technology", en Schevill, M., Berolo, J. y Dwyer, E. (eds.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes, An Anthology*, Austin, University of Texas Press, 1991.

Fujii, T., "El arte popular y la fuerza de la creatividad", en Millones, L. y Kato, T. (eds.), *Desde el exterior: El Perú y sus estudiosos, Tercer Congreso Internacional de Peruanistas*, Nagoya, 2005, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, Pág. 15-34.

García Canclini, N., "¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social", en *Antropología Boletín oficial del INAH*, México, Nueva Época, 1987.

García Canclini, N., *Culturas populares en el capitalismo*, México, Grijalbo, 2002.

García Canclini, N., *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Ediciones Nueva Imagen, 1986.

García Canclini, N., "Los usos sociales del patrimonio cultural", en Florescano, E. (comp.), *El Patrimonio Cultural de México*, Consejo Nacional para la cultura y las artes, México, Fondo de cultura económica, 1993, págs. 41-61.

Garcilaso De La Vega, I., *Comentarios Reales*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1994.

Gili, M., "Deontología profesional en arqueología. La solución del conflicto y la tensión: los códigos de ética", en Michelini Dorando y otros (eds.), *Libertad, Solidaridad, Liberación*, Río Cuarto, Ed. ICALA, 2003.

Gili, M., "Ética del patrimonio cultural", en *Revista Anti*, Año 3, Nº 4, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Precolombinas, I.P.J.V.G. cip, Equipo naya, 2002.

Gili, M., "La ética en la legislación cultural. Reflexiones sobre los principios que promueve", en *Revista de la Escuela de Antropología*, Vol. IX, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2004b.

Gili, M., "La reflexión ética aplicada a problemas culturales derivados de la práctica profesional de la arqueología en contexto latinoamericano", en Michelini, D. y Wester, J. (eds.), *Trabajo, riqueza, inclusión,* IX Jornadas Internacionales Interdisciplinarias, Río Cuarto, ICALA, 2004ª.

Gili, M., "La reflexión ética aplicada al patrimonio cultural arqueológico", Rosario, en *1º Congreso Latinoamericano de Antropología*, 2005.

Gili, M., "Urgencia del diálogo intercultural", en *Revista Solidaridad Global*, Año 2 Nº 3, Secretaría de Bienestar, Villa María, Universidad Nacional de Villa María, diciembre de 2005.

Gillin, J., *Moche, a Peruavian Coastal Conmunity*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication N. 03, Washington 25 DC, 1945.

Gómez Romero, E. y Tamartiz Ortiz, T., "Uso de la tierra y patrones de deforestación en la zona de Iquitos", en Kattiola, R. y Flores Paitán, S. (eds), *Geoecología y desarrollo Amazónico: estudio integrado de la zona de Iquitos, Perú, Iquitos*, Annales Univiersitatis Turkuensis, Ser A II 114, 1998, págs. 369-387.

Gonzalez Holguín, D., *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca,* Edición facsimilar de la versión de 1952, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, *1989.*

González Montes, A., "Patrimonio arqueológico y pueblos indígenas", Rosario, en *1º Congreso Latinoamericano de Antropología*, 2005.

Guaman Poma De Ayala, F., *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615), 1936.

Guffroy, J., Kaulicke, P. y Makowski, K., "La prehistoria del departamento de Piura: estado de conocimientos y problemática", Lima, *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines* 18(2) 1989, págs. 117-142.

Habermas, J., "Problemas de legitimación en el Estado Moderno", en Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, Ed. Taurus, 1981ª.

Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social,* España, Ed. Taurus Humanidades, 1981b.

Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Ed. Cátedra, 1984.

Hobsbawn, E., *La invención de la tradición*, Barcelona, Editorial Crítica, 2002.

Hocquenghem, A., "Frontera entre 'áreas culturale' nor y centroandinas en los valles y la costa del extremo norte peruano", Lima, *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines* 20, 1991, págs. 309-348.

Horta, H., "Del Icono al mito. Ensayo de interpretación del diseño de rombo en Túnicas Incaicas", en *Tejiendo Sueños en el Cono Sur. Textiles Andinos: Pasado Presente y Futuro,* Santiago de Chile, *Actas del Simposio ARQ 21, 51° Congreso Internacional de Americanistas*, 2005, Pág. 279-294.

Huertas, L., *La costa peruana vista a través de Sechura, Espacio, arte y tecnología,* Instituto Nacional de Cultura, Prom. Perú y Universidad Ricardo Palma, Lima – Perú, 2000, pág. 297.

Icomos, *Carta de Venecia, disponible en URL:* www.icomos.org/docs/venice_es.html, 1964.

Icomos, *Carta Internacional para la Conservación de Poblaciones y Áreas Urbanas Históricas*, Octubre, 1987.

Icomos, *Carta Internacional sobre Turismo Cultural, 8vo Borrador, disponible en URL:* www.icomos.org/tourism-sp.htlm, 1999.

Icomos, *Carta Internacinal para la gestión del Patrimonio Arqueológico, disponible en URL: www.icomos.org/docs/archaeology_es.html,* 1990.

Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* Barcelona, Herder, 1995 (1979).

Kelley, D., *Reconocimientos arqueológicos en la costa norte del Perú, Arqueología y Sociedad* Nº 5, Museo de Arqueología y Etnología, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1971, Pág. 1-16.

Klimovsky, G., *Las desventuras del conocimiento científico*, Buenos Aires, Ed. Kapeluz, 1995.

Kroeber, A., *The Uhle Pottery collections from Moche. American Archaeology and Ethnology*, Nº 21, California, Universidad de California, 1925, Pág. 191-234.

Ladrière, J., *El reto de la racionalidad,* Salamanca, UNESCO, 1978.

Larco Hoyle, R., *Cronología arqueológica del norte del Perú,* Museo de Arqueología Rafael Larco Herrera, Trujillo, Hacienda Chiclin, 1948.

Larco Hoyle, R., *Los Cupisniques. La crónica y variedades,* Lima, 1941.

Lathrap, D., *The Upper Amazon. Ancient Peoples and places series*, Londres y Nueva York, 1970.

Ley 23.302, Creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas para la protección y apoyo a las comunidades aborígenes, [On Line] Disponible en URL: www.bioteca.org.

Ley 25.517, Comunidades Indígenas, [On Line] Disponible en URL: www.bioteca.org

Ley 25.743, Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico, [On Line] Disponible en URL: www.bioteca.org.

Lumbreras, L., *La Arqueología como ciencia social*, Lima, Peisa, 1981.

Lumbreras, L., *Los orígenes de la civilización en el Perú,* Lima, Milla Batres, 1972.

Lumbreras, L., "Organización y economía Inka", en Espinosa Soriano, W., *Los modos de producción del imperio de los Incas,* Lima, Amaru Editores, 1989.

Macera, P., *Visión histórica del Perú (del Paleolítico al proceso de 1968),* Lima, Editorial Milla Batres, 1978.

Macera, P., Jiménez Borja, A. e Franke, I., *Trujillo del Perú, Baltazar Jaime Martínez Compañon, Acuarelas Siglo XVIII*, Lima, Fundación del Banco Continental, *1997.*

Mantecón, A., "Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México," en García Canclini (coord.), *La antropología urbana en México*, México, Conaculta, Universidad Autónoma Metropolitana, UNAM, 2005.

Mariátegui, J., *7 Ensayos sobre la realidad peruana,* Lima, Editora Amauta, 1996.

Martínez Compañón, B., *Trujillo del Perú,* Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, *1780 (1993).*

Marx, K., *El Capital,* Cap. VI (ex-inédito), México, Siglo XXI, 1981, Pág. 55-93.

Mc Clelland, D., *Moche Fineline Ceramics at Pacatnamú Papers," Volumen 2: The Moche Occupation*, Editado por Christopher B. Donnan y Guillermo Cock. Fowlwe Museum of Cultural History University of California, Los Angeles, 1997, Pág. 265-282.

Meggers, B., *Amazonía. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio,* México, Siglo XXI, 1976.

Menéndez, L., "Guatemala, la persistencia del terror estatal", *Herramienta*, 27, [On Line] Disponible en URL: http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=283, 2004.

Métraux, A., *Los Incas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Molinari et al., "Odisea del Manejo: Conservación del Patrimonio Arqueológico y Perspectiva Holística", *2do. Congreso virtual de Antropología*, disponible en URL: www.naya.org.ar, 2000.

Monzón, S., "El estudio de la cerámica y su contribución a una investigación interregional, el caso de Piura", Lima, *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines 20,* 1991, Pág. 589-597.

Morales, A., *El oro verde de las yungas,* La Paz, 1938.

Moscoso, J., *La UNAP en su contexto*, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Fundación para el desarrollo sostenible de la Amazonía baja del Perú, Iquitos, 2001.

Moscovici, S. y Doms, M., "Innovación e influencia de las minorías", en Moscovici (comp.), *Psicología Social. Cognición y desarrollo humano*, Vol. 2, Barcelona, Paidós, 1986.

Moseley, M., "Prehistoric principles of labor organization in the Moche Valley", Peru, *American Antiquity* 402, Washington D.C. Society for American Archaeology, 1975, Pág.191-196.

Mujica Bayly, S., "Especial: Arte popular tradicional, expresión de diversidad", en *Gaceta Cultural del Perú 30*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2007, págs. 4-5.

Murra, J., *El mundo andino,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

Murúa, M. de, *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú (1611),* Constantino Bayle, ed. Biblioteca Missionalla Hispánica, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid, 1922, pág. 25.

Narváez, A., "The Pyramids of Túcume", en Heyerdahl, T., Sandweiss, D. y Narváez, A., *Pyramids of Túcume, The quest for Peru's forgotten city*, 1995, págs. 79-141.

Oakland, A. y Fernández López, A., "North Coast Style after Moche: Clothing and Identity at El Brujo, Chicama Valley, Perú", en Reycraft, R., (ed.), *Us and Them: Archaeology and Ethnicity in the Andes*. Cotsen Institute of Archaelogy, Los Angeles, University of California, *2005*.

Oliven, R., *Nación y Modernidad. La reinvención de la identidad gaúcha en el Brasil*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Ortiz, J., "Embarcaciones aborígenes en el área Andina", en *Historia y Cultura Nº 20,* Lima – Perú, 1990, Pág. 49-79.

Paredes, A., "Reflexiones en torno a la deidad de Chimor", en *Revista Arqueológica Sian*, Trujillo nº 4, 1997, Pág. 22-23.

Patterson, T., "Algunas tendencias teóricas de la posguerra en la arqueología estadounidense", en *Boletín de Antropología Americana*, Nº 21, 1990.

Pease, F., *Los Incas,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Pimimchumo Hurtado, V., "La cultura Chimú: Prologo a nuevos datos" en *Desarrollo arqueológico, costa norte del Perú, 2,* Trujillo, Ediciones Sian, 2004, Pág. 7-16.

Pimimchumo Hurtado, V., *La Balsilla o Caballito de Totora, Trujillo – Perú*, Informe *Técnico* en archivo de la Dirección Regional de Cultura – *La Libertad,* 2003.

Pimimchumo Hurtado, V., "La Balsilla o Caballito de Totora: embarcación tradicional de la costa norte del Perú", en Valle Álvarez, L. (ed.), *Aportes para la historia de Chan Chan,* Arqueología/1, Ediciones SIAN, Trujillo – Perú, 2004, Pág. 53-64.

Plan Maestro De Desarrollo Turístico Nacional En La República Del Perú Jica Y Mitinci, *disponible en URL:* www.mincetur.gob.pe/turismo/OTROS/pentur/pdfs/anexo12.pdf, 1999.

Ravines, R., *Chan Chan. Metrópoli Chimu,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Instituto de Investigación Tecnológica Industrial y de formas técnicas, 1980.

Ríos Zañartu, M., *Historia de la Amazonía Peruana* (compendio), Iquitos, Perú, Editorial El Matutino, 1995.

Rocchietti, A., "Cultura e Identidad en Los Andes", Buenos Aires, *Revista Anti*, Año 1, Nº1, 1998.

Rocchietti, A., "Después de la visita a los Mai Juna: los pueblos de la selva vistos desde lejos", en *Anti. Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas,* Año I, Nº 2, Abril, Buenos Aires, 1999, págs. 27-38.

Rocchietti, A., "La cultura como verdad: pobreza latinoamericana", en *Herramienta,* 12, Buenos Aires, 2000, págs. 105-117.

Rocchietti, A., *Museos ricos, pueblos pobres,* Santiago de Chile, 51 Congreso Internacional de Americanistas, 14 al 18 de julio, 2003.

Rodríguez Suy Suy, V., *Los pueblos muchiks en el mundo andino de ayer y siempre*, Lima, Centro de Investigación y Promoción de los Pueblos Muchik "Josefa Suy Suy Azabache" y Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1997.

Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Ed. Paidós, 1989 (1996).

Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, España, Ed. Cátedra, 1992ª.

Rorty, R., "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en Vattimo, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad,* Barcelona, Ed. Gedisa, 1992b.

Rorty, R., "Los intelectuales ante el fin del socialismo", en Abraham, T., *Batallas éticas*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1992c.

Rostworowski De Díaz Canseco, M., *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, *2004.*

Rostworowski De Díaz Canseco, M., *Historia del Tawantinsuyu,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988 .

Rostworowski De Díaz Canseco, M., *Recursos Naturales Renovables y Pesca, Siglos XVI y XVII,* Instituto de Estudios Peruanos, Historia Andina/8, Lima – Perú, 1981.

Rotman, M., "Consumo cultura: prácticas y representaciones de consumo artesanal", en *Cuadernos de Antropología Social,* Nº *9,* Sección antropología social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1996, págs. 173-187.

Rotman, M., "La producción artesanal urbana: reproducción social y acumulación de capital", en *Cuadernos de Antropología Social,* Nº 6, Sección antropología social, Instituto de Ciencias Antropológicas.

Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1992, págs. 81-95.

Rowe, A., Inca Weaving and costume, en *Textile Museum Journal,* Vol. 34-35, Washington D.C., 1995, pág. 96 .

Rowe, A., *Warp-patterned weaves of The Andes. The Textile Museum*, Washington D.C., 1977.

Rowe, J., "Standardization in Inca Tapestry Tunics", en Rowe, A., Benson, E. *y* Schaffer, A. (eds.), *The Junius B. Bird Pre-Columbian Textiles Conference, May 19th ad 20th, 1973,* The Textile Museum and Dumbarton Oaks, Washington, 1979, págs. 239-64.

Rumrrill, R., *Guía General Amazonía Peruana,* Lima, Gráfica Bellido-Balconcillo, 1984.

Runcio, M. y Gálvez Mora, C., *Simbilá: problemas y desafíos de un pueblo de alfareros en la costa norte del Perú* Buenos Aires. Ponencia presentada al II Coloquio Binacional Argentino-Peruano Ciencias Antropológicas Aplicadas al Desarrollo, 2007.

Sakai, M., *Reyes, estrellas y cerros en Chimor. El proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan,* Lima, Editorial Horizonte, *1998.*

San Román, J., *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana,* Iquitos, Ceta-Caap-Iiap, 1994.

Schaedel, R., *La etnografía Muchik en las fotografías de H. Brüning, 1886-1925,* Lima, Ediciones Cofide, 1988.

Shady Solís, R. y Narváez Luna, J., *Historia Prehispánica de Lima: Arqueología de la Huaca de San Marcos*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2000.

Sociedade De Arqueología Brasileira, Código de ética, Assembleia Geral Ordinaria, S.A.B., Río de Janeiro, 1997.

Society For American Archaeology (Saa), Commitee on Ethics and Standards, Four Statements for Archaeology, American Antiquity, 1961.

Squier, E., *Un viaje por tierras incaicas: crónica de una expedición arqueológica,* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974.

Stavenhagen, R., *Declaración de la Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Asamblea General Naciones Unidas, disponible en URL: www.mapuexpress.net, 2007.

Stella, R., "Discurso de Apertura", en *II Seminario sobre la Convención para la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, 2003.

Stingl, M., *El imperio de los Incas,* Buenos Aires, Losada, 1982, Lima.

Survey, Carta Ética per l'arte rupestre, en Bollettino del Centro di studi e museo d'Arte Prehistórica di Pinerolo, Italia, 1996.

Tello, J., *Arqueología del valle de Casma: culturas Chavín, Santa o Huaylas Yunga y Sub-Chimú,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, I, 1956.

Tello, J., *Chavín. Cultura matriz de la Civilización Andina,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, II, 1960.

Tello, J., *Introducción a la historia antigua del Perú*, San Martín, 1921.

Trinchero, H., *Antropología Económica. Ficciones y representaciones del hombre económico,* Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

Tufinio, M., Excavaciones en el frontis norte y la plaza 1 de la Huaca de La Luna, En: *Proyecto Arqueológico Huaca de La Luna, Informe Técnico 2005,* Editores S. Uceda y R. Morales, Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, 2006.

Turismo Perú / Departamento de Loreto/ adonde.com, Noviembre, 1997, disponible en URL: *www.xvconeis.org/historia.html.* Noviembre 2007.

Uceda Castillo, S., La cultura Moche a manera de introducción, en Valle, L. (ed.), *Desarrollo Arqueológico Costa Norte del Perú,* 1, Trujillo, Sian, 2004: *147-158.*

Uceda, S., Mujica, E. y Morales, R., *Investigaciones en la Huaca de la Luna,* Trujillo, Universidad Nacional de Trujillo, *1996.*

Uhle, M., Las ruinas de Moche, *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 30 (3-4) 1915: 57-71.

Unesco, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París, Disponible en URL: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006, 2003.

Unesco, *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales,* París, Disponible en URL: http://unesdoc.unescoorg/images/0014/001429/142919s.4pdf, 2005.

Valcarcel, L., *Tempestad en los Andes,* Lima, Universo, 1972.

Vega, J., *Los Incas frente a España. Las guerras de la Resistencia.* 1531-*1544, Lima, Peisa,* 1992.

Wachtel, N., *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española (1530-1570),* Madrid, Alianza Editorial, 1973.

Williams, R., Cultura, En *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1978.

World Archaeological Congress (Wac), *Firts Code of Ethics,* WAC, Council Minutes, Barquisimeto, Venezuela, 1990.

www. trujillopeu.com. Noviembre, 2007.

Yumanaqué, J., La cerámica: técnicas tradicionales, *Historia y Cultura,* Lima, *Revista del Museo Nacional de Historia* 12, 1979: 151-164.

Zevallos, J., Onomástica Chimú, Fuentes para el estudio de la lengua Quingnam: 2, Fundación "Alfredo Pinillos Goicochea", Trujillo – Perú, 1993a.

Zevallos, J., Toponimia Chimú, Fuentes para el estudio de la lengua Quingnam: 1, Fundación "Alfredo Pinillos Goicochea", Trujillo – Perú, 1993b.

Zuidema, R., *The ceque system of Cuzco. The social organization on the Capital of the Inca,* Leyden, Editorial J. Brill, 1964.

Colección
Debates

La herencia social de los pueblos andinos es muy rica, variada y compleja. Su larga tradición tiene orígenes remotos e inciertos; sus pueblos lograron grandes avances civilizatorios y sus creencias y prácticas culturales resisten los embates de la globalización económica y comunicativa de nuestro tiempo.

Este libro aborda distintas problemáticas ligadas a esta apasionante temática, procurando un enfoque orientador sobre sus implicaciones latinoamericanas. No se pretende agotar la temática del patrimonio cultural andino pero sí abordar algunas de sus dimensiones: las prácticas sociales de antiguas costumbres, su arqueología, su estética artesanal y sus problemáticas ético-políticas.

La creatividad de los antiguos peruanos nos ha dejado un invalorable patrimonio cultural, muestra de su laboriosidad y talento, representados por las obras que realizaron. Estos pueblos elaboraron un universo vasto y complejo de artes diversas, de arquitecturas monumentales y de tradiciones perdurables. Su contribución a la Herencia Cultural de la Humanidad ha sido, por lo tanto, muy grande y original.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARIA
eduvim
9 789876 990844