

ARICA BARROCA

MEMORIA

2014-2015



ARICA BARROCA

MEMORIA

2014-2015

Imagen Portada:

El Maestro Cantor, S. XVIII. Pintura Mural Iglesia San Andrés de Pachama, Arica y Parinacota - Chile.

Libro publicado por Fundación Altiplano MSV.

Dirección y Coordinación:

Magdalena Pereira.

Edición de Textos:

Graciela Valencia, Cinthia Giménez.

Diseño y diagramación:

Constanza Manríquez

Fotos páginas 6-10-28-38-66-82-94-114-130-146:

Pintura Mural Iglesia San Andrés de Pachama, Arica y Parinacota - Chile.

Cristóbal Correa.

Archivo FAMSV.

Impreso en Chile.

©Fundación Altiplano MSV.

Primera Edición 2016.

Inscrito en el Registro de Propiedad Intelectual

NºXX

ISBN: XX

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida o transmitida, mediante cualquier sistema, sin la expresa autorización de Fundación Altiplano MSV.

Todos los derechos reservados

Arica, Chile 2016

ARICA BARROCA



AGRADECIMIENTOS

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

Banco Interamericano del Desarrollo

Universidad Adolfo Ibañez

Consulado General del Perú

CORFO

Municipalidad de Arica

Municipalidad de Putre

Hotel Casa Beltrán

Panamericana Hotel Arica

El Consejo Nacional de Cultura y las Artes, tiene como misión promover un desarrollo cultural armónico, pluralista y equitativo entre los habitantes de nuestro país, por medio del fomento y difusión de la creación artística nacional; así como la preservación, promoción y difusión del patrimonio cultural chileno, adoptando iniciativas públicas que estimulen una participación activa de la ciudadanía en el logro de tales fines.

Bajo dicho marco institucional el Consejo Regional de la Cultura y las Artes de Arica y Parinacota, ha estado trabajando en la Región, apoyando iniciativas que realcen la investigación, promoción y conservación de nuestro legado cultura. De esta forma nos complace presentar las Memorias 2014-2015 de Arica Barroca, Festival de Arte Sur Andino, dirigido por Fundación Altiplano Monseñor Sala Valdés, que nació de la mano del Encuentro Internacional sobre Barroco, realizado por primera vez fuera de Bolivia, en la ciudad de Arica en el año 2013.

En sus dos años de existencia, Arica Barroca, se ha convertido en una instancia local de promoción, estudio, reflexión, goce artístico y musical, teniendo un exitoso desarrollo, respondiendo a la necesidad e interés cultural y patrimonial de las comunidades de la Región. El Consejo Regional, ha sido un protagonista activo y testigo de los logros que ha ido obteniendo Arica Barroca. Ha apoyado la realización de este evento desde sus inicios, considerando en sus actividades una propuesta y contribución al desarrollo de un capital humano para la Región, en cuanto difunde y sociabiliza investigaciones académicas, música y arte local e internacional, de manera gratuita, poniendo en valor los espacios públicos de la Ciudad y de los pueblos andinos. Todo ello ha generado un empoderamiento de los actores locales entorno a la cultura, las artes y el patrimonio regional. Todas estas acciones, están en directa relación con la política pública de nuestra

institución que busca fomentar las industrias culturales, nuevas audiencias, promover la música arte e investigaciones con identidad regional, más aún en el contexto cultural y geográfico del ámbito sur andino que favorece la integración entre los pueblos, fomenta el respeto y la tolerancia entre naciones que comparten un origen común que es vivir entorno a los Andes.

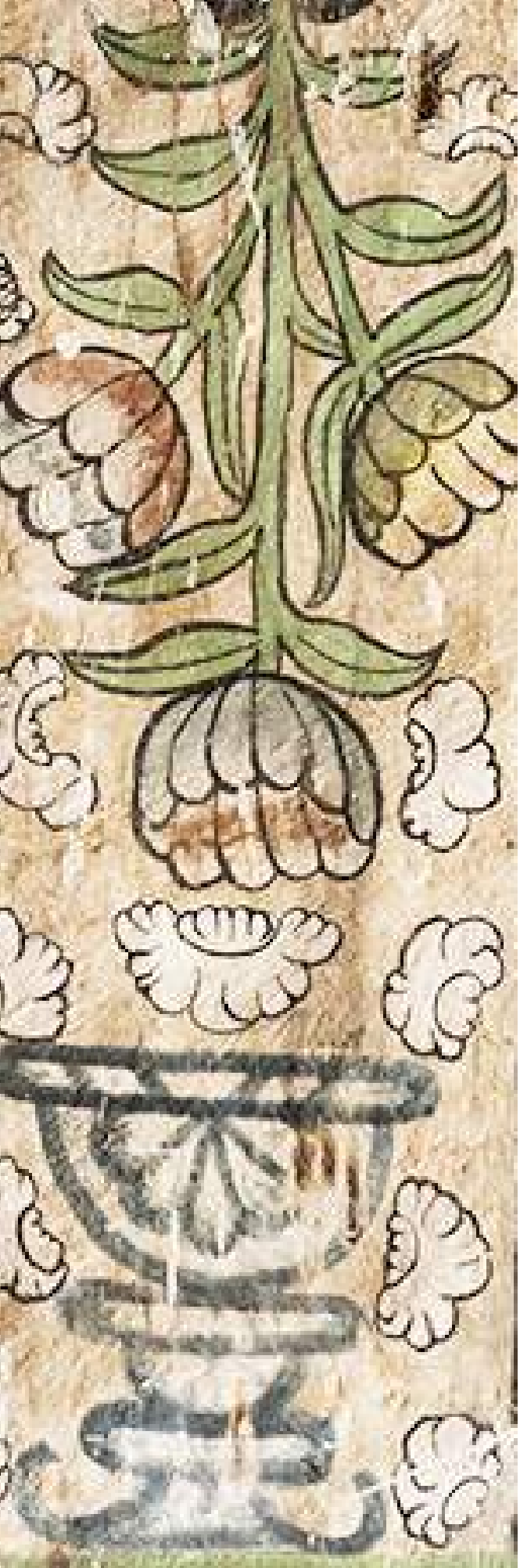
Para finalizar nos cabe destacar la alianza estratégica institucional que hemos convenido como Consejo Nacional de la Cultura y las Artes con Fundación Altiplano Monseñor Salas Valdés, la cual viene a impulsar, concretar y confirmar este respaldo, traducido en una alianza que promueve el Consejo Nacional para fortalecer instituciones que en el ámbito cultural han tenido una trayectoria y propuesta destacada en ámbito regional y nacional.

El contenido de estas Memorias, estamos seguros que será, un gran aporte a la difusión y promoción del patrimonio cultural integrado de nuestra Región de Arica y Parinacota hacia el mundo, como una muestra de lo que hemos sido capaces de construir junto a la herencia cultural que hemos recibido desde hace más de once mil años.

José Barraza Llerena

Director

Consejo Regional de la Cultura y las Artes de Arica y Parinacota



ÍNDICE

Presentación	8
Magdalena Pereira Campos	
Directora Fundación Altiplano MSV	

PONENCIAS

El Sur Andino	11
----------------------	-----------

El sur andino como espacio social y económicamente integrado en el virreinato del Perú/José de la Puente Brunke/ Perú.

- La Ruta de la Plata y la Ruta del Pescado en los siglos XVI al XIX/ Clara López Beltrán/Bolivia.
- El Ministerio de la Virgen Pétrea de Chijipata/Gabriela Behoteguy Chávez/ Bolivia.
- La conquista del Paraíso/Raúl Bustos Gonzáles/Chile.

Arica	45
--------------	-----------

• La presencia indígena en las costas de Arica hacia la llegada de occidente. La arqueología a la luz de la documentación histórica /Álvaro Romero Guevara/Chile.

- La tecnología simbólica y el culto al agua en las comunidades de los Altos de Arica/Carlos Choque Mariño/Chile.
- La inmigración extranjera a fines del s. XIX y comienzos del s. XX en Arica / Alfonso Díaz Aguad/Chile.

Restauración patrimonial 95

- Arqueología en el proceso de restauración de la Iglesia de San Pedro de Atacama/ Ana María Barón/Chile.
- El color entre nombres y números/ Sara Chiostergui/Italia.

La Gestión del Territorio 131

Poética territorial de Collaguas y Carangas. Valle del Colca/ Ángel Guillén Cárdenas/ Perú.

- Espacio cultural de Chiquitos como Modelo de Gestión del Patrimonio / Marcelo Vargas Pérez/Bolivia.

- La Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, un modelo de desarrollo. Del terreno a la tecnología/ Jesús Castillo Oli/España.

Mesas Generativas 165

- Mesa de Turismo, Patrimonio y Desarrollo Sostenible.
- Mercado central
- Restauración del Templo de San Andrés de Pachama.

Resumen Fotográfico 189

Arica Barroca 2014

Resumen Fotográfico 193

Arica Barroca 2015

PRESENTACIÓN

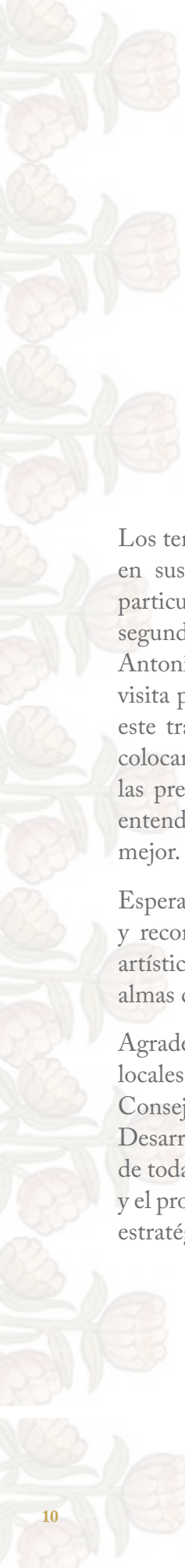


Nos es muy grato presentar la Memoria de Arica Barroca 2014- 2015, gracias a la alianza estratégica del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, la que nos ha permitido publicar el contenido de las jornadas académicas e ilustrar las actividades que se han sucedido durante las dos primeras versiones de Arica Barroca.

Arica Barroca es una invitación a conocer y enamorarse del patrimonio cultural del ámbito sur andino americano, para promover la tradición cultural de las comunidades y territorios en los que se ha generado el encuentro de las culturas y cosmovisiones prehispánicas, foráneas y mestizas. Arica Barroca se realiza en los meses de primavera andina, cuando la región de Arica y Parinacota florece tras la temporada de lluvias, con sus flores, cosechas y fiestas ancestrales. Siguiendo el ejemplo de la Pachamama que regala con su dones, Arica Barroca celebra el mundo andino con jornadas que incluyen ponencias académicas, conciertos de música, exposiciones, talleres y un recorrido por los paisajes culturales de la región.

Arica Barroca nació de la exitosa experiencia lograda en 2013, cuando en alianza con Fundación Visión Cultural de Bolivia, Fundación Altiplano organizó en Arica y Parinacota la VII versión del Encuentro Internacional sobre Barroco, logrando un paso clave en la necesaria integración cultural de los países hermanos del ámbito sur andino de América. La buena acogida en las comunidades a nivel regional, nacional e internacional, dio pie para emprender un desafío permanente para promover la región de Arica y Parinacota y su espíritu como un Paisaje Cultural de América.

Su propósito se integra al propósito general de Fundación Altiplano, que es promover un mundo más justo y alegre conservando patrimonio en comunidad. El patrimonio cultural que las comunidades andinas han custodiado por siglos, son una fuente de estudio y comprensión de la profunda identidad americana, así como un recurso esencial para emprender políticas de desarrollo endógeno, sostenible y ejemplar.



Los temas principales de los años 2014-2015, fueron, en la primera versión, el Barroco en sus distintas acepciones, como manifestación estética y cultural, poniendo en particular relevancia el espíritu sabio e integral de las comunidades andinas. En su segunda versión, el Paraíso Terrenal, tema que nació a partir del relato del misionero Antonio de León Pinelo, quien en su obra “El Paraíso en el nuevo mundo” refiere su visita por la Ruta de la Plata, desde Arica hacia Potosí, en el siglo XVII, describiendo este trayecto como el posible paraíso terrenal. Los temas han tenido el objetivo de colocar las manifestaciones estéticas y culturales de las antiguas sociedades, entre ellas, las prehispánicas, mestizas y foráneas, en un sitio preponderante que nos permitan entender una visión de mundo compleja y misteriosa, en torno a la idea de un mundo mejor.

Esperamos que la lectura de la Memoria de Arica Barroca 2014-2015 sea un viaje y recorrido por el ámbito sur andino, por su historia, tradiciones, manifestaciones artísticas y festivas, como también una motivación a aprender y profundizar en las almas de sus saberes.

Agradecemos especialmente a las comunidades andinas, académicos, artistas y músicos, locales y extranjeros, quienes han compartido generosamente sus dones. Al apoyo del Consejo Nacional y regional de la Cultura y las Artes, del Banco Interamericano de Desarrollo, de la Universidad Adolfo Ibáñez, de las Municipalidades de Arica y Putre y de todas las instituciones y personas que han colaborado y colaboran con Arica Barroca y el propósito de hacer de nuestra región un lugar de encuentro, convergencia y difusión estratégica de la identidad centro sur andina.

Magdalena Pereira
Directora Fundación Altiplano



EL SUR ANDINO COMO ESPACIO SOCIAL Y ECONÓMICAMENTE INTEGRADO EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

José de la Puente Brunke*

LA NOCIÓN DE “SURANDINO”

El propósito de este trabajo es el de poner de relieve la importancia histórica del espacio “surandino”, y ponderar los planteamientos y reflexiones de diversos autores con respecto a ese espacio y a su trascendencia desde los tiempos prehispánicos. Se trata de un espacio geográfico que abarca en nuestros días territorios pertenecientes a cuatro países de América del Sur. En efecto, el sur andino comprende lo que hoy es el sur del Perú, el norte de Chile, el occidente de Bolivia y buena parte del norte argentino. Se trata de un espacio que durante varios siglos estuvo muy integrado, y que durante el periodo virreinal encerró las mayores riquezas que el continente americano pudo ofrecer a la monarquía hispana. En este sentido, el enclave minero de Potosí se convirtió en el eje articulador de ese espacio. Por su significación económica, Potosí llegó a ser el centro urbano más

poblado de la América hispana. A inicios del siglo XVII llegó a tener más de cien mil habitantes; en cuanto a su volumen demográfico era comparable a grandes urbes europeas de entonces, como Sevilla, Nápoles o Londres.

Potosí, por su gran producción de plata, fue el eje articulador del espacio surandino, dado que su importancia económica y demográfica generó demandas muy variadas, que fueron satisfechas con productos provenientes de otras áreas del sur andino. Entre los más importantes debemos mencionar la coca, demandada por la numerosa población trabajadora indígena –que se enviaba desde los valles bajos del Cuzco, o desde el Alto Perú–; el vino, proveniente de las zonas de Arequipa y de Moquegua; o las mulas –“la reina de los caminos coloniales”–, que llegaban desde Salta, en el actual norte argentino.

* José de la Puente Brunke (Perú). Historiador y abogado. Director del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido director de la revista “Histórica” y es miembro del Consejo Asesor de “Revista de Indias” e investigador afiliado al David Rockefeller Center for Latin American Studies. Su línea de investigación es la historia social y política del Perú virreinal y la historia del derecho indiano. Entre sus publicaciones destacan “Encomienda y encomenderos en el Perú” (1992), coautor de “Historia común de Iberoamérica” (2000), y “El Perú desde la intimidad. Epistolario de Manuel Candamo (1873-1904)” (2008).

Potosí fue el eje articulador del espacio surandino, pero hubo otras ciudades que tuvieron un papel clave en el desarrollo de ese espacio. En ese sentido, especialmente importante fue el puerto de Arica, que –en su condición de salida natural desde el Alto Perú al océano Pacífico– fue el punto por el cual salía la plata hacia Panamá y la península ibérica. Por Arica también hacía su ingreso hacia Potosí otro elemento fundamental de la economía surandina: el mercurio, que permitía la purificación de la plata. Este mineral, producido en Huancavelica, era trasladado a lomo de mula desde allí hacia el puerto de Tambo de Mora, desde el cual se embarcaba hacia Arica¹, para luego subir por tierra hasta Potosí. Otros centros urbanos importantes del espacio surandino fueron el Cuzco, Arequipa, La Paz, La Plata y la ya mencionada localidad de Salta. Desde el punto de vista de la administración virreinal, la mayor parte del espacio del sur andino estuvo bajo la jurisdicción de dos Audiencias: la de Lima y la de La Plata o Charcas.

Es bien sabido cómo el inicio de la presencia española en el Nuevo Mundo se hizo posible gracias a la institución de la “encomienda de indios”, que supuso para el encomendero la posibilidad de beneficiarse con la mano de obra y la producción generada por la población andina que quedaba a su cargo, teniendo la obligación –de acuerdo con las normas establecidas por la Corona– de velar por el buen tratamiento de aquella, y por su cristianización. La encomienda, pues,

no implicó la propiedad de la tierra, sino el aprovechamiento del trabajo y del rendimiento económico de la población indígena. La distribución de las encomiendas se hizo en cabecera de los curacas o señores étnicos, cuya autoridad –de acuerdo con los tradicionales patrones andinos– no estaba vinculada al criterio territorial. Así, en muchas ocasiones la población encomendada a un determinado español no residía conjuntamente, sino que se distribuía en diversos lugares y pisos ecológicos. Son varios los ejemplos que podrían ofrecerse de encomiendas que comprendieron poblaciones que vivían en lugares muy distantes, pero que estaban vinculadas social y económicamente. Un caso notorio es el de la encomienda otorgada a Lucas Martínez Vegazo –uno de los primeros conquistadores del Perú–, y que involucró a indígenas que residían en variados lugares del sur andino, como los mitimaes residentes en Arequipa, los indios de Ilo, los de Azapa y Lluta y los de Tarapacá².

La integración del sur andino tuvo un elemento central en la red de caminos, estructurada en muy buena medida a partir de las vías incaicas. Sin embargo –como bien ha anotado Franklin Pease– con la llegada de los españoles se produjo una modificación en cuanto a los criterios para el tránsito vial, con la consecuente variación en la función de los caminos. En efecto, en los tiempos prehispánicos los caminos fueron un ámbito de circulación de los bienes producidos en el contexto redistributivo

1. Fue el virrey Toledo quien estableció el puerto de Arica como punto de entrada del azogue hasta Potosí. En los años anteriores, el azogue desembarcaba en Islay. Pease, Franklin, Perú, Hombre e Historia, 1992.

2. Trelles Aréstegui, Efraín: Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial, págs., 143-144.

andino, el cual se desestructuró a lo largo del siglo XVI. En ese sentido, hubo rutas que dejaron de usarse, y dejó de darse el aprovisionamiento de los depósitos; igualmente, los centros administrativos incaicos que quedaron aislados de las vías españolas dejaron de funcionar. En no pocas ocasiones, además, la población andina procuró cambiar sus asentamientos a lugares alejados de los caminos, al comprobar que al estar cerca de estos podían ser víctimas de abusos o saqueos de parte de los españoles. Sin embargo, a través de diversas fuentes se sabe que no pocos curacas –señores étnicos andinos– intervinieron en los circuitos comerciales del sur andino, aprovechando en muchos casos antiguas rutas de los tiempos prehispánicos que no eran transitadas por los españoles. Dichos curacas no solo comercializaban los productos tradicionales de los Andes, sino también productos llegados de España, y muy en especial el vino. El propio Franklin Pease ha investigado, por ejemplo, cómo los curacas Lupaqa actuaban en los valles de Sama y de Moquegua, movilizando a la población para producir y transportar sus bienes. En particular menciona el caso del curaca de Pomata, Diego Chambilla, quien en la primera mitad del siglo XVII desplegó una muy activa relación comercial con Potosí (Pease 1992: 189-192). El mismo autor explica de modo muy ilustrativo cómo los curacas de Chucuito mantuvieron sus criterios tradicionales de intercambio, y a la vez se adaptaron a los esquemas hispanos:

“Los curacas de Chucuito delimitaron (...) un ámbito de intercambio e influencia que cubría viejas rutas admitiendo nuevos productos en ellas, y hacía confluir los criterios tradicionales andinos de intercambio con las nuevas pautas inauguradas por el establecimiento español, todo ello gracias al mantenimiento de las relaciones tradicionales de reciprocidad y redistribución, que sustentaron la economía de los Andes anteriores a la invasión española, y después de ella fueron adaptados muchas veces con éxito al nuevo orden de cosas inaugurado con el sistema colonial”³.

EL COMERCIO EN EL SUR ANDINO

Durante la segunda mitad del siglo XVI, a medida que se fue consolidando Potosí como centro económico del virreinato, cobraron gran fuerza los denominados “trajines”, definidos por Luis Miguel Glave como “un complejo sistema de uso de recursos económicos indígenas para el transporte de las mercaderías a largas distancias”. Tal como el mismo autor explica, las dificultades que presentaba la orografía andina hizo impracticable el uso de carretas en los caminos, con lo cual “primero los hombres y luego sus animales fueron los vehículos de carga de las mercaderías”. De este modo, en el contexto de los trajines fueron protagónicas las formas de cooperación y reciprocidad campesinas, como por ejemplo, en el reclutamiento de los indios “chacaneadores”, que era el nombre que se daba a los peones que se encargaban de la organización de las caravanas. Andando el tiempo, ya a fines del siglo

3. Pease, op. cit., p. 192.

XVII, el sistema cambiaría hacia el de la arriería con mulas, lo cual manifestó una transformación más profunda: la figura del arriero reflejará la creciente importancia de la acción individual, que se irá separando cada vez más de sus células sociales⁴.

Evidentemente, fueron la plata y el azogue los productos más importantes en el tráfico comercial del sur andino. En los primeros años de producción de plata de Potosí, Arequipa tuvo un papel fundamental en el contexto de la circulación del azogue, antes de que Arica se consolidara como el puerto de salida de la producción argentífera. En esos tiempos iniciales, al decir de Franklin Pease, Arequipa fue “el eje del tráfico azoguero”; en efecto, por entonces el azogue entraba por Islay y se encaminaba a Potosí por el camino de Juli. Pero lo más importante era que Arequipa, en esa etapa, fue un lugar de tránsito y de administración de la plata que llegaba desde Potosí⁵. Posteriormente el comercio de la zona de Arequipa estaría centrado en la producción vitivinícola.

En el contexto de los trajines, la comercialización de la coca tuvo una especial importancia a lo largo de los siglos XVI y XVII. Glave explica cómo al terminar esta última centuria fue declinando dicho comercio en lo referido a los beneficios que por este obtenían los mercaderes españoles, pero no en cuanto a la demanda de coca de parte de la población andina⁶.

Al decir de Baltasar Ramírez en su Descripción del Perú (1597), la coca era la “piedra imán” con la que se obtenían los recursos económicos de los indígenas. Glave transcribe un revelador párrafo del texto de Ramírez:

*“Sácanse estos cestos (de coca) de la tierra caliente a la sierra, que es tierra fría a cuestras de indios o en recuas de mulas, porque los carneros de la tierra no sufren andar en tierra tan caliente y montosa, que se mueren muchos; en la sierra la ponen en sus almacenes, y de allí la cargan en recuas de carneros para Potosí y para las demás partes donde tienen valor. Este trato es muy grueso, de mucha cantidad, en que se entretienen muchos españoles, y es la piedra imán con que se les saca a los indios el dinero y el ganado que tienen, que, dándoles coca, hacen cualquier cosa mejor que por dinero (...)”*⁷.

Otro producto que tuvo gran protagonismo en la circulación por las rutas del sur andino fue el vino. Es un caso interesante, por no tratarse de un producto autóctono:

“Producido en los valles cálidos de la costa del Pacífico, se desarrolló un sistema vitivinícola en el sur chico, en el gran sur peruano actual y en los valles del norte del actual Chile. En Potosí, el mercado por excelencia, se consumían más de 50,000 botijas de vino de unos ocho litros cada una. La mayoría de ese vino provenía de los valles de Moquegua y Arequipa. Desde ahí, pasando por el espacio de los reinos altiplánicos aymaras –el “espacio del trajín”– llegaban a Potosí anualmente

4. Glave, Luis Miguel, Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial..., págs.,12-14.

5. Pease, op. cit., p. 190.

6. Glave, Luis Miguel, Propiedad de la tierra, agricultura y comercio, 1570-1700... p. 335.

7. ibidem., págs., 64-65.

*25,000 carneros de la tierra cargados con dos botijas cada uno y acompañados de indios que los conducían (...)*⁸.

La ciudad de Arequipa fue un muy importante eje de comercialización de vino, cuya producción –como ya se ha señalado– se fue dirigiendo en su mayor parte a Potosí. Buena parte de la producción pasaba por la ciudad del Misti, o estaba vinculada a capitales arequipeños. Muchos valles cercanos a Arequipa –como el de Siguan, por ejemplo– fueron llenándose de viñedos. De acuerdo con lo afirmado por Franklin Pease, el gran movimiento comercial que generó la producción vitivinícola *“reemplazó en buena cuenta el valor de inversión que el transporte de la plata había requerido, y el vino fue uno de los más importantes instrumentos para mantener en vigencia una fuerte vinculación con el Cuzco y el altiplano, en ruta hacia Potosí”*⁹.

LAS CIUDADES MÁS IMPORTANTES DEL SUR ANDINO

La villa de Potosí es crucial para entender el dinamismo del espacio surandino. Como ya lo hemos señalado, fue el eje en torno al cual se articuló este espacio. Si bien diversos autores han estudiado la importancia de Potosí, especialmente digno de mención es el trabajo de Peter Bakewell, a pesar de estar centrado fundamentalmente en el estudio del trabajo de los indígenas en ese yacimiento minero, ofrece también un muy ilustrativo panorama de las características de esa ciudad tan singular¹⁰.

El núcleo urbano de Potosí se situó en un lugar bastante inhóspito y de clima muy duro. Sin embargo, el atractivo de la riqueza minera la convirtió, a pesar de todo, en la ciudad más poblada del Nuevo Mundo. Bakewell recoge las ilustrativas expresiones de dos cronistas de Potosí: uno de las décadas finales del siglo XVI –Luis Capoché– y el otro de inicios del siglo XVIII, Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela. Es interesante comparar ambos textos. El de Capoché, como parte de su Relación general de la Villa Imperial de Potosí, escrita en 1585, pone de relieve la dureza del medio:

*“El cerro y la Villa Imperial de Potosí se hallan situados en un terreno frío, que recibe nieve en abundancia, estéril, improductivo e inhabitable por su clima duro y desagradable. Antes de que se descubriera el cerro, nadie vivía allí, dada la naturaleza hostil del lugar. Es seco y frío, y ventoso en exceso, sobre todo en mayo, junio, julio y agosto (...). Lluve poco en esta ciudad (...)*¹¹.

En cambio, el texto de Arzans, aparecido cuando ya había pasado la etapa de mayor producción de plata en Potosí, buscaba subrayar la gran importancia de esa urbe en el contexto de los dominios españoles en América:

“La muy célebre, siempre ilustre, augusta, magnánima, noble y rica villa de Potosí; un mundo en miniatura; honor y gloria de América; centro del Perú; emperatriz de pueblos y ciudades de este nuevo mundo; reina de su opulenta provincia; princesa de las tierras indígenas; señora de tesoros y

8. ibídem., p. 339.

9. Pease, op. cit., p. 191.

10. Bakewell, Peter, *Mineros de la montaña roja. El trabajo de los indios en Potosí*, págs., 19-29.

11. Ídem.

*fortunas; madre benigna y misericordiosa de los hijos foráneos (...)*¹²

Luego de Potosí, en el espacio del sur andino fue especialmente importante la ciudad del Cuzco. A lo largo de la mayor parte de la época virreinal, y en lo referido a la jurisdicción de la Audiencia de Lima, el Cuzco fue la ciudad más poblada, luego de la capital virreinal, al igual que la urbe que mayor poder político y económico concentró, siempre después de Lima. La región del Cuzco mantuvo importantes vinculaciones tanto con otras áreas andinas como con la costa. En cuanto al comercio, por ejemplo, la mayor parte del azúcar y de los textiles producidos en el Cuzco se vendían en el Alto Perú, y sobre todo en Potosí. De regreso de esa ciudad minera, los arrieros llegaban al Cuzco con gran variedad de mercancías, y con las propias mulas.¹³ Félix Denegri Luna, en el prólogo de la edición de las célebres noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco, de Diego de Esquivel y Navia, explicó de modo muy ilustrativo la importancia del Cuzco en el espacio sur andino:

“Cuzco quedaba a mitad de camino entre Huancavelica y Potosí, dos centros mineros cuyos tesoros engrandecieron el Imperio de España y otorgaron al Perú un nombre legendario con resonancias de opulencia. Al pie del Cerro Rico de Potosí surgió una de las más grandes ciudades de la Cristiandad en esos años. Si el páramo que la circundaba no la podía dotar ni siquiera de alimentos, de ello y mucho más se encargó el Cuzco. (...) Proporcionó a la ciudad minera hombres,

*productos agrícolas y ganaderos, textiles, vestidos, azúcares, pinturas, muebles y telas con hilos de plata y oro (...)*¹⁴.

Desde el punto de vista político, la importancia del Cuzco se acrecentó aún más en la segunda mitad del siglo XVIII, ya que por entonces la ciudad imperial “estuvo a la cabeza de los levantamientos anticoloniales, las guerras de caudillos, y las tensiones entre la Lima costea y los Andes”. La rebelión de Túpac Amaru llegó a controlar una buena parte del sur andino. En efecto, se extendió hasta lo que hoy es el norte de Argentina, el norte de Chile, Bolivia y gran parte del Perú¹⁵.

Sin embargo, a la larga los cambios jurisdiccionales planteados por las reformas borbónicas –precisamente a raíz de esos levantamientos– redujeron la importancia económica y política del Cuzco en beneficio del Alto Perú. En efecto, al crearse en 1776 el virreinato del Río de la Plata se separó el Cuzco –y el resto del Bajo Perú– de Potosí y de la cuenca del lago Titicaca. Cuando en 1778 entró en vigencia el denominado “libre comercio”, Buenos Aires se abrió al intercambio mercantil con España, y así la plata de Potosí empezó a dirigirse a España a través de Buenos Aires, con los consecuentes daños para la vida comercial en el Cuzco, y en el Bajo Perú en general¹⁶.

Desde la época de la rebelión de Túpac Amaru (1780), hasta la muerte del caudillo Agustín Gamarra, ya bien entrada la república (1841), la antigua

12. Ídem.

13. Walker, Charles, De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú Republicano, págs., 25-27.

14. Denegri, Félix, Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco.

15. Walker, op. cit., págs., 25 y 30.

16. Walker, op. cit., págs., 41-42.

capital inca fue “la sede de los proyectos políticos disidentes más significativos”. Se trató de seis décadas durante las cuales hubo numerosas “conspiraciones, sublevaciones y gobiernos efímeros” que se alzaron contra el dominio español y contra el centralismo de Lima. Por otro lado, es interesante mencionar cómo tras la Independencia se produjeron en el Cuzco una serie de movimientos que lucharon por situar la capital de la república en la sierra, desafiando la preponderancia de Lima (Walker 1999: 278-279). Esto manifestaba una antigua rivalidad entre el Cuzco y la antigua capital virreinal, que se advierte desde el propio siglo XVI.

Sin embargo, desde la muerte de Gamarra fue notoria la disminución de la importancia de la ciudad del Cuzco, y de su región, en el contexto del Perú republicano. En 1830 la ciudad del Cuzco tenía treinta mil habitantes, mientras que Lima tenía cincuenta mil. Es decir, el Cuzco tenía casi el sesenta por ciento de la población de Lima. Hoy en día, tiene menos del cinco por ciento¹⁷.

Junto con el Cuzco y Potosí, entre las grandes ciudades del sur andino debemos mencionar también, sin duda, a Arequipa, La Plata y La Paz. Al igual que el Cuzco, estas tres ciudades eran cabeceras de jurisdicción, y en ese sentido eran los lugares donde debían residir los encomenderos. Luis Miguel Glave ha puesto de relieve, en este sentido, la especial importancia del Cuzco, ya que en el último tercio

del siglo XVI residieron en la ciudad imperial 80 encomenderos, mientras que en el mismo periodo el número de encomenderos residentes en las otras ciudades era mucho más reducido: 35 residían en Arequipa, 32 en La Plata y 30 en La Paz.¹⁸ Es notable la diferencia con el Cuzco, sobre todo en el caso de La Plata, considerando que esta ciudad era la sede de una Audiencia.

Es indudable que la independencia y el nacimiento de las diversas repúblicas “desestructuraron” el sur andino, en el sentido de que las correspondientes autoridades estatales dejaron de entender ese espacio como un ámbito integrado. A pesar de ello, muchos de los antiguos nexos y vinculaciones siguieron manteniendo vigencia, lo cual puede comprobarse incluso en nuestros días.

17. ibídem, p. 287.

18. Glave, Luis Miguel: Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial..., 1989.

BIBLIOGRAFÍA

Bakewell, Peter, *Mineros de la montaña roja. El trabajo de los indios en Potosí. 1545-1650*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Denegri Luna, Félix, “Prólogo” en Esquivel y Navia, Diego de: *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. Lima, Fundación Augusto N. Wiese – Banco Wiese Ltda., 1980, pp. IX-LX.

Glave, Luis Miguel, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

Glave, Luis Miguel, “Propiedad de la tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: el gran despojo”. En Contreras, Carlos (editor): *Compendio de Historia Económica del Perú. Tomo 2. Economía del periodo colonial temprano*. Lima, Banco Central de Reserva del Perú – Instituto de Estudios Peruanos, 2009, pp. 313-446.

O’Phelan Godoy, Scarlett, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1988.

Pease G.Y., Franklin, Perú, *Hombre e Historia. Entre el siglo XVI y el XVIII. Vol. II*. Lima, Edubanco, 1992.

Trelles Aréstegui, Efraín, Lucas Martínez Vegazo: *funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982.

Walker, Charles F., *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú Republicano. 1780-1840*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1999.

LA RUTA DE LA PLATA Y LA RUTA DEL PESCADO EN LOS SIGLOS XVI AL XIX

Clara López Beltrán*

La Ruta de la Plata --de Potosí a Arica-- y la Ruta del Pescado --de Potosí a Cobija-- son dos vías emblemáticas que unen el Altiplano andino con el litoral del Pacífico y fueron utilizadas con intensidad a partir del éxito minero de Potosí. Cada una de ellas en su respectivo momento histórico, jugó un papel de capital importancia para la integración territorial, para el crecimiento económico y para el traslado de mercancías, minerales y viajeros de corto y largo recorrido.

Esta ponencia quiere mostrar el recorrido de tales caminos poniendo en valor la función de las vías de comunicación en el tiempo y en el espacio, así como,

servir de simiente para el avance de las historias regionales y locales¹.

Nada se transportaba con más facilidad y menos pérdida que el metal de plata, como afirmaba el teórico mercantilista Cantillón². Monedas acuñadas y también plata legal no troquelada en lingotes y barras se veían circular frecuentemente por mares y mercados europeos. Junto a ellos circulaban piñas de plata “no quintada”, es decir, que no había pagado el impuesto real del 20%. Con todo, la moneda fue todavía más ágil ya que para ella no existieron fronteras ni barreras; era buena en todos los mercados, se entendía en todos los idiomas y era apreciada por casi todas

* Clara López Beltrán (Bolivia). Licenciada en Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia) y Master en Filosofía y Doctora en Historia de la Universidad de Columbia, New York, USA. Ha sido profesora de Historia en diferentes universidades en América y Europa. Sus líneas de trabajo son la historia social, política, regional y contemporánea de Bolivia. Entre algunos trabajos se destacan las monografías Estructura Económica de la sociedad Colonial. Charcas en el siglo XVII (1988) y Alianzas familiares. Élite, género y negocios en La Paz, siglo XVII (1998) y Abriendo sendas para el Estado: expediciones bolivianas a la Amazonía en torno a 1900. En Coloquio internacional: Viajes y expediciones científicas en América Latina siglos XVIII-XIX (2011), entre otros artículos.

1. Una versión ampliada de este mismo estudio será publicado en el libro La Ruta de la Plata: de Potosí al Pacífico. Caminos, comercio y caravanas en los siglos XVI al XIX La Paz, Plural, 2016. Texto que explica el recorrido del camino paso a paso y su influencia en el espacio aledaño a su trazado.

2. Véase la obra Richard Cantillon Essai sur la Nature du Commerce en Général (Ensayos sobre la naturaleza del comercio en general), 1755, donde desarrolla un análisis sobre la mayor parte de los elementos de la economía de su tiempo junto a una teoría metalista.

las culturas. Mientras Asia se esforzaba por pagar en plata las sedas y porcelanas, pero sobre todo en especias, drogas, té y otros productos vegetales. Europa usó su tesoro argentífero para equilibrar su balanza utilizando en parte las riquezas de sus tierras de Ultramar y los esfuerzos de sus nativos

El imaginario colectivo convirtió al Cerro Rico de Potosí en un sinónimo de riqueza desde el momento de su descubrimiento en 1545. Su especial geología de fácil acceso determinó una muy rápida y barata explotación inicial que culminó con el gran auge de fines del siglo XVI. A esta siguió un rápido agotamiento e implacable descenso de la producción a lo largo del siglo XVII y en el primer tercio del siglo XVIII. A mediados de la década de 1730 se define una tendencia al alza que se prolongó hasta la década de 1790. Durante el siglo XIX y ya bajo la administración de la República de Bolivia fundada en 1825, la producción minera de su territorio paso por ciclos de depresión y recuperación. El florecimiento de la producción argentífera del último cuarto del siglo tuvo su centro vital en Potosí (Porco, Conquechaca, Aullagas y Portugalete) en torno a la sobresaliente figura del empresario Aniceto Arce, principal accionista de la empresa Huanchaca y presidente de Bolivia entre 1888 y 1892.

Estas vías de comunicación fueron utilizadas con preponderancia para el transporte de metal de plata, para los insumos necesarios en la concentración

del mineral así como toda suerte de productos manufacturados y naturales, locales o de importación que el mercado demandaba y se intercambiaba con el sistema monetario introducido por la Corona española. El transporte que movía sus volúmenes en animales de carga, era sostenido por el complejo mundo de la arriería, la misma que impulsó un movimiento comercial y de intercambio social novedoso entre los habitantes de los grupos étnicos que quedaron en el área de influencia de los caminos.

Ambas vías fueron impulsadas por la administración española por convenir a sus intereses, sin embargo, los habitantes de los territorios andinos habían ya establecido en aquellos espacios territoriales arterias comunicantes desde la antigüedad. Los recientes estudios revelan que los caminos del virreinato del Perú se establecieron utilizando los antiguos senderos por los que ancestralmente transitaba la población y los géneros de intercambio desde la costa hasta el altiplano andino, afianzando el contacto entre las naciones autóctonas de Carangas, Lípez o Atacama. En el periodo de la expansión incaica, estos caminos ancestrales, de los que se está hablando, se articulaban en el Qhapaq Ñan o la red de caminos que surcaron los espacios geográficos del Tawantinsuyu. Sin embargo, las dos rutas objeto de esta investigación tuvieron una importancia secundaria respecto a los itinerarios incaicos centrales y transversales.

3. Véase el cronista Reginaldo de Lizárraga En Hernández Sánchez- Barba, Mario, Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, cap. 100, dice “son cien leguas tiradas”.

ruta de la plata

La vía de comunicación de Potosí a Arica o Ruta de la Plata, recorre unos 500 a 550 km³ gozando de la protección de la Corona española y de los privilegios legales que su calidad de camino real le otorgaba. Tales prerrogativas le daban prioridad en el mantenimiento y facilidades para el aprovisionamiento de los transeúntes. Esta vía fue promocionada a finales del siglo XVI cuando las minas de plata del distrito de Potosí tuvieron una producción excepcional de alto rendimiento; bonanza que duró varias décadas y a la que se sumó la riqueza de los varios núcleos mineros de Oruro.

Recorría este camino territorios de grupos étnicos quillacas y carangas. Estuvo habitado vitalmente por aymaras cuya sociedad es de sólida organización social. La presencia de sus tributarios en la mita minera potosina los familiarizó con la actividad extractiva minera y su entorno mercantil. Es innegable la

influencia de la actividad comercial ante el aumento del tránsito de personas y suministros. Desde el auge minero durante el período virreinal, algunas localidades eminentemente agrícolas, de modo paulatino, se involucraron en el comercio y la prestación de servicios como ser la arriería, la herrería, la fabricación de textiles bastos, la venta de productos y el hospedaje haciendo despertar la economía regional a partir de la minería.

Las cien leguas españolas⁴—alrededor de 500 km— que recorría el camino real de la Ruta de la Plata de Potosí a Arica⁵, era una travesía compleja y peligrosa pues su tránsito acarreaba desafíos cotidianos que continuamente presentaba la geografía y el ambiente de alta montaña y el de desierto, como el cambio de altura desde los 4.000 m.s.m.n. al nivel del mar en corto tiempo, enfrentando notorias alteraciones de la temperatura ambiental del día respecto a la noche.



4. La legua española mide 5.57 kilómetros, mientras que la legua antigua tiene 4.19 kilómetros y fue utilizada en México

5. La distancia era de 90 leguas según la crónica de Juan López de Velasco. Según el cronista Reginaldo de Lizárraga “son cien leguas tiradas” en Hernández Sánchez- Barba, Mario, Descripción breve... op.cit. cap. 110.

El camino real llamada Ruta de la Plata se iniciaba en la Villa Imperial de Potosí. Los arrieros y las caravanas tenían delante un largo recorrido no libre de contratiempos y peligros por lo que realizaban habitualmente ritos propiciatorios para la madre tierra así como sus plegarias a los santos protectores.

En el primer tramo de la vía, los viajeros se enfrentaban con el territorio minero de Porco, dominado por socavones y desmontes.⁶ El paisaje se presentaba rodeado por cumbres que obligaba al transporte a desplazarse en espacios con las características de la alta montaña. Una vez superado el relieve abrupto, el camino continuaba por una interminable y árida planicie a 4.000 m.s.n.m. En esta planicie se asentaba, hacia el oeste el grupo étnico quillacas aunque eran los carangas los que dominaban la mayor parte del trazado de esta vía. El espacio geográfico a recorrerse estaba salpicado de acuíferos llamados “ojos de agua”, vitales para las caravanas. Allí estaban asentadas las colectividades indígenas, reunidas en poblados en torno a una plaza principal siguiendo el patrón residencial proyectado por los españoles con el fin de ordenar a la población en parroquias. Los carangas fueron y son criadores de llamas, cuya notoriedad llega hasta la actualidad. Esta tierra de llameros se alimentó de la actividad del camino real que había impulsado la economía regional y transformado sus tradiciones.

Un poco más adelante en el camino se hallaban espacios con humedales y bofedales cuya vegetación atenuaba el rigor del viaje y que se extienden al pie de los vistosos volcanes: el Sajama, el Pomerame y su hermano el Parinacota conocidos como Payachatas.

A partir del paso de montaña llamado Tambo Quemado, de intensa actividad aún hoy, se inicia la bajada al litoral cuyo trazado divagaba por terreno desértico auxiliado de tanto en tanto por algunas corrientes de agua dulce subterráneas y superficiales. La conocida Cuesta Blanca por la que se recorre unos 90 km. hasta el tambo Zapahuira a partir de donde se bifurca. Por un lado prosigue por el valle de Lluta y por el otro por el valle de Azapa siguiendo el río San José. Al final de dichos valles se halla el puerto de Arica, el deseado final de este dificultoso trazado. El puerto de Arica tuvo estrecha relación con la Audiencia de Charcas desde finales del siglo XVI al XVIII, aunque éste ágil contacto después disminuyó considerablemente debido a las causas naturales y económicas.

Los beneficios que aportaba la protección de la Corona en el recorrido caminero de Potosí a Arica no se materializaron y de consecuencia las prebendas y cuidados que otorgaba la ley al Camino Real, es decir, instalación de tambos y ventas, apoyo a la arriería y protección al servicio de correos, quedaron distorsionados en la práctica, por ejemplo, el exceso en el precio de los servicios y/o la

6. Mineral de desecho amontonado en la boca de una mina.

presencia de asaltantes y delincuentes que proyectaban inseguridad, aún cuando no de manera alarmante según refleja la documentación consultada. Tales prácticas transformadoras excedieron el universo económico e invadieron el espacio espiritual que se había generado como resultado de una exitosa evangelización. El cristianismo acomodado capilarmente en amplios sectores sociales, no pudo cancelar el recuerdo ni la práctica de creencias ancestrales. En la cultura andina, dice V. Castro, los caminos no solamente sirven para unir lugares y transitarlos sino que su recorrido está lleno de significados. “El paisaje es un verdadero discurso, y el caminar es el relato...”, donde piedras, cerros o quebradas están investidas de significados culturales del pasado pero también activas en relación con la madre tierra y el culto a los muertos⁷.

El tiempo que tomaba el traslado era incierto e impreciso dadas las dificultades climáticas y geográficas e inclusive por el elástico sentido temporal de la época. La travesía de Potosí hacia Arica podía tomar de 18 a 24 días; el embarque en el puerto unos diez días y otros tantos comprendía la navegación desde Arica a El Callao. Una vez llegada la plata a El Callao en Los Reyes (Lima), era imperioso conceder un plazo de casi un mes a los mercaderes y hombres de negocios para que formalizasen operaciones, hiciesen cobranzas, pagasen deudas y también para que registraran y cancelaran la avería (impuesto sobre las

mercaderías destinado a la defensa). La plata embarcada nuevamente, tardaría otro mes en navegar desde El Callao a Panamá, donde, después de cruzar el istmo, era esperada en Portobelo por la Flota de Tierra Firme que zarpaba hacia España en enero.

RUTA DEL PESCADO

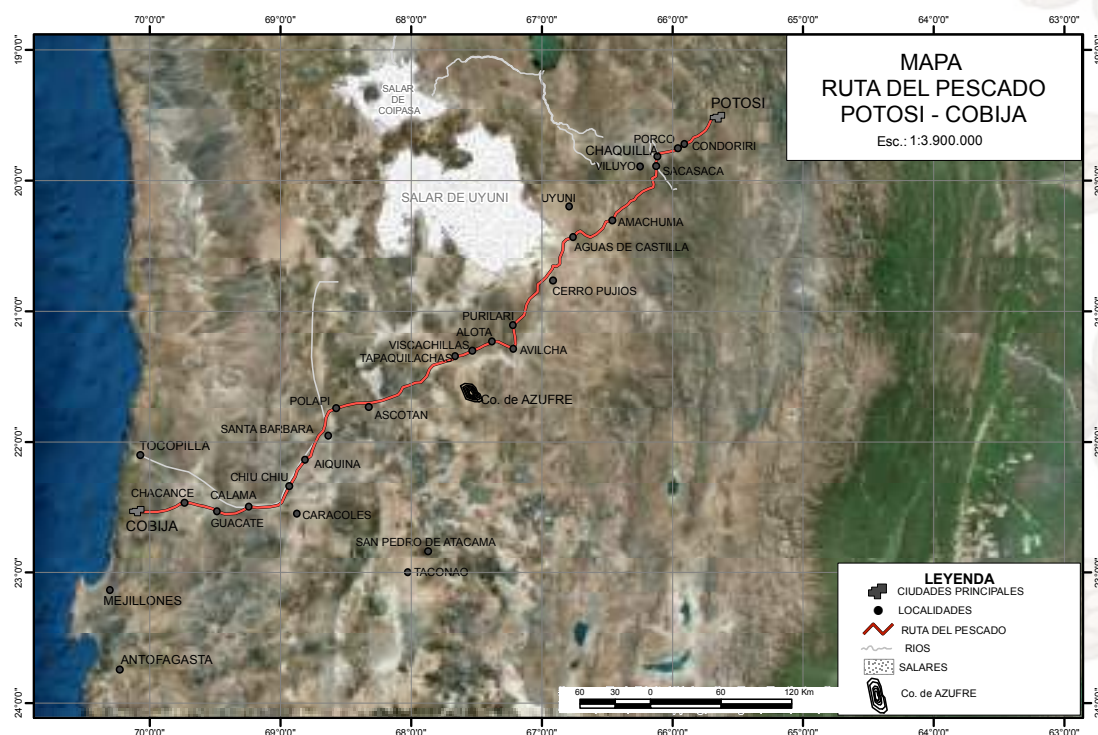
A lo largo del siglo XVIII la exitosa Ruta de la Plata fue perdiendo paulatinamente energía. Por falta de vitalidad en las condiciones que la impulsaban se vio en la circunstancia de ver transvasado su brío hacia otra vía que se denominará la Ruta del Pescado, por haber sido la tradicional vía por donde ingresaba el pescado seco de mar hacia territorios andinos, conforme prueban los estudios arqueológicos y documentos indianos⁸ o el mismo gobernador de la Intendencia de Potosí, don Juan del Pino Manrique en su descripción de la Villa de Potosí y de los partidos sujetos a su Intendencia.

El trazado de este segundo itinerario recorre en línea recta algo menos de unos 800 km, sin embargo, el Bosquejo Estadístico de José María Dalence señala una distancia de 158 leguas castellanas correspondiente a 662 km, distancia que puede aumentar o disminuir de acuerdo a las exigencias de la calzada en la temporada seca o en la lluviosa⁹.

7. V. Castro, V. Varela, C. Aldunate y E. Araneda, Principios orientadores y metodología para el estudio del Qhapaqñan en Atacama: Desde el portezuelo del Inka hasta el río Grande.

8. Véase “Probanza de méritos de Francisco de Otal [1644]” AGI, Charcas 92 y “Atacama la grande, 19/7 1591 del pueblo San Pedro y San Pablo. Sobre pescado que los indios del puerto de la Magdalena llevaban a Potosí por orden de su corregidor.” [añadido posterior, manuscrito], ABNB, EC, 1591.

9. Dalence, José María, Bosquejo estadístico de Bolivia Chuquisaca, p.14.



El paulatino agotamiento de las minas de Potosí ligado a la creación del virreinato del Río de La Plata en 1776 y al establecimiento del sistema de Intendencias, hicieron cambiar algunas tendencias geo-históricas de Charcas que desplazaron la red de apoyos territoriales primordiales hacia nuevos destinos geográficos. De hecho, con la disminución del comercio internacional y de minerales, mermó el transporte de mercaderías y los viajes interregionales, por lo que se mantuvo la vía Potosí/Arica en ejercicio, dejando marginada la importante vocación integradora de dicho corredor. En las primeras décadas del siglo XVIII era ya evidente la tendencia depresiva de la industria minera charquina que se había ido contrayendo gradualmente desde mediados del siglo XVII. Los minerales

iban empobreciendo y a sus beneficios se recuperaron más tarde, la extracción de minerales no dejó de impactar en la región de Charcas y su espacio de influencia, como tampoco en la Villa Imperial que presentaba una imagen empobrecida y exhausta cuando dejó de ser parte del Virreinato del Perú y pasó a integrarse en el recién creado Virreinato del Río de la Plata.

La Ruta del Pescado, o el camino de Potosí al puerto de Cobija, llamado puerto La Mar una vez fundada la República de Bolivia, empezó a revelarse interesante en la segunda mitad del siglo XVIII. No gozó de protección del gobierno ni fue camino real, pero sirvió para agilizar el descargo de los minerales en el litoral del Pacífico hasta enganchar con la Flota española.

El camino resultó tanto o más arduo que la prestigiosa Ruta de la Plata; si bien el sendero era más corto en extensión y kilómetros, resultaba más difícil y sacrificada. Por esta pista atrevida aunque despejada se llegaba de las alturas potosinas al puerto de Cobija. Las primeras jornadas se transitaban por el altiplano andino sobre los 4.000 m.s.n.m., entre riachuelos y ojos de agua que ayudaban a la sobrevivencia en un clima de puna, frío y áspero. El trazado del camino iniciado en la Villa Imperial se enfrentaba en un primer tramo con una geografía de accidentado relieve cuyo sendero se deslizaba entre elevaciones con gran concentración de mineral.

Después de remontar la cadena volcánica situada en la rama occidental de los Andes, el camino descendía bruscamente por un arenoso desierto con exiguas tomas de agua y aparentemente sin ningún alma viviente en el contorno. Era un camino desguarnecido y solitario, con una que otra posta de aprovisionamiento en lugares de condiciones climáticas extremas, sin embargo, este mismo camino atravesaba territorios que contenían valiosos minerales cuya extracción animó la región en algunos momentos de su historia. Estos áridos territorios de Lípez albergaron desde tiempos remotos a las colectividades étnicas llamadas lípez, aymaras y urus, dispersos por espacios altiplánicos poco generosos, por lo que la densidad poblacional fue históricamente baja. Estos grupos étnicos estuvieron

dedicados a la agricultura, en particular a la producción de quinua y de una amplia gama de tipos de papas.

La región de Lípez fue ignorada por el Estado y permaneció ajena al progreso. Sus recursos agrícolas y ganaderos fueron limitados pero suficientes para atender las necesidades básicas de la población, sin embargo, a lo largo de la historia el lugar fue interesadamente atractivo por sus recursos mineros, en principio por la plata y en el siglo XX se añadieron el azufre y el bórax. Estas últimas minas estaban medianamente mecanizadas pero el trabajo no dejó de ser arduo, ya sea por la calidad del mismo, por la dificultad de caminos y transportes y por las condiciones geográficas y climáticas. En la actual línea de frontera con Chile, se comercializaba hasta bien entrado el siglo XX la yareta (Azorella compacta), una planta de alto valor calórico potenciado por su resinas.

El tramo de bajada a la costa se iniciaba por entre picos volcánicos: Ascotán, Polapi y cerro del Azufre para luego encontrarse en territorio del pueblo atacameño, cuyos parajes abrigan un medio ambiente desértico con escasa provisión de agua. Por las descripciones testimoniales se sabe que esta senda era solitaria en su recorrido y con reducida asistencia en el abastecimiento local de productos básicos, si bien, una vez fundada la República de Bolivia se concedió algún énfasis a las postas o su equivalente andino, los tambos.

Después de un tramo poco asistido en medio del desierto, se antojaba natural y conveniente que el camino enfilara por el valle de Lasana que es una cuenca fértil bañada por el río Loa. Por las facilidades que brindaba el medio ambiente, este valle fue habitado desde tiempos remotos por población autóctona dejando sus vestigios en el arte rupestre. En el siglo XVII, los poblados de Calama y Chiu Chiu, cercanos a la costa, aparecen vinculados a las rutas de tráfico de pescado seco hacia Potosí, en tanto que Aiquina y Caspana fueron centros agrícolas proveedores de granos. Ya en épocas republicanas, la meta inmediata era llegar a Calama, asentamiento pujante en la segunda mitad del XIX por encontrarse en medio de la región de minas de cobre. Desde este punto sólo era necesario recorrer 55 km para llegar a la línea de costa.

La Ruta del Pescado tiene como uno de los extremos el litoral de Atacama, anexo a la localidad de Cobija donde residían pescadores nativos entendidos en el aprovechamiento de los recursos marinos. En la memoria colectiva local aún subsiste el recuerdo de corsarios y piratas que merodearon la franja costera desde finales del siglo XVI. Esa porción de Atacama y la senda de ascenso hacia los Andes no fueron descritas sino hasta 1716 cuando el viajero francés Luis Amadeo Francisco Frezier (1682-1773) presentó los corolarios de un viaje a los mares del sur entre 1712 y 1714. En su descripción anota que durante su periplo se anotició de la senda que conectaba el altiplano andino con Cobija. Tal puerto

era en la época nada más que una caleta con alguna población de socorro; sin embargo era empleada por arrieros, comerciantes regionales, mercaderes de plata, contrabandistas constituyéndose en parada frecuente de naves francesas.

La caleta de Cobija fue poco frecuentada hasta el siglo XVIII pero de gran actividad durante gran parte del siglo XIX aunque no tuvo el éxito deseado. La naciente República de Bolivia quiso convertir el lugar en el puerto principal del país. No tuvo un destino exitoso deseado sino temporalmente y aunque llegó a actuar como el principal puerto boliviano para la exportación de minerales y de comercio de importación, entró en declive severo durante la Guerra del Pacífico. Por su difícil naturaleza, un medio ambiente desértico y el limitado empleo de servicios, hicieron que el puerto de Cobija fuera clausurado oficialmente en 1907 y posteriormente abandonado; sin embargo, la Ruta del Pescado mantuvo su actividad relativa desviando el último trazo hacia Antofagasta.

La Ruta de la Plata y la Ruta del Pescado fueron recorridos milenarios que mantuvieron la comunicación del Altiplano andino con el litoral pacífico en el tiempo. Fueron superadas las limitaciones que ponía la intrincada geografía y la exigua productividad agrícola. Estas dos vías, de entre otras menores y secundarias, fueron las que sobresalieron históricamente conectando centros urbanos y asentamientos mineros; a su vez se integraron pueblos dispersos y

apartados del Altiplano andino sur y de los contrafuertes de la cordillera andina que mira al Pacífico y que superando distancias desérticas llegaron hasta las aguas marinas de la costa.

BIBLIOGRAFÍA

Castro,V., Varela,V., Aldunate, C., y Araneda,E., Principios orientadores y metodología para el estudio del Qhapaqñan en Atacama: Desde el portezuelo del Inka hasta el rio Grande”, Chungará, Revista de Antropología Chilena 36/2, 2004.

Dalence, José María, Bosquejo estadístico de Bolivia Chuquisaca, Imprenta de Sucre. 1851.

López de Velasco, Juan, Geografía y descripción universal de las Indias recopilada por el cosmógrafo-cronista desde el año 1571 al de 1574. Madrid, Sociedad Geográfica, 1894.

Probanza de méritos de Francisco de Ota, 1644. AGI, Charcas 92 y “Atacama la grande, 19/7 1591 del pueblo San Pedro y San Pablo.



EL MISTERIO DE LA VIRGEN PÉTREA DE CHIJIPATA

Gabriela Behoteguy Chávez*



“A un mismo tiempo le dijo Dios a la serpiente, que se mantuviese de tierra, y al hombre le dijo también, que era de tierra, para darle a entender, que por su culpa se había hecho mantenimiento del demonio. Pero MARIA, que no fue tierra sino piedra dura, que rompió la cabeza a la serpiente, (...)”. (Prov. 30, citado en Ramos Gavilan [1621] 1976: 229).

La imagen de la Virgen de la Purísima Concepción de Chijipata apareció misteriosamente en una piedra batán del altiplano. Se formó milagrosamente con los colores de la piedra. La gruta donde reposa la Virgen con vestido blanco y túnica azul está como si hubiese sido pintada. Las personas devotas aseguran que apareció naturalmente en la colina de Chijipata del pueblo de Laja.

* Gabriela Behotegui Chávez (Bolivia). Licenciada en Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia). En su experiencia de trabajo cuentan la Catalogación de Bienes Arqueológicos del Museo Nacional de Arqueología de Bolivia y su participación como Gestora del Patrimonio Cultural en el pueblo de Chuchulaya (Bolivia). Ha trabajado junto a Fundación Altiplano desde 2013 en la revisión de archivos coloniales e investigaciones sobre la construcción de iglesias y las rutas del camino de la Plata. Algunas de sus publicaciones: María del Calvario de las Letanías y el mito de Origen Trinitario. En: Bolivia tierra de Vírgenes poderosas (2012) y participación como investigadora en documentales como Prodigia y Fecunda: La Natividad de Chuchulaya (2010).

* Fotografías de Juan Carlos Uysano.

En 1548 se redactó el acta de fundación de la ciudad de La Paz en el templo de Nuestra Señora de la Concepción de Laja. En esa época ya se celebraba a la Inmaculada en este lugar. La “Relación de los oficios que se proveen en el Reino del Perú (1578-1583)” señala:

“El repartimiento de Llacxa, encomendado en Joán Despinoza, que tiene setecientos dos indios tributarios y tres mil quatrocientas una personas, reducidos en un pueblo que se llama Nuestra Señora de la Concepción”¹.

La imagen antigua de la Virgen es de culto, se encuentra al centro del altar mayor y es sacada en procesión cada 8 de diciembre por las fraternidades del pueblo; pero el culto religioso más grande y representativo de Laja se dirige a la Virgen de piedra o Mamita de Chijipata del batán que se encuentra en la capilla de la colina de Santa Bárbara. Se festeja cada 9 de diciembre y participan también devotos forasteros que vienen desde hace varias generaciones atrás. Entre las

fraternidades destacadas se encuentran los “Morenos Kollas de Laja”; los “Negritos Rosados” y los “Wakas 8 de diciembre”.

El Padre López Menéndez ([1950] 2001) dató el milagro de aparición de la imagen de Chijipata hacia 1854. Llama la atención que ese mismo año, el Vaticano publicó el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Se trata de la reafirmación del primer culto a la Inmaculada en Laja fortalecido con el poder andino de la piedra.

La advocación de la Inmaculada Concepción (como la del batán) recuerda el momento en que la Virgen María concibió a Jesús en su vientre. Por tanto, sus representaciones no sostienen al Niño Jesús entre los brazos. Otra de sus características es que la imagen suele encontrarse dentro de una gruta, que simboliza la gestación. Por tanto, el atributo de esta imagen es la fecundidad.



1. Mautua, Victor. Límites entre Bolivia y Perú, pág.187

Don Félix Valencia Siñani, vecino de Laja, relata el milagro de la aparición de la Virgen:

“Más allá del pueblo, en una montañita que se llama Chijipata, una señora había tenido pues su marido, entonces, en ese lugarcito dice que vivían: ‘Ay, mi marido va llegar borracho, sabe querer llajwa para comerse’, y se había molido en su batán. En eso había aparecido la Virgen pues en su batán, después la señora había venido a avisar al pueblo ‘una estrella ha aparecido’; y toda la sikureada había ido al lugar donde el milagro ha hecho la Virgen. Después, unos años han traído a la Virgen (el batán) a la iglesia grande de Laja, pero después han construido su capilla, no aquí en Chijipata, sino más allá en la colina de Santa Bárbara²”



El batán es un instrumento rústico de cocina, fundamental en la preparación de la comida criolla. Dos piedras grandes lo forman y sirven para moler no sólo ají, sino también granos de maíz, cebada o quinua. Los alimentos y el batán son parte del contexto doméstico y cotidiano, entonces la aparición de la Virgen de Chijipata corresponde a lo que culturalmente en los Andes es relativo a lo femenino.

La Virgen se apareció a una mujer que machucaba locotos, tomates y kirkiña (yerba aromática) para preparar la llajwa (salsa picante) que despertaría de la borrachera al marido. Si bien la embriaguez puede ser un aspecto problemático, el relato no delata ningún conflicto al respecto. Al contrario, se menciona como una conducta natural que forma parte de lo cotidiano. Al respecto, Thierry Saignes (1993) analiza que los prejuicios y el desprecio por el estado de embriaguez son parte de la mentalidad colonial y que en Los Andes los comportamientos culturales respecto al alcohol son parte del diálogo religioso: “el alcohol representa un vehículo privilegiado para comunicar con lo sobrenatural”³. Esta borrachera costumbrista es fundamental en el culto a la Virgen de Chijipata.

La embriaguez se encuentra presente en el milagro de la aparición de la imagen y también durante los festejos que realizan cada 8 y 9 de diciembre los pobladores de Laja y los peregrinos que llegan desde la ciudad de La Paz.

2. Recopilado en Laja, 30 de mayo 2013.

3. Saignes, Thierry. Memoria y Borrachera, pág. 17.

Durante la fiesta del 8 de diciembre de 2013, me senté a compartir algunos tragos en una de las carpas que se arman como pequeños bares, popularmente conocidos como chinganas, y donde sólo venden cerveza. Primero invité medio vaso al señor don Elio, que se encontraba a mi lado; después su esposa me respondió con otro medio vaso. Al acabarse las cervezas, su cuñado compró unas más y nos las ofreció para que nos encargásemos de servirlos. Existe una serie de reglas para servir, comprar e

invitar la cerveza que deben seguirse en las fiestas religiosas. Por ejemplo, los vasos no deben servirse llenos para poder “secarlos” o acabarlos de un largo trago y así no atraer la mala suerte, siempre se deben comprar las cervezas en número par y antes de tomar debes invitar (“contigo” o “te invito”) a alguien para que tome después de ti. Definitivamente, en Los Andes no sólo se trata de emborracharse, sino compartir la embriaguez como parte del culto.



EL PODER DE LA PIEDRA

Las Vírgenes Pétreas son imágenes que aparecieron milagrosamente en la naturaleza, generalmente son caminantes que sintieron, escucharon y observaron la presencia divina en una piedra. Posteriormente, las dieron a conocer y fueron nombradas dueñas o patronas de sus territorios. Su culto es recurrente en toda la zona andina. Por ejemplo, en Chile son conocidas la Virgen de las Peñas de Livilcar y la Virgen de la Candelaria de Copiapó.

Las Vírgenes Pétreas surgen durante la época colonial, cuando las sociedades indígenas reinterpretaron a la religión católica desde su contexto cultural. Al respecto, Girault (1988) describe que para los aymaras y los quechuas bolivianos y peruanos, la Pachamama es una divinidad telúrica que suele ser llamada Wirjin Pachamama. Según el P. Ludovico Bertonio (1612) Pacha se traduce como “tiempo” y Mama como “metal en piedra”⁴. Analógicamente, la Pachamama y la Virgen María cumplen funciones similares como velar por el territorio y el bienestar de los seres vivos.

Al respecto, Teresa Gisbert (et al. 2006) señala: “De esta manera cosas diferentes como los Apus y la Pachamama son sustituidos por la Virgen María. Ella es tierra, es monte y también piedra”. Uno de los cultos marianos más extendido en el altiplano es hacia la Virgen de Copacabana, que como describe Ramos Gavilán, el significado de Copacabana es “lugar donde se encuentra la piedra preciosa”.

Las piedras se caracterizan por ser antiguas, duras y maleables. Sus atributos son para muchas culturas símbolo de fortaleza y perduración. Si bien, en este estudio sólo trataremos representaciones femeninas, en el área andina, las piedras también pueden ser interpretadas como masculinas y se representan en la Cruz, Cristo o algún santo.

En los andes, el culto a lo pétreo se practica desde tiempos precolombinos. Los pequeños ídolos de piedra reciben el nombre de Illas y sus poderes se relacionaban con la fecundidad y la abundancia. Según Bertonio (1612) y Maurtua (1790) las Illas eran símbolos protectores de los carneros de la tierra –llamas, alpacas, huanacos y vicuñas–:

“sacan una figura del carnero o llama, nombrado así en su idioma que es de piedra o de cobre, la colocan en lugar superior, y le ofrecen hojas de coca, granos de todos los colores de maíz y mucha chicha, suplicándole, en palabras, que ayude a la procreación de aquellos animales y fomente la fecundidad”.

4. Girault Louis. Rituales en las regiones andinas de Bolivia Perú. pág. 56.

5. Maurtua, Víctor. Op.cit., p. 333.



Existe cierta similitud entre el culto a la Virgen de Chijipata y el poder reproductivo de las Illas. Si bien el concepto de fecundidad y abundancia cambió a través de los años, antes se suplicaba por la fecundidad de los animales y ahora se pide terrenos, camiones, minibuses, dinero y hasta bebés. Aún se trata de la fortaleza dotada a la piedra andina para transmutar las miniaturas en objetos, animales y hasta personas reales.

Durante la fiesta de la Virgen de Chijipata se arma una feria de miniaturas similar a la de Alasitas, que se realiza cada 24 de enero en la ciudad de La Paz y donde se mantiene la creencia sobre que las miniaturas –casas, autos, billetes, animales, comida, electrónicos, etc.– que

se compran este día, se harán compras reales a lo largo del año.

La feria de la festividad de Chijipata se arma en todo el camino que sube a la colina de Santa Bárbara y alrededor de la capilla. Particularmente sobresalen las pequeñas casas de piedra con techo de paja que se arman en la pampa, la que se transforma en una ciudadela de miniatura. Éstas pueden comprarse desde 5 a 50 bolivianos, luego son ch'alladas por sus dueños con la fe de que se convertirán en viviendas reales.

Pregunté a don Anatolio Ticono, vecino de Laja, sobre los pequeños terrenos. Me explicó que éstos son comprados por peregrinos que llegan a la fiesta y que son las personas del pueblo quienes se encargan de prepararlos y venderlos:

“Poderosa dice que es la Virgencita, cuando con toda fe hacen la casa, se compran el terreno, camión. Se compran también después de verdad. Bien harto quiere la Virgen al forastero, esos que vienen con harta fe, esos son sus hijos más queridos, más predilectos. Así es la Virgen, al forastero todo le da, a nosotros no es así”⁶.

En Laja, el culto a la imagen de la Virgen de la iglesia mayor y el culto a la Virgen de Chijipata están claramente separados. Son las personas del pueblo quienes se encargan de “pasar” el preste de la Inmaculada de Laja. La misa para esta antigua imagen se celebra en la iglesia grande, después se realiza la procesión alrededor de la plaza y, por último, los pobladores se dirigen a sus locales para compartir. No existen fraternidades folklóricas del pueblo durante esta fiesta. La otra celebración se realiza cada 20 de Octubre, en conmemoración a la fundación de la ciudad de La Paz. Son las personas forasteras quienes organizan

los prestes de la imagen del batán, cada fraternidad de estos visitantes organiza uno propio. Primero ingresan al pueblo y danzando dan una vuelta alrededor de la plaza para posteriormente dirigirse a la capilla de Santa Bárbara: saludar a la imagen, escuchar misa y encender velas. Existe la creencia de que sólo las personas que sienten verdadera fe pueden ver la imagen de la Virgen. Después de saludar a la imagen, el sacerdote celebra misa para cada una de las fraternidades. Otra de las particularidades del culto está dentro del velatorio, donde no sólo se encienden velas, sino que además existe la tradición de dibujar en las paredes con cera los bienes que se desea conseguir, pueden observarse casas, autos, terrenos y réplicas de billetes pegados. Este lugar expresa de manera creativa que el dinero no sólo es indispensable, sino que se ha convertido en un fetiche para la sociedad.



6. Recopilado en Laja, 8 de diciembre 2013.

El Sur Andino

La imagen apareció milagrosamente en una piedra batán del altiplano: la Madre fecunda de la Inmaculada Concepción fortalecida con el poder de la Illa protectora y reproductora. La Virgen de Chijipata es un poderoso símbolo de abundancia, suerte, fertilidad y vida:

“Madrecita bella de la Concepción, joyada en la piedra, oye mi oración. (...). Te labran pucaras excelsas los andes, con bellos cristales de hora matinal; Reina de los Andes, tú, siempre serás belleza y sustento que traes la paz”⁷.



7. Bravo Gonzales. Cántiga a la Virgen de Chijipata, pág. 69.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas, 2006. Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina. Instituto de Estudios bolivianos. Instituto Francés de Estudios Andinos. Cooperación ASDI- SAREC. Publicaciones SIERPE. La Paz.

Bravo, Gonzales, 1955. Cantiga a la Virgen de Chijipata. revista Khana N° 9 y 10. La Paz.

Gisbert, Teresa; Silvia Arze y Martha Cajías, [1988] 2006. Arte Textil y Mundo Andino. Plural editores. La Paz.

Girault, Louis, 1988. Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú. CERES. La Paz.

Maurtua, Víctor. 1906. Juicio de Límites entre El Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República de Argentina. Virreinato Peruano (Tomos: primero y undécimo). Imprenta Henrich y Comp. Barcelona.

López Menéndez, Felipe, 1949. El Arzobispado de Nuestra Señora de La Paz. Imprenta Nacional. La Paz.

López Menéndez, Felipe, 2011. Bolivia Mariana Presencia de la Virgen María en la Historia. Impresiones Creativa. La Paz.

Ramos Gavilán, Alonso, [1621 (1976)]. Historia de Nuestra Señora de Copacabana. Academia Boliviana de la Historia, Publicaciones culturales: Cámara Nacional de Comercio, Cámara Nacional de Industria. La Paz.

Saignes, Thierry (comp.), C. Salazar-Soler, R. Randall, P. Harvey, T. Abercrombie, D. B. Heath. Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes. HISBOL/ IFEA. La Paz.



LA CONQUISTA DEL PARAÍSO AL RESCATE DE LA OBRA: “AMÉRICA LATINA EN LA HISTORIA OCCIDENTAL” DE R. KREBS (1987)

Raúl Bustos Gonzáles*

Cuando se me invitó a participar en esta interesantísima jornada, y en particular, cuando se me mencionó el tema que guiará la discusión durante estos días, inmediatamente se me vinieron a la cabeza dos referentes, de naturaleza muy distinta, pero a mi juicio, complementaria:

En primer lugar, me refiero a la película “1492: La Conquista del Paraíso”¹, nombre con el que titulé este trabajo, y en segundo lugar, un texto que leí cuando iniciaba mi formación profesional, alrededor del año 1990. Me refiero al artículo “América Latina en la Historia Occidental”, escrito por don Ricardo Krebs².

Como decía anteriormente, la naturaleza y, por supuesto, los objetivos de ambos referentes, son muy distintos. En el caso de la obra cinematográfica mencionada, basada en la biografía de Cristóbal

Colón redactada por su hijo menor, obviamente se pretendía devolver su lugar en la historia al navegante, que de acuerdo a lo que se puede interpretar de la misma, habría sido tratado muy injustamente por sus contemporáneos y los herederos de estos.

Por otro lado, la obra del profesor Krebs, a mi juicio tiende también a relevar el lugar que le corresponde en la Historia Universal a nuestro continente.

Hoy, 25 años después, creo que sería pertinente, a la luz de este evento retomar algunas de las ideas que me parecen dignas de al menos recordar.

El texto al que aludimos inicia su discurso presentando dos citas en torno al papel de América en la Historia. Cada uno de los autores de dichas citas, representan percepciones del mundo muy diferentes, pero se unen en el rol adjudicado al continente:³

* Raúl Bustos Gonzáles (Chile). Catedrático de la Universidad de Tarapacá. Licenciado en Educación, Magíster en Integración Subregional, Doctor en Cultura y Educación en América Latina. Coordinador de área en el Centro de Innovación y Desarrollo Docente de la Universidad de Tarapacá y Director alterno del Proyecto CD1109 (Convenio de Desempeño). Ha trabajado temas referentes a educación, sujetos subalternos, historia regional, migración, entre otros.

1. (1492: Conquest of Paradise) Es una película épica ambientada en el año 1492, dirigida por Ridley Scott, y estrenada el 12 de octubre de 1992, en conmemoración del V centenario de la llegada de Cristóbal Colón al continente americano.

2. Krebs Wilkens, Ricardo, América Latina en la Historia Universal, 1987.

3. ibídem, p.47.

“La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de las Indias” (Francisco López de Gomara, Historia General de las Indias, 1552).

“El descubrimiento de América y el del paso a las Indias Orientales por el Cabo de Buena Esperanza son los mayores y más importantes sucesos que recuerda la historia de la humanidad.” (Adam Smith, “La riqueza de las Naciones”)

Así, ya sea por la importancia económica que el suceso en sí mismo reviste, o por el carácter trascendente que se le adjudique como parte del plan de la providencia, el encuentro de Occidente con América aparece como un acontecimiento fundamental que desde muchas perspectivas, cambió al mundo.

Sin embargo, Krebs recuerda que en un primer momento, el carácter maravilloso del encuentro referenciado más arriba fue un atributo que solo se le otorgó al continente como espacio material, físico y de encuentro, pero no necesariamente abarcó en dicho asombro y dignidad a quienes lo habitaban. Al respecto, Krebs cita⁴:

“El salvaje... no tiene pelo ni barba y ningún ardor para con su hembra”. (Buffon)

“unas bestias que odian las leyes de la sociedad y los frenos de la educación” (Cornelius de Pauw)

De la lectura de lo aquí citado podemos entender los atributos de lo que la sociedad de la época percibía como

el estándar de lo normal, lo aceptado y lo digno de dominio: virilidad (representado en la barba y la relación con la mujer), el respeto a las leyes (por supuesto las de la sociedad europea de la época) y la educación.

No obstante, para el profesor Krebs lo que sí aparece como evidente es el errático trayecto con el que Europa pretendió acercarse al entendimiento de lo que era el continente recién descubierto⁵. Esto llevó a que lo describiera como el continente de los errores:

1. En primer lugar, el nombre mismo con que se bautizó el continente: América, no es precisamente el más adecuado. Principalmente, porque es muy probable que el continente ya debía tener nombre, o concepto por el que era conocido por sus naturales (Abya Yala, tal vez) y en segundo lugar, porque el papel jugado por Américo Vespucio, a mi parecer, dista mucho del maravilloso error de Colón.

2. En segundo lugar, si bien la película con que iniciamos esta reflexión trata de demostrar lo contrario, lo más probable es que gran parte de su vida posterior al 12 de Octubre de 1492, Colón no tuviera certeza de dónde había llegado.

3. Finalmente, el Océano Pacífico, en palabras del mismo Krebs, era de todo, menos pacífico.

Sin embargo, el mismo autor se encarga de reiterar que la conquista de América, habría sido el paso decisivo por el cual Occidente asume la dirección del mundo.

4. ídem.

5. íbidem, p.48.

El mundo cambió. El dramatismo que este cambio asumió en América ha sido minuciosamente estudiado. ¿Pero cuál fue la naturaleza de este cambio en Europa? El autor hace alusión a una serie de apreciaciones negativas en torno al rol que América jugó para el resto de la Humanidad. Entre los aportes nefastos en este sentido, se mencionan⁶:

- Desde América Europa adquirió la Sífilis.

- La enorme necesidad de mano de obra exigida por la explotación de los recursos americanos generó que se extremaran las más crueles formas de esclavitud, especialmente africana.

- El tabaco y su legado, es otro producto que América puso en la vida del europeo.

- Finalmente, no son pocos los que señalan que América subdesarrolló a España, reino que acostumbrado a la extracción de recursos desde América, no pudo sino con mucho atraso y dolor, iniciar su incorporación al mundo industrializado.

Sin embargo, América y su irresistible magnetismo, potenció una serie de cambios que de manera incipiente asomaban en el “Viejo Mundo”, pero que con la atracción gravitatoria del continente de reciente incorporación, experimentaron un irresistible avance.

El español común y corriente que llegó a América, era un hombre medieval de pleno siglo XV. La Fe y el valor de su espada eran las principales armas

para enfrentarse a una naturaleza que le aparecía hostil. La enormidad del continente americano y lo desconocido de sus especies, alimentó sus fantasías medievales, extrayendo de los cuentos mitológicos la presencia de gigantes, amazonas, ciudades de oro, que debían ser enfrentados con el aporte de los santos, ángeles y arcángeles. El español del siglo XV había encontrado el paraíso perdido, y debía luchar para recuperarlo, para cerrar así el círculo de los tiempos.

Las interpretaciones míticas y utópicas de la naturaleza americana, nacen motivadas por dos fuerzas convergentes⁷:

- a) El deseo verdadero de comprender América.

- b) El anhelo profundo del europeo de encontrar lo perdido.

Colón describió las Antillas como un verdadero Jardín del Edén: las islas se caracterizaban por su abundancia; sus habitantes eran simples, inocentes y mansos y andaban desnudos sin ninguna vergüenza. Durante su tercer viaje, Colón formuló la tesis de que el Paraíso Terrenal estaba situado en las tierras por él descubiertas, formando una “Tierra de Gracia”⁸.

Krebs alude a Pedro Mártir quien describió en sus “Décadas”, que la gente en América era inocente y buena: allí la gente vivía sin el “pestífero dinero” y justamente por eso vivía “en un mundo de oro”.

6. ídem.

7. íbidem, p.57

8. ídem.

El autor cita además a Colón que habría escrito en una carta que, al arribar a las Indias, había llegado “al nuevo cielo y tierra que decía Nuestro Señor por San Juan en el Apocalipsis”. La evangelización de las Indias fue vista, en consecuencia, como el paso decisivo y el acto final en la conversión del mundo y el fin de los tiempos.

Para los misioneros franciscanos que se dirigieron a México, la evangelización de los indios ofrecía la oportunidad de crear una comunidad cristiana como fue en su origen y restaurar la Iglesia de los primeros tiempos: *“La tarea de convertir a los indios era una misión escatológica, ya que la predicación del Evangelio aceleraba la llegada del Reino de Dios. La cristiandad del Nuevo Mundo era pues la renovación del comienzo y el anuncio del fin de la historia de la Iglesia.”*⁹

De acuerdo a lo señalado por el profesor Krebs, el “Nuevo Mundo” surge como el escenario en que se podrían realizar los más nobles ideales y las más altas esperanzas que el europeo no había podido realizar en su tierra. El mito del buen salvaje fue la expresión de los anhelos del europeo de sacudir el peso de una civilización artificial y de volver a una vida simple y espontánea.

Por otro lado, entre los intelectuales, burócratas y gobernantes, el Nuevo Mundo había potenciado el convencimiento que el hombre, a través de la razón podía someter a la naturaleza. Algunos ejemplos de esta percepción citados por Krebs son¹⁰:

- La inscripción “Plus ultra” (Más allá) que acompaña a las columnas de Hércules, elegido como por Carlos V como su escudo.

- El capitán Bernardo de Vargas Machuca tuvo por divisa las palabras: “Con la espada y el compás, más y más y más y más”.

En términos concretos, el encuentro de los dos mundos generó una mayor participación del Estado en la vida política y económica, gracias a los recursos llegados desde América que permitieron sostener una creciente burocracia administrativa, ejércitos profesionales, independizando el poder real, de las ataduras medievales.

El predominio de España bajo Carlos V y Felipe II tuvo por base económica la plata proveniente de Potosí y de México. El tesoro americano contribuyó en forma decisiva al desarrollo de las formas del capitalismo que serían base para la revolución industrial y tecnológica del siglo XVIII¹¹.

Económicamente, la necesidad de nuevas y más eficientes embarcaciones llevó al surgimiento del Galeón y el Bajel, lo que no habría sido posible sin el surgimiento de nuevos astilleros¹².

Técnicamente, el desarrollo de la cartografía se transformó en una manera más de traducir el mundo desconocido e indómito, dominándolo a través de las medidas y su codificación en papel.

9. ibídem, p.58

10. ibídem, p.52

11. ibídem, p.60

12. ibídem, p.54

Los nuevos descubrimientos llevaron a nuevas teorías científicas sobre la Tierra y el Universo que culminarían en las obras de Galileo, Kepler y Newton. En 1530 ya era de conocimiento común que la Tierra era redonda, que América se encontraba entre Europa y Asia y que para llegar a las islas de las especias, era necesario cruzar el Océano Pacífico.

La razón, como herramienta para conocer y dominar el universo, cambió la manera tradicional de hacer las cosas. Krebs cita como ejemplos de este nuevo proceder los siguientes¹³:

- Burocracia Estatal, que racionaliza la administración del Estado.

- Calvino y ordenanza eclesiástica, destinada a racionalizar los sistemas de creencias, al igual que el Concilio Tridentino reglamenta el Dogma. Mismo camino es el seguido por los Ejercicios Ignacianos.

- La racionalización portuguesa, en el momento de fundar las Capitanías Generales en Brasil y la creación de las ciudades geométricas de los españoles, son muestras de racionalizar el espacio bajo los preceptos del urbanismo. Las primeras ciudades españolas fundadas por Colón, se hicieron siguiendo los parámetros de la ciudad ideal de Da Vinci. De la misma manera, las Misiones Jesuitas se conformaron siguiendo un modelo racional de sociedad.

Finalmente, el contacto inicial entre América y Europa dejó a la Historia de Occidente un legado incluso más profundo:

Fray Bartolomé de Las Casas sostuvo que había que respetar la libertad de los indios y emplear sólo medios pacíficos para su evangelización. Por su parte, Juan Guínés de Sepúlveda, el cronista Fernández de Oviedo y otros, en cambio, señalaron que el indio era intrínsecamente vicioso e incapaz de hacer uso de la razón, por lo que se justificaba su dominación violenta.

La Corona se colocó por encima de estas posiciones y reconoció explícitamente al indígena la condición de ser racional y libre y de sujeto de derecho, lo que exigía que los españoles impongan la fe cristiana y la cultura europea al indígena, respetando principios y formas de derecho, formulados explícitamente en las Nuevas Leyes de 1542 y en general, en las Leyes de Indias.

El desafío que significó el encuentro y choque con el Nuevo Mundo encontró, una respuesta distinta a la que los europeos habían formulado en sus contactos con la civilización oriental y con las costas africanas. Los españoles no vieron en el indio un infiel a liquidar mediante la guerra santa ni un bárbaro a quien había que reducir a la esclavitud.

Mientras que en Europa se mantuvo en el siglo XIX como modelo de organización política la monarquía, en el continente americano triunfó universalmente la república, expresión de un profundo anhelo de Libertad y renovación. Así, el europeo que abandonaba el Viejo Mundo huía de su su rígida estratificación social, de la

13. *ibidem*, p.56.

opresión política que se mantenía en las viejas monarquías.

En conclusión, la imagen más poderosa que América proyectó sobre el resto del mundo fue la imagen de un mundo nuevo y libre: Lo que la Iglesia llamó “El Continente de la Esperanza”.

BIBLIOGRAFÍA

Krebs Wilkens, Ricardo, “América Latina en la Historia Universal”, HISTORIA N°22, p., 47-69, Santiago, 1987.

FUENTES AUDIOVISUALES

Scott, Ridley, 1492: Conquest of Paradise, 1992.

LA PRESENCIA INDÍGENA EN LAS COSTAS DE ARICA HACIA LA LLEGADA DE OCCIDENTE

Álvaro Romero Guevara*

INTRODUCCIÓN

Generalmente la etnohistoria andina más clásica busca complementar los datos documentales y los datos arqueológicos con el objeto de entender las sociedades y procesos sociales prehispánicos. En ese sentido, trasladan, de manera crítica, hacia tiempos pasados lo que dicen los documentos coloniales acerca de las características de lo indígena al momento de contacto (por ejemplo, costumbres, objetos y tipos de asentamientos), buscando interpretar lo que sucedía antes de la llegada hispana.

En esta ocasión, en cambio, intentaremos enfocarnos desde los datos arqueológicos, en la situación anterior a la llegada de Occidente y entender aspectos puntuales de las comunidades indígenas que condicionaron las decisiones económicas o administrativas de los colonos hispanos.

Existen varios problemas metodológicos relacionados principalmente con las diferencias de resolución entre el dato documental y el dato arqueológico. El dato histórico o etnohistórico es muchas veces tangencial y subjetivo en origen. Mientras que el dato arqueológico es puntual y supuestamente más objetivo. Sin embargo, ambos deben ser interpretables y generalizables para reconstruir los procesos históricos¹.

Otro antecedente que se debe considerar para tener una visión crítica de las fuentes, es que los documentos etnohistóricos disponibles para el área de nuestro interés fueron elaborados principalmente por españoles que vinieron a conquistar o cristianizar estos territorios y describieron lo que ellos mismos observaron con sus ojos o bien transcribieron lo que le contaron sus informantes indígenas. Casi siempre

* Álvaro Romero Guevara (Chile). Arqueólogo, Oficina Técnica del Consejo de Monumentos Nacionales Región de Arica y Parinacota. Especialista en arqueología prehispánica, principalmente de patrones de asentamiento, arquitectura y análisis cerámico. También ha participado en proyectos de impacto ambiental y de puesta en valor del patrimonio arqueológico.

1. Se debe agregar lo destacado por J. Topic, acerca de la necesidad que los arqueólogos examinen por sí mismos los documentos, porque tienen diferentes preguntas que los historiadores. De la misma manera que los historiadores deben ir al terreno para entender el territorio que es descrito en los documentos (Topic 2009).

estos informantes correspondían a indígenas con algún tipo de autoridad y con algún tipo de interés político o económico en las decisiones hispanas. Además, los informantes indígenas provenían del Cuzco o del área del Titicaca, y hablaban principalmente quechua o aymara, las lenguas “en alza” de los Andes. Además, eran las lenguas que los hispanos habían logrado comprender mejor desde su arribo en 1532.

Si bien, es bastante probable que el aymara haya funcionado como una extendida lengua franca, no se debe descartar la presencia de otras lenguas (como el puquina y el uruquilla) que dieran cuenta de grupos, formas de vida y cosmovisiones diferentes a las que se podían expresar desde la lengua aymara (Cerrón-Palomino 2010)².

En este trabajo primero haremos un resumen de las interpretaciones arqueológicas acerca de los grupos sociales que habitaban en la costa de Arica inmediatamente antes de la llegada hispana. A continuación, hablaremos específicamente de los sitios arqueológicos investigados o registrados en el área de la ciudad de Arica, poniendo especial énfasis en los hallazgos realizados en los últimos años. Posteriormente, haremos un resumen de los escasos datos acerca de la llegada hispana a Arica y los sucesos ocurridos en los primeros años de la fundación de la ciudad y el Corregimiento de Arica. Finalmente, a partir de los datos expuestos propondremos los posibles escenarios en que sucedió la presencia y

consolidación hispana en Arica y cómo las características de las poblaciones indígenas preexistentes favorecieron estos acontecimientos.

INTERPRETACIONES ARQUEOLÓGICAS

La arqueología de los Valles Occidentales del Centro Sur Andino ha denominado a los períodos históricos inmediatamente previos a la llegada hispana como Período Intermedio Tardío (1.100 a 1.400 d.C.) y Período Tardío (1.400 a 1.530 d.C.). El primero relacionado con las comunidades que se desarrollaron antes de la llegada de influencias Inka, y el segundo período relacionado con el arribo del Estado Inka al territorio.

Se trata de una división bastante artificial y basada en un modelo historiográfico y de arqueología clásica que entendía al Estado Inka o Tawantinsuyo como una entidad que transformó radicalmente y en un solo proceso todos los rincones de los Andes. Sin embargo, se sabe que la llegada, presencia y poder Inka fue diferente en cada lugar, basado en las características de las sociedades presentes en cada uno de esos territorios.

Para el caso específico de la costa de Arica, se ha establecido que hacia el año 1.100 d. C. las comunidades de agricultores especializados en los valles desérticos y de pescadores, que se ha denominado “Cultura Arica” (Bird 1943 [1988]; Munizaga 1957; Dauelsberg 1982), habrían formado una entidad sociopolítica no centralizada cuyos jefes adquirirían su poder (y lo perdían)

2. Situación semejante sucede con la lengua guaraní que se extendió más allá de los límites de un único pueblo. En ese caso, es la arqueología la que intenta diferenciar distintos grupos indígenas en territorios que de acuerdo a documentación histórica eran habitados por un gran pueblo guaraní (Bonomo y Latini 2012).

mediante un constante juego de prestigio, de ostentación, de otorgación de regalos y alianzas matrimoniales (Santoro et al. 2004). Posiblemente había linajes de mayor jerarquía, pero ninguna alcanzaba el poder absoluto.

Como se indicó, había comunidades especializadas en una agricultura de valles (incluso especializadas en valles salados y valles dulces) y otras en la pesca y recolección marítima. Incluso se ha puesto atención en una especie particular de diademas de plumas que aparece en los ajuares funerarios de este período, que podría ser indicador de una parcialidad costera, contrapuesta a los agricultores (Horta 2000).

Se ha intentado interpretar dentro del modelo de dualidad andina que las comunidades de valle (yungas o coles) habrían tenido una jerarquía superior que los pescadores (camanchacas) (Rostworowski 1986), pero eso no se ha podido corroborar con la evidencia arqueológica. Existen claras diferencias en la arquitectura y los énfasis económicos registrados entre los habitantes costeros y los de valles, pero no lo suficiente para pensar que existen grupos privilegiados que tienen asegurado su acceso a mayor cantidad de bienes.

Lo más notable de estas comunidades es que compartían muchos aspectos decorativos y estilísticos en sus artefactos cotidianos, destacando los textiles, la cerámica, la cestería y las calabazas grabadas. También tenían un similar patrón mortuario de fosas subterráneas

con un rico ajuar compuesto de diversos objetos que representaban las actividades económicas y sociales de los grupos. Todo esto nos indica que estas comunidades repartidas en la costa y valles desérticos debieron haber compartido una cosmovisión y una lengua. Los antecedentes lingüísticos señalan que lo más probable es que la lengua preponderante de estas comunidades haya sido el puquina (Cerrón-Palomino 2010).

Diferente era lo que sucedía con las comunidades contemporáneas asentadas en las tierras altas (precordillera y altiplano), que se caracterizan por presentar relativamente grandes inversiones públicas, tanto para la infraestructura agrícola (andenes y canales), habitacionales (poblados y pukaras) y funerarias (chullpas). Si bien no destacan por una materialidad ricamente decorada, si presentan en el interior de los poblados espacios públicos que permiten entender la importancia de las celebraciones sociales.

A nuestro entender estas comunidades de tierras altas, que en otras ocasiones hemos denominado “Grupo Charcollo” (Romero 2005; Santoro et al. 2004), también habrían estado organizadas con jefes no permanentes, pero a través de una organización corporativa, basada en las celebraciones de reciprocidad y el culto a los antepasados. Por analogía, estas comunidades serían los predecesores directos de las actuales comunidades andinas emplazadas en los mismos valles de precordillera y

altiplano, que hasta bien avanzado los períodos coloniales y republicanos se habrían organizado con kuraka elegidos por turnos y un calendario anual de celebraciones sociales.

Sin duda que habría habido estrechas relaciones entre las entidades “Cultura Arica” y “Grupo Charcollo” (Romero 2005). Los intercambios más evidentes debieron haber sido de productos de consumo (como pescado, guano y productos de valles bajos, cambiados por productos agrícolas de tierras altas, charki y chuño) y en segundo lugar, los bienes de prestigio como artesanías y elementos rituales. Es evidente que la mayor diversidad de productos estaba disponible para las comunidades de la “Cultura Arica”. Mientras que, las comunidades de tierras altas (“Cultura Charcollo” e incluso los “Señoríos Aymaras” [Caranga, Lupacas y Pacajes]) tuvieron mayor necesidad de acceder a los productos de tierras bajas, ya sea mediante intercambio o explotación directa. Las relaciones de parentesco y las alianzas entre estos diferentes grupos, no deben haber sido escasas, y más bien habrían sido prefijadas, estableciendo deberes y derechos entre miembros y grupos.

Respecto a la presencia del Estado Inka en los valles de Arica (Período Tardío) por largo tiempo se postuló que el dominio Inka en los valles y costa de Arica había sido indirecto, mediante alianzas con los kuraka aymaras del área del Lago Titicaca (Llagostera 1976). Sin embargo, nuevas interpretaciones

señalan que la presencia Inka, al menos en las tierras altas de Arica, habría sido mucho más directa que lo postulado originalmente. Se entiende como un proceso expansivo que alcanzó una fase territorial, es decir, que se hizo presente a través de una gran inversión estatal con fines administrativos, como un camino estatal (o qhapaq ñan), edificios administrativos (tambos), depósitos (o qolqas), edificios religiosos (ushnu), entre otros (Williams et al. 2009). Es quizás en precordillera y altiplano donde los kuraka aymara fueron los representantes del Inka para administrar los territorios y la producción agroganadera que formaban parte del denominado “Grupo Charcollo”.

En las tierras bajas, en cambio, no se visualizan obras de infraestructura característicos del Inka. La presencia Inka se establece sólo por la frecuencia de objetos de diseño o factura cuzqueña, tales como cerámicas y textiles. Esto se registra en el interior de asentamientos locales en los valles o en tumbas o sectores de tumbas en medio de cementerios del período anterior, adscritos a la “Cultura Arica”. Este escenario puede ser interpretado como una situación en donde los objetos Inka, como bienes de prestigio, están circulando, la presencia de personas locales que siguen una “moda” Inka, o justamente, a la presencia de representantes Inka (Williams et al. 2009).

También, se ha postulado la presencia de mitimaes de origen altiplánico en la costa de Arica (colonos enviados

por el Estado Inka a prestar servicios especiales), a través del registro de cementerios completos, o tumbas segregadas en el interior de cementerios precedentes que contienen contextos funerarios con materiales importados Inka (Hidalgo y Focacci 1986). Estos mitimaes estarían encargados de labores de extracción pesquera, extracción de guano o extracción de cobre nativo.

En resumen, a la llegada hispana, de acuerdo a las interpretaciones exclusivamente arqueológicas, existía una entidad local de pescadores y agricultores que por varios siglos había mantenido una identidad cultural relativamente homogénea y coherente dentro de una estructura política descentralizada y altamente dinámica, basada en un prestigio volátil y en disputa. Sin duda, esta organización de comunidades prehispánicas de tierras bajas mantuvo una comunicación permanente con las comunidades de tierras altas, pero sin influenciarse entre sí, sobre sus particulares estructuras organizativas.

Esta situación sociopolítica preexistente no centralizada debió favorecer la llegada de influencias Inka, tanto a través de la circulación de objetos e ideas proveniente del Cuzco y de sus aliados altiplánicos de habla aymara, como también de otros grupos étnicos que venían a tareas bien específicas para los fines de expansión y consolidación Inka.

ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS EN LA CIUDAD DE ARICA

Existen un sinnúmero de aspectos que limitan la conservación y accesibilidad del material documental o que sesgan la visibilidad e investigación de los yacimientos arqueológicos. Sin embargo, para la arqueología se complica mucho más cuando los sitios que se intentan registrar están en el interior del medio urbano. Los sitios arqueológicos en la ciudad son permanentemente puestos en riesgo e intervenidos en diferentes circunstancias, desde ampliaciones domésticas, hasta la construcción de grandes edificios o espacios públicos.

Tradicionalmente se ha denominado “Arqueología Urbana” a los estudios arqueológicos que nos permiten entender el crecimiento de una ciudad y cómo han variado aspectos de su urbanismo, arquitectura y sociedad (Staski 2002). Se trata por tanto de una especialidad ampliamente desarrollada en Europa y más recientemente en Norteamérica y Sudamérica, pero siempre como parte de la “Arqueología Histórica”, es decir Arqueología Post-hispánica. Es evidente que la Arqueología Post-Hispánica, y por añadidura la Arqueología Urbana, ha tenido poco desarrollo en comunidades de arqueólogos que se han enfocado en entender los largos y complejos procesos prehispánicos, como Mesoamérica y Andinoamérica.

Por tanto, la situación de Arica parece ser particular, se ha desarrollado una

Arqueología Urbana, pero no en relación al estudio del crecimiento urbano, sino enfocada a los múltiples asentamientos y cementerios prehispánicos (remotos y más recientes) que aparecen como hallazgos casuales en construcción de urbanizaciones, ampliaciones de casa o profundización de cimientos para nuevas construcciones³.

El interés por los restos prehispánicos de Arica se inició durante los siglos XVIII y XIX, cuando diversos viajeros y naturalistas extranjeros, tales como Frezier (1982), D'Orbigny (1945), Thomas Ewbank (1855) y William Bollaert (1860), entre otros, registraron la abundante presencia de evidencias arqueológicas de diferente tipo en la ciudad de Arica. Hacia la primera mitad del s. XX, llegaron representantes de una arqueología más desarrollada y sistemática, que tiene que ver con el crecimiento mundial de esta disciplina, pero también con el proceso de chilenización que se inició una vez que se anexaron estos territorios. Los trabajos de Max Uhle (1919) hacia 1917 fueron encargados por el Gobierno de Chile, al igual que los trabajos de Grete Mostny (1944) y Junius Bird (1988 [1943]) en la década de 1940 fueron patrocinados por el Museo Nacional de Historia Natural, dando cuenta de una política para hacer más profunda la historia del territorio recientemente incorporado, traspasando su tenencia peruana.

Estos trabajos arqueológicos, también incentivaron la formación de un grupo local de investigadores, compuesto por

Percy Dauelsberg, Guillermo Focacci, Luis Álvarez y Sergio Chacón, que en 1959 fundaron el Museo Regional de Arica (Lara 1972-1973). Se trató de una iniciativa privada que se dedicó a proseguir el trabajo arqueológico previo, afinando las secuencias arqueológicas y ampliando la investigación hacia los valles y tierras altas.

Pero por sobre todo surgió como una acción urgente de rescate frente al acelerado desarrollo de la ciudad, el incremento de las áreas cultivables de los valles y el cada vez más masivo saqueo de cementerios prehispánicos. Se debe recordar que en la segunda mitad del siglo XX la ciudad de Arica incrementa exponencialmente su crecimiento con el beneficio del Puerto Libre (1953) y la creación de la Junta de Adelanto de Arica (1958) con su amplia agenda de infraestructura pública para la ciudad (Galeno 2013).

En las décadas siguientes, este cuerpo de investigadores realiza importantes campañas de rescate arqueológico en diferentes puntos de la ciudad de Arica. Primero, como Museo Regional de Arica, luego como Universidad del Norte y actualmente como Universidad de Tarapacá.

Así, tras más de 100 años de arqueología sistemática y del registro de diversos tipos de hallazgos casuales en la ciudad de Arica, se ha presentado una sistematización de los datos

3. En consecuencia, dada la riqueza y complejidad de las evidencias prehispánicas en la región, poco interés ha sido dado a los datos post-hispánicos relativos al modo de vida urbano de la ciudad de época colonial o republicana. A la fecha, en la ciudad de Arica, sobreviven pocos espacios que podrían tener evidencias materiales de época colonial, tales como, el Mercado Central (Convento de San Francisco), las ruinas de los Hermanos Hospitalarios de San Juan de Dios (Edificio Consistorial) y las dependencias de la Catedral San Marcos, que se espera que sean investigados arqueológicamente.

arqueológicos (Romero y Ajata 2014). Hasta mediados del año 2014 el total de evidencias arqueológicas en la ciudad asciende a 485 casos (o entidades), de las cuales una gran mayoría (78%) corresponde a hallazgos discretos o aislados, mientras que sólo un 22% de las evidencias son conjuntos o yacimientos arqueológicos, con algún grado de complejidad.

De esta forma y a partir de los datos disponibles se han distinguido cuatro Zonas Arqueológicas en la ciudad de Arica, que suman en conjunto 428 evidencias arqueológicas. La mayor cantidad de evidencias se han registrado en la denominada “Zona Central” con 267 casos y en la “Zona Laucho-La Liserá”, con 102 evidencias. Las otras dos zonas concentran menor cantidad. La denominada “Zona Chinchorro” tiene 37 evidencias y la “Zona Nueva Esperanza” sólo 22.

Sin embargo, estas evidencias arqueológicas reúnen ejemplos de diferentes períodos, mostrando una ocupación continua de la costa de Arica, desde aproximadamente 10 mil años atrás.

Por ejemplo, en el caso de la “Zona Centro” esta continuidad histórica se presenta con ciertos matices en su distribución espacial (Figura 1). Las evidencias identificadas como Chinchorro (5.000 a 2.000 a.C.) se registran entre las calles Baquedano, Colón, Yungay y Morro. La posterior población Faldas del Morro, es decir, de agricultores incipientes (2.000 a.C. a 500 d. C.) coinciden, en cierto grado con las evidencias del período anterior, hacia el oriente de calle Morro, pero se prolonga hasta la altura de calle Blanco Encalada.



Figura 1: Imagen del Casco Antiguo de la ciudad y delimitación de áreas arqueológicas de los períodos: Arcaico (o Chinchorro), Formativo (o de los primeros agricultores); y períodos Tardíos (o de agro pescadores consolidados).

Finalmente, el período que nos interesa en esta presentación, relativa al tiempo de contacto o “Cultura Arica” presenta una extensión mucho mayor en el denominado Casco Antiguo, con un pequeño espacio de empalme con las evidencias de períodos anteriores a la altura de la calle Yungay. Pero, que se extiende por el Norte hasta la calle 18 de Septiembre, General Lagos y hasta Arteaga por el Oeste.

Ahora bien, para entender el Período Intermedio Tardío o “Cultura Arica” las excavaciones efectuadas en la década de 1940 por Junius Bird (1988[1943]) siguen siendo la mayor y mejor fuente de datos. Su excavación la efectuó en un extenso basural o conchal frente a lo que actualmente es la Playa La Lisera (específicamente por donde pasa la actual Costanera) (Figura 2). Su excavación alcanzó una profundidad máxima de 3,7 metros, con 11 niveles estratigráficos.



Figura 2: Excavaciones de Junius Bird en Playa Miller (Playa La Lisera) hacia 1940. (Bird (1988 [1943])).

Conchas, espinas de pescado, restos vegetales como maíz, fragmentos de textiles y cordelería, fragmentos de cerámica, herramientas líticas y otros tipos de materiales conforman los depósitos del conchal o basural. No se registran diferencias entre los materiales

registrados en cada uno de los niveles, salvo un tipo de cerámica decorada (posteriormente definida como San Miguel) que aparece desde los niveles más profundos, que se denominó período “Arica I”. En niveles menos profundos (más recientes), se le suman

dos nuevos tipos de cerámica decorada (definida como Pocoma y Gentilar), correspondiente al período “Arica II”, sin que sean visibles otras distinciones en los restos materiales.

Tanto Bird, Mostny y posteriormente Focacci, recuperan una serie de cuerpos humanos de cementerios correspondiente a este período histórico de este sector de la costa. Estos cementerios se han denominado “Playa Miller 3” (Focacci 1997), “Playa Miller 4” y “Playa Miller 6” (Hidalgo y Focacci 1986) y se caracterizan por poseer un patrón mortuario en fosas cilíndricas (a veces con paredes revestidas con piedras) con cuerpos en posición flectada envueltos en textiles al modo de fardos junto a un ajuar relativamente amplio con ofrendas de piezas cerámica, cestería, calabazas, instrumentos líticos, de madera, de hueso, productos agrícolas, entre otros y el cuerpo cuidadosamente peinado y vestido con túnicas, fajas, bolsas y gorros.

“Playa Miller 6” se registra como un cementerio del período Tardío con similar patrón mortuario, de fosas y posición del cuerpo, pero que se distingue por la presencia de cerámica de forma y estilos Inka y un conjunto de textiles de menor colorido. Es interesante la presencia de gorros tejidos tipo fez con diferentes decoraciones, gorros tejidos semiesféricos y unas diademas construidas con plumas de aves marinas (Hidalgo y Focacci 1986). Su excavación permitió entender que, al menos desde el punto de vista del contexto doméstico,

no existen mayores diferencias culturales entre la Fase 1 o San Miguel y la Fase 2 o Gentilar de la “Cultura Arica”⁴.

Como ya se indicó, se ha interpretado esta situación de cementerios contemporáneos y culturalmente diferentes, como evidencia de una situación multiétnica, o llanamente como la presencia de mitimaes o colonos altiplánicos que están ejecutando labores de extracción para el Estado Inka y/o los señoríos altiplánicos. Este tipo de contexto también ha sido descrito en la desembocadura del valle de Camarones, en los cementerios “Camarones 8” y “Camarones 9” (Ulloa et al. 2000; Carmona 2004).

Además, destacan en los cementerios de Arica y Camarones ejemplos de ajuares funerarios que mantienen un patrón prehispánico, pero con presencia de artefactos occidentales, como cuentas de collar de vidrio, cuchillos y barbas de arpones de acero, silbato de madera y trozos de tejido europeo.

También en Camarones se registran tumbas con objetos hispanos, tales como, perlas de vidrio, puntas de arpones de metales hispanos como clavos o sables y un birrete de tela europea, lo que: *“(..) indica que con la llegada del español a la zona no se extingue inmediatamente la tradición indígena, sino que perdura durante algún tiempo al lado del elemento hispánico, posiblemente hasta fines del siglo XVI y comienzos del XVII”. (Dauelsberg 1972: 162).*

4. Fechas relativas señalan que la Fase 1 ó San Miguel se prolongaría entre el 1.000 a 1.300 d. C., y la Fase 2 ó Gentilar se situaría entre 1.200 y 1.500 d.C. (Espouey et al. 1995). En este sentido es evidente que la Fase Gentilar fue contemporánea a la presencia Inka en la región.

Bird refuerza esta idea con el siguiente dato:

“Una momia de este lugar (Caleta Vitor) que compró Adolph Bandelier en 1894 y que ahora está en este museo (Museo de Historia Natural de Nueva York) brinda una oportunidad poco común de fechar con más precisión la sobrevivencia de elementos de costumbres y manufacturas nativas. No se ha encontrado ningún registro completo de objetos ni tampoco ninguna descripción de la tumba. El cuerpo, que es de un hombre maduro, estaba en “posición sentada”, sobre el pecho tenía un papel doblado e impreso, una proclamación de indulgencias firmada por el Licenciado Pedro de Velarde, fechada en 1578” (Bird 1988 [1943]: 78-79).

Respecto al resto de la ciudad de Arica, sólo se han rescatado contextos funerarios aislados y muchas veces disturbados de la “Cultura Arica” en la “Zona Casco Antiguo”, los cuales no han sido objeto de mayores investigaciones o descripciones.

Con motivo de la construcción de Tienda París en calle 21 de Mayo con Lynch en el año 2009, se pudo registrar un conjunto de entierros humanos altamente disturbados a una profundidad de entre 50 y 100 cm. (Jofré y Ajata 2009). Se identificaron 15 individuos que por sus estilos asociados de cerámica fueron adscritos a la “Cultura Arica”. Aparte de la cerámica, sólo se conservaron debido a la humedad de las casas precedentes instrumentos de molienda y ningún elemento textil, La relación de este yacimiento con uno de

los antiguos brazos del río San José (o Acha, hoy día calle 18 de Septiembre) es esclarecedor acerca del patrón de asentamiento de éstos pobladores.

Ahora bien, respecto a registros de asentamientos humanos del periodo en cuestión, nuevas evidencias estratigráficas han podido obtenerse en el sector céntrico de la ciudad de Arica. Las excavaciones de mecánica de suelos para el proyecto de restauración de la Catedral San Marcos confirmaron el hecho de que la plataforma donde se emplaza la Catedral (y también la antigua Iglesia Matriz) no es un accidente geográfico natural. Por el contrario, corresponde a un conchal de monumentales dimensiones, que es la basura dejada por varias generaciones de pescadores.

La excavación de uno de los pozos alcanzó los tres metros de profundidad, sin llegar a los niveles culturalmente estériles (Portilla y Ajata 2010). En los primeros niveles (entre 0 a 1,0 metros de profundidad) se registraron evidencias prehispánicas mezcladas con rastros post-hispánicos republicanos, tales como loza, vidrios, y abundantes escombros de construcción, relacionados con la antigua Iglesia Matriz que se cayó para el terremoto de 1868. Desde 1,2 a 1,5 metros de profundidad se registran exclusivamente restos prehispánicos del período Intermedio Tardío (“Cultura Arica”), tales como cerámica decorada, herramientas líticas y huesos de animales, conchas y espinas de pescado. No se sabe si se trata un conchal exclusivamente

tardío como el Playa Miller de Bird, o si posee ocupaciones más antiguas, como sucede en Camarones y Pisagua⁵.

Producto de la remodelación de la Plaza Colón (Polanco 2011) se pudo registrar una situación similar a la anterior. En los pozos para la plantación de palmeras, se registró una interesante situación estratigráfica (Figura 3). Los primeros

niveles, hasta los 80 cm, presentan pisos intervenidos que mezclan materiales principalmente de época republicana (vidrios, ladrillos, loza) con materiales prehispánicos. Bajo los 80 cm se registran diferentes estratos no disturbados, tipo conchal que poseen una alta densidad de materiales culturales del período prehispánico tardío.

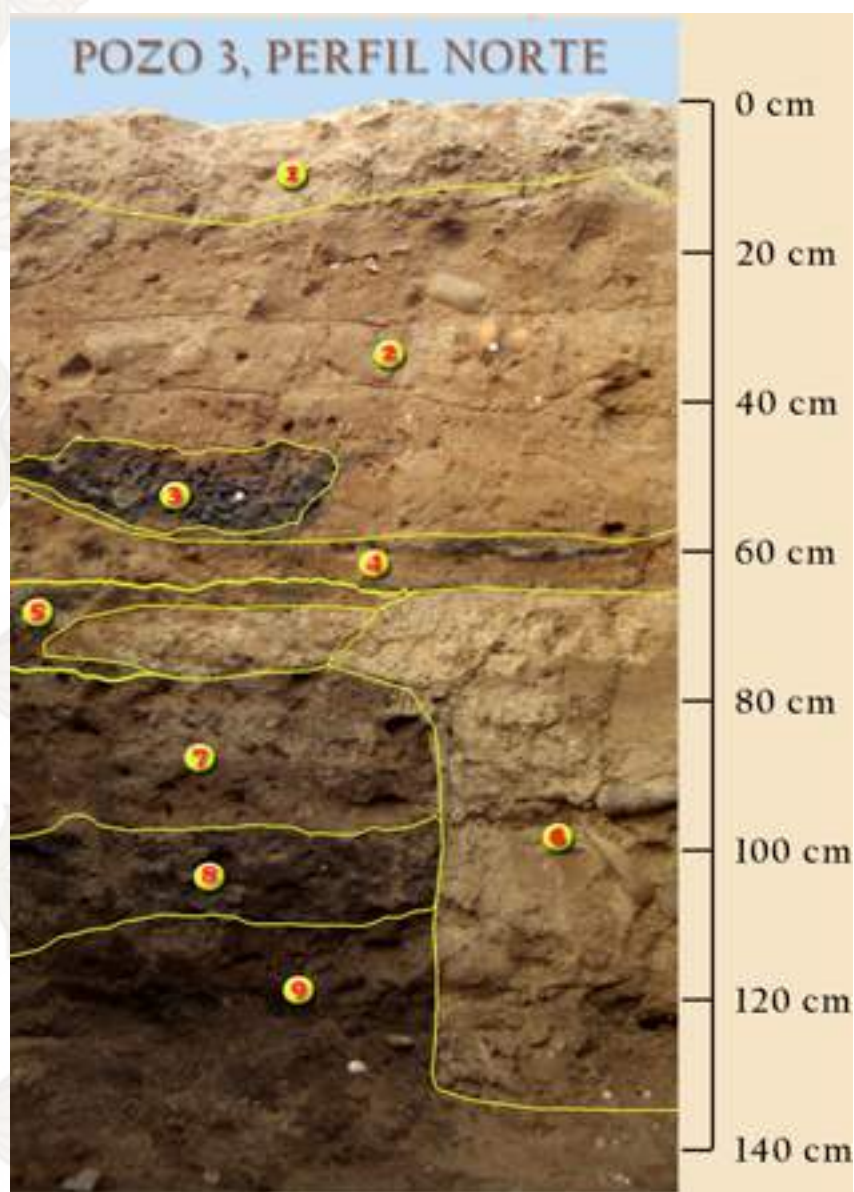


Figura 3: Esquema de la estratigrafía presente en Pozo 3 de excavaciones en Plaza Colón del año 2011. Capa (1): Superficie altamente intervenida; Capa (2): Relleno arcilloso que presenta mezcla de materiales recientes, post-hispánicos y prehispánicos; Rasgo (3): Fogón denso; Capa (4) y (5): Interface entre depósitos disturbados e intactos; Rasgo (6): Muro o cimientos de muro de época post-hispánica que cortó depósitos intactos previos; Capa (6), (7) y (8): Serie de depósitos intactos, tipo conchal poco denso, que están intercalados por pisos y fogones.

5. Durante el año 2016 se están ejecutando excavaciones en la esquina de la calle 7 de Junio con Bolognesi, para un nuevo edificio. En estas excavaciones se confirma la existencia de un denso conchal prehispánico tardío que aparentemente no tendría ocupaciones previas.

Posteriormente, se profundiza la excavación y se llega hasta un nivel más temprano del Período Intermedio Tardío que presenta cerámica estilo Maitas y Chiribaya (o Período Medio, entre 800 y 1.000 d.C.) hasta una profundidad máxima de 2,8 metros. Un dato relevante, es el registro de un muro o cimientado de muro que corre de Norte a Sur, paralelo a la costa, construido de manera maciza con bolones de piedra y argamasa.

Además, el sitio “Mall Plaza Arica 1” (MPA-1) es un tipo de sitio novedoso, que corresponde a un pequeño, pero denso conchal ubicado a unos 500 metros de la actual desembocadura, sobre una terraza fluvial que habría sufrido efectos y recortes por las bajadas estivales. Se registran tres niveles estratigráficos donde es abundante la presencia de restos óseos de animales marinos (otáridos, aves y peces), restos malacológicos, cerámica decorada de la “Cultura Arica”, desechos e instrumentos líticos, junto con instrumental de pesca (Velásquez 2016). Sin embargo, se muestra una particular alteración del depósito, ya que los materiales recientes, como botellas y lozas aparecen en todos los niveles.

Un dato novedoso para Arica es el reciente hallazgo de cuerpos humanos

fechados en época Colonial Temprana (1.500 a 1.600 d.C.) registrados durante la construcción de dependencias médicas en el Regimiento Rancagua durante el año 2015. Al menos un cuerpo se encuentra en posición extendida, siguiendo el patrón cristiano, sin ningún ajuar ni vestido. Se trataría de las primeras evidencias de los primeros colonos hispanos llegados al territorio ariqueño, ubicados al costado del río San José en el sector de humedales denominada La Chimba.

En resumen, la ocupación específica en el borde costero de Arica a la llegada hispana, se presenta con un patrón relativamente disperso. Los asentamientos en general corresponden a conchales que en funcionamiento significaron la presencia de un conjunto acotado de tolдерías sin mayor infraestructura que palos y huesos de ballenas. Se registran éstos en el sector Chacalluta-Macarena, Terraza Chinchorro, Río San José, Centro de Arica y Playa La Lisera (Figura 4). Aparentemente el área con mayor concentración de éstas evidencias se ubica en la “Zona Centro”, que debió corresponder al asentamiento nuclear de los pescadores durante este período.

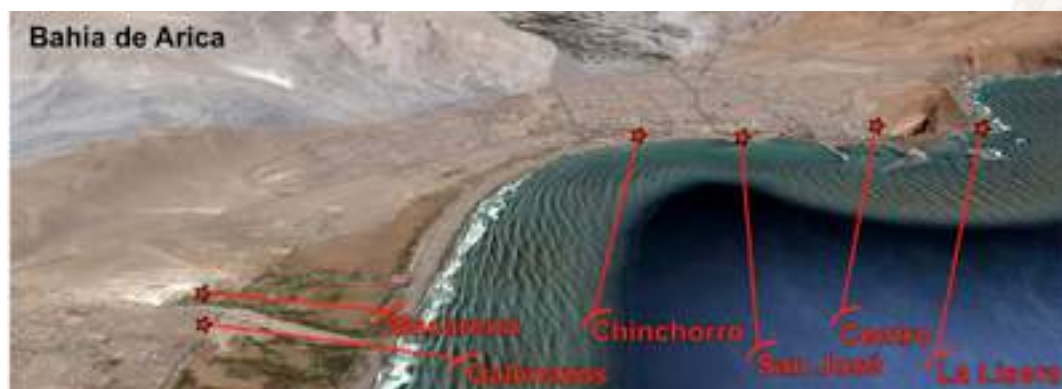


Figura 4: Vista con la distribución de sitios arqueológicos prehispánicos tardíos (1.300 a 1.400 d.C.) de la costa de Arica (Fuente: Imagen 3D Google Earth).

La selección de los faldeos del Morro se pudo deber a diferentes factores: la presencia de vertientes con agua dulce, la protección natural que ofreció el Morro y tampoco hay que descartar la posibilidad (bastante especulativa) de que el Morro de Arica haya sido una waka prehispánica o un cerro mallku, entidad tutelar común en todo los Andes.

DATOS HISTORIOGRÁFICOS SOBRE LOS PRIMEROS AÑOS DE ARICA

No existe consenso acerca de quiénes y en qué año estuvieron los primeros españoles en las costas de Arica. Dagnino (1919) señala que el año 1535 Ruy Díaz transitó por las costas de Arica, esperando que llegaran los barcos que apoyaran la misión de Diego de Almagro hacia Chile. Cúneo Vidal (1977) indica, en cambio, que dos sacerdotes de la expedición de Almagro en 1535, habrían misionado en Tacna, Arica e Ilabaya.

Para Cavagnaro (1988), en cambio, las dos primeras visitas fueron efectuadas por vía marítima y en ambas ocasiones los pescadores locales atacaron a la tripulación. El navío “Santiaguillo”, en abril de 1536:

“(…) ancló en Túcana, buscando seguramente agua y también forraje para las bestias que iban en la carabela. Producido el desembarco los lugareños, que no eran muchos se lanzaron al ataque. Los españoles se aprestaron a la defensa, pero no consiguieron sostenerse. El furor de los indios hizo que allí pudiesen, con las armas en las manos, cuatro cristianos.

Probablemente perdió también allá la vida un cierto número de indígenas aliados a los españoles (...)” (Juan Vega, citado por Cavagnaro 1988: 13).

Por otro lado, Cavagnaro (1988: 14) señala que otro barco, el “Sanct Pedro”, recaló en algún punto entre La Quiaca y Arica y de inmediato

“Los pescadores de La Quiaca i los Altos después llamados de Juan Díaz (Lluta) vararon a toda prisa sus balsas de cuero de lobo (sic) y concentrándose en el puerto al pie del Morro; los guaneros de la Isla del Alacrán requirieron en sus chozas de caña i barro las flechas las hondas i las hachas de cobre, i todos se apercebieron a la defensa contra aquel fantasma siniestro (el barco) (...) Así, cuando los tripulantes de la nao bajaron a tierra para procurarse agua i víveres, los altaneros ariqueños rendían sus filas en la playa, resueltos a impedirselo” (Dagnino 1909: 5).

Ambos relatos muestran a un grupo pescador hostil desde un inicio. Estos pescadores parecen no tener relación directa con los mitimaes Inka o representantes altiplánicos en la costa (que para ese momento ya eran plenos aliados de los españoles) o al menos no compartían su política de acción. Esto también se puede explicar por una situación puntual, que tiene que ver con un proceso de desestructuración política que sufrieron las provincias marginales del Tawantinsuyu a medida que los conquistadores tomaban posición de los territorios (Hidalgo 2009). Ya volveremos a este punto.

Hacia 1538 a Pedro Pizarro se le entrega por encomienda a 500 indios del pueblo de Tacana, mediante su cacique Istaca y un conjunto de indios principales (Cúneo Vidal 1977). El año 1540, el mismo año de la fundación de la Villa Hermosa de Arequipa, el Marqués Francisco Pizarro premia los servicios de Lucas Martínez Vegazo con una encomienda de 1636 indios repartidos en los lugares de Ilo, Ite, Ubinas, Carumas, Cochunas, Lluta, Azapa, Arica, Tarapacá, Pica y puertos del Loa (Trelles 1991). Esta encomienda convierte a Martínez Vegazo en uno de los hombres más influyentes del sur peruano.

La lectura que hace Hidalgo del Título de Encomienda de Lucas Martínez implica que los territorios costeros prehispánicos tenían un intrincado sistema de control político de tres niveles (Hidalgo 2009), con un cacique principal, una serie de indios principales a cargo de pescadores y estancias. Además, este sistema territorial da cuenta de un repartimiento “salpicado” de espacios productivos, entremezclado entre distintos grupos de pescadores y agricultores. La forma de ordenar este sistema era mediante redes de prestigio y diversos tipos de ritos utilizando bienes ceremoniales y de prestigio.

Otro tema anexo, tiene relación con un documento que ha estado circulando en medios no académicos en los últimos 20 años relativo a una supuesta Acta de Fundación de Arica que sería del año 1541⁶. Como bien lo ha confirmado Fernández Canque

(2015), dicho documento, del cual no se tienen antecedentes del lugar en que se deposita, sería una transcripción falsa de un documento inexistente. Al respecto, el mismo Cúneo Vidal había señalado décadas antes que no hubo una propia fundación de la ciudad de San Marcos de Arica, por parte de españoles, y que su emplazamiento obedeció a fines mercantiles y mineros (Cúneo Vidal 1977: 101).

El emplazamiento original habría estado en el margen sur de la desembocadura del río San José, en donde actualmente está el Campus Velasquez de la Universidad de Tarapacá (ex Universidad de Chile) y eran los márgenes de La Chimba. Esto ha sido confirmado por los recientes hallazgos de cuerpos humanos del período Colonial Temprano efectuados en el Regimiento Rancagua, informados más arriba.

Se habría escogido este lugar por dos razones principales. Primero, Lucas Martínez fue el primer fabricante de barcos del sur peruano, lo hizo principalmente para manejar su extensa encomienda y dar respaldo a su creciente emprendimiento minero en Tarapacá. Para su fabricación requería de árboles, los cuales eran muy abundantes en los humedales de la desembocadura del San José, Lluta e Ite (Figura 5). De esta forma, el primer astillero habría estado en el margen norte del río San José, la denominada Pampa Astillero de algunos mapas del siglo XVIII, y en el margen opuesto debió estar la naciente ciudad.

6. La transcripción de este documento se encuentra disponible en: https://es.wikisource.org/wiki/Acta_de_Fundación_de_la_Villa_San_Marcos_de_Arica

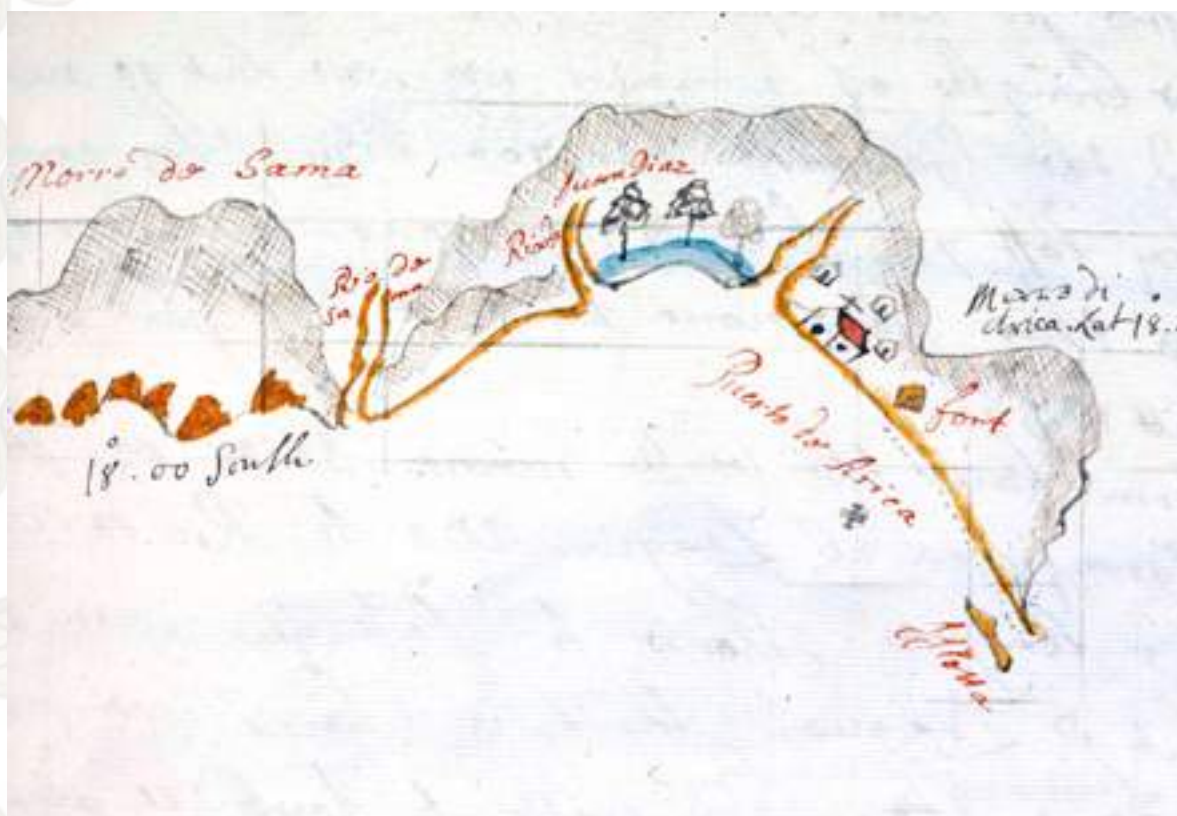


Figura 5: Dibujo del bucanero Basil Ringrose que visitó la costa de Arica hacia 1680. Notar árboles entre los ríos de Juan Díaz (Lluta) y San José, junto con edificios más próximos al río San José que al Morro de Arica (Howse y Thrower 1997).

Una segunda razón, y que no ha sido sopesado es que el emplazamiento natural para el establecimiento de la ciudad hispana Arica debería haber sido en los faldeos del Morro. Pero no se escogió dicho lugar porque en el residía un importante número de pobladores locales, levantando sus toldos y manteniendo activas sus caletas y conchales.

Al poco andar del crecimiento de Arica, como centro de operaciones de la explotación minera de Huantajaya y agrícola de los valles de Azapa y Caplina, se inicia la explotación del mineral de Potosí. Hacia 1572 el Virrey Francisco

Toledo visita el denominado Alto Perú y ordena buscar el mejor puerto para embarcar la producción de Potosí.

Si bien desde 1565 Arica ya funcionaba como Corregimiento, recién el año 1574 el Virrey Toledo establece los límites del Corregimiento, que abarcaba los Repartimientos de Tacna, Lluta, Tarapacá y Pica (Cúneo Vidal 1977). Hacia 1575 el territorio fue recorrido por el entonces corregidor Alonso de Moxo para amojonar y demarcar el corregimiento, y establecer los límites orientales con el Corregimiento de Carangas.

En 1570 el Rey Felipe II concedió a la creciente villa de Arica el título de ciudad. Para que adquiriera mayor importancia envió 12 familias para que aumentara su fundación (Cavagnaro 1988). Más tarde llegaron 40 familias principales directamente desde Cartagena de Indias y España. Se estima que hacia fines del siglo XVI la ciudad de Arica contaba con 200 vecinos españoles, habilitados de participar en el Cabildo. Tenía al menos una Iglesia y un hospital, de los religiosos de San Juan de Dios según Urzúa (1963) o de San Antonio de Padua según Hasche (1997).

También, las Cajas Reales se habían establecido en Arica hacia 1587 (Barriga 1952 en Moreno y Pereira 2011). De acuerdo a la cronología de Cúneo Vidal, para el año 1596 y 1598 los corregidores de Arica habrían construido un muro de adobe con troneras para cañones, con el objeto de defender las Cajas Reales y el puerto, que en ese tiempo tenía unas cinco manzanas de largo (Cúneo Vidal 1977:129).

El inicio del nuevo siglo XVII llega con dos catástrofes. Primero, hacia febrero de 1600 (ó 1599 según otras fuentes) erupciona el volcán Huaynaputina, próximo a Moquegua. Las fuentes indican que las cenizas cubrieron Arica varios días, y no sólo tuvo efectos en la producción agro-ganadera regional, sino que también efectos de carácter global (Thouret et al. 2002).

Luego, en 1604 sucede un terremoto en Arica que es seguido por un maremoto, que arrasa con la ciudad. Según fuentes

antiguas se estima que en dicho evento murieron 120 personas y quedaron heridas otras 300 (Vargas 1983 en Moreno y Pereira 2011). El crecimiento poblacional antes de 1604 también está corroborado por Cúneo Vidal (1977).

“Este mismo día [26 de Noviembre de 1604] y a la propia hora, salió la mar de sus límites, y de improviso cubrió todo el puerto del pueblo de Arica y no dio lugar a más de que la gente, corriendo y muy aprisa, se retirase; y así cubrió todas las casas e iglesias, y al retirarse a su madre se llevó tras sí todo el pueblo, de manera que lo barrió, de suerte que parece no haber habido en aquel sitio pueblo ninguno. Perdióse toda la hacienda, que no pareció cosa ninguna sino que se lo tragó todo la mar. Y si como fue a la una del día, que la gente andaba fuera y vieron venir sobre sí la mar, fuera a tiempo que estuvieran recogidos y de noche, no quedara persona de todo el pueblo... y por allá arriba salió más; pues llegó a cubrir la más alta casa y torre del pueblo de Arica; y ahora se ha edificado el pueblo más arriba” (Fray Ocaña en Fernández Canque 2015).

El corregidor Ordoño de Aguirre tiene la misión de reconstruir la ciudad en el nuevo emplazamiento que conocemos actualmente. Para decidir su ubicación primaron las condiciones de seguridad y de resguardo adecuado frente a los desastres naturales. Además, el actual emplazamiento de Arica, es un lugar ideal para instalar defensas para enfrentar ataques de corsarios. Se debe recordar que Drake y Cavendish ya habían asolado el primer puerto de Arica.

Por otro lado, los bosques de pacaes, molles, yaros y guacanes centenarios de los humedales del San José y Lluta ya habían sido explotados en extremo, por lo que no era necesario por esas razones quedarse en la desembocadura.

Pero también primó en la elección, el hecho de que el antiguo y extenso lugar de tolderías indígenas habría sido deshabitado. En el curso de 60 años los indígenas pescadores habían desaparecido. Podemos suponer que un gran porcentaje de los indígenas habían sido asimilados a la cultura hispana. Pero por otro lado, no se debe descartar el hecho de que los pueblos indígenas estaban muy expuestos a padecer de las nuevas enfermedades que llegaron con los europeos. La viruela y la gripe fueron enfermedades que diezmaron rápidamente la población de los Andes (Hidalgo 2009; García 2003).

Este efecto imprevisto y devastador tuvo lecturas religiosas por parte de los españoles:

“Todo parece denotar que Dios ha facilitado a aquel reino con particulares favores, mostrando ser su divina voluntad que se perpetúen en aquella fértil tierra... Pues es cosa de maravilla el ver que conocidamente... se van acabando los naturales tan de prisa por contagiosas dolencias con que les hace Dios a la sorda con ellos” (...) (Alonso de Gonzales de Najera en 1590, en García 2003)

Se debe señalar que este nuevo emplazamiento de la ciudad debió contar

con un conjunto de construcciones militares para evitar el asedio de corsarios que buscaban acceder a las Cajas Reales. Además, se debe considerar que la línea de costa original, debió correr en paralelo a la actual calle Angamos, unos 180 metros al Este de la actual línea costera. En este sentido el muro macizo que fue registrado en el margen oeste de la Plaza Colon durante las excavaciones del año 2011, debería formar parte de este sistema de fuertes coloniales.

Finalmente, el nuevo emplazamiento de la ciudad tuvo algunos detractores, que esgrimieron el mal airesamiento de la ciudad, lo que provocaba insalubridad por las aguas estancadas de las denominadas Chimbos y el mal olor del guano avícola, en el Morro e Isla Alacrán (Frezier 1982 [1712]). Se sumó la necesidad de un emplazamiento elevado para asegurar la defensa de la ciudad en caso de ataques costeros. Así, hacia fines de la época colonial, el gobernador intendente de la entonces Provincia de Arequipa, Antonio Álvarez y Jiménez, planificó refundar Arica nuevamente, esta vez como Nueva Carolina, ubicada en la denominada Pampa Astillero (Quina 2014 [1793]), en lo que actualmente es la Población Chinchorro.

EPÍLOGO

En este trabajo hemos intentado aclarar dos puntos y derribar mitos que pudieran estar establecidos en la historiografía tradicional.

Primero, los habitantes costeros, principalmente pescadores que residían en la rada de Arica, a la llegada hispana, conformaban una sociedad relativamente opulenta que debido a la abundancia del producto marino, su relativamente sencilla tecnología de extracción, y sus plenas relaciones con las comunidades de agricultores, tenían acceso a una diversidad de productos de consumo y bienes de prestigio. Se trataba de personas que disponían de un amplio repertorio de artefactos, vestimentas y accesorios, ricamente decorados.

Estos pescadores no tenían ninguna relación con los denominados changos, pescadores del tiempo de la Colonia Hispana que llegaron desde la costa de Copiapó y Chile Central. Estos pescadores changos arribaron por el vacío poblacional y económico que quedó ante la desaparición abrupta de los pescadores de Arica. Tales Changos eran indígenas marginales dentro del sistema colonial y eran retratados como grupos empobrecidos y miserables (Hidalgo 2009).

En segundo lugar, queremos recalcar que esta agrupación de pescadores y agricultores fueron permeables a la presencia de contingentes poblacionales de tierras altas durante los períodos prehispánicos. Esto como una estrategia interna para adquirir nuevos bienes de prestigio, los cuales eran ampliamente valorados en su propio sistema sociopolítico.

Como ya señalamos, a diferencia de las comunidades de tierras altas, que

necesitaban de trabajos comunitarios para invertir en grandes obras y un poder de tipo corporativo basado en turnos (como los aymaras tradicionales), las poblaciones de tierras bajas participaban en un activo juego de poder y reputación. Pensamos que los jefes costeros acumulaban bienes exóticos, que luego repartían como regalos para mantener su prestigio y poder⁷.

En este escenario, la presencia de mitimaes altiplánicos puestos por el Estado Inka no significó que las sociedades locales estaban perdiendo “soberanía”, sino que estas sociedades a la llegada hispana estaban gozando de buena salud, figurativamente y realmente. Tampoco existe evidencia arqueológica para suponer que las comunidades de tierras bajas estaban subyugados políticamente a los indígenas de tierras altas. Lo claro es que los indígenas de tierras altas estuvieron, tras la conquista hispana, en una mejor posición para reescribir su historia y administrar sus derechos y expectativas.

Del mismo modo, los pescadores ávidos de objetos importados, convivieron rápidamente con los españoles, como lo denotan algunas tumbas indígenas con objetos hispanos. Una parte de estos pescadores fueron asimilados culturalmente y otro grupo sucumbió a las enfermedades. Cómo sea, debido a estas dos causales, hacia el siglo XVII los exponentes de la “Cultura Arica” habían desaparecido y su lugar había sido reemplazado por los changos que ocuparon estas caletas desocupadas.

7. Una hipótesis bastante arriesgada es sostener que los líderes pescadores de Arica también ostentaban un conocimiento religioso especializado. Guardando las proporciones, el Morro de Arica, habría podido funcionar como un oráculo regional, controlado por los señores locales, en un orden similar a Pachacamac en la costa central de Perú.

BIBLIOGRAFÍA

Bird, Junius. 1988 [1943] Excavaciones en el Norte de Chile. Traducción de M. Rivera. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.

Bollaert, William. 1860. Antiquarian, Ethnological and Others Researches of New Granada, Equador, Peru and Chile. Trübner & Co. Paternoster Row, Londres.

Bonomo, Mariano y Latini, Sergio. 2012. Arqueología y etnohistoria de la región metropolitana: Las sociedades indígenas de Buenos Aires. En Buenos Aires, La Historia De Su Paisaje Natural. Paleontología, Geología, Arqueología, Ecología, editado por J. Athor, pp. 70-97. Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Buenos Aires.

Carmona, Gabriela. 2004. Los textiles en el contexto multiétnico del Período Tardío en Arica. Chungara Volumen Especial: 249-260.

Cavagnaro, Luis. 1988. Materiales Para la Historia de Tacna. Tomo II. Dominación Hispánica (S. XVI). Cooperativa San Pedro de Tacna, Tacna.

Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2010. Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: El puquina, el aimara y el quechua. Boletín de Arqueología PUCP 14: 255-282.

Cúneo-Vidal, Rómulo. 1977. Historia de la Fundación de la Ciudad San Marcos de Arica. Gráfica Moreno, Lima.

Dagnino, Vicente. 1909. El Corregimiento de Arica, 1535-1784. Imprenta La Época, Arica.

Dauelsberg, Percy. 1982. Prehistoria de Arica. Diálogo Andino 1:33-82.

D'Orbigny, Alcides. 1945 [1835-1847] Viaje a la América Meridional: realizado de 1826 a 1833, Tomo III. Edición dirigida por A. Cepeda. Editorial Futuro, Buenos Aires.

Espueys, Oscar, Virgilio Schiappacasse, José Berenguer y Mauricio Uribe, 1995. En torno al surgimiento de la cultura Arica. En Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Hombre y Desierto, Tomo I, 9: 171-184, Antofagasta.

Ewbank, Thomas. 1855. A description of the Indian antiquities brought from Chile and Peru. U.S. Naval Astronomical Expedition to the Southern Hemisphere, During Years 1849, 50, 51, 52, Vol. 2: 111-150.

Fernández Canque, Manuel. 2014. Sobre la fundación de la Villa de San Marcos de Arica [en línea]. Academia.edu [fecha de consulta: 30 Abril 2015]. Disponible: https://www.academia.edu/6881652/SOBRE_LA_SUPUESTA_ACTA_DE_FUNDACION_DE_ARICA

Focacci, Guillermo. 1997. Evidencias culturales andinas en registros arqueológicos Playa Miller-3. Diálogo Andino 16: 101-122.

Frezier, Amedée. 1982. [1716]. Relación del Viaje por el Mar del Sur. Traducción de M. Guérin. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Galeno, Carlos. 2013. Arica, la Junta de Adelanto y las convergencias del brutalismo. Manuscrito inédito presentado en el X Seminario DOCOMOMO Brasil, Curitiba.

García, Uriel. 2003. La implantación de la viruela en los Andes. La historia de un holocausto. *Revista Perú Medica Salud Pública* 20(1): 41-50.

Hasche, Renato. La Iglesia en la Historia de Arica. Imprenta Herco, Arica.

Hidalgo, Jorge. 2009. Los pescadores de la costa norte de Chile y su relación con los agricultores, siglos dieciséis y diecisiete. En *La Arqueología y la Etnohistoria. Un Encuentro Andino*, editado por J. Topic, pp. 143-196. IEP-IAR, Lima.

Hidalgo, Jorge y Guillermo Focacci. 1986. Multietnicidad en Arica, siglo XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas. *Chungara* 16: 137-147.

Horta, Helena. 2000. Diademas de plumas en entierros de la costa del Norte de Chile: ¿Evidencias de la vestimenta de una posible parcialidad pescadora? *Chungara* 32(2): 235-243.

Howse, Derek y Norman Throver (editores). 1992. *A Buccaneers? Atlas. Basil Ringrose's South Sea Waggoner*. University of California Press, Berkeley.

Jofré, Daniella y Rolando Ajata. 2009. Informe de Supervisión y Excavación

Arqueológica, Proyecto Tienda Comercial y Supermercado Arica, 21 de Mayo 501. Manuscrito en posesión de los autores.

Lara, René. 1972-1973. Un año más del Museo Arqueológico San Miguel de Azapa. *Chungara* 1-2: 7-9.

Llagostera, A. 1976 Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales. En *Homenaje al R. P. Gustavo Le Paige S. J.*, editado por H. Niemeyer, pp. 203-218. Universidad del Norte, Antofagasta.

Moreno, Rodrigo y Magdalena Pereira. 2011. Arica y Parinacota: La Iglesia en la Ruta de la Plata. Ediciones Altazor, Santiago.

Mostny, Grete. 1944. Excavaciones en Arica. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 22: 135-145.

Munizaga, Carlos. 1957. Secuencias culturales de la zona de Arica (comparación entre las secuencias de Uhle y Bird). En *Arqueología Chilena, Contribución al Estudio de la Región Compreendida entre Arica y La Serena*, editado por R. P. Schaedel, pp. 77-122. Universidad de Chile, Santiago.

Polanco, Valeska. 2011. Informe de Salvataje Arqueológico. Mes de Abril y Mayo 2011 Proyecto "Mejoramiento Plaza Cristóbal Colón". Manuscrito en posesión de la autora.

Portilla, Marco y Rolando Ajata. 2010. Excavaciones Arqueológicas en la Catedral San Marcos de Arica. Dirección de Arquitectura, Ministerio de Obras Públicas. Manuscrito en posesión de los autores.

Quina, Pedro. 2014 [1793] Tacna y Arica en 1793. Monografías de Tacna (Siglos XVIII-XIX-XX). Publicaciones del Archivo Regional de Tacna, Tacna.

Romero, Álvaro. 2005. Organización Social y Economía Política en la Prehistoria Tardía de los Valles de Arica (1.100 d. C. – 1.530 d. C.). Memoria para optar al Título de Arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.

Romero, Álvaro y Rolando Ajata. 2014. Zonas arqueológicas y gestión del territorio en la ciudad de Arica (Chile). *Diálogo Andino* 44: 57-74.

Rostworowski, María. 1986. La región del Colesuyo. *Chungara* 16-17:127-136.

Santoro, Calogero, Álvaro Romero, Vivien Standen y Amador Torres. 2004. Continuidad y cambio en las comunidades locales, períodos Intermedio Tardío y Tardío, Valles Occidentales del Área Centro Sur Andina. *Chungara Revista de Antropología Chilena* Número Especial: 235-247.

Staski, Edward. 2012. Urban Archaeology. En: *Encyclopedia of Historical Archaeology*, editado por Ch. Orser, pp. 612-616. Routledge, Londres.

Thouret, Jean, J. Dávila, E. Juvign, Alain Gourgaud y Pierre Boivin. 2002. Reconstruction of the AD 1600 eruption at Huaynaputina volcano, Peru, based on the correlation of geologic evidence with early Spanish chronicles. *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 115: 529-570.

Topic, John. Introducción. En *La Arqueología y la Etnohistoria. Un Encuentro Andino*, editado por J. Topic, pp. 13-21. IEP-IAR, Lima.

Trelles, Efraín. 1991. Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una Encomienda Peruana Inicial. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Uhle, Max. 1919. La arqueología de Arica y Tacna. *Boletín de la Sociedad de Estudios Históricos Americanos* (Quito) 3(7-8): 1-48.

Urzúa, Luis. 1963. Arica, Puerta Nueva. Segunda Edición, Editorial Andrés Bello, Santiago.

Ulloa, Liliana, Vivien Standen y Vivian Gavilán. 2000. Estudio de una prenda textil asociada al inca en la costa norte de Chile (Camarones 9): Las “mantas” que envuelven los cuerpos. *Chungara* 32(2): 259-261.

Velásquez, Héctor. 2016. Informe del Rescate Arqueológico del Sitio MPA-1. Mall Plaza Arica, Manuscrito en posesión del autor.

Williams, Verónica, Calogero Santoro, Álvaro Romero, Jesús Gordillo, Daniela Valenzuela y Vivien Standen. 2009. Dominación Inca en los Valles Occidentales (Sur del Perú y Norte de Chile) y el Noroeste Argentino. *Andes* 7: 615-654.



LA TECNOLOGÍA SIMBÓLICA Y EL CULTO AL AGUA EN LAS COMUNIDADES DE LOS ALTOS DE ARICA

Carlos Choque Mariño*

Comprender la historia andina, las interacciones y los cambios culturales de las comunidades indígenas de Arica y Tacna, no solo puede ser analizado desde los axiomas de la desestructuración social y cultural de las sociedades andinas o la destrucción de las antiguas religiones como explicaron Wachtel (1976) y Duviols (1971) para el caso del Perú del siglo XVI, sino también desde una perspectiva heurística y epistemológica, pues se torna necesario el develamiento y comprensión de como las comunidades andinas de la zona de estudio, enfrentaron estos procesos de cambios, rupturas y continuidades con la incorporación y reinterpretación de la tecnología hispana a su forma de vida, cultura y economía. Las interacciones y estrategias adaptativas originaron la vigencia ideológica y las capacidades creativas de los pueblos andinos a lo largo de tres siglos de dominación colonial. En tales circunstancias, la investigación se enmarca en tres aspectos teóricos.

El primero, considera el concepto de tecnología simbólica y su relación con las transformaciones originadas en la conquista y colonia. Los pueblos andinos construyeron una idea de tecnología a partir de su mitología y cosmovisión; llegando a establecer una relación entre los rituales de producción con los atributos simbólicos y funcionales de los artefactos creados (Kessel 1993; Kessel y Cutipa 1998; Plaffenberger 1992). Este tipo de concepciones fue acompañado de una relación técnica, simbólica y ética de los sujetos con el entorno cultural y natural, donde los conocimientos y los artefactos tecnológicos son parte de la totalidad orgánica de la cosmovisión andina. Esta relación, se explica por la influencia del pensamiento seminal, que expone la existencia de una actitud contemplativa de todas las cosas y objetos, siendo dinámicas y activas, y por lo tanto pueden ser consideradas como seres vivos (Kusch 1970; Berg 1989; Kessel 1993). Esta visión permitió a los

* Carlos Choque Mariño (Chile). Doctor en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su área de investigación es el mundo andino y sus tecnologías. Ha realizado diversas investigaciones entre las que se encuentran artículos, libros y proyectos FONDECYT. Entre otros se destacan: Se van los peruanos, los más testarudos se quedan: Memoria y olvido de la chilenización en Socoroma (2012), Fortunato Manzano; El último yatiri (2012), Modesto Mena. Un plebiscito irreductible de Ticnamar (2013) y Los Socoromas. Modos de vida, tecnología y religiosidad (2016).

andinos aceptar e incorporar en su vida cotidiana y ritual, las diversas técnicas y artefactos europeos, generando un fenómeno cultural dinámico, donde las acciones, visiones del mundo y actividades productivas coexistieron en un espacio y temporalidad definida, pudiendo ser alteradas o modificadas a través de los despliegues rituales (Dobres y Hoffman 1994; Otner 1994).

Por tanto, cabe la siguiente interrogante, ¿De qué manera los andinos emplearon las tecnologías y sus significados en un mundo de transformaciones sociales, culturales y políticas sin perder completamente sus valores culturales y pensamiento seminal?. Una respuesta, a tales fenómenos la encontramos en la antropología, que concibe a la tecnología como un fenómeno que liga lo material, lo social y lo simbólico, definiéndola como una red de asociaciones y tejidos socio técnicos (Faffenberger 1992, 1998 y 2001; Mauss 2006). Por ello, la temprana incorporación de técnicas agrícolas o cultivos hispanos, a los valles occidentales de los Andes meridionales, implicó un proceso de asimilación e incorporación mediante la práctica de ritos preventivos que mitigaron la alteración de la situación natural, evitando así las perturbaciones y cambios dramáticos. Un ejemplo, de estos cambios y continuidades se expresa claramente en los ritos de k'illpa (floreo) de ovejas, vacunos o equinos, en algunas comunidades andinas del Perú y Bolivia, situación similar se manifiesta con los artefactos u objetos,

que adquieren una dimensión bio-lógica y por tanto, forman parte del espacio de interacción ritual. En síntesis, la tecnología occidental en los siglos XVI, XVII y XVIII, se convirtió en parte de los sistemas culturales de los andinos, que la reinterpretaron para sus propias necesidades y realidades culturales.

OFRENDAS DESTINADAS A LOS CERROS Y AL AGUA

Los Socoromeños en el transcurso del siglo XX, por efecto del “blanqueamiento cultural”, las políticas de “Chilenización” e inmigración permanente a las ciudades, han sufrido el debilitamiento de sus “costumbres” las cuales fueron perdiendo la especificidad de algunas prácticas rituales (Choque 2012a). Dicho proceso ha obligado a las generaciones más jóvenes a realizar permanentes esfuerzos para rememorar las “costumbres” o ritos en los denominados “amt’añ thakhi” o “caminos de memoria”, que son desarrollados por los mayordomos y fabriqueros (Abercrombie 2006; Choque 2012a). Los despliegues narrativos originados en el “amt’añ thakhi”, requieren de permanentes libaciones de bebidas alcohólicas, ya que vienen a ejercer la función de artefactos mnemónicos que permiten el desarrollo de variadas técnicas de memoria rompiendo así las fronteras de la dimensión temporal del espacio y la vida humana (Sharon 2004)¹.

La realización de los “caminos de memoria” han permitido a los socoromeños traer al presente el pasado

1. Se debe advertir que ciertos individuos en determinados contextos rituales y con ayuda de artefactos mnemónicos, pueden recordar hechos anteriores a la propia vida y remontarse a un tiempo lejano y mitológico.

lejano de los linajes de la comunidad y la articulación de los ritos practicados al espacio sagrado. No obstante, dicha práctica se ejecuta en estricto orden jerárquico y de acuerdo al prestigio social y ritual de las cruces y mayordomías, ejecutándose una secuencia de mayor a menor que permite la producción de una reciprocidad sagrada entre las diversas divinidades convocadas a la Ch'alta (Figura 1). En suma, estos “camino

de memoria” son realizados durante las cruces de mayo, fiestas patronales y los ritos de emergencia. En este contexto, la siguiente discusión está dividida en dos partes, la primera de ellas busca evidenciar el rol de los difuntos en el culto a los cerros y al agua; el segundo axioma se refiere a los tipos de ofrendas que se entregan a los cerros y al agua en Socoroma.



Figura 1. Ch'alta en cruz de Tambo de Huanta.

En primer lugar, mencionar que los andinos siempre han generado cultos a los cerros y volcanes, porque los interpretan como espacios de creación y sitios fundacionales de sus linajes (Rostworowski 2000). Además, los estudios realizados por Thérèse Bouysse y Olivia Harris informaron que los antiguos sepulcros de los muertos aún “dominan el espacio y juegan un papel en los quehaceres de los vivos” (Bouysse & Harris 1987:37). Esta relación entre los vivos y los muertos no solo se ha expresado en la existencia de chullpas o aldeas prehispánicas en los cerros que existen en el entorno de Socoroma, sino también en la existencia de tumbas contemporáneas donde fueron depositados aquellos niños que murieron durante el proceso de gestación o recién nacidos. Estas tumbas, están ubicadas en las laderas del noreste del cerro Kalacruza donde existe además una aldea prehispánica

del Intermedio Tardío. También existen otras tumbas informales localizadas en el sector de “Tara” en la entrada oriental del pueblo. Asimismo, enterrar a los nonatos o “muru wawas” es parte de una ideología extendida en los Andes, pues tal como afirmó Xavier Albó, existe una fuerte relación entre el nacimiento y “las fuerzas ancestrales y sagradas de la naturaleza” (Albó 1992:90). Por ello, los niños pertenecen al mundo ancestral y al morir en la gestación o de manera temprana deben ser entregados ritualmente a los achachilas de manera de restituir el equilibrio con las fuerzas sagradas. No obstante, los despliegues narrativos contemporáneos, solo se limitan a expresar que estos entierros informales fueron costumbre de “gente antigua” y de mujeres “maldadasas” que abortaban, pero los significados poseen una vinculación más profunda con las ideologías de la muerte y los espacios sagrados (Figura 2).



Figura 2. Ch'alta de mayordomos en cementerio de Socoroma.

En Socoroma la vinculación directa de los difuntos con el mundo de los vivos se expresa a partir de los ritos de siembra de papa (Pachallampe) que son realizados en los pueblos de Putre, Socoroma y Pachama en la primera semana de noviembre. El Pachallampe (“festejo a la tierra con cariño”) es un rito que coincide con la celebración de los Santos difuntos, donde se les solicita a los muertos las lluvias para hacer fructificar los sembrados”. Desde una perspectiva ritual esta fiesta posee un profundo contenido simbólico y emocional, ya que conlleva la vigencia de los vínculos sociales y del sistema de reciprocidad entre los comuneros y las deidades andinas. Agregar además, que el rol de los difuntos en los ritos de lluvia son duales, ya que por una parte, “las almas nuevas” ejercen de intermediarios y portadores de las súplicas de los seres vivos, por agua. Y las “almas antiguas” o “tukut alma apxata” como receptoras de los ritos, ya que poseen vínculos estrechos con los Achachilas o antepasados mitológicos, y “tienen el poder de proveer de las lluvias o de impedir las cuando no se las ha tratado en la forma debida” (Bouysse & Harris 1987:37). En el caso de Socoroma, las súplicas por el agua a los difuntos se han expresado de manera oficial por parte de los mayordomos durante la Ch’alla en el altar del “alma mundo” del cementerio, momento en el cual, se “acuerdan” de los distintos difuntos de la familia y comunidad, a los cuales se les solicita el favor de interceder ante Dios para el envío de las lluvias. Estas mismas plegarias son expresadas

simultáneamente ante el Tata Calvario (cerro principal).

Respecto a nuestro segundo axioma, expresar que el culto religioso de Socoroma está íntimamente asociado a los ciclos agrícolas como ocurre en las demás expresiones de religiosidad aymara (Kessel 1993; 2003; Berg 1989; Rösing 1998; Fernández 1995), por lo tanto todo el despliegue ritual y simbólico, que es realizado por los mayordomos y fabriqueros de Socoroma, está estrechamente asociado al ciclo de siembra, crecimiento y cosecha del cultivo de maíz y papa. En el punto anterior, hemos señalado que la fiesta de las cruces de mayo son un culto destinado a los Achachilas, los cuales según Jean Van Kessel, también incluye al agua, ya que este culto está relacionado con el “arco”, pero a éste no lo encontramos en la inauguración sino en la clausura del ciclo agrícola, y precisamente en “la celebración del día de las Cruces de Mayo” (Kessel 2003: 201). Si bien, la presentación del arco en las fiestas de la cruces están en desuso en Socoroma, no ocurre lo mismo en sus antiguas extensiones territoriales de la costa, ya que el uso de los arcos, es predominante entre los sectores de Tambo de Huanta a Milluni en el valle de Lluta. No obstante, el arco si aparece en la fiesta de San Isidro, que es celebrado el 15 de Mayo, cerrando así el periodo de las fiestas de cosechas en el pueblo. (Figura 3).



Figura 3. Procesión de cruces en Socoroma.

Los ritos destinados a los cerros y el agua, son realizados en distintos momentos del calendario ritual, coincidiendo estos con los ciclos agroclimáticos de la roturación, la siembra, la pre-cosecha y la cosecha, por lo tanto los comensales de la sociedad extra humana son muy diversos, por ello no se puede dejar de invitar a los Achachilas, la Pachamama,

la Mamacota, a los gentiles y los propios santos principales. Asimismo, la totalidad de los ritos que son realizados en Socoroma son presididos por los fabriqueros, mayordomos y alfereces, contando además con la asistencia de un yatiri o qulliri. (Figura 4).



Figura 4. Cruz con arco en el Tambo de Huanta, alférez Neri Choque.

Las ofrendas destinadas al agua y los Achachilas, son entregadas fundamentalmente entre el Martes de Ch'alla y domingo de tentación durante la Anata o Carnaval, las cruces de mayo, la fiesta de los santos principales y en las ceremonias de siembra (Pachallampe) y ritos propiciatorios de la lluvia. Los ingredientes de las mesas o “misas” son: Unt'u (sebo extraído del pecho de la llama), K'oa ó Q'uwa (*Diplostephium cinereum*), Sullu (feto de llama), coca (*Erithroxylum coca*), copal, quinua y azúcar (Girault 1988; Fernández 1995; Villagrán y Castro 2004). Empleándose además, licores como el alcohol y el vino, el primero de ellos de consumo predilecto de los Achachilas y el segundo de la Pachamama (Choque 2012b). El difunto yatiri Fortunato

Manzano, estableció que hay un orden secuencial de presentación de las libaciones y ofrendas, pues “primero se pasa, el alcohol en las cuatro esquinas para los achachilas. Luego, el vino para la Pachamama. Esta mesa es para Achachilas, Awichas, Pachamama y Santa la Marcota. La mesa se pasa por fuego, así se reciben ellos” (Yatiri Fortunato Manzano, año 2010).

La preparación de las ofrendas, la distribución de los ingredientes y el orden de entrega de estos alimentos a los comensales son diversos y por lo general están asociadas a las vertientes culturales de los intermediarios, que en este caso son los yatiris. Por tales consideraciones, cada ceremonia es singular, ya que la inexistencia de yatiris estables en Socoroma, obliga a los comuneros a recurrir a especialistas venidos de Bolivia. La situación anterior, exige permanentes esfuerzos por recordar la forma de cómo se realizaron las ceremonias en el pasado, generando además ciertas fricciones con los especialistas, que poseen sus propias costumbres. La entrega de ofrendas al agua es realizada en la limpia de canales en la semana de carnaval, por lo general entre el miércoles de ceniza y el primer viernes santo, consistiendo en la entrega de un “misa”. Por otro lado, en las semanas previas a las siembras de maíz o papa, se realizan ofrendas simplificadas antes de iniciar la limpia de canales y bocatomas o chacras de los campesinos que tienen diversos turnos de riego. Estas ofrendas simples consisten en el “pago”

con k'oa, copal, coca, azúcar, alcohol y vino, que son utilizadas en las libaciones rituales o Ch'alta. También, es frecuente que algunas antiguas regadoras, realicen ofrendas de “vino tinto” antes de iniciar el primer riego después de la siembra o del “guaneo” de la papa y maíz, pues requieren de un control muy exhaustivo del agua, ya que puede erosionar los suelos. Un testimonio da cuenta de esta situación: “La señora Dominga cuando realiza su riego, se lleva un litro de vino y cuando comienza a llegar el agua, ella hace curar al agua para que le ayude en el riego, el vino le entrega en Aroma y como a un curadito le maneja al agua” (Justina Mariño Flores, 64 años).

Adicionalmente, cuando las lluvias fueron escasas, los comuneros ofrecieron en el pasado distintos tipos de sacrificios y suplicas en las vertientes y cerros. Además, incrementaron el despliegue ritual si las necesidades se volvían apremiantes, generando para ello una serie de peregrinaciones a la costa y los grandes lagos del altiplano, tal como lo realizaban las comunidades del occidente de Bolivia (Horkheimer 1990). Dichas suplicas son más elaboradas y especializadas y se realizan en periodos de sequía, tal como lo señala Hans Van Der Berg, “los campesinos pueden recurrir a la ejecución de ritos especiales para obtener lluvia” (Berg 1989: 68). La utilización de estos ritos no es nuevo en los Andes, pues fueron tempranamente descritos en el siglo XVI y XVII por los cronistas de indias (Murúa 1925; Ramos Gavilán

1621; Cobo 1653; Calancha 1638). Igualmente, Guamán Poma de Ayala, en su descripción de los trabajos del mes de noviembre menciona la existencia de ritos destinados a la obtención de agua en los periodos de escasez, hecho que motivo la realización de ritos y como se expresó en las siguientes palabras: “¡Con caras de muerto, llorosos, caras de muerto, tiernos; Tus niños de pecho; te imploran. Envíanos tu agua, tu lluvia a nosotros tus pobrecitos [...]. Deste manera llorando, pedían agua del cielo” (Poma de Ayala 1992 [1613]: 1058).

Desde el siglo XVI, a la fecha los ritos destinados a la obtención de agua se han simplificado en sus ofrendas, además de sufrir algunas readecuaciones litúrgicas, no obstante la finalidad y los destinatarios siguen siendo los mismos, ya que sigue siendo un “rito de emergencia” (Rösing 1998:408). En el verano de 2009, la señora Inocencia Sánchez de Socoroma, informó que la última gran ceremonia comunitaria destinada para la obtención de agua fue realizada en las vertientes del pueblo en los años de 1970 a 1972, pues en el periodo las precipitaciones fueron muy escasas y la situación fue agobiante para los cultivos, señalando en su testimonio que:

“No había lluvia y mandamos una delegación para Arica a buscar agua de mar para la ceremonia. Harta gente participo, todos llevamos nuestras ch'altas, los fabriqueros, los mayordomos, el juez de paz y la gente del pueblo, cada uno con su cariño. Fuimos al ojo de agua que está

a la entrada del pueblo y ahí, todos hemos hecho la thinka y la “misa”, de pronto no más estábamos curados todos y de ahí nomás empezó a llover harto, harto. Eso me acuerdo, mucho hemos tomado con la Polonia y la Francisca. La gente antigua tenía esas costumbres” (Inocencia Sánchez, 92 años)².

Esta ceremonia tiene similitud con los ritos registrados por Jean Albert Vellard (1983), ya que en Socoroma el casamiento de las aguas del mar y las vertientes del pueblo, ocurre en el mes de noviembre, intentando así los comuneros asegurar las lluvias mediante las suplicas³. En otras regiones de los Andes es común el intercambio de aguas de vertientes y lagunas, y en el caso de nuestra zona de estudio se empleó el agua del mar, extraída de “Mama Cocha”, “Mama Quta” o “Santa la Marcota”, la cual según

Polo de Ondegardo, fue reverenciada por “los indios y en especial los serranos que bajan a los llanos para diversos negocios adoran a la mar con diferentes ceremonias” (Polo de Ondegardo 1916 [1567]: 191). De manera similar, Guamán Poma de Ayala, también advierte que Mama Cocha, como la madre mar, pues “aci lo más adorauan los Yungas y tenían sus ídolos junto a la mar” (Poma de Ayala 1992[1613]:247). Este rito en los Andes posee variaciones, pero el aspecto central consistió en generar el casamiento y conflicto entre las dos aguas, originando las “nubes y la Lluvia” (Albó 1974), la que debe ser acompañada de los ritos libatorios y sacrificiales, movilizandose de esta manera la fe y generando el auto sacrificio de los socoromeños a sus Achachilas, que son dueños de la lluvia (Figura 5).



Figura 5. Mesa de Ch'alta.

2. La “thinka” es una libación colectiva de alcohol realizada por los mayordomos de iglesia y la comunidad.

3. La realización de estos ritos es de suma importancia en los meses de Noviembre y Diciembre pues las siembras ya se han realizado y las plantas presentan sus primeros brotes.

Otro testimonio complementario, señala, que a mediados de la década de 1980 se realizó la penúltima ceremonia para llamar a las lluvias y esta fue llevada a cabo solo por algunos Socoromeños y que no superaron las 10 personas. Ellos se reunieron al alba en el Tata Calvario para realizar una Wilancha para suplicar por agua al “Señor” del Calvario:

“No había lluvia, los animales estaban sufriendo y a las plantas estábamos regando con tarritos de agua para salvar la siembra, por eso fuimos al calvario a realizar una ceremonia para el agua. Yo, he regalado un cordero para la ceremonia al señor, harta thinka hemos hecho. Pero un viejo nos grito del pueblo diciendo ¡están brujeando la lluvia! Ese hombre ignorante, no sabe que tenemos que pagar también por el agua” (Mario Choque, 87 años).

Tempranamente Fray Antonio de Calancha, se quejó de los sacrificios que se realizaban para obtener agua en el siglo XVII, asociando el rito a un acto demoníaco, pues el “demonio les decía que le sacrificasen muchos carneros, degollándolos en las mismas faldas del cerro” (Calancha 2004 [1638]: 1962). La denuncia de Calancha, se asemeja a lo expuesto por el informante en Socoroma, pues repite un mismo patrón, que consistió en la entrega de ofrendas y sacrificios para la obtención del agua.

Otro aspecto importante, de los ritos para suplicar por agua, fue el envío de 12 niños al Calvario, quienes debían girar de rodillas en torno a la apacheta existente, suplicando por la llegada de las lluvias.

Este rito desapareció aproximadamente a comienzos de la década de 1950 en Socoroma, manteniéndose más tiempo en el altiplano con la sola diferencia del requerimiento de niños huérfanos, que fueron los escuchados por Dios. Este mismo rito de emergencia que involucro a niños, se practicó con frecuencia en el pueblo de Charaña (Bolivia) y la estancia de Caparumiri a mediados de la década de 1960, pues cuando hacía falta el agua, los mayordomos estuvieron obligados al inicio de los ritos de la lluvia, caso contrario eran severamente criticados y hasta maldecidos por el pueblo, pues su descuido en los ciclos rituales, era causante de la ausencia de lluvias, la muerte de los comuneros y el sufrimiento de las personas y animales. En este mismo contexto, Ina Rösing, en su estudio de los ritos colectivos de los Callawayas, mencionó la existencia de “un tipo de wakayli en el que los niños juegan un papel importante; se supone que sus súplicas al cielo nocturno han de mover la misericordia a los poderes de la lluvia” (Rösing 1998: 421).

En tales circunstancias, se puede advertir que la Cruz de Milagro está directamente relacionada con el surgimiento de una vertiente de agua que escurre hacia el río Aroma, ya que ésta nace en la ladera del Tata Jiwata o Cerro Milagro. De igual forma, es posible notar que desde las faldas del Vila Samanani donde está ubicada la Cruz de Yapabelina, nace el río Zapahuira, el cual irriga parte de las estancias ubicadas al sur del pueblo: Murmuntane, Epispacha y Chusmiza,

siendo todas estas quebradas y sus afluentes parte de la hoya hidrográfica del río San José de Azapa. Asimismo, es posible observar que los santos principales de Socoroma, están asociados a determinadas cruces como se comentó anteriormente, pero con atributos más complejos; así la Virgen del Rosario es llamada Congorichava Awicha (abuela de las rodillas gastadas), quien es una representación de la Pachamama y San Francisco de Asís, adquiere el nombre de Park'ara Achachi (Abuelo de frente pelada), representando al Achachila principal del pueblo, el Tata Calvario (Diez 2005; Choque 2009). De la misma manera, la presencia de la Virgen de la Candelaria, constituye una representación de los “espíritus de la cosechas o espíritus de la chacra” (Berg 1989: 82), y por tanto su rol es de invocación permanente del agua de los Achachilas.

En consecuencia, podemos asumir que existe una permanente relación e

interacción entre el espacio sagrado y los habitantes de Socoroma, pues la abundancia de las cosechas y abastecimiento de agua dependieron de la continuidad de los ritos de lluvia, expresándose esto en la entrega “pagos” o dones a los Achachilas (Figura 6). El incumplimiento de estos deberes implicó la enfermedad de los hombres o el desastre agrícola, hecho que los socoromeños han tratado de evitar recurriendo a sus antiguas creencias y prácticas rituales. Esta situación, ha quedado manifiesta en el mes de diciembre del año 2010, pues las autoridades de la comunidad han recurrido nuevamente a los ritos de lluvia con la finalidad de asegurar la subsistencia de cultivos y animales, reestableciendo así las reciprocidades con las fuerzas antinómicas y permitiendo el afloramiento de las antiguas memorias colectivas sobre este tipo de ritos, que pasan a tener un rol esencial entre los campesinos andinos.



Figura 6. Cultivos de maíz y papa en Aroma, pueblo de Socoroma.

COMENTARIOS FINALES

La prolongada sequía que afectó a Socoroma, Belén y demás comunidades de la región entre los años 2003 al 2010, obligó a sus habitantes a retomar las ceremonias de súplica por el agua a los cerros sagrados de cada comunidad, intentando con ello, el restablecimiento de los viejos vínculos y reciprocidades con el espacio sagrado. Por tanto, los ritos destinados al mundo sagrado y en particular al agua y los cerros, fueron en el pasado fundamentales e imprescindibles en el ciclo agrícola, sin embargo en Socoroma, surgieron una serie de rupturas en la vida ritual de la comunidad, originando así pérdidas rituales que se expresaron en una discontinuidad y simplificación de los ritos que tienen como destinatarios a los cerros. A su vez, se evidenció que los ritos reservados al agua se redujeron a suplicas de emergencia o ceremonias de índole familiar. Un ejemplo de estas discontinuidades se observa en los ritos sacrificiales destinados al dueño de la vertiente de Capatiza, que estuvo representado en un gran sapo conocido como “el patroncito”, que anualmente recibía wilanchas en el mes de junio, ceremonia que en los últimos 30 años no se ha realizado, convirtiéndose el sector en un área peligrosa para aquellas personas descuidadas o ignorantes del poder de este “sireno” simbolizado en el sapo.

En este escenario, las transgresiones a las relaciones socioculturales y oposiciones a las normas que han regulado la entrega

de los dones y reciprocidades, afectando así las expresiones de religiosidad de los pobladores andinos, se originaron a partir de la instalación de la escuela pública, la que impartió nuevos valores culturales y sociales, impregnando a los jóvenes del pueblo de nuevas ideas y principios que ocasionaron una desnaturalización de sus creencias religiosas y tecnologías simbólicas, que los llevaron más tarde a inmigrar a las ciudades de la costa, donde la intensificación de las relaciones sociales urbanas generaron nuevas interpretaciones de las realidades culturales, motivando un distanciamiento con su propia realidad religiosa precedente, que será más tarde heredada a las generaciones posteriores. La ausencia de interacción cultural, y vida ritual necesariamente, permitieron rupturas con la continuidad de la vida religiosa, produciendo además, entre los sujetos, diversas estrategias que encubrieron el olvido de las prácticas rituales y las magnitudes de estas rupturas que habían tenido lugar, permitiendo por lo demás, la creación de una serie de reelaboraciones de las memorias de los ritos campesinos y por ende; modificaciones en su identidad.

La existencia de continuidades o tradiciones en los ritos agrícolas, son expresados por aquellas poblaciones que no inmigraron a los centros urbanos y si bien sufrieron de las mismas impregnaciones valóricas y culturales iniciales, éstas no han generado las transformaciones que se evidenciaron en la población inmigrante, lo cual se

debe en gran medida a la existencia de una regulación moral y cultural que es generada durante el ejercicio de los thakhi de memoria. Esta regulación ha sido ejercida y dirigida por “mayores” o ancianos, que ejecutan roles de fabriqueros y küjrarias, teniendo por misión salvaguardar la ejecución “correcta” de las tradiciones y “costumbres”, incentivando además el cumplimiento de los thakhi de memoria y de las relaciones de reciprocidad con el espacio sagrado. Igualmente, el propio paisaje ha ejercido su poder sobre las memorias de los sujetos que observan y reconocen en él, las distintas fuerzas antinómicas desplegadas que continúan ejerciendo sus poderes especiales. Asimismo, las continuidades se han construido en el seno de la familia, pues es ahí donde se mantiene viva la conciencia cultural de las creencias y prácticas de los ritos que se transmiten en los encuentros familiares o en las propias festividades que poseen espacios de reelaboración de la memoria. Finalmente, agregar que la deconstrucción de la identidad contemporánea de Socoroma y las comunidades andinas de los altos de Arica, son producto de los conflictos entre las rupturas y continuidades de sus ritos agrícolas. Siendo la reproducción de los ritos religiosos, los cultos a los cerros y los amt’añ thakhi (camino de memoria), parte esencial de su existencia, pues han permitido la generación de reelaboraciones de sus orígenes mitológicos y “costumbres”, reafirmando así, las identidades colectivas y familiares en el siglo XXI, consintiendo además,

que los ritos agrícolas se conserven en el imaginario colectivo de los socoromeños, tanto por su relación de producción y sus significados socioculturales, que permiten la conservación de los vínculos comunitarios y rituales en un periodo de cambios culturales, políticos y económicos que van transformando velozmente los Andes.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, T. 2006. Caminos de la memoria y del poder (2ª Ed.). La Paz, Editorial IFEA-IEB-ASDI.

Albó, X. 1974. Santa Vera Cruz Tatita. Revista Allpachis Volumen VII: 163-216.

Albo, X. 1992. La experiencia religiosa aymara. En Rostros indios de Dios. Marzal, M (editor), pp. 205-265. La Paz. Ediciones CIPCA-HISBOL-UCB.

Berg, H. 1989. La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras cristianos. Amsterdam, CEDLA.

Bouysse – Cassagne, T. y O. Harris. 1987. Pacha: En torno al pensamiento aymara. En Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. La Paz, Ediciones Hisbol, pp: 11-59.

Calancha, A. 1638. Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía. Lima, Ignacio Prado Pastor.

Cobo, B. 1964. Historia del Nuevo Mundo (Obras del P. Bernabé Cobo,

tomos I y II). Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

Choque, C. 2009. Memoria y olvido de Socoroma. Arica, Ediciones Tierra Viva.

Choque, C. 2012a. Se van los peruanos... los más testarudos se quedan. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Choque, C. 2012b. Fortunato Manzano. El último Yatiri. Arica, CONADI.

Diez, A. 2005. Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones. En: Marzal, Manuel. Religiones andinas. Madrid, Editorial Trotta, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, pp: 253-286.

Dobres, M. and C.Hoffman. 1994. "Social Agency and the Dynamics of Prehistoric Technology". Journal of Archaeological Method and Theory vol. 1, pp. 211-258.

Duviols, P. 1971. La Lutte Contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial L'Extirpation de L'Idolatrie entre 1532 et 1660. Lima, IFEA.

Fernández, G. 1995. El banquete aymara: Mesas y yatiris. La Paz, Ediciones Hisbol.

Girault, L. 1988. Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú. La Paz, Ediciones CERES – MUSEF – QUIPUS.

González, H. y H. Gundermann. 1998. Contribución a la Historia de la Propiedad Aymara. Santiago, CONADI-AGCI.

González, H. y H. Gundermann. 2009. "Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930). Chungara Vol.41, N° 1, pp.51-70.

Horkheimer, H. 1990. Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos. La Paz, Editorial HISBOL.

Kessel, J. 1993. "Rituales de Producción y discurso tecnológico andino". Cultura y Tecnología Andina N° 5, pp. 1-40.

Kessel, J. y G. Cutipa. 1998. El Marani de Chipukuni. Tocopilla, Arte Serigráfico.

Kessel, J. 1997. "La tecnología simbólica en la producción agropecuaria andina". En Kessel y Larrain (Editores). Manos sabias para criar la vida. Quito, Ediciones Abya Yala – IECTA.

Kessel, J. 2003. Holocausto al progreso Los aymaras de Tarapacá. Iquique, Ediciones Casa Titu Yupanqui.

Kusch, R. 1970. El pensamiento indígena Americano. Puebla.

Mauss, M. 2006. Techniques, Technology and Civilization. Oxford, Berghahn Books.

Murua, M. 1925. Historia de los Incas, reyes del Perú. Lima, Ediciones San Marti.

Palacios, M. 1974. La Chilenización de Tacna y Arica. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pfaffenberger, B. 1992. "Social Anthropology of Technology". *Annual Review of Anthropology*, Vol.21, pp.491-516.

Pfaffenberger, B. 1998. "La tecnología de la información y sus 'dramáticos' resultados". En Santos, María Josefa y Rodrigo Díaz Cortes (eds.), *Innovación Tecnológica y Procesos Culturales: Nuevas Perspectivas Teóricas*. Universidad Nacional Autónoma de México. Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica.

Pfaffenberger, B. 2001. "Symbols Do Not Create Meaning – Activities Do, Or, Why Symbolic Anthropology Needs the Anthropology of Technology," in Michael Schiffer (ed.), *Anthropological Perspectives on Technology*. Tucson, University of Arizona Press.

Polo de Ondegardo, J. 1916 [1567]. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas por el licenciado Polo de Ondegardo*. Lima, Ediciones Sanmartí y Cía.

Poma de Ayala, H. 1992. *Nueva crónica y buen Gobierno*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Ortner, S. 1994. "Theory in Anthropology since the Sixties". Dirks, N., Eley, G. and S. Ortner (Editors) *A reader in contemporary social theory: Culture, power and history*. Princeton, Princeton University Press.

Ramos Gavilán, A., 1976 [1621]. *Historia de Nuestra Señora de*

Copacabana. La Paz, Empresa Editora Universo.

Rösing, I. 1998. *Rituales para llamar la lluvia*. Ediciones Cochabamba, Los Amigos del Libro.

Rostworowski, M. 2000. *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima, Ediciones IEP.

Sharon, D. 2004. *El shaman de los cuatro vientos*. México D.F., Ediciones Siglo XXI.

Vellard, J. 1983. *La medicina indígena sudamericana*. *Revista de la Facultad de Filosofía y letras*, Universidad de Buenos Aires: 5 – 23.

Villagrán, C. y V. Castro. 2004. *Ciencia indígena de Los Andes del norte de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Wachtel, N. 1976. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza.



LA INMIGRACIÓN EXTRANJERA A FINES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL SIGLO XX EN ARICA

Alfonso Díaz Aguad*

INTRODUCCIÓN

La ciudad de Arica se encuentra ajena al proceso de inmigración estructurado por el Gobierno de Chile para otras zonas extremas del país durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, debido a que fue incorporada definitivamente al territorio nacional en el año 1929, dispuesto por el tratado de Lima entre Chile y Perú. Sin embargo, se vio favorecida por la llegada de extranjeros a la ciudad, gracias a la existencia en la zona norte del puerto más importante hacia fines del siglo XIX, Iquique, puerto en torno al cual giraba la industria salitrera.

Por otra parte, Arica estaba políticamente unida, antes del tratado de 1929, a la actual ciudad peruana de Tacna, lo que facilitó el libre tránsito de ambas poblaciones, situación que propició el paulatino interés de los extranjeros llegados a esta última ciudad, viendo en Arica una zona con amplias perspectivas, debido a sus excelentes condiciones físico-climáticas y por ser cabecera de dos fecundos valles, lo que permitió la instalación de algunos

negocios a unos y fijar su residencia a otros. En síntesis, Arica ubicada entre dos puntos importantes respecto a la presencia extranjera, Iquique y Tacna, se fue nutriendo poco a poco del elemento foráneo, atraídos por las bondades de esta tierra, como es el caso de numerosos italianos que ya en 1882 fundan la “Società de Beneficenza Concordia Itálica”, en nuestra ciudad.



Imagen de la antigua sede ubicada en calle 21 de Mayo (todavía existente) de la agrupación Concordia Itálica que agrupaba a los italianos en la ciudad, predecesora de la actual casa Degli Italiani

* Alfonso Díaz Aguad (Chile). Decano de la Facultad de Educación y Humanidades. Profesor de Historia y Geografía. Magíster en Historia de la Universidad Católica de Valparaíso y Doctor en Estado y Nacionalismo en España y Latinoamérica, Universidad de Alcalá de Henares, España. Investiga las migraciones regionales de fines del s. XIX y comienzos del s. XX.

Para proceder al desarrollo de la presente investigación, hemos dividido el período de estudio en tres etapas de quince años cada uno, con el objetivo de ver la evolución y características de la presencia extranjera en Arica.

PRESENCIA EXTRANJERA EN ARICA (1885-1899)

Para este primer período tenemos como fuentes al primer censo general de la República de Chile que incluye a la ciudad de Arica, en 1885 y las partidas de matrimonios y nacimientos depositadas en el Registro Civil de esta ciudad.

El censo de 1885 nos indica que la población de la ciudad de Arica alcanzaba ese año 3.900 habitantes, de los cuales 303 eran extranjeros¹, lo que arroja un porcentaje de 7.76% de la población total, que podríamos considerar interesante, pero que no representa una cantidad significativa en la ciudad. Respecto a lo anterior hay que considerar que la gran mayoría de los extranjeros son adultos hombres, en cambio en la población local hay numerosas mujeres y niños, por lo tanto la proporción en lo que se refiere a la fuerza laboral cambia considerablemente a favor de los extranjeros. En cuanto a la nacionalidad, el grupo más numeroso son los chinos (128), que representan el 43% del total de extranjeros, seguidos por los italianos (66) con un 21% y los alemanes (28) con un 9%².

Otra información interesante proporcionada por el censo es la división de los extranjeros por sexo y edad, lo que

nos permite visualizar que el grueso de la población extranjera se ubicaba entre los 20 y 50 años de edad³, es decir lo que económicamente se denomina, población activa, lo cual nos induce a pensar que los extranjeros llegados a Arica venían dispuestos a integrarse a las fuerzas laborales o comerciales de la región.

En lo que se refiere al sexo queda claro que la mayoría de extranjeros son de sexo masculino, lo que refuerza la idea anterior ya que por aquellos años la mujer raramente se encontraba adscrita a las actividades productivas. Por otra parte, indicaría hipotéticamente, que se trata de hombres que vienen a consolidarse económicamente, ya sea para volver a su país de origen o para radicarse definitivamente en esta ciudad y formar una familia.

La última información de relevancia proporcionada por el censo de 1885, es la separación de los extranjeros según el oficio o profesión que desempeñan, lo que nos deja ver claramente una gran diversidad de actividades económicas desempeñadas por los extranjeros, las cuales en su mayoría no requieren de una formación técnica o especializada, además existe por parte de algunas nacionalidades el interés por algunas áreas del quehacer laboral, por ejemplo, los chinos son en su gran mayoría cocineros y carniceros, franceses e ingleses marineros y los italianos comerciantes⁴.

1. Censo general de la República de Chile de 1885, Archivo Nacional.

2. Censo 1885 Op. cit.

3. Ibídem

4. Ibídem

Las otras fuentes disponibles para este período son las partidas de matrimonios y nacimientos. Respecto a las primeras podemos afirmar que la característica general de este período es el alto número de enlaces matrimoniales de extranjeros, alcanzando los primeros años de este período porcentajes iguales o superiores a los de los nacionales, por ejemplo, el año 1885, de un número de nueve matrimonios celebrados, cinco son extranjeros⁵. Uno podría preguntarse, ¿Cómo es posible esta situación?. Esto aparentemente se debería al hecho de que ese mismo año se puso en vigencia la ley de matrimonio civil, por lo cual seguramente los contrayentes fueron más, pero sólo celebrados en el rito eclesiástico, ya sea por ignorancia, tradicionalismo u otras razones. En todo caso, a medida que van pasando los años el incremento de los matrimonios civiles va a ser cada vez mayor, por parte de los nacionales, en cambio, los extranjeros se van a mantener en un número constante, obteniendo estos para todo el período un porcentaje promedio de, 17% con respecto al total de matrimonios contraídos⁶, que puede considerarse como importante, si se lo compara con las cifras de población extranjera en la ciudad de Arica.

En lo que se refiere a los nacimientos, estos en promedio para todo el período llegan a un porcentaje del 11%, alcanzando un número de 284 nacidos de padres extranjeros⁷, siendo la mayoría hijos de madre chilena y padre extranjero, lo que nos refleja claramente la integración de

los inmigrantes a la tierra a la que han llegado a trabajar, y en la cual muchos de ellos formaron familias y se quedaron definitivamente.

Los datos mencionados anteriormente se refieren a extranjeros que reconocieron a sus hijos, algunos de los cuales estaban casados y otros no; pero uno podría preguntarse ¿Cuántos niños nacieron, sin que fueran reconocidos por sus padres extranjeros? Pensamos especialmente en los que solamente venían de paso por Arica, para después radicarse en otra ciudad de Chile o en otro país. Lamentablemente quizás nunca podamos responder esa interrogante, pero debemos tener en cuenta que eso ocurrió.

Durante este primer período estudiado podemos visualizar una serie de características de la presencia extranjera en Arica:

- 1.El número mayoritario de extranjeros corresponde a los chinos, esto posiblemente debido al alto número de extranjeros de esa nacionalidad, utilizados como esclavos por los peruanos y que obtuvieron su libertad con la llegada de las tropas chilenas a esta región.
- 2.La gran mayoría de los inmigrantes no tienen estudios técnicos ni son profesionales, por lo tanto, desempeñan actividades que no requieren de estudios, como es el caso del comercio.
- 3.La cantidad de matrimonios y nacimientos de extranjeros supera en proporción a la de los chilenos.

5. Partida de Matrimonios 1885, Registro Civil de Arica

6. Ibídem

7. Partidas de Nacimientos 1885-1899, Registro Civil de Arica.

PRESENCIA EXTRANJERA EN ARICA (1900-1914)

Para este segundo período contamos con un censo general de la República, el de 1907, con el censo del Departamento de Arica de 1914, así como también las partidas de matrimonios y nacimientos, y algunas entrevistas a descendientes de residentes extranjeros en Arica.

El censo de 1907 nos indica que la población de Arica alcanzaba ese año un número de 6.000, de las cuales 551 eran extranjeros⁸, lo cual nos muestra que el número de extranjeros con respecto a la población total ha aumentado, ya que alcanza un porcentaje de 10.8%. En lo que se refiere a las nacionalidades, la lista la encabeza Alemania con 129 personas, seguido por Gran Bretaña con 111 e Italia con 49, los Chinos quedan desplazados al cuarto lugar con 44 personas⁹.

De esto lo que más llama la atención, es el gran incremento de los ingleses que de una modesta incidencia numérica en 1885, aparecen en 1907 con la segunda mayoría, esta situación podría explicarse por la cercanía de la ciudad con la industria salitrera, actividad a la que se encuentran muy ligados, lo anterior podría explicar también el aumento de los alemanes, pero en este caso desde el punto de vista marítimo comercial.

Según el censo de 1907 la población extranjera sigue desarrollándose mayoritariamente en profesiones no especializadas y de características

fundamentalmente urbanas, que se caracterizan por su poca preparación técnica, la única excepción a esta regla son los españoles, ya que un tercio de estos se dedican a la agricultura.

En lo que se refiere al Censo del Departamento de Arica de 1914, este nos indica que la ciudad contaba con 6.121 habitantes¹⁰, es decir, un leve incremento respecto del censo anterior. En lo que se refiere a los extranjeros, estos mantienen un número similar 533¹¹, este censo de 1914 si bien no nos entrega información desglosada de cada una de las nacionalidades, nos entrega la cantidad de hombres mayores de 18 años existentes en la ciudad, que alcanzaban los 1.986,¹² es decir, casi un tercio de la población, lo interesante de todo esto es que 488¹³ extranjeros corresponden a esta categoría, con lo cual la proporción población local-extranjeros se estrecha notablemente, pasando a ser estos últimos un 25% de la población económicamente activa de la ciudad, situación que en parte explicaría la incidencia de los extranjeros en las actividades comerciales de Arica.

Los matrimonios entre los extranjeros durante este período denotan una importante baja con respecto al período anterior, pero estabilizándose con respecto a la proporción de población existente, pues para todo el período alcanza un porcentaje de 11%¹⁴ que es bajo con respecto al 17% anterior, pero que está directamente relacionado con la población extranjera en Arica. Como

8. Censo General de la República de 1907, Archivo Nacional.

9. Censo de 1907 Op.cit.

10. Censo del Departamento de Arica de 1914, Archivo Histórico Vicente Dagnino.

11. Ibídem

12. Ibídem

13. Ibídem

14. Partidas de Matrimonios 1900-1914, Registro Civil de Arica

consecuencia de lo anterior el porcentaje de nacimientos también registra una disminución ya que para este período alcanza un 7.37%,¹⁵ cifra que es menor al de la población extranjera existente.

En este período predominaban también los matrimonios mixtos, pues los matrimonios entre extranjeros son minoritarios, manteniéndose la tendencia del período anterior de la unión del extranjero con esta nueva tierra.

Las estadísticas anteriores nos muestran que gran parte de la población extranjera de los dos períodos estudiados se encuentra de paso por la ciudad, lo cual explicaría las variaciones por nacionalidad tan importantes que aparecen entre un censo y otro. Pero a través de los censos queda claro también que existen dos colonias que siempre ocupan un lugar importante, la china y la italiana.

En la presente investigación se realizaron entrevistas a destacados inmigrantes residentes en la ciudad, como asimismo a hijos de los que llegaron a principios de siglo; los entrevistados pertenecen a las nacionalidades más importantes residentes en la ciudad, italianos, chinos, alemanes y españoles. De estos, dos corresponden a este período y son hijos de inmigrantes. El primero es Gino Lemo Barras, hijo de Giovanni Lemo Consensa quién llegó a Arica en 1908, su hijo nos planteó que su padre era pescador y llegó por casualidad a la ciudad cuando sólo tenía 23 años, dejando a

toda su familia en Italia.¹⁶ La razón de su emigración se debió a la pobreza en que vivía en Sicilia y a la búsqueda de mejores expectativas de vida.¹⁷ Su llegada a nuestro país fue fortuita, pues el barco en que viajaba debía cargar salitre en Iquique, pero éste se incendió y debió quedarse en esa ciudad, después se trasladó a Arica, ciudad en la que se quedó definitivamente hasta su muerte¹⁸

El segundo entrevistado es Armin Neverman, hijo de Helman Neverman, quien llegó a la ciudad en 1901, su hijo nos explicó que Helman fue contratado en Alemania para formar una compañía naviera, en estos negocios le fue bien, junto a ello se casa y forma una familia, todo lo cual lo motivó a instalarse definitivamente, y cambiar la idea original que tenía de volver a su patria, a pesar de que nunca la olvidó.¹⁹

Ambas entrevistas nos dejan bien en claro que ambos inmigrantes venían sólo por un tiempo a nuestra ciudad, no era su objetivo instalarse en Arica, pero las circunstancias de la vida los hicieron quedarse definitivamente. Esto nos permite confirmar la idea de que en esta primera etapa gran parte de los extranjeros que aparecen censados no tienen residencia definitiva en la ciudad de Arica.

De este segundo período podemos destacar las siguientes características:

1.El aumento de la población extranjera, pero que en su mayoría se debería a la presencia de personas que sólo están de paso.

15. Partidas de Nacimientos 1900-1914, Registro Civil de Arica

16. Entrevista a Gino Lemo Barras.

17. *Ibidem*

18. *Ibidem*

19. Entrevista a Armin Neverman.

2.El importante porcentaje de extranjeros en lo que se refiere a la población económicamente activa.

3.La estabilización de los matrimonios y nacimientos en proporción a la población chilena.

4.La concentración del extranjero en las actividades laborales del comercio.

5.La predominancia en el extranjero de los matrimonios mixtos.

PRESENCIA EXTRANJERA EN ARICA (1915-1930)

Para este tercer y último período contamos con un censo local, el de 1917 y dos censos generales de la República, de 1920 y 1930, las partidas de nacimientos y matrimonios y la gran mayoría de las entrevistas realizadas a destacados residentes extranjeros en la ciudad de Arica.

El censo de 1917 lamentablemente sólo incluye a la población extranjera residente en la subdelegación El Morro que asciende a 422 personas,²⁰ por lo tanto no es posible saber el número total de extranjeros en Arica y por ende si han aumentado o disminuido. En cuanto a las nacionalidades, los chinos vuelven a ocupar el liderazgo con 108 personas, seguidos por los italianos con 101 personas y los españoles con 75 personas.²¹ Lo anterior nos lleva a pensar, en el caso de los chinos, que estos se han incrementado por nuevas migraciones alentadas por los chinos residentes en nuestra ciudad; en el caso de los italianos, estos forman el único

grupo que ha tenido un incremento constante desde 1895 y por último los españoles se perfilan como un grupo importante dentro de los extranjeros residentes. En cuanto a los grupos que lideraban el censo anterior, ingleses y alemanes, han quedado rezagados a puestos secundarios, lo cual ratifica lo expresado en el capítulo anterior, en cuanto a que estaban de paso por la ciudad.

La diversidad de oficios y profesiones según este censo se mantiene, así como también la falta de especialización en lo laboral, pero se comienza a acentuar una inclinación por el sector comercio, sobre todo en los grupos de extranjeros más numerosos, en los cuales más del 50% se dedican a esta actividad.

El censo de 1920 afortunadamente nos entrega datos completos respecto de los extranjeros que habitaban el departamento de Arica, los cuales llegaban a 659 personas,²² lamentablemente no podemos saber si estos significan un incremento respecto al de 1917. Los extranjeros aparecen nuevamente liderados por los chinos con 102 personas, seguidos por los italianos con 101 personas, en tercer lugar aparecen extrañamente los norteamericanos con 96 personas, seguidos por los españoles con 77 personas.²³ Los datos anteriores nos muestran que en un período de tres años la población, en términos generales, se ha mantenido, a excepción de los norteamericanos, grupo que seguramente está de paso, pues como veremos posteriormente en el censo de

20. Censo del Departamento de Arica 1917, Archivo Histórico Vicente Dagnino

21. *Ibidem*

22. Censo General de la República de 1920, Archivo Nacional

23. *Ibidem*

1930, vuelven a ser minoritarios. Otro dato interesante de este censo es el hecho de la gran cantidad de nacionalidades diferentes (36),²⁴ lo que nos indicaría que Arica, por su calidad de puerto, ha comenzado a recibir una gran diversidad de extranjeros, los que en su mayoría están sólo de paso.

En lo que se refiere al aspecto laboral, se mantiene la concentración en el comercio y la falta de especialización entre los residentes extranjeros en la ciudad de Arica.

El año 1930 se realiza un nuevo censo en el cual Arica ha sido incorporada por primera vez a la Provincia de Tarapacá, luego de su anexión definitiva a Chile. Este censo nos muestra una baja considerable de extranjeros residentes en Arica, los que sólo alcanzan las 256 personas,²⁵ menos de la mitad de los de 1920, esto se explicaría en parte por el hecho de que gran parte de la población censada en el año 20 estaba sólo de paso. Otro elemento importante es la gran crisis económica mundial del año 1929, que el año 1930 vio sus repercusiones en Chile, y que seguramente habría afectado a los extranjeros dedicados al rubro económico. Por último, también hay que mencionar que el año 1929 se le permitió tanto a los habitantes de Arica como de Tacna, elegir la ciudad de residencia y la nacionalidad definitiva, frente a lo cual se sabe que muchos extranjeros residentes en Arica que tenían familiares en Tacna se trasladaron a esa ciudad y dejaron nuestro país. En lo que se refiere a las nacionalidades, los

españoles pasan en este censo a ocupar el primer lugar con 61 personas, seguidos por los italianos con 41 personas y los chinos con 37 personas.²⁶ Estas cifras si bien son bajas con respecto a los censos anteriores nos reiteran la importancia de chinos e italianos en todo el período estudiado.

Durante este período los matrimonios de extranjeros aumentan casi un 100% con respecto al período anterior, porcentaje muy similar al de los nacionales, por lo cual la relación matrimonios extranjeros - matrimonios nacionales se mantiene estable, siendo los primeros el 10% del total de matrimonios en Arica.²⁷ Con respecto al enlace matrimonial en sí, podemos decir que en su gran mayoría siguen siendo matrimonios mixtos, pero se percibe claramente un incremento entre los matrimonios entre extranjeros,²⁸ reflejo quizás de la llegada de un mayor número de mujeres, que venían en su gran mayoría con sus familias.

Los nacimientos presentan también un gran crecimiento, mayor aún al de los matrimonios, 160%,²⁹ que supera también al de los nacionales que es del 110%, y que establece una relación porcentual superior al período anterior.

Gran parte de los extranjeros entrevistados llegaron durante este período a Arica, y son Luigi Puddu, italiano; Le Park King, chino; Juan Chang, chino; José Dura, alemán; Carlos Koch, alemán; Antonio Dekovic Lovric, croata. Estos son algunos de los

24. Partidas de Matrimonios 1915-1930, Registro Civil de Arica

25. Censo General de la República de 1930, Archivo Nacional.

26. *Ibíd*em

27. Partidas de Matrimonios 1915-1930 Op. Cit.

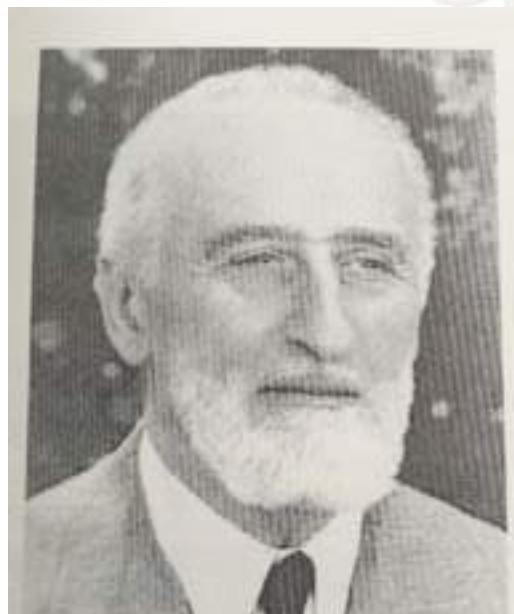
28. *Ibíd*em

29. Partidas de Nacimientos 1915-1930 Registro Civil de Arica.

entrevistados, y fueron seleccionados por la importancia de la información entregada.

Respecto de su llegada a Arica: Puddu se vino con unos familiares que lo convencieron de que viajara con ellos, pues tenía un trabajo en Sudáfrica³⁰ Le Park siempre se dedicó a las importaciones y exportaciones y por esa razón llegó a la ciudad.³¹ Juan Chang se vino a trabajar a Chile en las salitreras y después se trasladó a Arica dedicándose al comercio.³² José Dura llegó a Arica a instalar las grúas del puerto y nunca se fue.³³ Koch llegó debido a que era agente de aduana.³⁴ Dekovic llegó a Chile por las salitreras, y después se trasladó a Arica.³⁵

Respecto a su salida de su país de origen casi todos lo hicieron por motivos económicos en busca de nuevos horizontes, la excepción es José Dura quien manifestó que él fue contratado para hacer trabajos en Arica y luego debía volver a Alemania, pero nunca lo hizo.³⁶ Otra característica importante es que todos los migrantes llegaron a otras ciudades de nuestro país y posteriormente se trasladaron a Arica. Respecto a cómo han sido tratados en nuestro país y específicamente en la ciudad de Arica, todos manifestaron que han sido tratados muy bien, nunca han sido discriminados y se sienten como si estuvieran en su patria, pero ante todo se sienten ariqueños.



Dr. Juan Noe Crevani, italiano, principal gestor de la erradicación del mosquito vector de la malaria en Arica.

Las entrevistas nos dejan ver claramente que en la mayoría de los casos la llegada a Arica fue fortuita, pues no era su objetivo final, pero al llegar se sintieron tan maravillados quedándose definitivamente en ella, formando familia, en la mayoría de los casos con chilenas, estableciendo sus negocios que inicialmente comprende el comercio, para después añadirse la agricultura en los valles de Lluta y Azapa, todo lo cual irá encendiendo en ellos un espíritu especial que los hará sentirse en primer lugar ariqueños, debido al hecho de vivir y desarrollarse en una zona del país lejana de la zona central, inmersa en el desierto de atacama, con todos sus rigores y carencias, que hace al hombre que trabaja en esta tierra identificarse fuertemente con ella.

30. Entrevista Personal a Luigi Puddu.

31. Entrevista Personal a Le Park King.

32. Entrevista Personal a Juan Chang.

33. Entrevista Personal a José Dura.

34. Entrevista Personal a Carlos Koch.

35. Entrevista Personal a Antonio Dekovic

36. Entrevista a José Dura Op. Cit.

De este tercer y último período podemos destacar las siguientes características:

1. La llegada de extranjeros que se van a instalar definitivamente en Arica.
2. La consolidación de chinos e italianos como las nacionalidades más importantes.
3. El importante crecimiento de matrimonios y nacimientos.
4. El crecimiento de matrimonios entre extranjeros.
5. La consolidación del extranjero en el rubro comercial.

CONCLUSIONES

Al finalizar este trabajo, cuyo fin es entregar una aproximación a la problemática que presenta la inmigración extranjera en la ciudad de Arica, se está en condiciones de sostener que la presencia de inmigrantes en esta ciudad, dentro del período en estudio es significativa, porque pese a que Arica no fue un polo de atracción de población de importancia, como lo fueron Tacna e Iquique, mantuvo un número no despreciable de inmigrantes que llegan ya sea por contrato laboral o de forma fortuita.

En ciertos períodos, como por ejemplo el año 1920, el porcentaje de extranjeros en Arica es mayor que el resto del país y esto sin incluir a peruanos y bolivianos,

puesto que la mayoría de ellos vivía en la región antes de la guerra del pacífico y su inclusión provocaría una gran distorsión en las cifras de población extranjera.

Respecto de las nacionalidades presentes en la ciudad, claramente se perfilan como las más importantes para el período estudiado, los chinos e italianos y más atrás españoles y alemanes.

Las partidas de matrimonios y nacimientos nos muestran el importante porcentaje que tiene el elemento extranjero frente al nacional en lo que a este ámbito se refiere, siendo el incremento extranjero muy superior, porcentualmente hablando al nacional. Otro elemento que podemos rescatar de estas partidas es la preponderancia de los matrimonios mixtos, lo cual sin lugar a dudas produce un mayor arraigo en los migrantes.

En lo que se refiere a la ocupación del migrante, tanto los censos como las partidas nos dejan en claro que la gran mayoría se dedicaba al comercio, esto es válido principalmente para italianos, chinos y españoles, porque la gente que emigraba de esos países lo hacía en busca de mejores perspectivas, ya que eran personas de escasos recursos. Distinto era el caso de ingleses y alemanes, profesionales o técnicos, que llegan con fines preestablecidos, con contratos de algunas empresas, pero que al final también se quedan en Arica.

Otro elemento que podemos deducir de las fuentes, es el hecho de que durante la primera parte del período estudiado, Arica es fundamentalmente una ciudad de paso para los inmigrantes, para posteriormente ir asentándose como un polo de desarrollo económico, tanto en el comercio como en la agricultura.

Nuestro acercamiento a la problemática de la inmigración extranjera a Arica a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX nos ha permitido responder una serie de interrogantes, sin duda quedan muchas por responder, pero lo importante es que se ha podido dimensionar la importancia que tuvo esta presencia en la ciudad de Arica.

BIBLIOGRAFÍA

Choque, Efrain, *La Burguesía Comercial en Tacna*, Pako Yunke Editores, Tacna, 1988.

Davin, Albert, *Chile y Perú en tiempos de la Guerra del Pacífico*, Editorial Planeta, Santiago, 1992.

Díaz, Alfonso, *Inmigración Árabe al área Centro Sur Andina*, Notas Históricas y Geográficas N° 4, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 1993.

Díaz, Alfonso, *Visión de la problemática política y social de Tacna y Arica*, a través de la prensa local: 1918-1926, *Revista Temas Regionales* Año 5 n°1, 1998, Universidad de Tarapacá, Corporación Norte Grande.

Díaz, Alfonso, *Impacto del Tratado de 1929 entre Chile y Perú sobre*

la estructura social y económica de Arica, *Revista Temas Regionales* Año 5 n°2, 1998, Universidad de Tarapacá, Corporación Norte Grande.

Díaz, Alfonso, *Presencia Italiana en la ciudad de Arica, 1885-1950*, Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica, 2000.

Díaz, Alfonso, *Apuntes sobre los Italianos en la provincia de Tarapacá, 1870-1950*, Cahiers Alhim n°5, 2002, Universidad de Paris, Francia.

Díaz, Alfonso, *Algunos Antecedentes de la Presencia Italiana en la ciudad de Tacna, 1885-1929*, *Revista Historia* n° 7, 2004, Universidad San Agustín Arequipa, Perú.

Díaz, Alfonso, *Tacna y Arica en Tiempos del Centenario 1910*, *Revista Diálogo Andino* n° 24, 2004, Universidad de Tarapacá.

Díaz, Alfonso, *Los Consulados chilenos en Oriente y su participación en el proceso de inmigración china en el norte de Chile. 1910-1929*, *Revista Diálogo Andino* n°27 Agosto 2006, Universidad de Tarapacá.

Díaz, Alfonso y otros, *Arica Siglo XX: Historia y Sociedad en el Extremo Norte de Chile*, Ediciones Universidad de Tarapacá, 2010.

Díaz, Alfonso, *Apuntes sobre la comunidad judía en la ciudad de Arica. 1953-1976*, En: *Inmigración Internacional en Chile: Pasado y Presente*, Diego Impresores, Viña del Mar, 2011.

Díaz, Alfonso, Comercio Local y Redes Sociales de la Población China en Arica y Tarapacá Chile.1900-1930, Revista Interciencia, Vol. 39, n°7 Julio, 2014.

Díaz, Alfonso, La Violencia del Discurso: la problemática política y social de Tacna y Arica a través de la prensa local 1918-1926, En: Tiempos Violentos: Fragmentos de Historia Social en Arica, Ediciones Universidad de Tarapacá, 2014.

Díaz, Carlos, Italianos en Chile. Breve Historia de una Inmigración, Ediciones Documentas, Santiago, 1988.

Del Rio, Mario, La Inmigración y su desarrollo en el Perú, Lima, 1929.

Estrada, Baldomero, Presencia Italiana en Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1993.

Galdames, Luis, Historia de Arica, Ilustre Municipalidad de Arica, Santiago, 1981.

Ruz, Rodrigo y Díaz, Alfonso, Inmigración, Cotidianidad y Conflicto Nacional en la Biografía y Archivo de Manuel Yanulaque Scorda (Inmigrante Griego en Arica 1850-1934), Revista Diálogo Andino n°42, Diciembre 2013, Universidad de Tarapacá.

Zanutelli, Manuel, Los que vinieron de Italia, Librería Editorial Minerva, Lima, 1991.

CENSOS, PARTIDAS Y ENTREVISTAS

Censos Generales de la República de los años 1885. 1907, 1920, 1930, depositados en el Archivo Nacional, Santiago.

Información censal de los años 1914, 1917, depositados en el Archivo Histórico Vicente Dagnino, Departamento Ciencias Históricas y Geográficas, Universidad de Tarapacá.

Partidas de Matrimonios y Nacimientos del Registro Civil de Arica, del período 1885-1930.

Entrevistas Personales a: Luigi Puddu, Giovanni Lemo, Le Park King, Juan Chang, José Dura, Armin Neverman, Carlos Koch, Antonio Dekovic, Juan Benito Lercari, Marcos Rodriguez.



EXCAVACIÓN ARQUEOLÓGICA EN PROYECTO DE RESTAURACIÓN DE LA IGLESIA SAN PEDRO DE ATACAMA

Ana María Barón*

INTRODUCCIÓN

La iglesia de San Pedro de Atacama fue restaurada por la Fundación Altiplano durante el año 2014 y terminada en junio de 2015. El trabajo arqueológico consistió en realizar pozos de sondeo o cuadrículas por dentro y fuera de la iglesia, con el objetivo de visualizar las condiciones estructurales de ésta. A lo largo del trabajo se fueron hallando distintos elementos que abrieron nuestra visión de la historia constructiva de la iglesia. Se estudió todo elemento removido tanto del suelo como del techo y como de los muros.

Los aportes significativos de nuestro trabajo están descritos en este informe, el cual es un resumen de uno mucho mayor pero que, para cumplir el objetivo de una difusión de nuestro trabajo, se han elegido los elementos más relevantes de nuestra investigación.

HISTORIA

La Iglesia de San Pedro, se ubica a un costado de la plaza de San Pedro de Atacama, en la Provincia de El Loa, Comuna de San Pedro de Atacama, II Región de Antofagasta. Data del siglo XVI, pero sus muros actuales datan de 1744. En ella se han llevado a cabo diversas reparaciones e intervenciones.

Su estilo es característico de las construcciones andinas, con un cuerpo de adobe y techo de madera, principalmente de chañar y cactus, está rodeada por un cerco de adobe con tres entradas en forma de arco, el cual fue realizado en 1978. Su planta tiene forma de cruz latina y su nave mide 41 x 7,5 metros.

Por algunos documentos nos hemos enterado que hubo un gran incendio en el año 1839, y quedo casi destruida, lo

* Ana María Barón (Chile). Arqueóloga de la Universidad de Chile, Máster Instituto Paleontología Humana, Francia. Especialista en el Desierto de Atacama y miembro de la Sociedad Chilena de Arqueología. Fue investigadora del Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige. Directora del proyecto de excavación de la aldea de Tulo desde 1980. Arqueóloga del proyecto ALMA y del proyecto de restauración de la Iglesia de San Pedro de Atacama de Fundación Altiplano. En sus treinta años de trayectoria ha estado a la cabeza de investigaciones y proyectos de conservación del patrimonio arquitectónico, arqueológico y antropológico de Chile.

* Coautores del informe: Ulises Cárdenas, Alejandra Rebolledo.

que es confirmado por algunos restos arqueológicos analizados en este trabajo.

ARQUEOLOGÍA

El siguiente resumen presenta una visión clara y concisa de los trabajos arqueológicos realizados en el marco de la “Restauración de la Iglesia de San Pedro de Atacama”, mostrando los elementos más importantes hallados en las excavaciones de los pozos de sondeo, las cuadrículas y las zanjas.

El objetivo más importante de esta intervención fue liberar, en términos arqueológicos, toda el área en que se llevaría a cabo la restauración, tanto dentro del templo, como en su exterior inmediato.

Para lograr dicho objetivo se llevaron a cabo diversas actividades metodológicas, entre ellas: trabajo de gabinete, entendiéndolo como el barrido documental en relación al patrimonio de la Iglesia de San Pedro; la clasificación y limpieza de materiales recuperados; creación de base de datos y elaboración de diversos informes; trabajo de terreno, donde se definieron los puntos precisos para efectuar las diversas excavaciones; reuniones de trabajo con los equipos multidisciplinarios; registros detallados de todas estas actividades y continuos monitoreos en el contexto de las obras civiles de la restauración.

Se realizaron 3 tipos de excavaciones diferentes, los pozos de sondeo, las cuadrículas y las zanjas, tanto dentro del templo, como en el área externa de la

iglesia; el objetivo era conocer el estado de los cimientos de la iglesia. Luego del análisis se cambiaron e intervinieron sus cimientos de la parte sur de la iglesia, el resto se encontraba en buenas condiciones.

1. Resultados arqueológicos en Pozos de Sondeo:

Se realizaron 15 pozos de sondeo, sus dimensiones fueron de 50 x 50 cm. (a excepción del pozo n°15), con diferentes profundidades, estableciéndose niveles artificiales de 10 cm. de estos pozos 2 estaban en el lado exterior de los muros del templo y 13 dentro de la nave central. Toda la estratigrafía hallada es artificial. Debemos mencionar que el rasgo más importante hallado, corresponde a los pozos 9 y 12 principalmente, realizados al interior de la nave central de la iglesia, donde se halló un antiguo piso de baldosas de arcilla cocidas, algunas de las cuales estaban manchadas con restos de hollín, lo que nos sugiere un evento de incendio dentro de la iglesia, seguramente el documentado hacia el año 1839.

También gracias a los pozos de sondeo se realizó el hallazgo del piso original de la iglesia, formado por ladrillos de tierra cocida, con unos 40 cm. de profundidad. Estos ladrillos también muestran restos de hollín lo que relacionamos directamente con el incendio que mencionamos anteriormente.

P1: lado exterior noreste de la sacristía, dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad

60 cm., al tocar un piso antiguo de piedras. Aquí aparecen, principalmente en el nivel IV, una serie de fragmentos de cerámica de diversos tipos.

P2: lado exterior suroeste de la sacristía, dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de 30 cm. Aparecen algunos fragmentos de vidrio y cerámica.

P3: muro interior sur de la sacristía, en un área llamada “hornacina”, que luego se identificó como un antiguo acceso ya sellado. Dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de solo 8 cm., al chocar con el piso antiguo de piedra laja.

P4: inmediatamente al norte del Pozo n°3, se realizó para evidenciar hasta donde llegaba el piso de piedras lajas. Dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de 30 cm. Aparecen algunos restos de cerámica, vidrio y un par de clavos antiguos.

P5: al centro de la nave de la iglesia, dimensiones fueron de 50 x 50 cm., profundidad de 40 cm. Se hallan en el nivel II algunos fragmentos de madera y cerámica, más un pequeño cuchillo de sílex y fragmento de concha en el nivel I.

P6: exterior norte de la sacristía, al este del pozo n°1, dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de 60 cm. Se necesitaba para determinar la funcionalidad de las piedras lajas que se hallaron en el nivel VI del pozo n°1. Se observó que estas piedras correspondían a un antiguo piso que iba desde el exterior de la sacristía hasta un antiguo acceso a este mismo punto. Aparecen varios fragmentos de

cerámica, con más densidad en el nivel VI, donde también aparecen algunos fragmentos de huesos de animales.

P7: sector sur aledaño al “contrafuerte” conocido como “cripta”, dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de 80 cm. Aparecen materiales como clavos y fragmentos de envoltorios y periódicos subactuales, además de algunos restos óseos humanos indeterminados.

P8: en la nave central, cerca del muro oeste, frente al acceso lateral. Dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de 30 cm. donde aparece un piso de baldosas de arcilla cocida. Se encuentran varios fragmentos cerámicos, de vidrio, de cordel y lana, siendo lo más importante 2 falanges humanas en el nivel III.

P9: en el norte de la nave central, frente a un altar menor dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de 19 cm., donde aparece nuevamente un piso de baldosas de arcilla cocida, con algunas áreas calcinadas. Se hallan varios fragmentos cerámicos, de vidrio, 1 falange humana y 1 fragmento óseo animal.

P10: lado norte de la nave central, dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de 30 cm., no se llega a un piso de baldosa. Se hallan algunos fragmentos de cerámica, fragmentos de hueso animal, y lo más destacado, 1 fragmento de maxilar superior humano, en el nivel III.

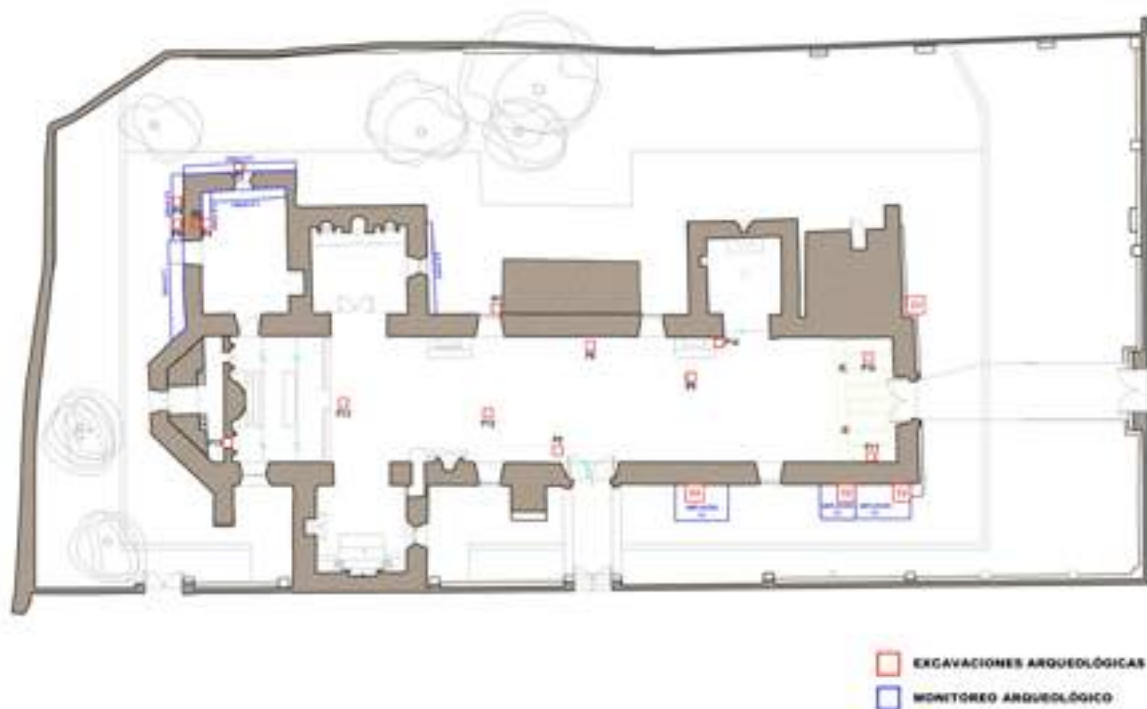
P11: sector norte de la nave central, apegado al muro este, dimensiones 50 x 50 cm., profundidad de 40 cm. Los

Restauración Patrimonial

materiales encontrados corresponden principalmente a restos óseos humanos, que no son entierros, debido a que están dispersos, entre ellos se encuentran neonatos, lactantes, subadultos y adultos. También se hallaron algunos fragmentos cerámicos, textiles y restos óseos de animal.

P12: lado sur de la nave central, dimensiones de 50x50 cm., profundidad de 37 cm., donde aparece un piso de baldosas de arcilla cocida. Es uno de los pozos más importantes en relación a la cantidad de materiales aparecidos, muchos fragmentos de cerámica, de vidrios, de textiles y diversos fragmentos de óseos humanos.

P13: al sur de la nave central, frente al altar mayor, dimensiones de 50 x 50 cm. Allí se encontraron dos pequeñas cámaras de madera, tapadas por 3 tablas que forman parte del piso. Las dos cámaras, C. Sur y C. Norte, se excavaron a niveles distintos. La C. Norte estaba sellada con 2 piedras redondas y una en forma de cuña; uno de los clastos pudo ser sacado y se excavo hasta los 10 cm., encontrándose algunos fragmentos cerámicos, trozos de lana e hilo y una vela. En la C. Sur se pudo llegar a los 50 cm. de profundidad, se encontraron hojas vegetales, fragmento de concha, de loza y vidrio, cuentas plásticas y de vidrio y restos de vela.



Planta de la Iglesia de San Pedro de Atacama con intervenciones arqueológicas.

P14: al noroeste de la nave central, dimensiones de 50 x 50 cm., profundidad de 20 cm. A los 12 cm., vuelve a aparecer el piso de baldosas cocidas de arcilla. Se encuentran algunos fragmentos cerámicos, hojas vegetales, fragmentos textiles y un par de restos óseos humanos.

P15: en el acceso este del retablo del altar mayor, dimensiones de 70 x 36 cm., profundidad de 40 cm., se encuentran 2 bloques de piedra volcánica canteada, bajo ellas se halló una base de piedras angulares. Materialmente se encontraron algunos fragmentos cerámicos, fragmentos de vidrio, de vela y fragmentos óseos animales y humano.

2. Resultados en cuadrículas de excavación:

Fueron 5 las cuadrículas excavadas, cada una de 1 x 1 metro, su objetivo era observar la composición de los suelos en áreas donde se realizarían nuevas construcciones. El rasgo más importante hallado, fue un piso de adobes, en la cuadrícula 2 y 3, junto a hileras de adobe que nos sugieren la existencia de un pequeño recinto mortuario, ya que fue justamente en la ampliación de la cuadrícula 3 donde aparece el esqueleto de un niño de unos 6 años, exhumándose parte de él para el análisis bioantropológico, dejándose el resto in situ.

Cuadrícula 1: cerca del campanario, al frontis norte, profundidad de 70 cm., se hallan varios fragmentos de cerámica, un par de elementos líticos, fragmentos vegetales y algunos fragmentos óseos.

Cuadrícula 2: en el borde noroeste del área, al lado del muro este de la iglesia, profundidad de 70 cm., se realiza una ampliación de ella, de 2 x 2 metros, con una profundidad de 90 cm. El principal hallazgo fue un rectángulo de 11 adobes, además de varios fragmentos cerámicos, de vidrio, textiles y algunos óseos humanos.

Cuadrícula 3: extremo norte del muro este de la iglesia. Cuadrícula explorativa para preservar los adobes, que finalmente se retiraron. En los distintos niveles se hallaron fragmentos de cerámica, fragmentos de loza, de vidrio, de metal, restos vegetales y un resto óseo humano. Aquí también se realizó una ampliación de 2 x 2 metros, con una profundidad de 1 metro. Entre los niveles VIII y X se halla una importante muestra de óseos humanos, entre ellos tíbias, vértebras, tarsos, metatarsos, falanges, cúbito, escápulas, y un cráneo.

Cuadrícula 4: profundidad de 90 cm., en el muro este de la iglesia. Allí también se realizó una ampliación de 2 x 2 metros. Los materiales más importantes hallados solo fueron algunos fragmentos de vidrio, restos de vegetales y textiles.

Cuadrícula 5: Baño, ubicado en un área de jardinería al sureste de la iglesia, por la calle Vilama. Sin rasgos culturales.

3. Resultados del monitoreo en las zanjas:

Las zanjas fueron realizadas para reparar sectores donde estaban dañados los cimientos. Fueron 6 las revisiones.

Gracias a ellas se descubrió un piso de piedras lajas que abarcaba todo el muro Sur, descubriendo además un antiguo acceso sellado.

Zanja 1: noreste del muro sur de la Sacristía. De 1,5 mt. x 80 cm., con una profundidad de 1,2 mt. En los sedimentos harneados aparecieron muchos fragmentos de cerámica de diversos tipos, variados fragmentos de vidrio, un gran mortero roto, una mano de moler y un fragmento de periódico del año 1938.

Zanja 2: dentro de los pozos de sondeo 1 y 6. Fue de 2,4 mt. x 60 cm., profundidad de 75 cm., se hallaron muchos fragmentos de cerámica, varios restos óseos animales y fragmentos de vidrio y loza.

Zanja 3: se realizó en el pozo de sondeo 2, dimensiones 65 x 50 cm., profundidad de 50 cm. Aparecieron muchos fragmentos de cerámica, un fragmento de cuchara de madera y dos morteros rotos.

Zanja 4: realizada en el pozo de sondeo 3 y 4, dimensiones de 1,7 mt. x 60 cm., profundidad de 50 cm., aparecen varios fragmentos de cerámica.

Zanja 5: al interior de la sacristía, pegada al muro oeste, es una ampliación de la zanja 4. Dimensiones de 4,2 mt. x 60 cm., profundidad de 50 cm., aparecieron varios fragmentos cerámicos y fragmentos óseos de animal.

Zanja 6: en el muro exterior noroeste de la Capilla Lateral Oeste. Dimensiones

de 3 mt. x 35 cm., con una profundidad también de 35 cm.

En general, podemos comentar que los materiales más numerosos que aparecieron en estos tres tipos de intervenciones arqueológicas fueron los restos de cerámicas, de diversos tipos y formas, casi todos correspondientes a la época de contacto, seguido de fragmentos de vidrio y textiles en menor cantidad y otros misceláneos como envoltorios, clavos y velas. Fue el área de la sacristía, tanto en su interior como en su parte externa donde más restos culturales se hallaron.

Independiente de las excavaciones, apareció un elemento muy importante, que fue una vasija de cerámica empotrada a la entrada de la iglesia, la que fue datada, arrojando una antigüedad de entre 200 y 230 años.

Otro punto importante lo constituyeron los restos humanos hallados, que fueron estudiados por la bioantropóloga Silvia Quevedo. Se encontraron dos infantes prácticamente completos en el sector E al exterior de la iglesia, de los cuales se analizó el cráneo de un niño de aproximadamente 6 años, éste junto al resto de fragmentos óseos, luego de ser estudiados, fueron enterrados bajo el altar mayor de la iglesia en una ceremonia acordada con el clérigo y la comunidad.

Debemos mencionar que no se encontraron evidencias de sepulturas, ni patrones de enterramiento, como tampoco ataúdes.

4. Antecedentes bioantropológicos

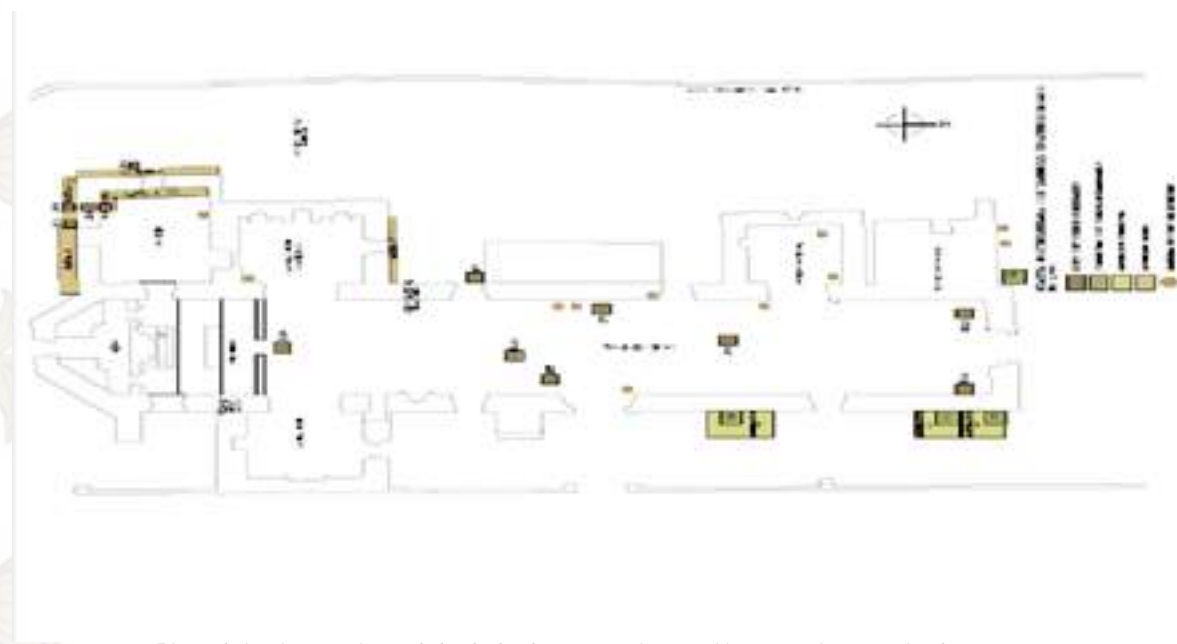
Como en la mayoría de las iglesias de los siglos XV y XVI y XVII, la iglesia de la comunidad era el lugar de entierro por excelencia de la clase más acomodada, quienes pagaban diferentes precios dependiendo de si el entierro era dentro o fuera de la iglesia. Para este tipo de entierros se removía el piso del templo en una extensión de dos o tres varas, se extraía la tierra necesaria para dar cabida al ataúd y luego se acomodaban las losas o ladrillos para que no se notara la intervención.

El siguiente es el resumen del análisis Bio Antropológico dentro del Proyecto Restauración de la Iglesia de San Pedro de Atacama. El objetivo central era lograr una caracterización de la población que allí yace. Acorde a lo que dicta el CMN, al descubrirse restos

humanos, se registran “in situ”, por lo que solo se retira la menor cantidad de material. Los restos removidos fueron vueltos a enterrar como se menciona más arriba.

Los elementos metodológicos más importantes tomados en cuenta son:

- Preparación, limpieza y restauración de los elementos óseos.
- Evaluación del estado de conservación de los restos óseos.
- Determinación del Número Mínimo de Individuos (M.N.I.).
- Determinación del sexo y edad.
- Determinación de las patologías óseas y dentales.
- Identificación de factores culturales que afectaron la biología de los individuos.
- Cronología.



Planta de la iglesia con las unidades de donde proviene el material bioantropológico analizado.

El material bioantropológico analizado proviene del monitoreo de obras y excavaciones estratigráficas, en distintas áreas de la iglesia. La muestra contenía 199 unidades (la mayoría del área de los pozos), ordenándose en conjuntos según el área en que fueron encontradas. Se identificaron un total de 21 individuos distintos: un lactante, 5 niños, 5 subadultos y 10 adultos.

Los sectores más importantes para este estudio bioantropológico se consignaron en la cuadrícula 3 (al exterior) y el pozo 11 (al interior), donde se exhumaron restos de 10 individuos.

La mayoría de los fragmentos óseos estaban en buen estado de conservación, sin embargo, por ser piezas aisladas y muy fragmentadas, no se pudo establecer con seguridad los que correspondían a hombres y mujeres, solo se puede hablar de forma probable, de 2 varones y una mujer identificados, el resto es imposible de clasificar por género.

En relación a la edad de los individuos al momento de la muerte, se encontraron desde neonatos hasta adultos.

Como mencionamos con anterioridad, la mayor cantidad de restos óseos humanos fueron exhumados dentro y fuera de la nave central, en el área noreste, cercano a la puerta de entrada, seguido por el área de la sacristía y el campanario. En la mayoría de las iglesias, el sector correspondiente a la entrada era el más barato de solventar a la hora de pagar el entierro.

Podemos describir los hallazgos por sectores.

Nave central: el 40% de los entierros se halló en este sector, específicamente el pozo 11, cerca de la entrada de la iglesia.

Exterior de la iglesia: en las cuadrículas de ésta área se encontró un 24% de los restos.

Sacristía: también con un 24%, casi todo exhumado del pozo 4 y 6 (interiores) y de la zanja 1 y 3 (exteriores).

Campanario: allí se exhumó un 10% del material, en monitoreo de obras.

Capilla: aquí aparece solo un 2% de material en monitoreo de obras, por lo que claramente no corresponde a un área de entierros.

Debemos mencionar que se recuperó solo un cráneo completo, correspondiente al niño de 6 años, proveniente de la ampliación de la cuadrícula 3.

En términos generales no se identificaron patologías óseas ni traumas, lo que también puede ser atribuido a lo reducido de la muestra.

Las piezas dentales rescatadas presentan lesiones de caries, y en menos cantidad aparece abrasión con desgaste dental, todo esto asociado a la dieta y a una pobre higiene bucal.

CONCLUSIONES

De acuerdo a los antecedentes dados a conocer en este informe, se presentan las siguientes conclusiones:

- Se realizaron excavaciones de pozos de sondeo y zanjas tanto al interior como exterior de la iglesia en sectores previamente definidos y autorizados por el Consejo de Monumentos Nacionales, con el fin de visualizar cuales eran las condiciones que tenían los cimientos de la iglesia y la presencia de humedad en el suelo que, por algún motivo externo al edificio, se vio aflorar desde la parte central de la iglesia hacia el Sur, es decir hacia el Altar Mayor, tanto al interior como al exterior de sus muros.

En cuanto a los cimientos, fue necesario reforzar y cambiar los cimientos en la parte Sur de la Sacristía, ya que estaban en muy malas condiciones y muy enterrados, dando la sensación de que la iglesia estuviera construida en un suelo con inclinación natural hacia el Sur.

En el resto de la iglesia, la excavación de los pozos permitió visualizar los cimientos en buenas condiciones.

También las excavaciones de los pozos y zanjas del lado sur de la iglesia, nos permitieron ver un piso de piedra liparita que bajaba desde el interior de la Sacristía hacia el exterior, pasando bajo los muros de ésta, lo que permitió visualizar una puerta que señalaba que fue la primera y original, que se abría hacia el exterior sur de la iglesia. Al respecto, la comunidad decidió dejar esta

puerta que había sido tapiada y no otra más reciente que era en realidad una hornacina de esta habitación.

- Las excavaciones arqueológicas realizadas en el sector E exterior del templo en donde se ubican las cuadrículas N° 2 y 3 y sus ampliaciones correspondientes, se evidencia que el área presenta un particular rasgo cultural conformado por un piso de adobes de diversas dimensiones que debieron constituir parte de un rasgo de mayor tamaño y en donde destaca la presencia en los perfiles N y E de hiladas de adobes que por su distribución podrían corresponder a las bases de un antiguo recinto del templo (Capilla lateral) que debió haber cumplido alguna funcionalidad mortuoria ya que es en este sector, específicamente en la ampliación de la cuadrícula N° 3, aparece un infante de aproximadamente 6 años de edad de acuerdo a los análisis bioantropológicos realizados, del cual solamente se exhumo su cráneo y las primeras vértebras cervicales dejando in situ el resto del esqueleto.

Posteriormente el equipo técnico decidió construir en el sector, uno de los contrafuertes propuestos para la conservación del muro Este de la iglesia.

- Fueron muchos los restos óseos humanos que aparecieron a lo largo de todas nuestras excavaciones, tanto al interior como al exterior de la iglesia, restos que fueron estudiados por la bioantropóloga Silvia Quevedo, cuyo resumen aparece en el punto 4.

Solamente se encontraron dos infantes probablemente completos en este sector E exterior de la iglesia, de los cuales se exhumó solo un cráneo y el resto quedó enterrado en el mismo lugar del hallazgo, a petición de la comunidad eclesiástica y de la comunidad atacameña.

- También en este punto debemos señalar que todos los restos óseos humanos, luego de ser estudiados en laboratorio del Museo Arqueológico R.P Gustavo Le Paige, fueron enterrados al interior de la iglesia bajo el altar mayor, con una ceremonia tanto religiosa cristiana como de tradición cultural indígena, de acuerdo al procedimiento señalado por el Consejo de Monumentos Nacionales, se dejó una tapa que, en caso de necesidad futura, pudiera acceder a dichos entierros.

- En términos arqueológicos, el sector que mayor cantidad de materiales culturales presentó lo constituye la Sacristía, tanto al interior como exterior de ésta, ya que en ella fueron recuperados la mayor cantidad de fragmentos cerámicos de diversas tipologías y tratamientos de superficie que los adscriben desde el periodo prehispánico del Intermedio Tardío de la cultura atacameña hasta el contacto hispano-indígena, destacando algunos tipos de la época colonial, junto con algunos fragmentos de vidrio y loza de manufactura inglesa. Sin duda la mayor cantidad de fragmentos correspondieron a esta época colonial relacionada directamente con la época de construcción de la iglesia.

- También es necesario señalar que es este sector, como ya dijimos, el que mayor grado de humedad y capilaridad presenta en comparación a las otras unidades intervenidas, hecho que fue corroborado no sólo por la excavación de los pozos de sondeos N° 1, 2, 3 y 6 sino también por el monitoreo realizado en las zanjas que fueron controladas presencialmente. En este contexto, una particularidad relevante fue el descubrimiento de un piso de piedras lajas que se prolongó por todo el muro S dejando al descubierto un antiguo acceso que estaba sellado y que fue identificado gracias a los trabajos de remoción de revoque y material de relleno del muro desde el exterior, como dijimos más arriba.

- Por otra parte, la excavación de los pozos de sondeo proyectados al interior del templo, específicamente en la nave central dejaron al descubierto un antiguo piso de bloques o baldosas de arcilla cocidas de diferentes dimensiones, rasgo cultural que se pudo observar principalmente en el sector central del templo, ya que tanto en el Altar Mayor como en el sector del Sotocoro no se evidenció su presencia. En relación a este hallazgo detectado en los pozos de sondeo N° 9 y 12 cabe destacar que gran parte de las baldosas expuestas presentaron evidencias muy claras de hollín, hecho que podría estar directamente relacionado con un probable incendio del templo, que de acuerdo a los antecedentes etnohistóricos disponibles, acaeció hacia el año 1839¹.

1. Casassas, J.M., Iglesias y Capillas en la Región Atacameña, 1974.

•En términos del análisis del material cerámico, gran parte corresponde a tipos utilitarios de diversas morfologías y tipologías que de acuerdo a los especialistas se adscriben mayoritariamente hacia la época de contacto hispano-indígena y colonial respectivamente. No obstante, también aparecen en menor densidad, fragmentos de cerámica inka local. Pueden ser producto de una antigua ocupación que pasó por allí o restos de entierros que, al ser alterados por la construcción de la iglesia, quedaron allí. Es muy poco este material.

•Un descubrimiento relevante asociado a lo anterior, lo constituye la aparición, gracias al retiro del revoque, de una ventana de forma trapezoidal en el sector del baptisterio que presenta características inkaicas, lo que se suma al hecho de que este sector es el único del templo que presenta un piso de piedra. Es más visible desde el exterior que desde el interior de la iglesia. Aunque realmente no está muy clara esta forma trapezoidal. Es casi una ilusión.

•Las dataciones efectuadas Fechado TL 1800 vasija empotrada en arco de entrada a la iglesia, nos dio una fecha de 215 $\pm$ 20 años aP. Interesa destacar que es primera vez que tenemos una fecha clara para un elemento cultural empotrado en la puerta de entrada de la iglesia.

•Otro hecho de significancia lo constituye el descubrimiento de un piso de piedras en el sector del Altar Mayor, específicamente en el sector base de los pilares del altar, piedra de liparita de Toconao y que constituyen los

fundamentos de dicho Altar. Quedaron a la vista en la parte final de la restauración de la iglesia, pero no es mucho lo que se ve, pues están enterrados y solo aparece la superficie de dichos bloques. En todo caso, es interesante ver la técnica constructiva de esta iglesia en relación con el Altar Mayor.

•Al realizar los pozos de sondeo al interior de la iglesia, especialmente en su nave central, se hizo el hallazgo del piso original, compuesto de ladrillos de tierra cocida de distintas dimensiones, aproximadamente a 40 cm de profundidad. También cabe destacar que estos ladrillos tienen gran parte de su superficie con carboncillo producto del fuego, lo que nos hace pensar que son restos del incendio que sufrió esta iglesia el año 1839. De todas maneras se dejó una vitrina de este piso en la parte central de la iglesia. Las comunidades eclesiástica e indígena decidieron mantener el piso de madera que cubrió con posterioridad este piso antiguo de ladrillo .

•La “Cripta” es un elemento que se prospectó al final del trabajo de restauración y arqueología, ya que en torno a esta parte W del muro de la iglesia, hay una gran construcción de barro que la gente comentaba se trataba de una antigua tumba que tenía ancestros de la iglesia y probablemente de la cultura de Atacama. Luego de muchas discusiones y consultas a la comunidad, se fijó un día para prospectar con un taladro muy largo la posibilidad de que esto fuera hueco y en su interior hubiese algo

especial. Sin embargo, y ante muchas personas de la comunidad y del equipo de restauración, bajo la supervisión de la arqueóloga, se comprobó que se trataba de una construcción sólida, con la única función de sostener el muro W de la iglesia. Incluso se contaba con una cámara con luz para poder visualizar el oscuro interior de la posible Cripta. Pero las conclusiones fueron muy claras: es una construcción sólida, sin nada de espacio interior ni por lo tanto, ningún entierro especial ya sea hispánico o indígena. Es un machón, lo que comprueba la hipótesis de alguno de los arquitectos de la Universidad del Norte que participaron a lo largo de todo el proceso de restauración.

- Un elemento importante de esta iglesia, es que se trata de una de las más grandes del Norte de Chile. Su belleza

constructiva, su material de gran calidad, su armonía de materia y luz sin duda hacen de esta iglesia, un Patrimonio histórico y cultural de gran calidad nacional, cuya restauración prolongará su vida por muchos años más.

- No se encontró ningún elemento de valor monetario en ninguna de nuestras excavaciones y todo lo de relevancia cultural será expuesto en una vitrina de la iglesia. Se adjunta listado de los elementos a exponer y la foto de éstos.

- Todos los materiales arqueológicos encontrados producto de los pozos y zanjas realizados, quedaron depositados en el Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige, para su futuro estudio e investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Barón, A.M. 2010. Informe de excavaciones arqueológicas en Iglesias de la 1ª Región: Nama y Huasqueviña. Informe Arqueológico CMN.

ANEXO FOTOGRÁFICO



Vista final de la iglesia de San pedro de Atacama.



Vista del pozo de sondeo 6, piso de laja de antiguo acceso, atrás del Altar Mayor.



Pozo de sondeo 11, nivel IV y final. Gran cantidad de huesos humanos de distintas personas en desorden total.



Pozo de sondeo 13, nivel I y V de Cámara Norte justo al frente del acceso al Altar Mayor. Solo pedazos de madera y restos de hojas se encontraron mezclados en la tierra. Fue probablemente un lugar donde antiguamente se dejaban los estandartes de los distintos grupos promesantes.



Detalle de la tarea de prospección de la “Cripta”.



Inducción Bioarqueológica de Silvia Quevedo al equipo de la restauración de la iglesia y a la comunidad. Este trabajo se realizó en un Laboratorio facilitado por el Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige.



Cráneo de infante (6 años) proveniente de la ampliación de la Cuadrícula 3



Fotografía que exhibe rasgos de ladrillos cocidos de un piso original enterrados a 40 cm de profundidad, los que se dejaron en exhibición en la nave central del templo.



Fotografías de diversos materiales culturales rescatados que están expuestos en una vitrina en la iglesia de San Pedro de Atacama.



Trabajo de información y consulta realizado permanentemente con la comunidad.



Fotografía de media Vasija de Cerámica que quedó empotrada en arco de acceso Norte principal de la iglesia y que fue datada por Termoluminiscencia. A ambos lados del acceso a la iglesia estaban empotradas estas vasijas y que fueron descubiertas al momento de raspar los muros para su restauración. Al lado derecho solo quedaba la huella de la vasija.

Barón, A.M. 2010. Informe de Excavaciones Arqueológicas en iglesias de la 1ª Región: Mocha y Limaxiña. Informe CMN.

Barros Arana, Diego. 1911. Obras completas. El entierro de los muertos en la época Colonial, Revista Chilena, p. 224-245.

Bass, W.M. 1981. Human osteology: A laboratory and field manual of the human skeleton. Springfield: University of Missouri Press.

Bresson, A. 2007. "El Desierto De Atacama Y Caracoles (América Del Sur) 1870 -1874". "Le Tour du Monde – Nouveau Journal des Voyages", bajo la dirección de Edouard CHARTON. París y Londres.

Traducción al castellano: Hernán Minder Pino, Lieja, Bélgica, Octubre- Noviembre.

Castro, M. y S. Quevedo. 1982. Propositiones meteorológicas para el estudio de los rasgos no-métricos en el cráneo humano. Vol. 40: 173-210 Museo Nacional de Historia Natural.

Casassas J.M. 1974. Iglesias y Capillas en la Región Atacameña. (Administración Española y Boliviana). Universidad del Norte. Antofagasta.

Cocilovo, J.; S. Quevedo y F. Rothhammer. 1985. Relaciones y afinidades biológicas de la población prehistórica de San Pedro de Atacama (Chile), Actas Simposio de Arqueología Atacameña, Universidad del Norte, Antofagasta, Chile.

Cocilovo J., Varela H. y S. Quevedo. 1996. La deformación artificial del cráneo en la Población Prehistórica de San Pedro de Atacama, Chile, Chungara 27, 2: 117-124. Arica.

Costa Junqueira, M.A. 1988. Reconstrucción física y cultural de la población tardía del cementerio de Quito-6 (San Pedro de Atacama). Estudios Atacameños, 9: p.99-126.

De Ramón, A. 1978. Santiago de Chile 1850-1900, límites urbanos y segregación espacial según estratos.

Mann R. y S. Murphy. 1990. Regional Atlas of Bone Disease. A guide to Pathological and Normal Variation in the Human Skeleton Springfield, Illinois.

Miles A. 1963. Dentition in the Estimation of Age. Journal of Dental

Research 42: p.255-263.

Philippi, A. 1860. "Viaje al Desierto de Atacama (1853-54)". Librería de Eduardo Anton. Santiago.

Proyecto Restauración Iglesia Santo Tomás de Camiña. Región de Tarapacá. En: 1° Parte etapa de excavación. Valenzuela J. y P. Méndez-Quiroz.

Moraga, C. 2007. Diagnóstico Arqueológico. Reconstrucción Iglesias Iquiua y Parca. Comuna de Pozo al Monte. I Región Tarapacá. Informe CMN.

Munizaga, J. 1964. Comparación de poblaciones precolombinas del Norte de Chile. Antropología, Revista del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile Año 2, II: 87-95.

Neves, W. y M. Costa. 1999. Nutrition and quality of life in prehistoric San Pedro de Atacama, Chile. Antropología Física Latinoamericana 2: p.23-39.

Quevedo, S. y P. Urquieta. 1975. Abrasión dentaria de un grupo pre-agrícola de la costa chilena". Revisión de Antropología, Nueva Época 2: 145-153. Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueológicas, Sede Oriente, Universidad de Chile.

Ramírez, J.M. 2014. Informe preliminar "Excavación arqueológica. Patio del Sagrario. Catedral de Santiago. Monumento Histórico". Informe CMN.

Rodríguez, A., C. González y M. Henríquez. 2000. Arqueología Histórica en la Iglesia La Purísima Concepción de

Colina. Actas del XV Congreso de Arqueología Chilena. Arica.

Sanhueza, J. 1991. Evidencias culturales y etnobotánicas en cementerios históricos de Iquique. I región. Una introducción. En Actas del XI Congreso Chileno de Arqueología. Tomo II pp. 89-100.

Scott, E. 1974. Dental variation in pre-columbia coastal Perú. Ph. D. Disertation. U. Missouri, Columbia.

Silva Pinto, V. 2010. Patrón de entierro desde la evidencia bioantropológica en la iglesia colonial de Huaviña (I región). Informe CMN.

Silva-Pinto, V y P. Mendez-Quirós. 2010. Patrón de enterramiento desde la evidencia bioantropológica de las Iglesias Coloniales de Huaviña y Usmagama. (Ms).

Tellez, F. 2006. Informe de Peritaje Arqueológico. Restauración Iglesia de Matilla. Informe Arqueológico CMN.

Valenzuela, C. y P. Méndez-Quiroz. 2010. Rescate de restos óseos en la Iglesia Santo Tomás de Camiña. Primer Informe de Avance entregado a la dirección de Arquitectura, Oficina Regional Iquique M.O.P. I Región. Informe CMN.



EL COLOR ENTRE NOMBRES, SIGNIFICADOS Y NÚMEROS

Sara Chiostergi*

Antes de hablar de los aspectos culturales, psicológicos, físicos, químicos, religiosos, alquímicos, políticos, sociales y muchos más relacionados al color, se hace necesario identificar primero qué se entiende con este término, a partir de su etimología. Del latín *colorem* toma el significado de “matiz, tinte, color”; mientras de la raíz indoeuropea *kel*, que significa ocultar, y que también da la palabra *celar*, toma el significado de esconder, manchar, cubrir. Con el tiempo el concepto de color pasó de “ocultar” a “matiz que oculta, que cubre”, “ficción”, “apariencia”. Desde el significado de la misma palabra surge fácilmente la pregunta: ¿por qué cubrir, ¿qué cubrir con una ficción y por qué generar una apariencia en lugar que otra.

Desde los antiguos tiempos del imperio romano hasta hoy en día, ha existido una importante división en el mundo de los artistas, entre los que consideran el mismo color un sujeto artístico y los

que ven su uso como algo innecesario o hasta un alejamiento de la pureza de la línea y forma del dibujo. Hasta que los romanos no se opusieran a los pigmentos llamativos –debido a su asociación con el lujo– el color no fue considerado inferior al dibujo¹.

Plinio, el progreso histórico del arte se desarrollaba empezando por la línea, para luego llenar con el sombreado y finalmente llegar al uso de los colores; él asociaba los colores brillantes a una especie de orientalismo decadente, mientras Le Corbusier, arquitecto y pintor suizo del siglo XX, consideró el color como “acorde a las razas simples, a los campesinos y a los salvajes”. En un interesante análisis sobre la relación del mundo occidental con el color, David Batchelor, en su texto *Cromofobia*, afirma que “la cultura occidental está permeada por el miedo al color” manteniendo vivo el debate entre dibujo y color hasta hoy en día.

* Sara Chiostergi (Italia). Restauradora. Especialista en Ciencia Química para la Conservación y la Restauración de la Università Ca' Foscari de Italia. Docente en el Postítulo de Conservación y Restauración de la Universidad de Chile. Es química asociada al Centro Nacional de Conservación y Restauración. Se ha especializado en la restauración de material lítico, pintura mural y metales. Ha estado a cargo de la recuperación del Edificio Luis Causiño y la mantención del monumento al Capitán de Ejército Alberto Larraquibel en Viña del Mar.

1. Gage J., Color y cultura, p.117

Giovanni Conversino de Ravenna, humanista del siglo XIV afirmaba que una pintura no se admira tanto por la pureza y elegancia de los colores, si no por la disposición y proporción de sus partes; según su visión solo los ignorantes se sentían atraídos simplemente por el color.

La característica de “distracción” asociada al color en relación al dibujo, hizo que en ciertos periodos del año, por ejemplo a finales de la cuaresma, se produjeran llamamientos a favor de las imágenes monocromas. Se puede observar un ejemplo en el paramento de Narbona (Figura 1), una grisalla de seda de finales del siglo XIV realizada como un dibujo.

De todas maneras, en esa época el lenguaje de los colores poseía una gramática hecha de intercambios, de combinaciones y de asociaciones; este lenguaje servía, sobre todo con ocasión de ceremonias públicas, a manifestar el acuerdo o el desacuerdo, a declarar su amor o expresar su aversión. En particular en la sociedad medieval y renacentista los colores de los vestidos, los dorados y las distintas telas representaban elementos taxonómicos que permitían distinguir con precisión el estatus social y político de un individuo en el seno de un grupo y de un grupo en la comunidad. Incluso la gente menos instruida sabía “leer” el significado de los colores: se trataba de una facultad común en la vida cotidiana



Figura 1: Paramento de Narbona, grisalla de seda, finales del siglo XIV, Louvre, París.

Bernardo, en el siglo XII, asocia los colores al concepto de “venustas” (belleza femenina y peligrosa) y es ostil a su presencia, no solo en la ropa de los monjes sino tambien en las paredes y en las ventanas del monasterio. Esta moral no se refiere a un color u otro, pero si a la intensidad: un color demasiado saturado atrae fácilmente la atención y distrae al religioso de la divinidad, generando un grave obstáculo a la devoción.

pero desprovista de apoyos escritos o al menos hasta mediados del siglo XV². En el tratado “De Vestitu” de Melantone (1527)³ y más genéricamente en las consideraciones de Lutero y Calvino, se enfrenta la inmoralidad de las tintas cálidas (rojo, amarillo) o demasiado claras (a parte el blanco). Desde el rechazo de las tintas intensas de parte de la Iglesia, nace una moral social del color hasta llegar a esa «cromoclastia»

2. A. Giallongo, *L'avventura dello sguardo*, p. 244.

3. L. Luzzatto, *I colori del vestire variazioni, ritorni, persistenze*, p. 199.

histórica, realizada por el protestantismo, en donde se rompe el código del color dominante hasta ese momento, pasando del rojo de la vestimenta del Papa al negro de las túnicas de los luteranos, decididos a luchar contra la impureza y la corrupción del mundo católico.

Cuales sean los ámbitos de lucha por el color, el conflicto nace donde se asocia una tinta a un significado, que cambia y es distinto, como veremos en más detalle, según la cultura, geografía, época, moda, observador y condiciones de la observación.

Desde los tiempos más antiguos, el ser humano ha utilizado el color para expresar emociones, contar historias, definir roles, sellar rituales, entre otras prácticas. En la época del Paleolítico se pintaban los difuntos con pigmentos rojos y negros. El Hombre de Neanderthal antes de pintar a los muertos se cubría el cuerpo con pigmentos rojos, negros y blancos. En las comunidades prehistóricas el uso del color tenía una estrecha relación con los procesos vitales básicos (leche, heces, sangre) y con los fenómenos naturales (luz y oscuridad). Por esta razón el blanco (luz, leche), el negro (heces y oscuridad) y el rojo (sangre) son los colores que en más profundidad nos estimulan hasta hoy.

De todas maneras, a pesar de las diversas significaciones que puede adquirir un mismo color según la época y el área cultural, los colores siguen siendo, siempre y en todas partes, soporte de pensamiento simbólico.

Durante la Edad Media y el Renacimiento se desarrolló un complejo simbolismo en relación a los planetas, los metales y los colores heráldicos de los escudos de nobleza, dando vida a varias teorías de la correspondencia y sistemas cromático-simbólicos. Generalmente compuestos por un preciso número de objetos (únicos o representativos del sistema), tales redes de símbolos asociaban distintas áreas de estudio entre ellas, como para ir buscando (y controlando) la armonía perfecta, el orden divino en todas las cosas del ser humano y la naturaleza, además de la relación armónica y perfecta entre ambos. En el Sistema cuatripartito del Macrocosmos y del Microcosmos (Figura 2), diagrama cromático atribuido a Byrtferth de Ramsey para un texto científico del 1080-1090, se observa claramente la elección de cuatro colores y la ordenada relación entre ellos y los objetos representados (los cuatros elementos, los puntos cardinales, los meses y los signos zodiacales entre otros).

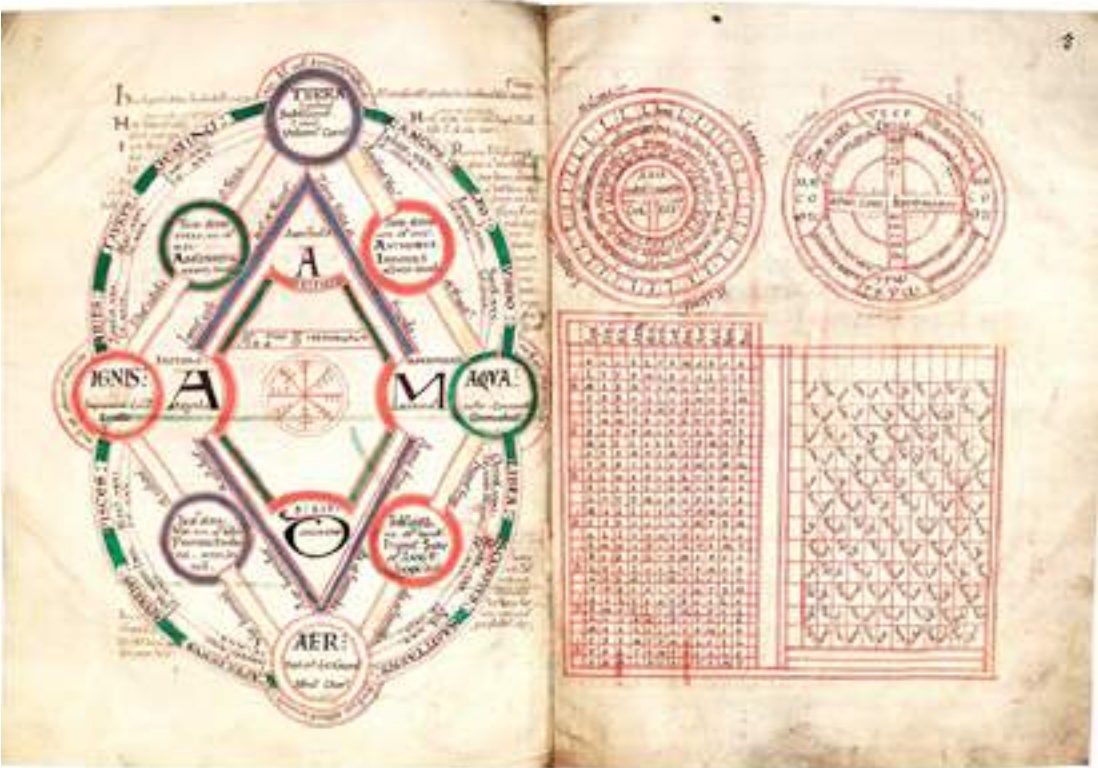


Figura 2: Byrtferth de Ramsey, Sistema cuadripartito del Macrocosmo y del Microcosmo, 1080-1090.

De todas maneras la relación entre colores y símbolos no es tema solo de los intelectuales medievales, sino también cultura viva entre comunidades

indígenas como los Indios Zuñi de Nuevo México y los Mapuches chilenos y argentinos (Figura 3).



Figura 3: Faja mapuche femenina. En el mundo mapuche el término Kelu se refiere al rojo, a la sangre que fluye, a la machi y a todo lo que concierne lo femenino.

Bridget Riley, pintora inglesa entre los principales exponentes de la corriente de la Op Art -movimiento que se basa en el tentativo de impresión al ojo humano-, afirma que cada pintor debería ponerse la pregunta: ¿a qué sirve el color?. Ella considera que el pintor se encuentra frente a dos sistemas bien distintos del color: uno ofrecido por la naturaleza y otro requerido por el arte, el color percibido y el color pictórico⁴. No se trata de un rompecabezas contemporáneo, sino más bien de una realidad conocida por los pintores de todas las épocas. El uso del color en el arte está determinado por los materiales a disposición del artista, tanto por sus inclinaciones personales como por el contexto cultural en el cual se desarrolla. Como detalladamente describe Gabriela Siracusano en El poder de los colores⁵, texto que relata sobre el mundo del color desde lo material a lo simbólico en las prácticas culturales

andinas en los siglos XVI y XVII, un mismo material podía ser utilizado para realizar productos de botiquín o para dar color a refinadas pinturas. Estos colores que curaban las dolencias del cuerpo, tanto para los españoles como para los indígenas, fueron para estos últimos los protagonistas de una trama simbólica aún más compleja en la cual las piedras, sus pigmentos y el propio cromatismo funcionaron como intermediario entre el cuerpo, el alma y la sacralidad. Y mientras, como ya descrito, Batchelor declara que la cultura occidental está permeada por el miedo al color, artistas como Piet Mondrian, Yves Klein, Anish Kapoor y Mark Rothko, entre otros, nos invitan a dejarnos conquistar por su belleza cruda, contrastando con la educación occidental, para recordar que “el hombre se encuentra exiliado si está lejos de su alma colorida”⁶



Figura 4. Yves Klein, Monocromo azul sin título, 1960.

4. B. Riley, Colour: Art&Science, p.31-32.

5. G. Siracusano, El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVII, p.238.

6. Y. Klein, citación en S.Stich, Yves Klein, catálogo de la exposición, Hayward Gallery, Londres 1995.

Entre esta grande relatividad de significados y el cuestionarse ¿qué se entiende por color? ha crecido siempre la necesidad de ordenar los colores en sistemas de nomenclatura y llegar hasta a medirlos con números para poder normalizar lo más posible la comunicación sobre el tema.

Es conocido que la experiencia de un mismo “rojo” o “azul” raramente coincide entre dos personas, además hay miles de términos muy específicos referidos a tonalidad, brillo y varios matices de la misma tinta que fácilmente generan discusiones indefinidas sobre el nombre apropiado. Si por un lado se trata de una cuestión de psicología perceptiva, por otro, el lenguaje de los colores revela mucho sobre la manera de conceptualizar el mundo.

Como bien reflexiona Philip Ball en *Color- una biografía*⁷, al centro de una interpretación sobre el uso histórico del color en el arte frecuentemente se encuentran consideraciones lingüísticas. Plinio afirma que en la Grecia clásica se ocupaban solo cuatro colores: blanco, negro, rojo y amarillo; esta paleta noble y limitada, según él, es la elección más oportuna para todo pintor serio. ¿No fue Apelle, el más famoso pintor griego de la edad aurea, a limitar su elección justo en este rango tan austero? No podemos confirmarlo porque todas sus obras, junto con casi todas las pinturas de esa cultura, se perdieron; pero sabemos que los griegos poseían una gama de materiales coloreados mucho más amplia. Por lo que concierne a los Romanos, en

Pompeya se individualizaron no menos de veintinueve colores. ¿Habría exagerado Plinio sobre la pobreza de la paleta de Apelle?, y si es así, ¿por cuál razón?. En parte la razón podría ser metafísica, por la asociación de los cuatro colores “primarios” con los cuatro elementos aristotélicos de tierra, aire, agua y fuego. En la interpretación de antiguos escritos sobre el uso del color en el arte se encuentran enredos lingüísticos que impiden definir una asociación clara entre nombres y colores: hasta el siglo XV el término medieval “sinopia” podía referirse tanto a un rojo como a un verde, mientras el latín *caeruleum* contiene una ambigüedad entre amarillo y azul. No existe una palabra latina que indique el marrón o el gris, pero no significa que los artistas romanos no conocieran o no utilizaran estos colores. Analizaremos en más detalle los orígenes de esta que nosotros llamaríamos “confusión”. Surge espontáneamente preguntarse ¿cómo habría sido posible confundir el verde con el rojo?. Desde una perspectiva moderna parece absurdo porque todos tenemos a la mente el espectro del arcoíris de Newton y la terminología correspondiente, con las siete bandas de color bien definidas. Pero los griegos se referían a un espectro distinto, con el blanco (o mejor, lo claro) a una extremidad y el negro (o mejor, lo oscuro) en la otra. Todos los colores se encontraban entre estos dos extremos definiéndose como mezclas de claro y oscuro en distintas proporciones. El amarillo se encontraba hacia la extremidad clara (ya que por razones

7. P. Ball, *Colore. Una biografía*, p.20.

fisiológicas aparece más luminoso entre los colores), mientras el rojo y el verde eran considerados colores medios, a mitad entre claro y oscuro, es decir en algún modo equivalentes entre ellos. Por el hecho que los cultos medievales se basaran en textos griegos clásicos, esta escala cromática se transmitió durante siglos después que los templos de Atina se perdieran. En el siglo X Eraclio seguía clasificando todos los colores como blanco, negro e “intermedios”.

Por lo que concierne a la confusión entre amarillo y azul, esta podría tener un origen puramente lingüístico, siendo que el latín *flavus*, que significa amarillo, es la raíz etimológica de *blu*, *bleu* y *blau*. Por razones no definidas el azul y el amarillo se clasifican juntos en muchos idiomas y culturas, incluidas las esclavas, el idioma ainu del Japón Septentrional, el daza de la Nigeria oriental y el idioma de los indios mechopdo de la California Septentrional. El hecho que el azul se coloque en la extremidad oscura ofrece una razón más para desconfiar sobre la exclusión de este color de la paleta de Plinio: era visto como un matiz del negro. Que un artista considere o no dos tonalidades como colores distintos o variantes del mismo color, es en gran parte una cuestión lingüística y cultural. Para ver más ejemplos la palabra gales *glas* se refiere al color de los lagos de montaña y comprende una gama que va desde un verde bruno al azul. El japonés *awo* puede significar verde, azul u oscuro según el contexto, mientras también el vietnamita y el coreano rechazan

una distinción entre azul y verde. En algunos idiomas existen solo tres o cuatro nombres de colores, mientras en el idioma inuit de los esquimales hay más de cien palabras para indicar el blanco, por obvias razones de relación con el ambiente en el cual viven. Además sigue el debate en torno a las características de brillo-mate y fresco-seco que dan origen a tintas distintas en algunas culturas o que definen tonalidades distintas del mismo color para otras⁸.

Dejando de lado el aspecto lingüístico y del significado, con el término “color” se indica un fenómeno físico cuyo resultado depende de bastantes factores relacionados tanto a la misma materia como al proceso perceptivo (físico y psicológico). Aunque el artista francés Vibert en *La ciencia de la pintura* (1891) lance una sátira aguda en contra de los científicos del siglo XIX que pretendían descubrir la “verdad” sobre el color, el rol de la ciencia en el arte fue y sigue siendo un aporte fundamental al momento de comprender el mecanismo del color y las técnicas de producción de las materias asociadas, permitiendo entender más claramente los factores sociales y tecnológicos que llevaron ciertos colores en la paleta. La investigación sobre el origen del color obligó a preguntarse sobre la naturaleza de la luz durante siglos, hasta que Einstein, al principio del siglo XX, propuso un herético concepto que más adelante le asignó un Nobel: la luz está formada por fotones. Este descubrimiento abrió el camino a la comprensión sobre la interacción entre

8. Busatta S., *La percezione del colore e il significato della lucentezza presso popolazioni arcaiche antiche e i suoi riflessi linguistici*, pp.249-305.

luz y materia facilitando la explicación de muchos fenómenos, entre ellos, la visión del color.

Entonces si por un lado la definición de un color es una cuestión lingüística, por otro su visión y percepción dependen de tantos factores que resulta imposible estar de acuerdo respecto a la asociación de un nombre con una tinta. También debería ya estar clara la diferencia entre color y pigmento, refiriéndose el primer término a un fenómeno y el segundo a un cuerpo material. Siendo necesario para las comunidades de investigadores de todo ámbito poder comunicar sobre el objeto de estudio de la manera más normalizada posible, nuestro querido color, a lo largo de los siglos, fue clasificado y ordenado en sistemas y espacios que permitieran generar un acuerdo respecto a la definición de cada tinta. Solo en el siglo XVII se afirmaron los tres colores “primarios” como se aceptan hoy en día⁹, amarillo, azul y rojo, a los cuales el italiano Guido Antonio Scarmiglioni añadió negro y blanco, definiendo los “cinco colores simples” de los cuales se suponía que se originaran todos los demás colores. Un siglo después, en 1704, Newton publicó la “rueda de los colores” en su tratado *Óptica*, ordenando los colores del espectro según las proporciones del arcoíris. El primer círculo cromático de colores equidistantes lo realizó en 1776 el grabador Moses Harris, con el nombre *Sistema Natural de los Colores*, y contenía 18 tonalidades fundamentales. Más adelante, Goethe creó el suyo, en

acuarela, con los tres colores primarios – amarillo puro, azul ultramar y un aclarado tono púrpura –, junto con sus complementarios. Luego, una docena de artistas continuaría la tarea de jugar con las más diversas figuras geométricas; Runge se basó en un triángulo, Clerk Maxwell lo logró de manera elemental por la rápida rotación de unos círculos cromáticos llamados también discos Maxwell, en tanto el químico Wilhelm Ostwald siguió un esquema de color romboide. Una vez que estas formas de distribuir y ordenar los colores se fueron complejizando, comenzaron a llamarse sistemas o modelos de color. Sin embargo, fue en la Escuela Alemana de Artes y Oficios, la Bauhaus, donde dos de sus maestros afinaron modernas teorías del color, creando cada uno su propia geometría: Johannes Itten y Paul Klee. El primero publicó *El Arte del Color*, donde surge la primera estrella basada en la polaridad de colores planteada por Goethe. El segundo, se inspiró a su vez en el triángulo de Runge¹⁰.

9. La aceptación de los tres colores primarios se refiere al mundo occidental, ya que en oriente, los colores primarios son cinco y se relacionan a los elementos agua, madera, fuego, tierra y metal.

10. En: <http://www.proyectacolor.cl/teoria-de-los-colores/circulo-cromatico/>

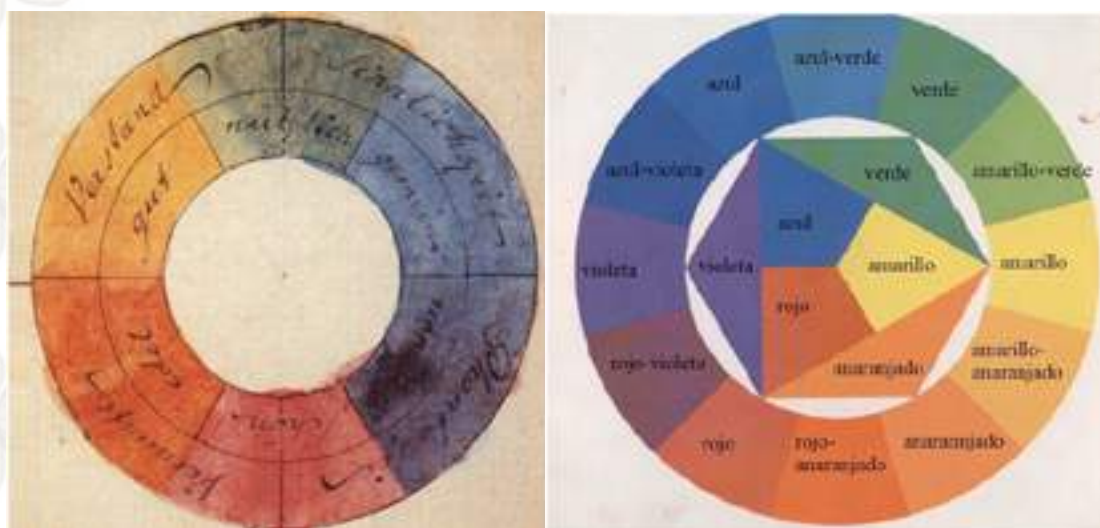


Figura 5. Izquierda: círculo cromático según Johann Wolfgang von Goethe, Teoría de los colores, 1809. Derecha: rueda de color según Johannes Itten, Arte del Color, 1961.

En el siglo XX la rueda de colores de Newton había hecho un largo camino de importantes progresos, hasta llegar, en 1976, a la versión en diagrama realizada por la Commission Internationale de l'Eclairage (CIE), llamada “curva cromática CIE”, que en breve se desarrolló en una esfera de coordenadas $L^*a^*b^*$ ¹¹ (Figura 6).

Este nuevo sistema de coordenadas numéricas asociadas al color, suscitó particular interés en la industria por la posibilidad de medir la tinta de los productos. Gracias a estos impulsos

nació la disciplina de la colorimetría con todas sus teorías y tecnología que siguen desarrollándose. Aunque se trate de una herramienta inicialmente utilizada como control de productos industriales, en los años noventa del siglo pasado se consideró útil en los procesos de control de las intervenciones de restauración, en particular para averiguar el cambio de color por la aplicación de capas de protección y consolidantes en superficies de piedra y luego para observar las intervenciones de limpieza de superficies policromadas durante las distintas fases.

11. L^* : luminosidad a^* : eje verde-rojo b^* : eje azul-amarillo

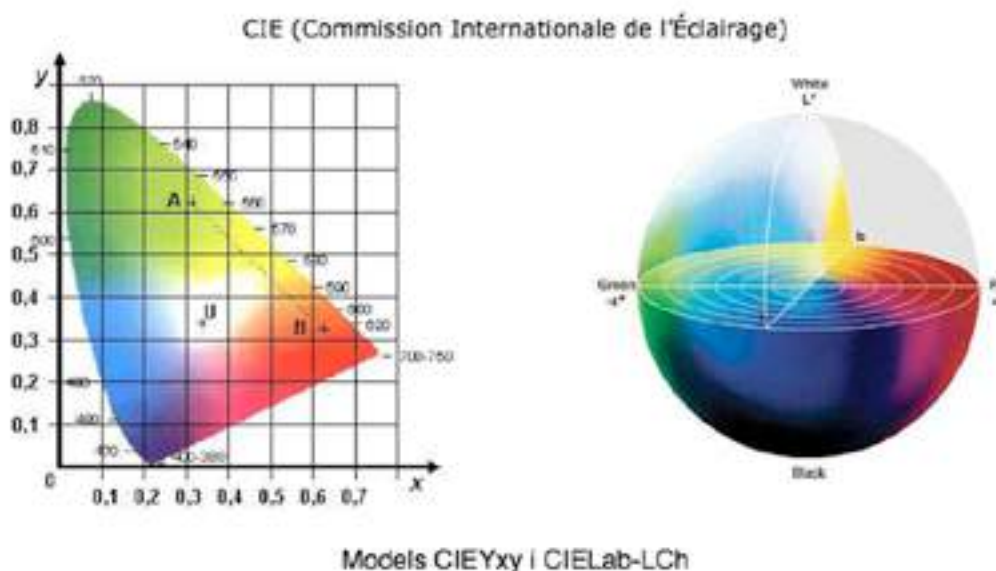


Figura 6. Modelos de color CIE Lab.
Izquierda: curva cromática. Derecha: espacio colorimétrico.

Desde años el CNCR¹² utiliza y estudia la colorimetría para apoyar los procesos de intervención con métodos científicos. En el año 2013 se realizó un estudio colorimétrico sobre la pintura Santa Rosa de Lima, obra de autor desconocido atribuida a la escuela quiteña del siglo XIX y restaurada por el Laboratorio de Pintura del CNCR.

Se eligieron zonas representativas de los colores observados en la obra para controlar el cambio de color producido por los tratamientos realizados. Las mediciones se hicieron por una retícula de puntos antes, durante y después de la intervención (Figura 7) adoptando el procedimiento elaborado por Manlio Salina¹³. Los datos colorimétricos se registraron, elaboraron y compararon entre ellos en gráficos que permitieran

apreciar el cambio de un parámetro respecto a otro. A modo de ejemplo el grafico de la figura 8 muestra como cambiaron los parámetros a^* y b^* en los tres momentos de la intervención resultando en un desplazamiento hacia la zona del rojo-amarillo de las tintas mas “cálidas” (puntos 11 y 30, correspondientes al fondo marrón y a la veste roja del niño) y hacia la zona del verde-azul por parte de las tintas mas “frías” (puntos 19, 47 y 50, correspondientes al velo blanco-gris, a la túnica beige y al manto negro).

12. CNCR: Centro Nacional de Conservación y Restauración, Santiago de Chile.

13. Manlio Favio Salinas Nolasco, Fundamentos de teoría del color y algunas aplicaciones en conservación y restauración de bienes culturales, ENCRyM.

Punto n.	ΔE antes - durante	ΔE durante - final	ΔE antes - final
11	6,64	10,61	4,81
19	*12,09	4,13	10,68
30	7,15	8,93	10,90
47	*13,35	3,15	*11,14
50	1,29	*13,28	*12,09

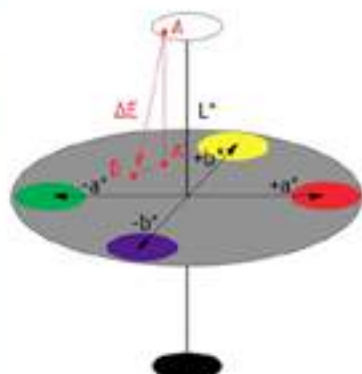


Figura 7. Estudio colorimétrico de la pintura Santa Rosa de Lima. En esta imagen se puede ver la tabla con las diferencias colorimétricas de los cinco puntos medidos en distintos momentos de la intervención: antes (con barniz oxidado), durante (sin barniz) y al final (con barniz nuevo). Las diferencias cromáticas (ΔE) marcadas en amarillo coinciden con puntos en los cuales se puede apreciar una diferencia de color. (Archivo fotográfico CNCR 2013. Fotografía: V. Rivas. Edición: Laboratorio de Análisis).

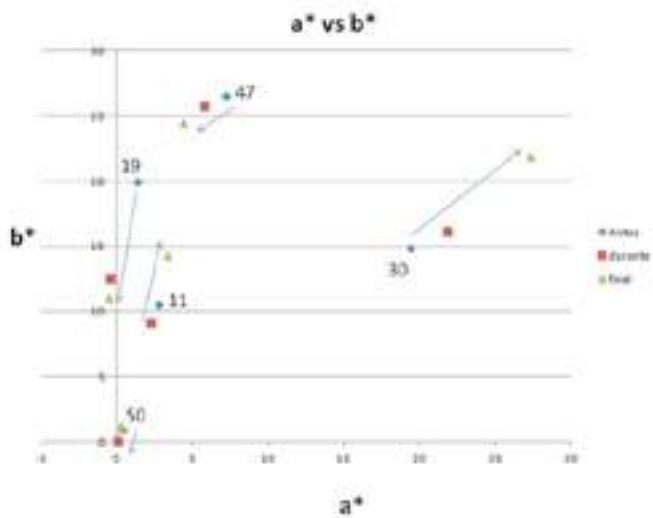


Figura 8. Elaboración de los parámetros a^* y b^* . Izquierda: Santa Rosa de Lima. Derecha: grafico a^* vs b^* . Comparación de los datos colorimétricos. Se puede observar un aumento de los parámetros a^* y b^* para los puntos 11 y 30, lo que significa un movimiento hacia el cuadrante rojo-amarillo: estos puntos se vieron más “cálidos” al final de la intervención. Se observa una disminución de los mismos parámetros para los puntos 19, 47 y 50, lo que significa un movimiento hacia el cuadrante verde-azul: estos puntos se vieron más “fríos” al final de la intervención. (Archivo CNCR 2013. Fotografía: V. Rivas. Edición: Laboratorio de análisis).

Además de la aplicación en el ámbito de la conservación de pinturas, la colorimetría es una excelente herramienta de investigación sobre el estudio de los vidrios. Reportaré como ejemplo el análisis de vidrios romanos procedentes de una excavación arqueológica de Totrosa (España) y muestras de vidrieras de la basílica de Pedralbes (España) y del Duomo de Siena (Italia). La investigación fue tema de mi tesis de especialización en colaboración con la Universidad Ca' Foscari de Venezia y la Universidad de Barcelona¹⁴. En este caso el estudio colorimétrico fue un análisis entre otros y complementario a otros (en particular al RPE¹⁵) para identificar los elementos cromóforos y su estado de oxidación.

A diferencia del estudio de Santa Rosa de Lima, que se realizó directamente sobre la superficie de la pintura, para los vidrios fue necesario moler las muestras y analizar el polvo. Los datos colorimétricos recolectados fueron elaborados y transformados en gráficos a través del programa Origin. En la Figura 9 se puede ver el estudio de vidrios color cobalto procedentes de la catedral de Pedralbes (los indicados con PE) y uno procedente de la vidriera del Duomo de Siena, realizada por Duccio di Buoninsegna (indicado con DU). Se observa fácilmente la presencia de los cromóforos de cobalto (Co^{2+}) para todos los vidrios y también de Manganeso (Mn^{2+}) para la muestra italiana.

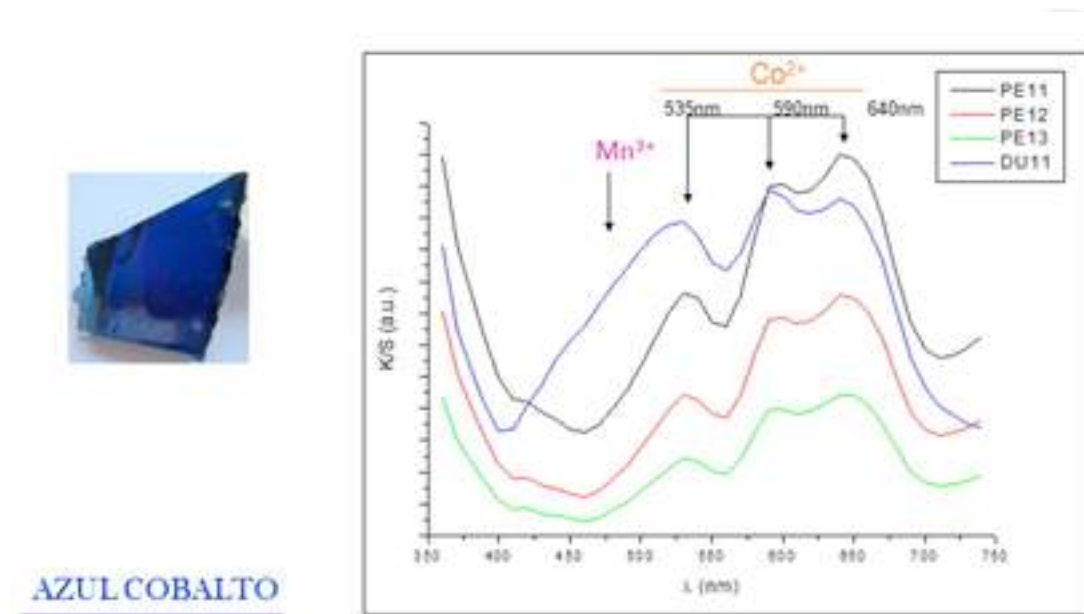


Figura 9. Elaboración de los datos colorimétricos tomados sobre muestras de vidrios color cobalto procedentes de la catedral de Pedralbes (los indicados con PE) y uno procedente de la vidriera del Duomo de Siena, realizada por Duccio di Buoninsegna (indicado con DU).

14. Las muestras fueron recolectadas durante la fase de restauración de las vidrieras de ambas iglesias.

15. RPE: Resonancia Paramagnética Electrónica. es una técnica espectroscópica sensible a electrones desapareados. En general se usa en física del estado sólido, para identificar y cuantificar radicales.

Para los vidrios romanos desde la excavación de Tarragona (Figura 10) se identificó la presencia de Hierro (Fe) en distintos estados de oxidación. Considerando que el Fe^{2+} ofrece una coloración azul y el Fe^{3+} una coloración amarilla se entiende que la presencia de ambos estados de oxidación en distintas proporciones confiere a los vidrios antiguos esa característica coloración pastel entre el amarillo y el azul, pasando por el verde. Esto se debe a la presencia de impurezas de Hierro (Fe) en las arenas utilizadas para la producción de vidrios en la antigüedad y además por la tecnología todavía no muy avanzada respecto al control de temperatura de los hornos.

El estudio colorimétrico sobre el vidrio rojo, procedente de la catedral de Pedralbes, generó la necesidad de investigar con otra técnica (MEB¹⁶) para mostrar la presencia de Cobre metálico (en estado de oxidación 0, Cu_0) (Figura 11). La técnica de producción, una lámina de cobre metálico entre dos láminas de vidrio transparente, abrió preguntas respecto a la evolución tecnológica de los productores de vidrio locales y a las relaciones comerciales con las vecinas casas de producción francesas de más fina tecnología para la época.

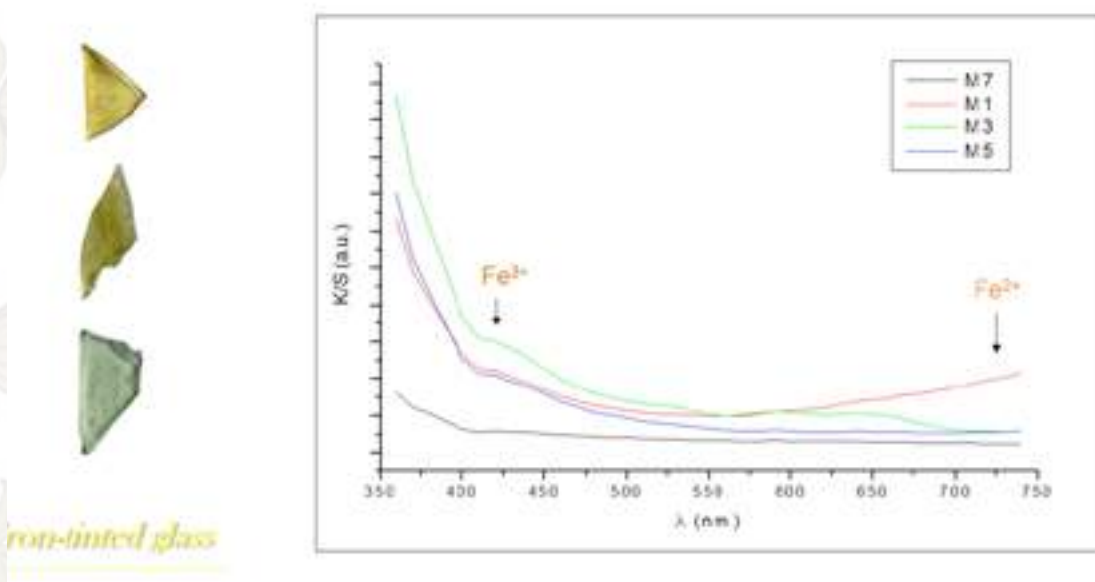


Figura 10. Elaboración de los datos colorimétricos tomados sobre muestras de vidrios amarillos, verdes y azules procedentes desde la excavación de Tarragona.

16. Microscopio Electrónico de Barrido. Permite investigar sobre la morfología y la composición química de una muestra.

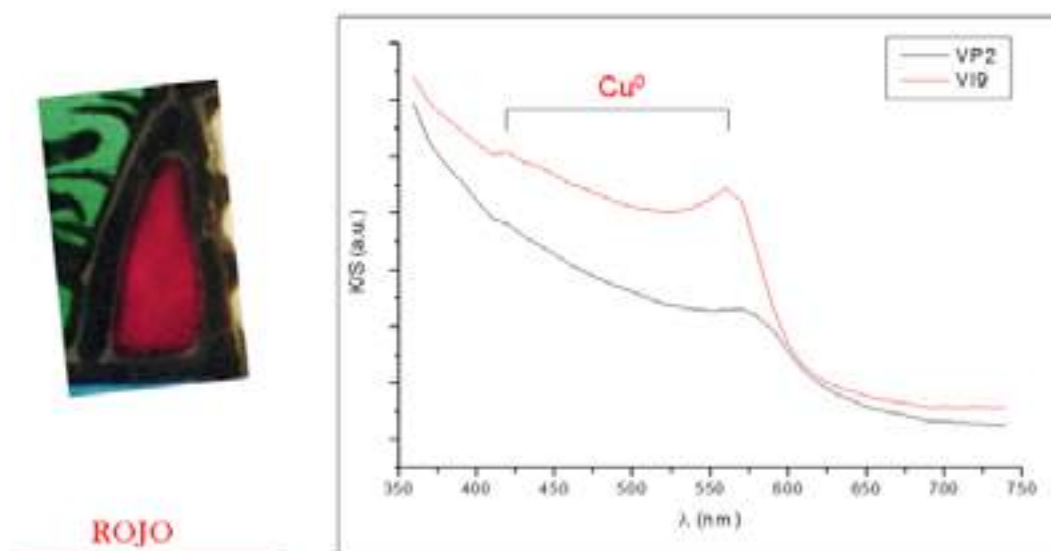


Figura 11. Elaboración de los datos colorimétricos tomados sobre muestras de vidrios rojos. Se observa la presencia de cobre metálico (cobre en estado de oxidación 0).

Considerando la gran diferencia en la nomenclatura entre distintas culturas y dada la importancia de una normalización en la comunicación entre las disciplinas que se ocupan de la restauración del patrimonio, se hace fundamental poder realizar más seguido estudios colorimétricos como los que se ha presentado. El estudio del color permite abrir rutas de investigación que involucran y unen disciplinas y ámbitos distintos entre sí, como el comercio y la historia del arte, la restauración y la química.

Este breve recorrido sobre algunos aspectos del color, desde su significación y nomenclatura hasta su medición científica, pretende abrir la invitación a apreciar las distintas facetas de esta característica que si por un lado “no existe”, por aparecer solamente en el cerebro, por otro mueve el mundo

humano definiendo actividades políticas, comerciales, religiosas y sociales. Una invitación a tomar más en cuenta este aspecto que remueve tanto las emociones del ser humano como sus inquietudes mentales y materiales.

BIBLIOGRAFÍA

Ball P., Colore. Una biografía, Edición BUR, Milano, 2001.

Batchelor D., Cromofobia, Bruno Mondadori Editori, 2001.

Brusatin M., Storia dei colori, Mondadori, Milano, 1999.

Busatta S., La percezione del colore e il significato della lucentezza presso popolazioni arcaiche antiche e i suoi riflessi linguistici, Journal of Antropology 2014, vol.10 n.2, pp.249-305.

Cervera I., Arte y cultura en China, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997.

Cirlot J.E., Diccionario de símbolos, Ediciones Siruela, Madrid, 2010.

Finlay V., Colores, Océano, Barcelona, 2004.

Gage J., Color y cultura, Ediciones Siruela, Madrid, 2001.

Giallongo A., L'avventura dello sguardo, Ed. Dedalo, 1995.

Luzzatto L., I colori del vestire variazioni, ritorni, persistenze, Ed. Hoepli, 1997.

Klein Y., citación en S.Stich, Yves Klein, catálogo de la exposición, Hayward Gallery, Londres 1995

Pastoureau M., Il piccolo libro dei colori, Ponte alle Grazie, Firenze, 2006.

Pastoureau M., Blu. Storia di un colore, Ponte alle Grazie, Firenze, 2008.

Pastoureau M., La stoffa del diavolo, Ed. Il Melangolo, Genova, 1993.

Quondam A., Tutti i colori del nero, Angelo Colla Editore, Vicenza, 2007.

Revilla F., Diccionario de iconografía y simbología, Ediciones Catedra, Madrid, 2010.

Riley B., Colour: Art&Science, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Siracusano G., El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las

prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVII, Fondo de cultura económica de Argentina, 2005.

Salinas Nolasco M. F., Fundamentos de teoría del color y algunas aplicaciones en conservación y restauración de bienes culturales, ENCRyM.

REFERENCIAS PÁGINAS WEB:

•www.migueldemontoro.wordpress.com/2011/12/06/retratos-y-figuras-i/

•www.aparences.net/es/arte-y-mecenazgo/renacimiento-y-vida-privada/la-moda-en-el-siglo-xv/

•www.arteinindividuoy sociedad.es/articles/N12/Ignacio_Escobar.pdf

•www.proyectacolor.cl/teoria-de-los-colores/circulo-cromatico/



POÉTICA TERRITORIAL DE COLLAGUAS Y CABANAS

VALLE DEL COLCA, AREQUIPA, PERÚ

Ángel Guillén Cárdenas*

PRESENTACIÓN

El Valle del Colca es un territorio andino donde la continuidad y evolución del acervo natural y cultural persisten. Sus poblaciones indígenas han demostrado a lo largo de los siglos una meritoria capacidad creativa, consolidando un paisaje cultural diverso y particular.

El lugar es depositario de un ingente patrimonio natural y cultural, destacando la pervivencia de dos etnias: Collaguas y Cabanas. El paisaje sugiere un punto de equilibrio entre el entorno natural altiplánico-montañoso y el entorno cultural conformado por terrazas agrícolas y núcleos poblacionales.

La construcción de las andenerías en las faldas de las montañas, hacia ambos márgenes del río tributario, es el máximo logro cultural obtenido y confirma el derrotero de las poblaciones locales, consistente en un largo proceso de domesticación del suelo, plantas y

animales, y el fomento de una cultura hidráulica, caracterizando un paisaje agrícola andino que ocupa hasta la actualidad más de diez mil hectáreas de terrazas.

El uso principal del espacio colqueño ha sido y es el agrícola, vocación desarrollada a partir de imperativos económicos y sociales demandados por una población con elevada demografía, requiriéndose, en consecuencia, la implementación de una audaz cultura hidráulica, capaz de dominar y superar las condicionantes geográficas pre-existentes.

En el trayecto por donde discurre el río Colca, entre los tres mil y cuatro mil metros sobre el nivel del mar, está el escenario en que habitaron e interactúan, aún, sus dos grupos poblacionales originarios: Collaguas y Cabanas. La mejor justificación que tuvieron estos grupos humanos

* Ángel Guillén Cárdenas (Perú). Jefe de taller de Arquitectura y Patrimonio de Fundación Altiplano. Especialista en Desarrollo Sustentable y gestión del Patrimonio Mundial. Conservador y rehabilitador del patrimonio arquitectónico.

para arraigarse territorialmente en un lugar de geomorfología compleja, con vocación árida y clima hostil, estuvo en la existencia de una diversidad de fuentes de agua y en la variedad de pisos altitudinales aptas para la domesticación de flora y fauna. Con esta suma de condiciones, los habitantes colqueños se han mantenido en el lugar por más de diez mil años, contribuyendo culturalmente con la habilitación de más de diez mil hectáreas de andenerías distribuidas continuamente por casi cien kilómetros lineales, así como, con una vastedad de manifestaciones tangibles e intangibles armoniosamente adaptadas al entorno montañoso.

Entonces, la estrategia fundamental y decisiva adoptada para cimentar el arraigo territorial, fue el control vertical de diversos pisos ecológicos donde las poblaciones instaladas pudieron emplear racionalmente sus recursos, obteniéndose una economía de carácter complementaria y vital para garantizar la seguridad alimentaria de más de setenta mil personas en su mayor momento demográfico. La empresa asumida ha propiciado la transformación de la original quebrada seca hasta convertirla en un sistema complejo de andenerías derivada del despliegue de una tecnología hidráulica propia, consistente en el uso racional del agua, en el control erosivo de las pendientes y en la optimización de la temperatura para facilitar la diversidad productiva; en suma, el Valle del Colca es un espacio territorial donde se ha concretizado una de las fronteras

agrícolas andinas más extensas de Perú.

El sitio, con la extensión y difusión de la andenería prehispánica es, aún, el paisaje cultural predominante. Las terrazas son utilizadas para el cultivo de especies andinas como la papa, maíz y quinua, así como, diversas especies introducidas: habas, trigo, cebada, avena y alfalfa.

REDUCCIONES COLONIALES O EL PROCESO DE DESARRAIGO TERRITORIAL INDÍGENA

¿La Estrategia Reduccional esgrimida por el Virrey Francisco de Toledo alcanzó plenamente sus propósitos en el Valle del Colca?

La posición occidental fue clara desde un inicio: Orden y Policía dentro de un esquema físico espacial introspectivo (carcelario) impregnado de una doble ideología, control social y sometimiento religioso. Sin embargo, la interpretación collagua y cabana del efecto reduccional no se ha explicitado con certeza debido a una percepción superficial de su estructura cultural actual.

Crear que el “desarraigo poblacional” fue una operación inequívoca y definitiva de sumisión ideológica es una afirmación desacertada. La movilización de personas se convirtió en un acto aparente e insuficiente, subestimándose mayúsculamente el grado de interiorización simbólica del ser andino con su territorio.

Lo que no está en discusión es el impacto económico que produjo el traslado y

consecuente distanciamiento de las personas respecto a sus sementeras, acto reflejado en la imposición drástica de una nueva matriz productiva que fragmentó la articulación territorial que habían estructurado los antiguos colqueños.

Lo subyacente cobró vigor en el trasunto de los siglos, renovándose un particular interés por interpretar el efecto sustancial producido por la materialización de las Reducciones Toledanas en el continuo espacio-temporal que va desde los últimos años del siglo XVI hasta nuestros días.

Qué aspectos procedentes de la impronta reduccional valdría contrastar en esta época, ciertamente aquellos que todavía influyen en la vigencia y continuidad de las comunidades colqueñas. El tema dialéctico de la dispersión/encerramiento es tan destacable como la exégesis del espacio aplicado frente al espacio re-significado.

Al margen del valor patrimonial que han adquirido los pueblos reduccionales colqueños, es una obligación poner en cuestión la sustentabilidad de su fenomenología urbana, comprendiendo que los modelos geométricos, adolecieron desde su origen de flexibilidad y limitada adaptación al cambio e innovación. Desde esta perspectiva, el carácter simbólico de los espacios reduccionales tiene que ser cuestionado para descifrar adecuadamente el uso y destino de sus contenidos en una época de renovación del pensamiento urbanístico y territorial.

La visión actual del escenario morfológico puede ser abstraída en un proceso temporal de ida-retorno. En la proyección del tiempo, los contenidos urbanísticos-territoriales se entremezclaron mejor con el barroco, estilo que se adaptó con relativa facilidad al pensamiento simbólico andino.

Un acto pragmático de corte simbólico con implicancia urbanística fue el mantenimiento de la dualidad indígena plasmada en la vigencia de las parcialidades (Hanansaya-Hurinsaya), que pese al afán des-estructurador de las autoridades coloniales, contribuyeron eficazmente en la re-significación de los espacios, promoviendo la sacralización territorial de contenidos indígenas.

Como en ningún otro lugar del territorio sudamericano, en el Valle del Colca se ubica la mayor cantidad de “pueblos con origen reduccional” que aún son ocupados por las poblaciones locales: Tisco, Callalli, Sibayo, Tuti, Canocota, Coporaque, Chivay, Achoma, Yanque, Ichupampa, Maca, Lari, Pinchollo, Madrigal, Tapay, Cabanaconde y Huambo.

FIESTA Y RITUALIDAD PRODUCTIVA, DE LO EFÍMERO A LO PERMANENTE

En el decurso de la historia comunal de Collaguas y Cabanas, la fiesta se convirtió, desde tiempos pretéritos, en una notable representación sincrética, derivada de lo cristiano y lo pagano. Tales expresiones pagano-cristianas, reveladoras de la

identidad de las poblaciones locales, resumen una variedad de danzas como muestra evidente de autenticidad y originalidad, formando parte inequívoca de su paisaje cultural.

El Qamili es una danza que expresa la fecundidad de la tierra, el baile es interpretado durante el periodo de siembra, y los escenarios principales son las chacras de los santos patronos (San Isidro Labrador). El Sara Tarpuy es otra danza que en alusión a la del Qamili se ejecuta en Madrigal, está relacionada con el rito de la siembra en el margen derecho del valle colqueño. El Turku Tusuy es un baile ritual católico que representa el triunfo del cristianismo sobre los pueblos Collagua. Su variante, en la parte alta del Colca, es el Inti Killa. De otra parte, la Wifala o Wit'iti es una danza –patrimonio inmaterial de la humanidad, declarado por UNESCO-, que se ejecuta durante los meses del verano en los pueblos agrícolas del Colca, desde Tuti hasta Huambo, Wifala significa “bandera de baile” y es el nombre que adopta la danza: Wit'iti es la acepción otorgada al danzarín, palabra proveniente del verbo quechua Witiy (hacer el amor; la danza forma parte de las celebraciones que se efectúan en los pueblos colqueños en honor a la patrona, comenzando, formalmente, el ocho de diciembre en Chivay (Virgen de la Inmaculada Concepción). La Wayllacha, es un baile tradicional, donde varias personas tomadas de la mano conforman una ronda, aunque también se puede bailar en parejas;

una fiesta social en el valle del Colca, generalmente, se inicia y termina con esta danza. Las corridas de toros (Toros Phujllay) en los pueblos del Colca no se efectúan con animales de muerte. Sencillamente, se capean con ponchos hasta agotarlos; el animal es respetado, bien tratado y casi venerado, no recibe golpes ni pierde una gota de sangre durante la lidia; en oposición, el animal podría herir e incluso matar a alguno de los capeadores, lo que es considerado como señal de buen año agrícola.

Empero, la mayor y mejor representación del imaginario local actual, se demuestra con su artesanía, destacando la indumentaria que apelando a temáticas de la flora y fauna ha obtenido una iconografía con sello propio. Los iconos tienen un fuerte contenido simbólico, representando la realidad cotidiana y los elementos propios de la cosmovisión collagua-cabana, ratificando la importancia y vinculación que tiene el escenario geográfico con sus vidas. En los bordados destacan los temas florales como la cantuta, o faunísticos, como colibríes, peces, mariposas, perdices, búhos, vizcachas, cóndores, llamas, vicuñas, además de cerros y montañas.

La Ritualidad, es la quinta esencia de lo collagua-cabana, donde interactúan las construcciones sociales (parcialidades) con lo físico (tierra, ríos y manantiales) y lo simbólico (Pachamama y apus), definiendo el mayor y mejor indicador del paisaje cultural colqueño como sociedad agrícola y ganadera.

La pauta simbólica, impregnada de mitología, se ha tornado referencial en lo cotidiano, interpretándose con acierto el momento propicio para la realización de las siembras, el corte de la lana animal, así como, la comprensión de las fases lunares o solares, o cual revela un grado notable de vitalidad pragmática.

Una cualidad que poseen los habitantes colqueños, es la observación minuciosa del cosmos, geografía y medio ambiente. Las ofrendas satisfacen esas demandas implícitas (“alcanzos”, q’oymis, jaywaris o k’ichis). La base de todas las ofrendas es el sebo de pecho (llama o alpaca), hojas enteras de coca y granos de maíz. Cada ofrenda conlleva un significado especial, relacionada con el color del maíz.

La Wilaja o Wilacha, es la expresión suprema de ofrenda a la Pachamama, es realizada con la sangre de un animal vivo como una invocación de favores, protección y productividad. La ceremonia es dirigida por un paqo, para la ofrenda se exige un animal (alpaca o llama) de color claro, nunca negro. No se sacrifica más de uno por cada ofrenda, la sangre extraída es asperjada sobre los cerros y/o terrenos de cultivo.

El Escarbo de Acequias es un trabajo comunitario, consistente en la limpieza de acequias y estanques. La organización de las faenas está a cargo del Yaku Alcalde o Regidor de Aguas. La participación es obligatoria, si el dueño de una parcela no acude al escarbo de la acequia que la riega, puede quedarse sin agua durante todo el año.

El Tata Mallku, es otra expresión célebre colqueña, cuya fundamentación radica en la participación de cuadrillas de 12 personas junto a un capitán, provenientes de las parcialidades, que al tañido de las campanas se juntan para danzar primero, dirigiéndose, luego, a sus apus principales, incorporando la visión dual andina del macho y hembra, y ajustándose, también, a los simbolismos cristianos para rendir culto explícito al “espíritu de las aguas”.

EL PAISAJE CULTURAL DEL COLCA COMO PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD

El territorio colqueño es una creación prodigiosa, única en el mundo, que ha demandado más de diez mil años en constituirse.

La suma de estrategias para el mejor aprovechamiento de la sub cuenca o el denominado control vertical de los pisos ecológicos fue un importante logro participativo, este enfoque supuso la primera experiencia de gestión y desarrollo territorial donde las comunidades nativas tuvieron que modelar y/o domesticar las montañas creando con magnificencia e insuperable tecnología un sistema de andenerías que son una obra excepcional de creatividad y destreza humana.

La concreción progresiva de las andenerías fortaleció los procesos de complementariedad económica y, por lo tanto, además de garantizar el sustento poblacional, fueron la mejor justificación

La Gestión del Territorio

para el arraigo de las poblaciones, que en un despliegue adicional crearon redes de cooperación y sistemas urbano-territoriales capaces de interpretar con sabiduría ambiental las peculiares circunstancias de su geografía.

La consolidación de la matriz productiva ha permitido durante los 10.000 años de ocupación humana subregional, mantener la unidad físico-espacial del territorio respaldada en sus inventores y actores: collaguas y cabanas.

La sinergia de las comunidades autóctonas fue un argumento decisivo para la adaptación ambiental y construcción cultural representada por un ostensible número de obras civiles, públicas, religiosas e infraestructurales.

La organización socio-política, basada en un sentido cooperativo de énfasis simbólico-productivo fue la piedra angular de la planificación y no se improvisó con ninguna escala del proyecto territorial.

La ética del proyecto territorial tenía que apelar a la solidaridad. La estética de las obras estuvo ligada permanentemente a un respeto absoluto por el equilibrio entre las zonas eriazas y productivas, y en la reducción de los impactos paisajísticos. Ética y estética coligieron, entonces, en la construcción de un paisaje cultural excepcional por su apariencia y fundamental por su contenido: armónico, dinámico, flexible y solidario.

La matriz socio física implementada a lo largo de centurias se refleja en un proceso evolutivo verificable de manifestaciones materiales e inmateriales singulares en la parte sur occidental de Perú.

En esencia, las poblaciones colqueñas han propiciado una suma de valores humanos, apropiándose del espacio y conectando una trama continua y sin vacíos.

Adaptación, resiliencia y reinención han caracterizado al paisaje cultural colqueño en las diversas fases históricas afrontadas.

Es difícil encontrar en algún otro lugar de la geografía andina americana un conjunto territorial tan representativo como el Colca. El río vertebrador y un solo cauce que se abre en ambas márgenes han dado como resultado una continuidad espacial, funcional y visual, donde los pueblos se suceden uno enfrente o después de otro.

El Territorio de Collaguas y Cabanas, es un Paisaje Cultural Andino que concitó el interés académico y científico del Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO, eligiéndola como sede de la Reunión de Expertos sobre Paisaje Culturales en los Andes, llevada a cabo entre el 17 y 22 de mayo de 1998, donde, entre otros lugares, se sustentó con particular interés el caso del Valle del Colca, corroborando su valía universal y contundencia como un paisaje cultural desarrollado a partir de imperativos económicos y sociales.

Las amenazas actuales significadas en disminución del volumen hídrico, cambio de patrones culturales y una débil capacidad institucional, exponen a grave riesgo la pervivencia de este prodigioso paisaje.

Sin embargo, pese a tener una evolución dilatada, donde las vulnerabilidades ambientales, humanas y paisajísticas resaltaron exponencialmente con indicadores negativos, afortunadamente, la “capacidad de resiliencia del territorio” fue fundamental para revertir, exitosamente, las circunstancias adversas de su historia.

Concurrentemente, una simple “lectura territorial” visualizada desde la partes altas a las bajas o, desde la margen izquierda a la margen derecha o viceversa, permiten apreciar todas las formas evolutivas de vida comunitaria como en ningún otro lugar de la geografía americana, propiciada por la presencia de un río mayor y vertebrador, que ha posibilitado un desarrollo continuo e ininterrumpido de áreas agrícolas y, en consecuencia, facilitó la irrupción de innumerables conglomerados urbanos que resaltan el aporte indígena y occidental.

El hombre tuvo que inventar el paisaje cultural, su primer encuentro con el medio ambiente fue difícil y desconcertante, ese proceso de adaptación ha tenido que valerse de una experimentación permanente con los insumos que facilitaba el lugar, desde la caza y pesca hasta la agricultura por pisos ecológicos, que dieron sentido

a los procesos de intercambio y complementariedad vertical.

Tierra, agua y climas diversos se convirtieron en los materiales básicos que definieron el arraigo del hombre al sitio que, proyectadas en ideología y civilización, coligieron en la construcción de una razón de ser comunal.

La población colqueña se enfoca, en el tiempo actual, preponderantemente en la productividad agrícola y ganadera, soportada en una ocupación urbanística polinuclear, con una actividad turística interesada en sus ingentes recursos paisajísticos y patrimoniales.

Collaguas y Cabanas han facilitado un continuo espacio-temporal de manifestaciones materiales e inmateriales, resaltando, la vigencia de las parcialidades [hanansaya-hurinsaya] que conviven simultáneamente con los modelos contemporáneos, en una relación compenetrada que aporta riqueza cultural a la convivencia comunitaria.

Las expresiones pragmático-espirituales de los colqueños están imbricadas a su esencia pagano-cristiana, destacando las danzas [Qamili, Turku Tusuy o Wit'iti], la institucionalidad festiva andina [mayordomías, altareros, las previstas], las fiestas [carnavales y adoración de cruces], la gastronomía, los actos simbólicos [pagos a la tierra, limpieza de acequias], la medicina natural y la artesanía.

SOLIDARIDAD, SIMBOLISMO E INTERACCIÓN PRODUCTIVA DE SABERES

La preponderancia de un viejo paradigma –de origen gubernamental colonial y republicano–, desde el segundo tercio del siglo XVI hasta el último tercio del siglo XX, pudo haber socavado integralmente las construcciones culturales de las poblaciones indígenas colqueñas. Lo que no pudo devastar ese paradigma de corte inercial, sectorial, indiferente, prepotente, no solidario y de producción-consumo inconsciente es la interioridad de Collaguas y Cabanas que, se resguardaron hábilmente en su matriz de origen. Eso sí, el resultado de lo actuado durante más de quinientos años ralentizó la economía local y limitó la inversión estructural e infraestructural.

La capacidad de reinención y resiliencia territorial ha actuado, afortunadamente, a lo largo de los siglos trasuntados, como una contraparte de expectativas, ensayos y pesquisas que, apoyadas desde lo institucional, aportan ahora en la asimilación progresiva de un nuevo paradigma, holístico, valorativo, principista, de memoria compartida, con procesos integrales y responsables en la producción-consumo consciente de los recursos ambientales.

La concepción del paradigma como potenciador del desarrollo sustentable es vital para asegurar la continuidad de una de las últimas poblaciones auténticamente indígenas del borde suroccidental de América. Tal camino se está construyendo en base a un

discurso potente, de acción eficaz y aplicación leve donde la solidaridad, simbolismo e interacción productiva de saberes se han convertido en los ejes referenciales territoriales, acompañados estratégicamente por: ejemplos, actitudes, enfoques, gobernabilidad participativa, acciones, visiones y destrezas.

La cultura del nosotros o el paradigma de la interdependencia es la apuesta sustentable para reivindicar la sabiduría consuetudinaria, estimada por interfases de afecciones mutuas (solidarias) con articulaciones territoriales equitativas (compartidas) e impulsando un modelo de sustentabilidad participativa basada en el equilibrio de saberes y poderes, reafirmando un aspecto propio de la cultura local: la dualidad, incorporada, esta vez, al gobierno compartido: Estado-Comunidad. Un estado presente encargado de la promoción y gestión de la subcuenca, capaz de sumar en términos reales las necesidades insatisfechas y la deseabilidad de progreso material y espiritual de Collaguas y Cabanas.

PATRONES ALTERNATIVOS DE OCUPACIÓN

Una sociedad andina e hidráulica como la del Colca, capaz de trascender las venturas y desventuras de una historia de postergación estructural, ha basado gran parte de su potencialidad social y económica en los “patrones alternativos de ocupación” que han buscado incesantemente la provisión del agua, como fuente de vida y por ende como

pretexto para el arraigo, sustento y continuidad generacional.

El agua para Collaguas y Cabanas es, además de un elemento de la naturaleza, un ser antropomorfizado que posee y genera vida, por tal razón, es la sangre bullente de las montañas.

La dualidad andina está interiorizada en la concepción ideológica del agua siendo para los colqueños un ser andrógino, hijo de los apus (montañas y/o nevados, lo masculino) y de las qochas (lagos, ríos y manantes, lo femenino).

Esencialmente, esos patrones alternativos de ocupación territorial andina, siguen representados en la visión dual del mundo, donde han prevalecido a lo largo de los siglos formas, interfases, leyes y modos propios como una totalidad significativa.

La representación espacial de tales patrones alternativos se origina en la incidencia del río Colca como punto de unión y separación (interfase principal) que divide, en la escala mayor, a las márgenes derecha e izquierda del valle (Hanan y Hurin). La conectividad entre ambas parcialidades es propiciada desde el río articulador que une a todos los sistemas hidráulicos subregionales.

Las geo formas influyen sobre las socio formas y, en conjunción, derivan en un ambiente leve y concertado, opuesto a lo imperioso y prepotente.

En ambas mitades se reconocen sitios que, formal y funcionalmente, cumplen

roles semejantes, aspecto que actúa concurrentemente como una relación espejo-reflejo. En Hurin, surgen las cordilleras del Ampato y Huarancante (nevados), los Umahala (manantiales), los Saykiri (cerros en punta) y los Uyu Uyu (andenes semicirculares), mientras que en Hanan, aparece la Cordillera del Chila, reiterándose los Umahala, los Saykiri y los Uyu Uyu. Tal relación dual se extiende al espacio de las deidades (Tatas y Mamas). En lo urbano (centros poblados), prevalece con firmeza la dualidad, caracterizada por la existencia continua de las parcialidades (Hanansaya y Hurinsaya) y los barrios (cuatripartición).

La dualidad en el Valle del Colca apoya, todavía, el sentido de la competencia, complementariedad y reciprocidad, que en la práctica se extiende a un único sistema dual espacial donde la cultura es el pueblo y la naturaleza el espacio geográfico, ambos, definen al paisaje cultural andino.

Y ¿dónde ubicamos al tiempo? Elementalmente, la variable tiempo se articula a la espacial a través de los “ciclos agrícolas” coincidentes, ambas, con las siembras, cosechas y ofrendas.

EPÍLOGO

Finalmente, y pese a los avatares afrontados por las poblaciones locales, las poblaciones collaguas y cabanas han trasuntado en el discurrir de los siglos. Han sido más de ochocientos años de gran empeño territorial que no hubiera

La Gestión del Territorio

sido posible sin paz. Esa cultura de paz, interpretada en algún momento como sumisión y resignación fue, en su justa medida, una estrategia eficaz para la continuidad y persistencia.

La memoria compartida, preservada en lo oral y cotidiano de la vida agrícola le da mérito a la dignidad de la pervivencia, impulsada por la reinención y resiliencia.

Los habitantes del Valle del Colca mantienen la ilusión por una vida mejor donde el desarrollo territorial se enriquezca con los conceptos del mundo moderno. Son personas abiertas y receptivas, un rasgo positivo que permite trabajar comunitariamente.

¿Cómo son en este tiempo Collaguas y Cabanas?. De su esencia prosigue el idioma (quechua), su vocación de agricultores, la plasmación de sus rituales, las relaciones sociales por sayas (Hanansaya-Hurinsaya) y, desde luego, un enorme sentido de la naturaleza que los rodea. Son seres consecuentes y fuertes que encaminan su derrotero con una modestia envidiable pero alentadora para sus pares andinos e indígenas.

Para las generaciones actuales, el ejemplo de Collaguas y Cabanas tendría que ser observada como modélica, poniendo en relieve su enorme capacidad de estabilidad social en medio de las contrariedades pasadas y presentes signadas por el olvido y la postergación.

BIBLIOGRAFÍA

Claverías Huerse, Ricardo. Desarrollo Territorial y Nueva Realidad en el Perú. CIED. Lima, 2008.

Contreras Oyanguren, Eulogio. Proyecto Histórico y Posmodernidad. Edición del autor. Juliaca, 2008.

David Cook, Noble/Parma Cook, Alexandra. Los hijos del volcán, dualidad andina en el Valle del Colca. Ediciones El Lector, Arequipa, 2011.

Escobedo, Jaime. En la Revista Agraria. CEPES. Lima, marzo de 2012.

Eguren, Fernando. En la Revista Agraria. CEPES. Lima, mayo de 2012.

Guillén, Ángel/Llanque, Josué. Bases y Estrategias del Plan de Ordenamiento Territorial-Valle del Colca. UCSM. Arequipa, 2011.

Guillén, Ángel/Maldonado, Luis/Vizcarra, Verónica. Plan de Acondicionamiento Territorial-Valle del Colca. GRA-AECID. Arequipa, 2011.

Quiroz Paz-Soldán, Eusebio. En Revista Cuadernos Regionales 2. Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa, 1999.

Marapi, Ricardo. En la Revista Agraria. CEPES. Lima, junio de 2012.

Mejía Huamán, Mario. Hacia una Filosofía Andina. Edición del autor. Lima, 2010.

Murra, John. El Mundo Andino, Población, Medio Ambiente y Economía. IEP-PUCP. Lima, 2004.

Vincent, Susan. En Documento de trabajo 145. IEP. Lima, 2005.

REGISTRO FOTOGRÁFICO

Todas las fotografías fueron registradas por el Sr. Hermann Bouroncle, profesional de la ciudad de Arequipa, dentro del marco de la elaboración del Plan de Acondicionamiento Territorial del Valle del Colca.



Andenerías en comarca de Lari



La Muralla en Cabanaconde



Los Castillos del Colca, Callalli



Mujeres del Colca, Sibayo



Presbiterio. Templo de Lari



Moldura Santa Catalina de Siena. Templo de Yanque



Pueblo de Pinchollo



Pueblo de Rumillacta, Sibayo



Símbolo cristiano en Cruz del Cóndor



Templo de la Inmaculada Concepción, Yanque



Templo San Juan Bautista de Sibayo



Templo San Pedro Alcántara de Cabanaconde



ESPACIO CULTURAL DE CHIQUITOS COMO MODELO DE GESTIÓN DE PATRIMONIO

Marcelo Vargas Pérez*

RESUMEN

Las antiguas Misiones Jesuíticas de Chiquitos han llegado hasta nuestros días como pueblos vivos que expresan este carácter en lo económico, social y religioso, definiendo su identidad cultural, teniendo su origen en el sincretismo entre lo indígena y lo mestizo.

La era jesuítica en este territorio duró desde el año 1691 hasta 1767. En Chiquitos se establecieron diez reducciones jesuíticas, que perduran hasta la actualidad. Si bien cada una puede responder a características locales, en general, las memorias, oficios y quehaceres que se hallan ligados al patrimonio material e inmaterial, son el común denominador en todas estas poblaciones, construyendo así la historia contemporánea común, desarrollando y creando lo que será el patrimonio cultural del futuro.

Es así que entendemos y denominamos Espacio Cultural de Chiquitos como un territorio que se define a partir de la historia y la formación de una cultura específica de la Chiquitania. Dicho territorio cultural es utilizado como una herramienta de valoración, apropiación y gestión del Patrimonio Cultural Chiquitano, iniciando el mismo por la elaboración de instrumentos de gestión de los 6 monumentos más representativos de la región.

El modelo desarrollado, expuesto a continuación y que está siendo implementado es un exitoso ejemplo de la gestión integral y territorial del patrimonio cultural en Bolivia, respondiendo a dos causales. La primera se adjudica a la implicación que siguen teniendo las comunidades y los habitantes de cada una de las poblaciones, que a la vez se convierten en guardianes

* Marcelo Vargas Pérez (Bolivia). Licenciado en Arquitectura y Urbanismo por la Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra- UPSA. Director Ejecutivo Plan de Rehabilitación Integral de las Misiones Jesuíticas de Chiquitos. Cuenta con 16 años de experiencia en el diseño y ejecución de proyectos arquitectónicos-urbanísticos, complementando su trabajo con la gestión del patrimonio histórico cultural desde el Plan Misiones, institución que dirige desde 2006, siendo invitado como disertante para compartir su experiencia en la rehabilitación integral de las Misiones Jesuíticas de Chiquitos a auditorios internacionales en diferentes encuentros auspiciados por la AECID en América Latina y el Caribe.

y agentes de control social sobre su Patrimonio Cultural; por otro lado, al establecimiento de equipos técnicos locales capacitados y sensibilizados para asumir la responsabilidad de la ejecución directa de los instrumentos de trabajo diseñados dentro del Plan de Gestión Integral, de los Conjuntos Misionales de la Chiquitania, dentro del denominado y conceptualizado Espacio Cultural de Chiquitos. Bajo una sola premisa: promover la apropiación social y el fortalecimiento de la memoria colectiva de los habitantes de la región a través de su identificación con el Patrimonio Cultural ligado a la Compañía de Jesús.

MISIONES JESUÍTICAS DE CHIQUITOS. HISTORIA Y CULTURA VIVA

Desde el corazón de Sudamérica, las Misiones Jesuíticas de Chiquitos fueron constituidas al oeste del departamento de Santa Cruz en el Estado Plurinacional de Bolivia, abarcando hoy tres provincias: Chiquitos, Velasco y Ñuflo de Chávez. La magnificencia de las Misiones Jesuíticas de Chiquitos radica en la rica complejidad del patrimonio que alberga en su seno y que se ha mantenido vivo hasta nuestros días. El Patrimonio Chiquitano debe ser entendido y encarado en todas sus dimensiones:

1. Cultural: Material, tanto mueble e inmueble, Inmaterial, como son las danzas, música, religión, costumbres, lengua, mitos y leyendas.
2. Natural: Paisajes, flora y fauna.

Mismo que puede ser apreciado en su máxima expresión en las misiones de San Xavier (1691), San Rafael (1696), San José (1698), San Juan (1699) Concepción (1707), San Miguel (1721), San Ignacio (1748), Santa Ana (1755), Santiago (Roboré, 1754) y Santo Corazón (1760). Siendo seis de ellas inscritas en la lista del patrimonio mundial de la UNESCO, el 12 de diciembre del año 1990. Declaración que hace referencia a que no sólo comprende los monumentos religiosos, sino también el entorno cultural y natural; lo que significa que también son patrimonio la tecnología, sus valores y su forma de relación con los recursos naturales.

EL PLAN MISIONES

La fundación del Plan de Rehabilitación Integral de las Misiones Jesuíticas de Chiquitos fue el 10 de marzo de 2001, teniendo como objetivo central:

“Valorizar, conservar, rehabilitar el patrimonio misional chiquitano y contribuir a mejorar las condiciones de vida con un sentido integral para el beneficio de todos.”

Con una visión integral de lo que significa el patrimonio en sus dimensiones tangibles e intangibles y con el convencimiento de que el patrimonio constituye la base de la identidad de los pueblos y es un importante motor de desarrollo social, cultural y económico, en sus trece años de existencia como asociación civil, el Plan Misiones está integrado en la actualidad por:

• Los Municipios San Xavier y Concepción de la provincia Ñuflo de Chávez; San Ignacio, San Rafael y San Miguel, de la provincia Velasco; San José y Roboré de la provincia Chiquitos.

- La Diócesis de San Ignacio de Velasco.
- El Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez.
- El Ministerio de Culturas y turismo.
- El Gobierno Autónomo Departamental de Santa Cruz

De la misma manera, la AECID¹ se convertiría en un financiador externo de la asociación, acompañando todo el proceso.

LOS PRIMEROS PASOS, INVENTARIOS Y CATÁLOGOS DEL PATRIMONIO CHIQUITANO

El paso inicial, que se ha constituido en la base del accionar de Plan Misiones, ha sido la realización de inventarios y catálogos como herramienta imprescindible para conocer y evaluar las características del patrimonio. Si bien las primeras acciones se realizaron con mayor énfasis en el patrimonio material, también en este inicio se consideró el patrimonio inmaterial, el cual se trabajó de la siguiente manera:

- Se precisó la realización de los siguientes inventarios: Bienes inmuebles, bienes muebles e inventario de la cultura viva.
- Cada inventario presentó un criterio particular al momento de definir el espacio geográfico por abarcar.

• Cada inventario fue trabajado en un formato particular en el diseño de las fichas de levantamiento de información por la particularidad de las temáticas y no existe vinculación entre ellos.

PLANIFICACIÓN ESTRATÉGICA Y VISIÓN INTEGRAL

En base a toda la información de los Inventarios y Catálogos, y con la identificación de toda la riqueza cultural de cada lugar, así como de los elementos cuya conservación interesa al conjunto de la comunidad, el Plan Misiones ha estructurado y aprobado un Plan Estratégico Institucional (2009-2014), que mantiene los objetivos centrales de la institución, en los que se considera al Patrimonio como generador de desarrollo en la región y determina ejes estratégicos que posibiliten consolidar el posicionamiento y sostenibilidad de la institución; así como la continuidad de las acciones de recuperación, preservación y mantenimiento del Patrimonio chiquitano y el involucramiento activo de las entidades locales, departamentales y nacionales, además de organizaciones vinculadas y complementarias. El proceso de planificación fue realizado de manera altamente participativa, a través del cual se desarrollaron líneas estratégicas de acción en el marco de las cuales se diseñan, socializan y ejecutan instrumentos de planificación integral y local, al igual que proyectos de intervención; a saber:

1. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

La Gestión del Territorio

Línea Estratégica 1. Puesta en valor del patrimonio

Línea Estratégica 2. Fortalecimiento de la gestión urbana patrimonial

Línea Estratégica 3. Formación ocupacional

Línea Estratégica 4. Comunicación y sensibilización

Línea Estratégica 5. Consolidación y sostenibilidad

MODELO DE GESTIÓN – PLAN MISIONES

Desde el Plan Misiones se concibe al territorio como el punto de partida para la planificación en Patrimonio Cultural. Si bien, el territorio de la Chiquitania es entendido como un solo “espacio” que posee las mismas características físicas, sociales y patrimoniales, es a partir del inicio del trabajo del Plan Misiones que se logra fundamentar y consolidar la gestión integral del Patrimonio Cultural de la zona.

Con la consolidación de este modelo a través de un plan integral, se busca consolidar la estructura y formalizar las funciones, deberes y competencias de cada uno de los dos niveles de gestión involucrados en el patrimonio cultural chiquitano, en el marco de un modelo de gestión que define las líneas a seguir para que la planificación y la intervención en forma territorial funcionen, siendo necesario como primer paso, elaborar una estructura organizativa de gestión y planificación a nivel territorial, alineada

en paralelo y que se complemente con las estructuras de administración locales y con los planes de manejo de cada uno de los conjuntos misionales de la Chiquitania.

NIVELES DE GESTIÓN

Los dos niveles de gestión se desprenden de la estructura del Plan Misiones. La primera, que es la territorial y comprende la toma de decisiones, define políticas, elabora herramientas, capta recursos y orienta el accionar de la gestión del patrimonio; mientras que la que opera a nivel local en cada uno de los conjuntos misionales, es la encargada de ejecutar y realizar las labores y acciones del día a día en cada uno de los espacios patrimoniales. Además que se convierten en un espacio de toma de decisiones a nivel operativo y en el cual se delegan las responsabilidades a actores locales sobre la gestión del Patrimonio.

GESTIÓN INTEGRAL DEL ESPACIO CULTURAL DE CHIQUITOS

Conceptualización. En todo el territorio chiquitano se configura un importante paisaje cultural, desde todo punto de vista. Lograr una dinamización del territorio por medio del patrimonio cultural, servirá básicamente para que los actores y habitantes de la zona se sientan involucrados, y logren una comunicación y trabajo transversal, no solamente en temáticas alternativas al patrimonio, sino también de intercambio territorial entre una y otra localidad.



Niveles de Gestión del Plan Misiones

Es así que entendemos al Espacio Cultural de Chiquitos como un territorio que se define a partir de la historia y la formación de una cultura específica de la Chiquitania. Dicho territorio cultural es utilizado como una herramienta de valoración, apropiación y gestión del Patrimonio Cultural Chiquitano. Se concibe como un sistema que transmite diferentes valores, recursos e informaciones con el objetivo de fortalecer los sentidos históricos, estéticos y culturales de la identidad chiquitana, proyectándola al futuro. El reto de este instrumento de gestión integral del Patrimonio Cultural Chiquitano, está direccionado a ser un mecanismo para evitar la pérdida de bienes materiales e inmateriales identificados, así como a las comunidades portadoras de dicho valor cultural dentro de este espacio territorial. Además de perfilarse como detonador de desarrollo y sostenibilidad

de este patrimonio cultural material e inmaterial de la Chiquitania, mejorando la calidad de vida de sus habitantes.

OBJETIVOS

General. Consolidar una estructura y un instrumento de gestión territorial del Patrimonio Cultural de la Chiquitania que serán implementados por etapas, que planifiquen, regulen y hagan seguimiento a la implementación local de cada uno de los Planes de Manejo de los Conjuntos Misionales y del Espacio Cultural de Chiquitos, con una serie de recursos tanto humanos, físicos y financieros, para asegurar la preservación, difusión y fomento del Patrimonio Cultural Chiquitano.

Específicos

Los objetivos del Plan de Gestión Integral son:

La Gestión del Territorio

- Fortalecer la visión integral del territorio, teniendo el Patrimonio Cultural como eje principal y así mejorar la capacidad de gestión.
- Consolidar un espacio de intercambio y colaboración entre todos sus miembros.
- Planificar y supervisar las intervenciones y actividades que se realizan en cada una de las localidades.
- Delegar funciones operativas a estructuras locales, para la apropiación y sostenibilidad de los planes de manejo locales.
- Conseguir nuevas formas de financiamiento para asegurar su sustentabilidad a futuro.
- Conformar un sistema de espacios vivos de gestión, con permanente actividad cultural, que trabajen de manera coordinada.
- Incidir con algunas políticas territoriales ligadas al Patrimonio Cultural, en la conservación del Patrimonio Cultural Chiquitano y por ende en su Paisaje Cultural.
- Desarrollar capacidades de los actores y técnicos locales que gestionan y mantienen el Patrimonio Cultural de la Chiquitania y así lograr su apropiación y sostenibilidad.
- Generar una especie de hipervínculos en todas las poblaciones, para que los mismos se deriven a otros sitios del Espacio Cultural de Chiquitos.

•Consolidar un espacio de organización y coordinación entre diferentes estratos gubernamentales y de la sociedad civil, para la conservación y el buen manejo de los conjuntos misionales.

•Contar con las 4 áreas básicas de trabajo: operaciones, conservación, formación y gestión.

•Proponer integralmente criterios, pautas, mecanismos de operación, indicadores de evaluación y seguimiento.

•Posicionar el Espacio Cultural de Chiquitos, a nivel local, nacional e internacional como un modelo de gestión patrimonial.

PRINCIPIOS

El Plan de Gestión Integral del Espacio Cultural de Chiquitos responde a tres principios básicos relacionados al trabajo en torno al Patrimonio Cultural dentro de un territorio. El espíritu de los mismos aspira a hilvanar el territorio y encontrar relaciones para el desarrollo, desde un punto de vista patrimonial:

Integralidad y articulación, entendiendo el desarrollo de la región como un todo, donde la planificación integral del Patrimonio Cultural es uno de los componentes principales en este desarrollo territorial.

Complementariedad de potencialidades, entendiendo que cada una de las poblaciones es una pieza fundamental dentro del territorio y que el éxito de la integralidad en la gestión está en base a la complementariedad de potencialidades

que éstas presenten, resaltando la vocación y el aporte que pueda tener cada una de ellas al desarrollo territorial, desde el punto de vista del Patrimonio Cultural.

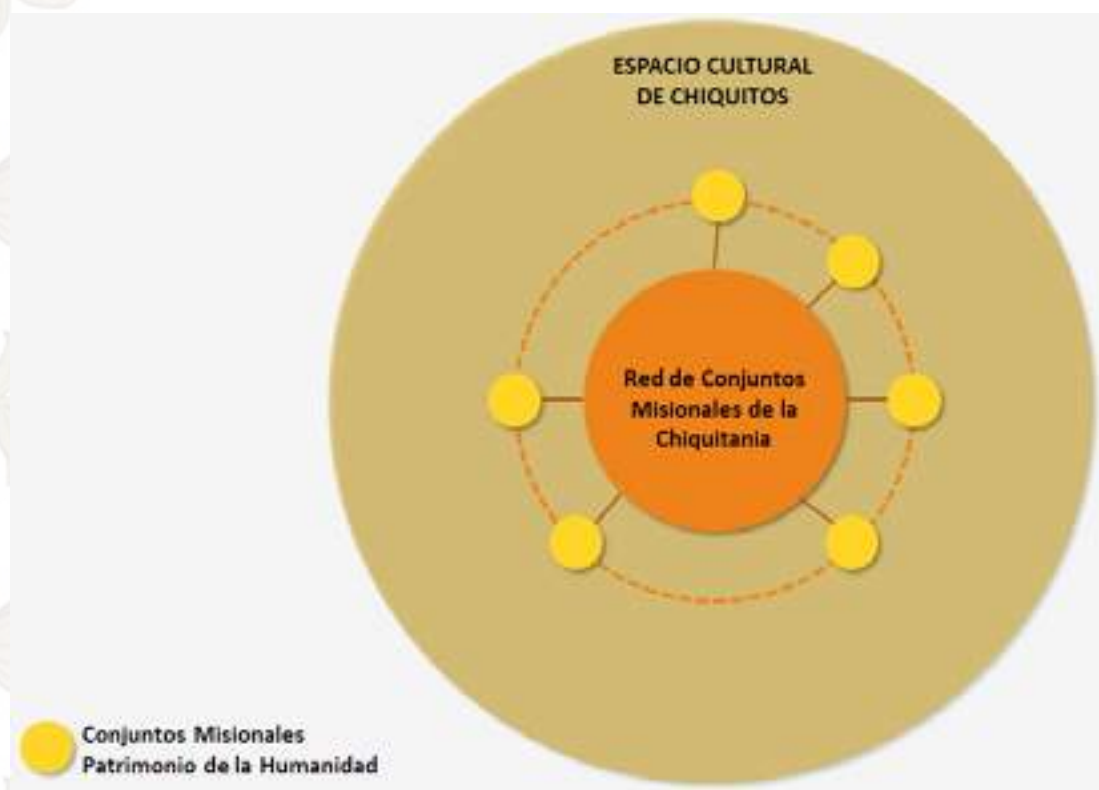
Cooperación y alianzas estratégicas, entendiendo que cada una de las intervenciones y la planificación de éstas, cuentan con el consentimiento y el conocimiento de la mayoría de los actores involucrados en el tema, para evitar la duplicidad de esfuerzos dentro de las actuaciones vinculadas al patrimonio en el territorio.

FASES DE IMPLEMENTACIÓN

Este Plan de Gestión contempla la implementación de una primera fase del Espacio Cultural de Chiquitos, que corresponde a la Red de Conjuntos Misionales declarados Patrimonio de la Humanidad.

LOS CUATRO PROGRAMAS DE TRABAJO A NIVEL TERRITORIAL

Los programas que se trabajan a nivel territorial, son los mismos que se establecen en cada uno de los Planes de Manejo Locales. Es por esto que las actividades programadas dentro de cada una de las líneas de trabajo, responden a uno de los dos niveles de ejecución, el local o el territorial. Dicha estructura de gestión territorial del Patrimonio, hace que las actividades cumplan con la planificación correspondiente, asegurando así que los recursos para la ejecución de los programas, estén dentro de una estandarización que hace que se ahorre más recursos. Es una de las claves para la sostenibilidad de la estructura y para evitar duplicidades dentro del territorio.



Primera Fase de Implementación del modelo de Gestión.

Los programas que se establecen en cada uno de los Planes de Manejo locales, son trabajados y ejecutados también a nivel territorial e integral por el equipo técnico del Plan Misiones, siguiendo los principios de actuación de la gestión del Espacio Cultural de Chiquitos.

Programa de Operaciones

En el Programa de Operaciones, a nivel integral, se realizan actividades referidas especialmente al seguimiento, monitoreo y evaluación de los recursos económicos y humanos, distribuidos en sus cuatro subprogramas. Este programa tiene como objetivo el de garantizar que todos los procedimientos de funcionamiento y administración de recursos estén acordes a lineamientos planteados a nivel integral.

Programa de Conservación

El Programa de Conservación tiene como objetivo principal el de garantizar la conservación y buen uso de los conjuntos misionales. Está coordinado por un especialista en restauración quien es el encargado de la ejecución de cada uno de los subprogramas, que incluyen la realización del monitoreo y el seguimiento de las actividades, además de coordinar acciones específicas.

Dentro de las intervenciones especiales y para estandarizar las actuaciones en los conjuntos misionales, es que desde el año 2006 se ha intervenido en la restauración de las cubiertas de los templos. Los proyectos son ejecutados por el equipo técnico del Plan Misiones,

que realiza también la supervisión de las obras. Los proyectos de restauración y consolidación de bienes muebles son planteados y ejecutados desde esta instancia, respondiendo siempre a una priorización de acuerdo a los estados de deterioro o necesidades específicas, como la consolidación de piezas para las fiestas patronales, para la exhibición de las piezas en la red de museos o porque el deterioro que presentan es elevado. Por ejemplo, dos de las mayores intervenciones que se han realizado en los últimos años, respondiendo a este modelo de gestión son, las pinturas de caballete del templo de San Rafael y los bienes muebles del Templo de San Juan de Chiquitos.

De igual manera, desde el nivel integral, y para asegurar las intervenciones futuras tanto en patrimonio material como inmaterial, es que se plantean anualmente investigaciones específicas que complementan los trabajos ya existentes, y a la vez refuerzan teóricamente las intervenciones a realizar.

Programa de Formación

Este programa tiene como objetivo principal el sensibilizar y formar a distintos segmentos de la población en temas relacionados al patrimonio cultural. Desde esta instancia, también se elaboran las estrategias generales de comunicación y difusión de las actividades que se realizan dentro del Plan Misiones, en el marco de la gestión del Espacio Cultural de Chiquitos,



Trabajos de consolidación de pintura mural dentro del Plan de Mantenimiento de los conjuntos misionales

además de los materiales específicos utilizados en todos los talleres, metodologías, cartillas, afiches, etc. para todos los programas de formación y capacitación que se realizan.

Programa de Gestión

El Programa de Gestión tiene como objetivo principal el de implementar y gestionar cultural y turísticamente los conjuntos misionales de la Chiquitania

para el buen uso y disfrute del Patrimonio Cultural. A través de sus subprogramas de acción, se aboca a cuatro grandes segmentos dentro de sus áreas de acción: la gestión turística, la gestión cultural, el uso adecuado de los espacios para el disfrute del monumento y el de vincular y coordinar todas las actividades de la Red dentro del Espacio Cultural de Chiquitos.



Trabajos de consolidación de pintura mural dentro del Plan de Mantenimiento de los conjuntos misionales

BIBLIOGRAFÍA

Diez Gálvez, María José, Los bienes muebles de Chiquitos, Fuentes para el conocimiento de una sociedad, Publicada por Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 2006.

Freyel, Bärbel, Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia, según fuentes jesuíticas del siglo XVIII. APCOB, Colección "Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, Santa Cruz de la Sierra, 2000.

Kuhne, Eckart, Las Misiones jesuíticas de Bolivia. Martin Schimid 1694 – 1772, Catálogo de exposición realizada en Santa Cruz de la Sierra con motivo de la cumbre de las Américas, 1996.

Querejazu, Pedro, Las misiones jesuíticas de Chiquitos, Pedro Querejazu editor y compilador, La Paz, 1995.

Parejas Alcides, Chiquitos, Historia de una utopía, UPSA, Santa Cruz de la Sierra, 2007.

Parejas, A., & Suárez, V. Chiquitos. Historia de una utopía. Santa Cruz de la Sierra: UPSA, 1992.

Mora, Luz Marina & Hernandez, Uriel, Aportes a la formulación e implementación del Plan de Manejo arqueológico en Áreas del paisaje cultural cafetero. Pereira, Colombia, 2009.

Plan de revitalización de áreas patrimoniales. Plan Misiones 2005. Informes y documentos de trabajo elaborados en la Oficina del Plan Misiones en un periodo de 6 años.

LA FUNDACIÓN SANTA MARÍA LA REAL DEL PATRIMONIO HISTÓRICO, UN MODELO DE DESARROLLO DEL TERRENO A LA TECNOLOGÍA

Jesús Castillo Oli*

El Patrimonio Cultural es testimonio de nuestro pasado, de nuestra existencia y un legado artístico que estamos obligados a conservar; pero más allá de su valor sociocultural, el Patrimonio supone un importante activo para el desarrollo económico de los territorios en los que repercute. Partiendo de esta premisa se hace urgente plantear modelos sostenibles de gestión a nivel técnico y económico, para que cada agente competente pueda mantener el grueso de dominios patrimoniales con partidas presupuestarias limitadas. La clave para la sostenibilidad, tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo, subyace en la implementación de modelos de gestión que integren todos los apartados a considerar en materia de conocimiento, conservación o explotación y se supedita al uso inexorable de tecnologías o procesos innovadores.

Es indiscutible que el sector del Patrimonio está sufriendo un importante cambio estratégico, debido, por un lado, a las tendencias socioculturales y demográficas y, por otro, no menos importante, a factores de índole institucional, política y económica.

La despoblación del ámbito rural es progresiva e imparable. Si se cumplen las previsiones, en el año 2050, el 70% de la población mundial vivirá en grandes ciudades. Este dato unido al envejecimiento del clero y a la patente falta de vocaciones, deriva en una ecuación de preocupante resultado: miles de edificios históricos en riesgo de ruina o abandono.

¿Es posible evitarlo? La respuesta es sí. Aceptemos el hecho de que dentro de apenas 35 años muchos de nosotros viviremos en grandes urbes inteligentes, sí, pero iguales o muy similares, que para diferenciarse, para mantener

* Jesús Castillo Oli (España). Arquitecto. Director del Departamento de Conservación del Patrimonio de la Fundación Santa María la Real del patrimonio histórico. Se ha dedicado a restaurar, rehabilitar y construir en el ámbito rural, tanto en España como en Iberoamérica. Su obra conjuga el respeto a la arquitectura y los entornos tradicionales con la apuesta por la mejor vanguardia artística y tecnológica. Ha recibido reconocimientos en la V Edición Premios Construcción Sostenible de Castilla y León en 2014, la Condecoración de la Orden del Mérito Civil en 2015 y el XXII Premio de Arquitectura del Colegio Oficial de Arquitectura de Huelva, 2015, entre otros.

su identidad, habrán de recurrir a su memoria histórica, reflejada en iglesias, monasterios, palacetes, puentes, castillos..., en definitiva, en su Patrimonio Cultural. Ahora bien, para alcanzar ese reto, debemos conseguir que el Patrimonio se convierta en un atractivo, en epicentro de desarrollo para la ciudad. De otro modo, estará condenado a la ruina.

Lograr que los edificios históricos, que el Patrimonio Cultural no se descuelgue del tren de las ciudades inteligentes es tarea de todos y requiere que asumamos la responsabilidad de gestionar estos bienes desde la perspectiva de la sostenibilidad, con el apoyo de las nuevas tecnologías.

La mayor parte de la inversión realizada en Europa para proteger, conservar, restaurar y difundir el Patrimonio Cultural proviene del sector público. En España, sin ir más lejos, la inversión pública en Patrimonio supone el 90% del total. Hemos pasado, además, de una época (1998-2008) en la que Europa se volcó en la restauración y rehabilitación de edificios históricos, a otra, la actual, en la que tras varios años de ajustes presupuestarios, comienza a hablarse y a potenciarse la conservación preventiva.

Y es que, desde el punto de vista tecnológico, “internet de las cosas”, el tan traído y llevado IoT¹, transformará -de hecho, lo está haciendo ya- el mundo en que vivimos, incluido el Patrimonio.

Estamos inmersos en una carrera de fondo, en un cambio de estrategia

en el que Castilla y León está bien posicionada para conseguir, a través de la innovación, un Patrimonio inteligente, eficiente y sostenible. Mantengamos y potenciemos esa ventaja para lograr que nuestros edificios históricos, que nuestro Patrimonio dé el salto definitivo de la ruina al “big data” y entre de lleno y sin vuelta atrás en el siglo XXI.

La correcta gestión del Patrimonio debe convertirse en la piedra angular de un sector en continuo crecimiento, con un valor económico que, a pesar de la carencia de estudios profundos, se ha convertido en un potente factor de desarrollo. Por ello se hace imprescindible la sistematización de la gestión como método para encontrar soluciones innovadoras y sostenibles económica, ambiental y socialmente.

Debemos contemplar tres tipos diferentes de gestión que deben integrarse para considerar un sistema integral de gestión del Patrimonio: **la gestión del conocimiento**, imprescindible para la correcta investigación, identificación y protección de los bienes, **las fórmulas de gestión para la conservación**, que agrupan factores como la simplificación de los procesos administrativos, el control de costes, la toma de decisiones, la coordinación de profesionales y entidades, y **la gestión de uso** que abarca aspectos como la promoción y difusión, el control de visitas o la administración de ingresos y gastos de mantenimiento. Planteamos el siguiente esquema de gestión del Patrimonio para alcanzar una cobertura total de las acciones a controlar en la cadena de valor del Patrimonio.

1. Internet of Things (IoT), es un concepto que se refiere a la interconexión digital de objetos cotidianos con internet y fue propuesto Kevin Ashton en el Auto-ID Center del MIT en 1999.

Además, a la hora de implementar esta gestión, podemos ir más allá: en su afán por innovar, la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico lleva años apostando por un modelo de gestión del Patrimonio basado en su concepción territorial. Ya no se gestionan los bienes de forma individual, sino que se entienden como parte de un conjunto, de un territorio, en el que están claramente vinculados a sus gentes y a su contexto, introduciendo nuevos procesos, nuevas tecnologías adaptadas y considerando siempre la integración en el entorno como parte indisoluble. De este modo, la puesta en marcha de Planes de Intervención Territoriales ha tenido por objeto el desarrollo sostenible de todo un territorio, a través de la identificación, conservación, restauración y aprovechamiento de su Patrimonio de modo integral: “Los monumentos ya no se ven como algo aislado, sino que forman parte de un territorio y están vinculados a una determinada población”. En este sentido, se abordan los bienes desde su compleja realidad histórica, geográfica y social previendo en un único documento todas las acciones necesarias para su aprovechamiento como recurso económico: planificación, estudios previos, proyectos de restauración, ejecución de obras, planes culturales, planes de desarrollo turístico, seguimiento y control etc.

Para comprender esta concepción territorial de los STPs y dar el salto tecnológico necesario para su integración en un modelo de gestión inteligente,

es necesario proveer una cobertura tecnológica específica. Se cuenta con novedosas aplicaciones provenientes en su mayor parte de otros sectores como la construcción, la ingeniería de materiales, la química o la física:

- Conservación preventiva: Instalación de medidores ambientales (temperatura, humedad relativa, presión atmosférica, luz, gases, etc.), medidores estructurales (extensómetros, Inclínómetros, cintas de convergencia, etc.), desarrollo de automatismos (ventilación, humidificación, climatización) que regulen los parámetros a controlar.

- Restauración: integración de nuevos materiales y técnicas (fibro-refuerzos de matriz polimérica, morteros de alta resistencia, prótesis de resinas o nanomateriales para el refuerzo mecánico), limpieza (láser, limpieza criogénica, sistemas de eliminación de pátina biológica, desinsectación química o biológica) consolidación (consolidantes técnicos, impregnación por vacío técnico en bienes muebles), procedimientos para el control de la ejecución o el desarrollo de medios auxiliares para la restauración.

- Seguridad: Aplicación de sistemas de seguridad y protección frente al expolio o la degradación, especialmente en monumentos o yacimientos más apartados y vulnerables, mediante: vigilancia remota, control de presencia, identificación individualizada de bienes muebles mediante registros electrónicos para su detección en caso de expolio (internet de las cosas).

El concepto Smart Territorio supone la transferencia a la escala rural, de los aspectos que ya se aplican con éxito para la gestión inteligente de las ciudades, considerando un contexto completo a nivel territorial y social, con el objetivo de alcanzar un tipo de desarrollo basado en la sostenibilidad, que sea capaz de responder adecuadamente a las necesidades básicas de instituciones, empresas y de los propios habitantes. De este modo, incorpora el uso de herramientas tecnológicas innovadoras en la gestión de los tradicionales Sistemas Territoriales de Patrimonio. Dicho de otra manera, introduce el uso de tecnología inteligente para ayudar a la planificación y gestión integral, actuando en unidades territoriales o conjunto de bienes patrimoniales y no solo porque gran parte del Patrimonio Cultural es indisociable de su entorno territorial y social, sino porque su más exacta e íntegra comprensión, así como la mejor posibilidad de disfrute y contemplación, viene a depender de esa consideración más compleja que vincula el elemento patrimonial singular a un sistema territorial y social más o menos amplio.

Podemos constatar que en los últimos años se ha incrementado notablemente la calidad de conservación del parque patrimonial, se ha ejecutado un gran número de exitosas restauraciones, produciéndose una considerable evolución en materia de desarrollo de nuevos procesos y materiales, al mismo tiempo que se apuesta decididamente

por la conservación preventiva. Pero es en el ámbito de gestionar ese rendimiento del Patrimonio, en confluencia con el mantenimiento, con la conservación preventiva, contemplando el conocimiento de todo el inventariado patrimonial al servicio de la sociedad, para su uso y disfrute, donde reside el “core” del concepto Smart Territorio.

Como herramienta tecnológica base para desarrollar esta gestión holística, la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico lleva años desarrollando un sistema de monitorización del Patrimonio, estructurado en módulos escalables, compuestos por un equipamiento base de control (hardware) e interfaces de usuario (software) para el control de parámetros y la exposición de información generada por el sistema en base al análisis de las mediciones en tiempo real o al análisis de las mediciones considerando el histórico de datos. Los “outputs” derivados pueden extraerse en forma de notificaciones rutinarias, recomendaciones de actuación o información sobre acciones puntuales de mantenimiento que el sistema realiza, de modo automático, mediante el accionamiento de actuadores.

EL PROYECTO MHS

El sistema MHS (Monitoring Heritage System) es un sistema de monitorización adaptado al Patrimonio Histórico y artístico que viene siendo desarrollado, implementado y testado desde el año 2005 por la Fundación Santa María la

Real del Patrimonio Histórico, a través de su departamento de Conservación del Patrimonio.

Desde un primer momento, el sistema se desarrolló para cuantificar, registrar, evaluar y controlar diversos parámetros decisivos e influyentes en la conservación del Patrimonio inmueble, con el objetivo de asegurar la sostenibilidad de su gestión, así como un óptimo mantenimiento del mismo y de los bienes que éste pudiera albergar.

Se contemplaba ya entonces el sistema MHS como una herramienta de monitorización de las variables que intervienen en la degradación del Patrimonio, para proporcionar una evaluación continua y en tiempo real del estado de conservación, facilitar el acceso a la información, suplir las deficiencias en la gestión de datos, ayudar a la toma de decisiones, potenciar el uso de nuevas tecnologías en el Patrimonio, optimizar el acceso a los recursos y reducir los costes y la inversión en restauración y mantenimiento.

La inteligencia de MHS radica en la capacidad del sistema para detectar y predecir situaciones de riesgo o deterioro acelerado, mediante avanzadas técnicas de reconocimiento de patrones de razonamiento y aprendizaje automático, así como mediante el desarrollo de un algoritmo diagnóstico-predictivo. El estado de la cuestión actual no registra ningún algoritmo funcional que conecte la relación causa-efecto entre el grado y modo de afección de los parámetros

influyentes en la degradación de bienes patrimoniales, como herramienta para la toma de decisiones.

De este modo, además de llevar un seguimiento en tiempo real de las magnitudes físicas, químicas y mecánicas relacionadas con la conservación del Patrimonio, el sistema será capaz de reconocer patrones de deterioro en base a datos históricos para prevenir situaciones que puedan resultar potencialmente de riesgo, todo ello de forma automatizada.

Hoy en día, el proyecto se ha constituido como uno de los sistemas de referencia en el sector cultural, una potente herramienta para cuantificar y evaluar de manera eficiente y en tiempo real el estado de conservación del Patrimonio histórico, gracias a una novedosa tecnología de sensorización y transmisión inalámbrica de datos y a una gestión inteligente y dinámica de los resultados (incluyendo históricos, de materiales bajo diferentes condiciones climáticas). El sistema está instalado en un total de 41 bienes españoles y europeos, (incluidos bienes con catalogación BIC y Patrimonio Mundial); entre otros, en escenarios tan singulares y relevantes como las Murallas de Ávila, el Monasterio de Yuso en San Millán de la Cogolla o la Catedral de Palencia. Todos ellos conforman un amplio currículum de implementaciones, para un sistema de monitorización especialmente diseñado para el Patrimonio Cultural.

LA FUNDACIÓN SANTA MARÍA LA REAL

La Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, un proyecto desde Castilla y León, surge en 2014 como fruto de la unión de dos entidades de referencia con una extensa trayectoria en el ámbito del Patrimonio, la Fundación Santa María la Real y la Fundación del Patrimonio Histórico. Aunque mantiene el origen castellano y leonés de sus predecesoras, la nueva institución dota de proyección nacional e internacional a su actividad, centrada en el estudio, restauración, conservación y difusión del Patrimonio Social, Natural y Cultural.

La suma de esfuerzos de las dos entidades participantes hace que el punto de partida de la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, sea un bagaje común de actividades, de las cuales, más de medio millar han consistido específicamente en la restauración y puesta en valor de diferentes bienes patrimoniales tanto en las nueve provincias de Castilla y León, como a nivel nacional e internacional. La nueva entidad mantiene también el carácter social de sus predecesoras, que han generado a lo largo de los años 2.700 puestos de trabajo.

Es clave para la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico consolidar la apuesta por integrar la iniciativa pública y privada, mediante acuerdos y convenios con las más diversas instituciones y organismos, empresas, administraciones y con la Iglesia,

para sumar recursos y esfuerzos que contribuyan a consolidar el Patrimonio como valor y como herramienta generadora de desarrollo socioeconómico del territorio. Una fórmula, pionera en España, que se asienta en la innovación y en la implicación ciudadana, mediante el desarrollo de diferentes actividades y programas, que tienen como eje el Patrimonio, el Paisaje y el Paisanaje.

En materia de conservación preventiva del Patrimonio e innovación tecnológica, durante el año 2014 la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico llevó a cabo la monitorización del Monasterio de Yuso en San Millán de la Cogolla (La Rioja), y desarrolló dentro del Plan de Intervención Románico Norte en una ermita rural en Canduela (Palencia) un laboratorio capaz de autogestionarse, MHSLab. Ha llevado a cabo el proyecto SHBuildings, desarrollado en el programa de cooperación territorial del espacio sudeste europeo, Interreg IV SUDOE, que ha implementado 3 demostradores en la Catedral de Palencia, en el Museo Vasco y de la Historia de Bayona en Francia, y en la Iglesia de Roriz en Portugal. Además, se han llevado a cabo dos simposios que han reunido a los principales expertos en Patrimonio e Innovación de España.

Desde la firma del convenio de colaboración entre Telefónica y la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico en septiembre de 2014, se ha ampliado el número de instalaciones de relevancia; Piloto en el

Monasterio de Santa Clara en Tordesillas, realizado inmediatamente después de la firma del convenio. Monitorización de las Murallas de Ávila, realizado en mayo de 2015. Monitorización ambiental en la Catedral de Ávila, realizada en septiembre de 2015. Y, por último, Monitorización estructural en la Iglesia de San Martín de Tours en Salamanca, realizada en noviembre de 2015 dentro del ámbito de actuación del Plan de Intervención Románico Atlántico, promovido por la Junta de Castilla y León, el Gobierno de Portugal y la Fundación Iberdrola España.

En paralelo a las acciones comerciales directas, se ha desarrollado un plan de marketing. La instalación de Smart Patrimonio está presente en el Innovation Center de Telefónica del Distrito C en Madrid y el Innovation Center Smartcity de Telefónica en Málaga. Se ha acudido, además, a la feria Smart City Expo World Congress de Barcelona, donde se ha presentado el producto.

La Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico ha sido galardonada en relación a este proyecto con varias distinciones en los dos últimos años: Premio Construcción Sostenible de Castilla y León 2014 en la categoría de Innovación Tecnológica, Premio innovadores de la provincia de Palencia, en el certamen del suplemento de El Mundo Castilla y León, y por último, Premio Enertic 2015 -Tecnología e Innovación para la mejora de la Eficiencia Energética y la Sostenibilidad- como mejor proyecto: Smart Patrimonio “Conservación preventiva del Patrimonio”.

La entidad está constituida como fundación cultural privada sin ánimo de lucro. Su meta es ser referente en la creación de modelos innovadores y sostenibles de desarrollo basados en la dinamización del Patrimonio Cultural y los recursos de los territorios.



MESA GENERATIVA N°1

TURISMO, PATRIMONIO Y DESARROLLO SOSTENIBLE

Jueves 14 de mayo de 2015
Casa Bolognesi, Arica

Propósito: Compartir con la comunidad de Arica y Parinacota visiones y experiencias nacionales e internacionales en Turismo Patrimonial y Desarrollo Sostenible, para avanzar hacia una estrategia regional integrada.

- Caso de reflexión: Porque me enamoré de ti, estudio en torno a la región de Arica y Parinacota como Paisaje Cultural de América.
- Presentación del caso y moderación: Cristian Heinsen, Director Ejecutivo de Fundación Altiplano MSV.

PARTICIPANTES

1. Cristian Heinsen, Chile, Director Ejecutivo FAMSV.
2. Vicente Mamani, Chile, emprendedor de turismo de montaña en la provincia de Parinacota.
3. Daniela Beltrán, Chile, Presidenta de la Cámara de Turismo de Arica.
4. Juan Gabriel Pallarés, España, periodista, consultor internacional en turismo.
5. Jesús Castillo Oli, España - Arquitecto y director del Departamento de Conservación y Restauración del Patrimonio de Fundación Santa María La Real.
6. Juan Ignacio Concha, Chile, Director (s) Regional Sernatur.
8. Koldo Echebarría, España, abogado, doctor en derecho, representante en Chile del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
9. Marcelo Vargas, Bolivia, Director Ejecutivo del Plan Misiones Chiquitania.
10. Solón Chávez, Chile, Presidente de la Cámara de Turismo de Camarones.

CRISTIÁN HEINSEN

La conservación patrimonial y el desarrollo sostenible están creciendo en Chile y también han tenido un impacto en la región de Arica y Parinacota.

Se destacan las siguientes iniciativas:

1. Ruta de las Misiones

- Iglesias andinas - restauración de los templos para crear una región sostenible.
- Viajes de aprendizaje -turismo social y aprendizaje.

2. El turismo responsable

- Sustentabilidad.
- Turismo responsable como instancia para generar valor compartido y alimentar al paisaje cultural.

3. Desafío adaptativo

- Las comunidades forman parte del paisaje cultural.
- El propósito de la comunidad y del desarrollo sostenible no es necesariamente el mismo del turismo.
- El cambio técnico ya se ha hecho, pero todavía falta el cambio adaptativo.

JUAN IGNACIO CONCHA

Sernatur ha tomado varias acciones en los años 2005, 2006 y 2007 para introducir el territorio al nivel internacional.

Estas acciones fueron:

- Recuperación del Ferrocarril Arica – La Paz (sin embargo, el ferrocarril sigue sin funcionamiento).
- Propuesta Eco-tren (por ejemplo, el tren entre Viacha y Charaña, en Bolivia).
- Red Regional de Corredores Ecoturísticos (por ejemplo, red de caminos troperos).
- Parque Natural Litoral Ariqueño.
- Red Regional Turismo Rural.
- Centro de Interpretación.

Agendas de Innovación: incorporación de nuevas propuestas que tienen el potencial de servir como catalizadores del turismo:

- Museo de la Cultura Chinchorro.
- Nuevo eje turístico precordillerano (coincide con el trabajo de Fundación Altiplano, y la recuperación del patrimonio y de los caminos troperos).

El turismo en Arica y Parinacota ya ha despegado y está cambiando el perfil de la región. Arica tiene un enorme potencial de transformarse en parte del circuito altiplánico (‘la Puerta del Altiplano’). Sin embargo, falta la comercialización. Se necesita una buena gestión y alta calidad de los productos turísticos. También es necesario diversificar el producto turístico y hacerlo más sustentable. Hay que darle avance a algunas brechas que existen en la región y enfocarse en la sustentabilidad. Las cifras indican que en los últimos años ha llegado más gente, pero es importante que el turista se quede y gaste dinero en la región y que su estadía no sea solamente de paso. Se habla de la necesidad de aumentar llegadas de turistas, pero a la vez surgen dos preguntas: ¿queremos el turismo masivo? y, ¿Qué modelo turístico queremos?.

SOLÓN CHÁVEZ

Propuso una mirada desde el punto de vista de la Cámara de Turismo de Camarones, la cual representa. Su propuesta apunta a que el turismo debería empezar con el mercado local antes de moverse al mercado nacional e internacional, ya que la gente de la región “sabe algo del turismo, pero no sabe hacerlo”. Sin embargo, no hay financiamiento para el mercado local. Hay que cambiar patrones de comportamiento, para que las personas, en vez de viajar a Tacna los fines de semana, se queden en la región y hagan viajes al interior. Para ello se necesita:

- Turismo con identidad y enfoque en el patrimonio.
- Mejor difusión.
- Mejor servicio, por ejemplo en: la limpieza, el servicio al cliente, etc.
- Infraestructura turística, por ejemplo: baños públicos, electricidad, etc.
- Apoyo del Estado.

JESÚS CASTILLO OLI

La falta del turismo, la infraestructura y los servicios en una manera es una bendición. La región de Arica y Parinacota posee un valor grande, justamente porque todavía no ha sido descubierta e “inundada” por el turismo masivo. Esto es un factor importante que agrega valor al lugar, ya que la “rusticidad del lugar” también

tiene su encanto. El patrimonio es frágil por naturaleza, mientras tanto, el turismo, especialmente el masivo, es agresivo y puede ser destructivo y capaz de romper el valor del lugar. Si destruimos el valioso patrimonio que tenemos, vamos a perder la esencia de nuestro ser y de lo que somos.

DANIELA BELTRÁN

La conectividad con el Altiplano y la Precordillera es un concepto nuevo en la región, turísticamente hablando. Sin embargo, la tendencia actual es que los ariqueños viajen a otros lados (Iquique, Tacna, etc.), sin conocer su propia región. El turismo de Arica necesita más gente, pero hay que definir el público y buscar a los turistas con interés patrimonial, para evitar el impacto del turismo masivo.

VICENTE MAMANI

Subraya que falta por hacer respecto al turismo en el Altiplano. No obstante, para hacer un cambio, se necesitará apoyo.

MARCELO VARGAS

Se refiere a su experiencia como Director Ejecutivo del Plan Misiones de Chiquitania, Bolivia. La iniciativa nació con el propósito de recuperar la red de las Misiones de Chiquitania, como parte de un Plan de Integralidad, que involucra al elemento cultural, natural y a la comunidad. Es un plan integral territorial que genera una serie de políticas públicas de conservación, dinamización cultural, entre otros. Todavía falta mucho por hacer, por ejemplo: escuelas taller para recuperar técnicas antiguas del trabajo con materiales utilizados en la región y dinamizar a las comunidades y potenciar el turismo y otras actividades productivas. El patrimonio es un eje de varias actividades que puede potenciar a las comunidades rurales de la región.

KOLDO ECHEBARRÍA

El desarrollo de la industria turística en Chile y factores estructurales que afectan al sector:

- Modelo de crecimiento: Chile tiene una gran riqueza cultural y natural. El país es seguro y tiene cierto prestigio pero es un país caro.
- Baja calidad del servicio y alto precio del producto.
- Hay tres destinos principales en Chile: Isla de Pascua, Torres del Paine y San Pedro de Atacama. La idea es bajar la presión de los tres destinos y desarrollar otros polos de turismo, por ejemplo, Arica y el Altiplano. Por lo tanto, el tema del turismo de Arica y Parinacota no es sólo un tema regional, sino también nacional.

- El turismo produce crecimiento, pero es importante traer turismo de alta rentabilidad que respeta el patrimonio cultural y natural.
- Hay inversión en la región, así que el dinero no es el problema. Los recursos culturales y naturales también están presentes. El problema es la ejecución de los proyectos. Se requiere un cambio de estrategia.
- Es importante empezar el trabajo de abajo hacia arriba, por ejemplo, desarrollar plataformas que ofrezcan capacitaciones a las comunidades. El trabajo junto a estas comunidades es esencial.





MESA GENERATIVA N°2

LA RECUPERACIÓN DEL MERCADO CENTRAL DE ARICA, DESAFÍO PATRIMONIAL ADAPTATIVO

Viernes 15 de mayo de 2015
Casa Bolognesi, Arica

Propósito: Integrar a la comunidad de Arica y Parinacota en el desafío patrimonial que supone la recuperación del Mercado Central, su valorización como patrimonio cultural y recurso de desarrollo sostenible.

- Caso de reflexión: Mercado Central de Arica, valorización patrimonial, apuntalamiento de emergencia y visiones hacia un proyecto de restauración
- Presentación del caso: Rodrigo Pérez de Arce, arquitecto y profesor de la Universidad Católica de Chile.
- Moderación: André Aninat, arquitecto de Fundación Altiplano.

PARTICIPANTES

1. Rodrigo Pérez de Arce, Chile, arquitecto y profesor de la Universidad Católica de Chile.
2. Ángel Guillén, Perú, jefe del Taller de Arquitectura y Patrimonio de Fundación Altiplano.
3. Álvaro Romero, Chile, arqueólogo comisión asesora de Arica y Parinacota Consejo Nacional de Monumentos.
4. Rolando Ajata, Chile, arqueólogo especialista en el casco histórico de Arica.
5. Ricardo Castro, Chile, administrador del Mercado Central de Arica y presidente del Comité de protección del patrimonio de Arica.
6. Sebastián Smith, Chile, arquitecto de Secplan, Ilustre Municipalidad de Arica.
7. Humberto Saavedra, Chile, ingeniero analista del programa Puesta en valor del Patrimonio Subdere.

8. Daniela Beltrán, Chile, presidenta de la cámara de turismo de Arica.
9. Margarita Morales, Chile, encargada de infraestructura del Consejo de la Cultura y las Artes de Arica y Parinacota.
10. Eduardo Hoyos, Chile, arquitecto especialista en patrimonio arquitectónico de Arica.
11. Miguel Angulo, Chile, presidente de la Agrupación de antiguos locatarios del Mercado Central de Arica.
12. Moderador, Andrés Aninat, arquitecto Fundación Altiplano.

RODRIGO PÉREZ DE ARCE

Presenta el caso del Mercado Agrícola de Montevideo como ejemplo de transformación urbana y social.

Se plantea el Mercado como un elemento a reinventar, donde el concepto de exuberancia de los productos de la tierra y del mar se concentran en un entorno urbano.

Se mencionan casos donde los tópicos importantes del proceso participativo involucra la participación de la comunidad.

Mercado de Valparaíso: se establece una interlocución entre un edificio, una comunidad, una historia y un programa de renovación de condiciones técnicas (estructurales).

Catedral de Santiago y creación de una nueva cripta: se trataba de instalar un nuevo espacio en el cuerpo de la catedral bajo el presbiterio. La cripta se construye tratando de alterar lo menos posible lo que el público conocía, pero se construye en un diálogo que articula una comunidad, una institución, una expectativa pública de preservación del patrimonio y las agendas propias del proyecto.

El Mercado Central de Arica representa una “visión” que la ciudad tuvo de sus instituciones y su funcionamiento, es una visión de la sociedad que construyó el edificio.

La rehabilitación cuida la memoria colectiva de esa sociedad y requiere de un sólido sustento económico, especialmente en un país sísmico.

CONCLUSIONES:

- Cada caso es particular.
- Cada caso presenta patologías singulares que deben ser atendidas.
- Cada caso encarna la historia, un modo de hacer y una visión singular.
- La rehabilitación recurre a la memoria colectiva.
- La rehabilitación requiere un sustento económico.
- La rehabilitación es entendida como un continuo construir sobre lo construido.

Mercados, referencias extranjeras

Algunos Mercados europeos del siglo XIX pasaron por procesos similares de decadencia, fenómeno repetitivo en diferentes partes del mundo. Todos enfrentaron retos ante nuevas formas de comercialización de productos y ante la competencia de otros sistemas (supermercados, Malls) y se habló entonces de “refuncionalización”, que tenía un elemento de recuperación estructural, pero también un elemento de programa, por ejemplo, actividades culturales, lugares de entretenimiento junto a los puestos de mercado, entre otros servicios.

CONCLUSIONES

- No copiar sino repensar el mercado.
- Lo interesante de un Mercado está en su interior, es decir, la gente y los productos. El proyecto debe hacer que la gente y sus productos se muestren de forma espectacular.
- Se deberá hibridar las actividades, incorporación de actividades complementarias.
- Lo interesante del mercado frente al supermercado es la comunicación intensa entre el que compra y el que vende.
- Se deberá ver cuales son los productos de venta óptimos para generar estrategias.
- Potencialidades y limitaciones.
- Plan de negocio y gestión.
- Estudiar lo arqueológico, arquitectónico e histórico.
- Estrategias de difusión pública.
- Comunicación directa, el Mercado es una vitrina regional, la embajada de los valles en la ciudad.
- Fortalecer la identidad.

Condiciones en el caso de Arica: La antigua recova

- El edificio y sus reliquias.
- El mercado se asocia a la mesa, lugar donde compartir y donde reunirse.

Puntos a acometer en la intervención

- Programa
- La viabilidad
- El edificio histórico
- El proceso de transformación, un cambio adaptativo que produce temor.

INTERVENCIONES

Alvaro Romero, Arqueólogo. Consejo de Monumentos Nacionales

Antecedentes

Primera declaración de monumento nacional infructuoso por no presentar un buen informe, Actualmente el Mercado no cuenta con declaratoria de monumento nacional (2015).

El Consejo de Monumentos Nacionales recomienda que cualquier iniciativa en la etapa de diagnóstico, en la etapa de excavaciones arqueológicas, de prospección y diseño sea lo más amplia posible, por dos razones:

- La alta probabilidad de evidencia prehispánica ya que la zona del Mercado no se ha intervenido en los últimos 100 años.
- Por las evidencias coloniales, la existencia de una antigua construcción eclesiástica.

Sugiere incorporar mayor número de excavaciones arqueológicas de diagnóstico de ese espacio, para evitar parar el proceso de intervención arquitectónica de la obra en curso en caso de hallazgos arqueológicos, por ello, se recomienda que el diseño cuente con planos de arqueología preventiva.

Rolando Ajata, Arqueólogo

Se refiere a los atractivos del Mercado en donde se entretajan mitos e historias que la arqueología del lugar puede contar. Plantea la posibilidad de crear un Museo de Sitio.

Daniela Beltrán, Cámara de turismo de Arica

Subraya la importancia del Mercado para la comunidad ariqueña y su potencial turístico. Destaca los siguientes puntos:

- El mercado pertenece a los ciudadanos, existen hilos invisibles que unen al Mercado y la comunidad.
- El mercado como motor del centro de Arica.
- Los locatarios que transmiten una pertenencia y persistencia de elementos propios, a pesar del paso de los años.
- El mercado conecta las cosechas del interior de la región, vinculando espacios como el urbano-rural.

- Pese a que es un proyecto técnico y burocrático, debe considerarse la situación de uso actual del mercado, ya que se deben acelerar los procesos normativos y arqueológicos para no dificultar el funcionamiento habitual del espacio.

Ricardo Castro, Administrador del Mercado.

Administrador desde 1990, su interés se centra en los subterráneos del Mercado, donde se conserva parte de la historia de la ciudad. Menciona que el mercado se declaró como monumento arqueológico, pese a no ser Monumento Nacional, aclara.

El mercado reúne costumbres y tradiciones y es parte de la historia de la comunidad ya que la memoria de los mayores está asociada a dicho espacio.

Tres puntos importantes a tratar desde su visión:

- La importancia del Mercado desde el punto de vista histórico y arqueológico.
- Eliminar la incertidumbre de los locatarios sobre la demolición del mercado.
- Refuerzo sísmico ante futuros sismos de magnitud.

Eduardo Hoyo, Arquitecto subraya la importancia de la Iglesia de San Francisco sobre la que se construyó el Mercado.

Miguel Angulo, Presidente agrupación de antiguos locatarios del Mercado pide la colaboración de todos y la buena voluntad para que el proyecto salga adelante.

Angel Guillén, Arquitecto Fundación Altiplano subraya y plantea lo siguiente:

- La necesidad de mirar otros mercados como los de Cuzco, La Paz y Arequipa.
- Revitalizar el centro con inversiones.
- Pide una unidad de gestión de plan histórico.
- Abrir miradas entorno al Mercado.
- Expone que lo subyacente cohabita con lo existente y que esto debe ser una oportunidad y no un problema.
- El proyecto del mercado es además de una restauración una rehabilitación. Devolverle la funcionalidad que tiene y que tuvo.

Margarita Morales, Consejo de la Cultura y las Artes de Arica y Parinacota

Sugiere dar a conocer el alcance que el proyecto del Mercado tendrá para la ciudad y sus habitantes, así como generar instancias de participación que involucren a la comunidad para que este vínculo no sea meramente informativo, ya que la población se verá afectada desde un punto de vista económico y cultural.

Sebastian Smith, Arquitecto Municipalidad de Arica

Subraya la importancia del apoyo ofrecido por Fundación Altiplano como socio estratégico de la Municipalidad de Arica para la restauración del Mercado, y señala los tres lineamientos a considerar:

- La consolidación estructural del Mercado para asegurar la protección de los locatarios y usuarios.
- Reconocer el valor arqueológico del subsuelo del Mercado.
- Rescatar el valor antropológico del espacio emplazado dentro del casco antiguo de la ciudad.

PREGUNTAS Y SUGERENCIAS DEL PÚBLICO ASISTENTE

1. Se formula pregunta referente a plazos que tiene Fundación Altiplano para ejecutar el proyecto. Andrés Aninat (arquitecto FAMSU) responde explicando que el proyecto consta de las siguientes etapas:

- Primera etapa: Programa de capacitación en afianzamiento estructural.
- Segunda etapa: Diseño.
- Tercera etapa: Restauración.

SUGERENCIAS

- Mabel Cortes del CRCA plantea la necesidad de ampliación de locales de venta y reflexiona sobre los costos adicionales que se generarán tras la intervención y si será posible lograr una autogestión en materia económica que sea viable. Llama a reflexionar sobre aspectos infraestructurales que deberán ser considerados para el aumento de locatarios y zonas de estacionamiento.
- Se pide la generosidad de todos los involucrados para que el mercado sea un punto de encuentro y no de desencuentro entre la parte técnica-económica-social
- Que se contemple la accesibilidad del Mercado para discapacitados y niños.
- Que se contemple el tema de infraestructura de aparcamiento.

- Que el Mercado sea un punto de encuentro entre culturas.
- Que la oferta de productos tenga relación con la identidad regional.
- Que se recuperen las tradiciones asociadas al mercado: antiguamente en año nuevo todo el mundo se vestía de blanco y se recibía el año con una chocolatada.
- Que se estudie el proceso de cambio del Mercado a través del tiempo.
- Se pide trabajar con los locatarios ya que ellos no están acostumbrados a los nuevos espacios. Además, la revitalización del espacio supone un foco de atracción, así que debe considerarse un trabajo previo.
- Se pide que se enfatice el espacio del Mercado desde su dimensión funcional, pese a la existencia de restos arqueológicos importantes y decisivos para el estudio de la historia local, se debe priorizar el potencial social del Mercado.

ÚLTIMA INTERVENCIÓN CONSEJO DE MONUMENTOS NACIONALES

Álvaro Romero

Ante las críticas y los miedos por las excavaciones que pueden frenar el desarrollo del proyecto, se compromete a que este proyecto sea un prototipo que defina un plan de arqueología urbana con criterios para poder intervenir en la zona centro. De esta manera, los futuros inversionistas podrán encontrar directrices claras y normadas, para que los futuros proyectos que se realicen en el centro no vean la arqueología del lugar como una traba, sino como un paso previo que se debe realizar en un plazo limitado.

Magdalena Pereira

Directora Fundación Altiplano

El mercado tiene cuatro fases históricas, actualmente existen tecnologías que agilizan los trámites arqueológicos, por lo tanto, pide que se aúnen las voluntades para enriquecer la ciudad de Arica a través de su historia.



MESA GENERATIVA N°3

PROYECTO DE RESTAURACIÓN DE LA IGLESIA SANTUARIO DE SAN ANDRÉS DE PACHAMA

Viernes 15 de mayo de 2015
Casa Bolognesi, Arica

Propósito: compartir el proyecto de restauración con la comunidad de Pachama, instituciones vinculadas y especialistas invitados de Arica Barroca, para lograr la integración de criterios y experiencias relevantes de conservación patrimonial.

- Caso de reflexión: propuesta de conservación de pintura mural de la iglesia de San Andrés de Pachama.
- Presentación del caso y moderación: Magdalena Pereira, Directora de Fundación Altiplano MSV y Consejera Nacional de Cultura.

PARTICIPANTES

1. Liliam Aubert, Perú, restauradora de Fundación Altiplano MSV.
2. José Barraza, Chile, profesor de Historia, Jefe de la Comisión Regional del Consejo de Monumentos Nacionales.
3. Florencio Choque, Chile, representante de la comunidad de Pachama.
4. Elba Blanco, Chile, representante de la comunidad de Pachama.
5. Marcela Sepúlveda, Chile, doctora en arqueología, especialista en arte rupestre.
6. Humberto Saavedra, Chile, ingeniero, profesional del Gobierno Regional de Arica y Parinacota, Programa Puesta en Valor del Patrimonio.
7. Padre Amador Soto, Chile, Decanato Rural Andino.
8. Clemencia Vernaza, Colombia, conservadora asociada a The Getty Conservation Institute.
9. Sara Chiostergi, Italia, química restauradora, Universidad de Chile.
10. Juan Chacama, Chile, arqueólogo de la Universidad de Tarapacá.

INTRODUCCIÓN

Magdalena Pereira

El templo de San Andrés de Pachama es mencionado por primera vez en 1739 por el cura vicario de Sama Don Francisco Cornejo al Obispado de Arequipa. En 1618, en la visita del carmelita Vásquez de Espinoza, entre las iglesias visitadas no se deja constancia de Pachama, pero sí de Chapiquiña, ambos pueblos hermanos. Entonces Chapiquiña era un pueblo bien habitado que con el paso del tiempo quedo en ruinas.

El pueblo de Pachama siempre se constituyó por su carácter de santuario. Las prospecciones arqueológicas hechas en Pachama, refieren que hubo bastante producción agropecuaria, lo que se condice con los santos representados en los templos, como San Isidro, patrono de la agricultura y la fertilidad.

La Iglesia posee pintura mural pero no se han encontrados documentos en Arequipa, Lima o el Archivo de Indias que mencionen autor o fecha exacta. Se sabe por la interpretación estética e iconográfica de que corresponde al último tercio del siglo XVIII y que guarda relación con la creación de la doctrina de Belén en 1777.

El templo de Pachama posee características ornamentales similares a las iglesias del alto Perú, es una iglesia del sur andino con vasta decoración. La pintura del siglo XVIII nunca ha sido restaurada.

IGLESIA SANTUARIO DE SAN ANDRÉS DE PACHAMA

Ángel Gillén, Arquitectura

Consideraciones

-El pueblo de Pachama no solo tiene un gran potencial en la recuperación de su identidad arquitectónica religiosa, sino también en su identidad paisajística urbano-rural. La iglesia como el hito más importante del pueblo tensionado con el cementerio, en un camino perfectamente definido y un pueblo con arquitectura civil sencilla, apropiada en tamaño y dimensiones a su contexto.

-Su ubicación en la precordillera a 3.423 m.s.n.m., la sitúa de forma estratégica y divorciada de la accesibilidad principal que existe entre Zapahuira y Belén.

-A partir del s. XVIII. aparecen referencias del pueblo, en fuentes documentales del Arzobispado de Arequipa en 1776, en relación a la creación de la doctrina de Belén (1777). El pueblo de Pachama se extrema a la jurisdicción de la doctrina que en algún momento influyó en la decisión sobre la ejecución de la pintura mural. Lugar de transito de las rutas troperas que conducían a Potosí.

- En 1970, se aprecian estructuras modificadas en sus cubiertas, aparece madera dimensionada que habla de una utilización diferente de los sistemas constructivos, pero mantiene las características morfológicas, espaciales, volumétricas y sobre todo, el detalle de la pintura mural.

-La iglesia no puede evadir el contexto de las decisiones políticas, las transformaciones ambientales, por ejemplo, en 1992 la comunidad considera que es necesario mejorar el piso de la iglesia e integra baldosas al interior del templo. El año 2000 se emprende una conservación en la torre campanario.

-En arquitectura la iglesia es pequeña, con 192 mts.2, sin embargo, el conjunto perimetral alcanza 1.035 mts.2 y una unidad de albañilería promedio de 0.28x42x15. El conjunto atrial se destaca.

El valor patrimonial:

1. Valor artístico material: la pintura mural.

2. Valor histórico: capacidad de la comunidad de permitir la continuidad o pervivencia histórica del edificio a través de los siglos.

3. Valor cultural devocional: la sacralización y extraversion del culto.

Evaluación de daños:

-Daños críticos en el edificio, afectando la estructura.

-Incorporación de baldosas que ha provocado la concentración de humedad que desciende por la diferencia topográfica y que ha quedado estancada, generando proliferación de capilaridad en los muros y adobes, debilitándolos y afectando a la pintura mural que esta conectada a los muros de adobe.

-Pachama estará sujeta a criterios de mejora estructural, pero la pintura mural ligada a la arquitectura generará una condición por sí misma de inicio, para definir que nivel de intervención se realizará.

-La localización del edificio está en una zona compleja topográficamente, era inevitable que las lluvias del verano, aluviones o que otro tipo de circunstancia ambientales la afectaran por el declive en el que se ubica.

-La erosión provocada por el intemperismo permanente, agentes de otro tipo, lluvias, eventos sísmicos registrados al lo largo de la historia, falta de mantenimiento y sobre todo la intervención de la comunidad que con buenas intenciones ha intentado preservar su patrimonio.

Proyección:

- Capacitación previa, durante y post restauración.
- Recuperación de oficios constructivos.
- Fortalecimiento de la comunidad.

Liliam Aubert, Restauración

Antecedentes

Las pinturas murales del Templo de Pachama fueron realizadas en el siglo s. XVIII, se desconoce el autor. La técnica es temple en seco. La composición orgánica de la pintura, según análisis químico, demostró que la base es yeso, un sulfato de calcio y los pigmentos tienen como aglutinante una proteína lípida que básicamente sería huevo.

El estado de conservación.

las patologías que inciden en la pintura son:

1. El envejecimiento natural de los materiales.
2. Las malas prácticas constructivas.
3. Las filtraciones de agua por cubiertas en mal estado.
4. La humedad por capilaridad con mayor incidencia en el muro de la epístola (la parte con mayor pendiente).
5. La colocación de baldosas que sella el muro y evita la evaporación de la humedad.
6. La colocación de pollos de cemento que genera la acumulación de sales que da como resultado la erosión de los adobes.
7. El levantamiento de policromía.

Los principales daños:

1. Acumulación de sales y humedad.
2. Pérdidas de policromía efecto de las filtraciones y por manipulación.
3. Grietas por terremotos.
4. Abolsado y desaplome de muro consecuencia de malas prácticas constructivas.
5. Colocación de elementos encima de la policromía.
6. Adición de policromía, dos momentos de pintura identificados.

7. Chorreras por filtración de malas cubiertas (sobre San Isidro)
8. Arañazos por mala manipulación.
9. Quemaduras en las pinturas por colocación de velas.
10. Manchas de cal que cubre policromía (intentos de reparación).

Criterios de intervención:

Se toma en cuenta los criterios internacionales de restauración conocidos, tales como:

1. Autenticidad.
2. Mínima intervención.
3. Utilización de técnicas y productos reversibles
4. La inocuidad de los materiales, tanto para la pintura mural como el restaurador.
5. Trabajo interdisciplinario, arquitectos, arqueólogos, restauradores.
6. Participación comunitaria: se coordina con la comunidad y se le integra en el proceso de restauración, previa capacitación en una escuela-taller tanto en arquitectura como de restauración de bienes.

Consideraciones técnicas:

1. Registro fotográfico periódico.
2. Análisis químico elaborados por la Universidad de Tarapacá y la Universidad de Buenos Aires.
3. Limpieza superficial y eliminación de elementos ajenos como: cables, clavos
4. Consolidación de policromías en riesgo.
5. Consolidación de abolsados que no presenten rigidez.
6. Consolidación estructural de los muros para lo cual se trabaja coordinadamente con el equipo de arquitectura.

INTERVENCIONES

FLORENCIO CHOQUE

Menciona a San Andrés, patrono del pueblo de Pachama, cuya imagen habría aparecido en la localidad de Tongolaca a 13 km. al suroeste del pueblo. Del actual emplazamiento de la iglesia en la Quebrada de Pachama, refiere:

“Un lugar peligroso en el sentido, mal lugar, mal paraje, se decía que en ese sector había

mucha serpiente, muchas cosas anormales y hasta hoy se sigue viendo (...) personas que aparecen y desaparecen...”

y,

“...contaba la gente que ahí vivía una serpiente de siete cabezas, entonces qué pasó, para despejar todas esas anomalías se fundó ahí la Iglesia de San Andrés de Pachama...”

A lo largo del tiempo se mantienen las tradiciones religiosas testimonios intangibles de la historia local, a través de las canciones ancestrales como el cucule, el pachallampe, la cullanita, la paloma, todas canciones originalmente en lengua materna aymara, hoy cantadas en castellano.

Las anomalías en la iglesia generadas por la intervención comunitaria han sido involuntarias, consecuencia del desconocimiento de las técnicas constructivas tradicionales.

Se generan expectativas en torno a la restauración, que supone la apertura de espacios de capacitación para la comunidad en beneficio de la mantención de su patrimonio y la reactivación del pueblo a través de un turismo sustentable.

MARCELA SEPULVEDA

En su intervención señala la importancia del análisis de la pintura mural desde el punto de vista científico.

Pone énfasis en la materialidad de la pintura mural, la procedencia de los materiales que se utilizaron y los autores de las obras. El estudio de la materialidad precisa la cronología y los autores. Varios aspectos intervienen en la materialidad, como las técnicas usadas en una época determinada y el circuito de comercio asociado de la época colonial para conseguir abastecerse del mismo. Este análisis ayuda en el diseño de intervención de la restauración: se puede identificar el tipo de soporte, los materiales inorgánicos, los aglutinantes y cómo se han preservado en el tiempo.

ELBA BLANCO

Se refiere al Centro Cultural y Social San Andrés de Pachama el cual preside y se remonta a las primeras instancias de conversaciones junto a Fundación Altiplano y la posibilidad de restaurar la iglesia de la localidad.

HUMBERTO SAAVEDRA

Hace mención de los requisitos que debieron cumplirse para la restauración del templo de Pachama, según el programa de Puesta en Valor:

1. Obtención de una declaratoria de monumento nacional con fecha de 2012.
2. Diseño aprobado por el Consejo de Monumentos Nacionales.
3. Restauración del inmueble.

En el perfil del proyecto se identificaron dos partidas críticas en la restauración:

1. La obra civil.

2. La pintura mural

Recuerda que desde el nivel central, personal del Consejo de Monumentos Nacionales visitó la iglesia, lo que reafirma su importancia.

Acotación de Ángel Guillén:

“La importancia de la participación del Estado a través del Gobierno Regional en una política patrimonial que se está proyectando desde la región al país”.

JUAN CHACAMA

La tradición pictórica y cultural de las comunidades andinas expresada en los interiores de sus iglesias, en la pintura mural con una larga data en el extremo norte de Chile.

Expone el caso de la iglesia de Parinacota y el deterioro de la pintura mural por la humedad filtrada a través de los muros, producto de las aguas lluvias y el techo del inmueble que no se proyectaba fuera de sus muros.

Subraya que para muchos pueblos, la iglesia es el edificio más importante que han tenido en su historia y desde el punto de vista religioso y cultural se establece una relación dinámica. En el caso de Parinacota, el destecho de la iglesia y la posterior consecuencia: fallece el fabriquero, se produce el terremoto de 1987, se cae la virgen. Estos hechos son atribuidos a la intervención que tuvo oportunidad de realizar en la iglesia y que fue relacionada como señal de mal augurio por la comunidad. Al respecto, señala:

“La relación dinámica de las comunidades con su pueblo, relación que hay que llevar con prudencia manteniendo el contacto con las personas de la comunidad... detrás de estos templos hay una acción de cultura, creencia y mágica...”

SARA CHIOSTERGI

En la pintura mural de la Iglesia de Pachama hay colores que se repiten y plantea que sería interesante hacer un estudio de la procedencia de los pigmentos. Involucrar a un geólogo para asociar el medio ambiente con la producción de la pintura y la geología local.

Sugiere la posibilidad de generar turismo responsable en la localidad e involucrar a la comunidad de Arica, no solo a la gente de Pachama. Realizar talleres donde participen niños, jóvenes y adultos, y aprendan a conocer del patrimonio presente en el arte de la iglesia.

JOSÉ BARRAZA

Se refiere a la organización de la comunidad de Pachama, que a pesar de los contratiempos que dificultaron el proceso desde el nivel central, logró agilizar el proceso de aprobación de restauración de la iglesia, inclusive antes que otros proyectos presentados, como es el caso de la Iglesia de Parinacota. Señala:

“La gente de Pachama se organizó e invitó al Consejo de Monumentos Nacionales a la localidad para poder tomar una resolución (...) En torno a esta problemática, es necesario que la comunidad este presente, antes y después, ya que una vez restaurada su iglesia comienza “la gestión del patrimonio”.

MAGDALENA PEREIRA

Toma la palabra para referirse a las intervenciones que realiza la comunidad sobre su patrimonio;

El pollo de cemento en los templos andinos corresponde a un piso interior que antiguamente era utilizado para sentarse (antes del uso de bancas de madera), donde hombres y mujeres se sentaban separados entre sí. Pachama no tenía, o sí los tuvo, los perdió, pero se adicionaron “pollos de cemento” en los costados y que corresponden a intervenciones que realizó la comunidad.

-La comunidad, por su vinculación, es el mejor agente conservador de su patrimonio, pero en algunos casos, cuando se realizan modificaciones, adiciones u otros (Ejemplo: pollos, baldosas y techumbres). Estas buenas intenciones pueden generar daños. Esto es el resultado de la “pérdida de oficio”, por un despoblamiento progresivo que dificulta el traspaso de estos saberes.

Recomendaciones del Centro Nacional de Conservación y Restauración a la revisión del diseño de restauración. (no presente en la Mesa)

Observación realizada al proyecto: Llenar las “lagunas” presentes en la pintura mural de Pachama. Sugiere terminar las columnas hasta el techo. Es la vanguardia actual no dejar estas lagunas en la pintura.

OPINIONES DE LA MESA

-Sobre este punto, Lilian Aubert, restauradora de FAMSV, está en desacuerdo.

-Magdalena Pereira, subraya que llenar los espacios en blanco de la pintura mural de Pachama sería crear un falso histórico, además: “la comunidad no quería inventar nada que no existiese, está el respaldo de la firmas de la comunidad y los especialistas”. De todas maneras, se invitó al Centro Nacional de Conservación y Restauración en la ocasión, para discutir el tema.

Se le da la palabra a Marcela Seúlveda, para tomar parecer, señala;

-En algunos casos de restauración de cuadros de pintura en caballete se han dejado las lagunas como parte de la obra. Es lo que más se tiende a hacer.

-Hay argumentos desde los análisis que permiten no insistir en intervenir con “falsos”.

“A partir de los análisis que se han hecho, involucrar “falsos” con otros materiales, desde mi opinión, me parece más complejo como podría afectar a los materiales originales de las pintura del s. XVIII”

SARA CHIOSTERGI: señala que es necesario una reunión con el Centro Nacional de Conservación y Restauración donde participen las personas involucradas en el análisis científico y gentes de la comunidad.

OPINIONES DEL PÚBLICO

OPINION 1: sobre las lagunas en la pintura mural es una decisión que debe tomarse con el pueblo de Pachama, que puede interpretar “esas lagunas” como un trabajo de restauración no terminado, mal hecho. Al final, es la comunidad que le da la valoración y garantiza la sostenibilidad de la pintura porque le da mayor sentido de apropiación y en consecuencia mayor conservación del mismo.

LILIAM AUBERT: se puede hacer integración cromática en las lagunas que tengan color circundante, en las lagunas más extensas no se puede intervenir pues no se tiene certeza de la imagen que había debajo, se incurriría en un falso histórico. En la propuesta de intervención, se reintegra color con una técnica diferenciada, con un material afín, pero donde el ojo experto puede diferenciar el original de la reintegración.

RAIMUNDO CHOQUE: como originario de Pachama, paso su infancia en aquel lugar jugando en la iglesia. Menciona que la pintura del templo en su parte inferior es repetitiva y que si una parte esta incompleta se puede continuar en secuencia pintando. Las bancas que se colocaron están provocando daños, marcando parte de la pintura.





VIAJAR ES SAGRADO

RUTA DE LAS MISIONES

www.rutadelasmisiones.cl



IARICA BARROCA 2014



Concierto de Música Barroca. Conjunto Queñual, Arequipa.
Iglesia San Francisco de Socoroma.

Ponencias Académicas.
Teatro Municipal de Arica.



Clínica Musical, Conjunto Queñual, Arequipa
Auditorio Alfredo Wormald Cruz.

Concierto de Música Barroca. Sandra Caqueo, Chile.
Catedral San Marcos de Arica.



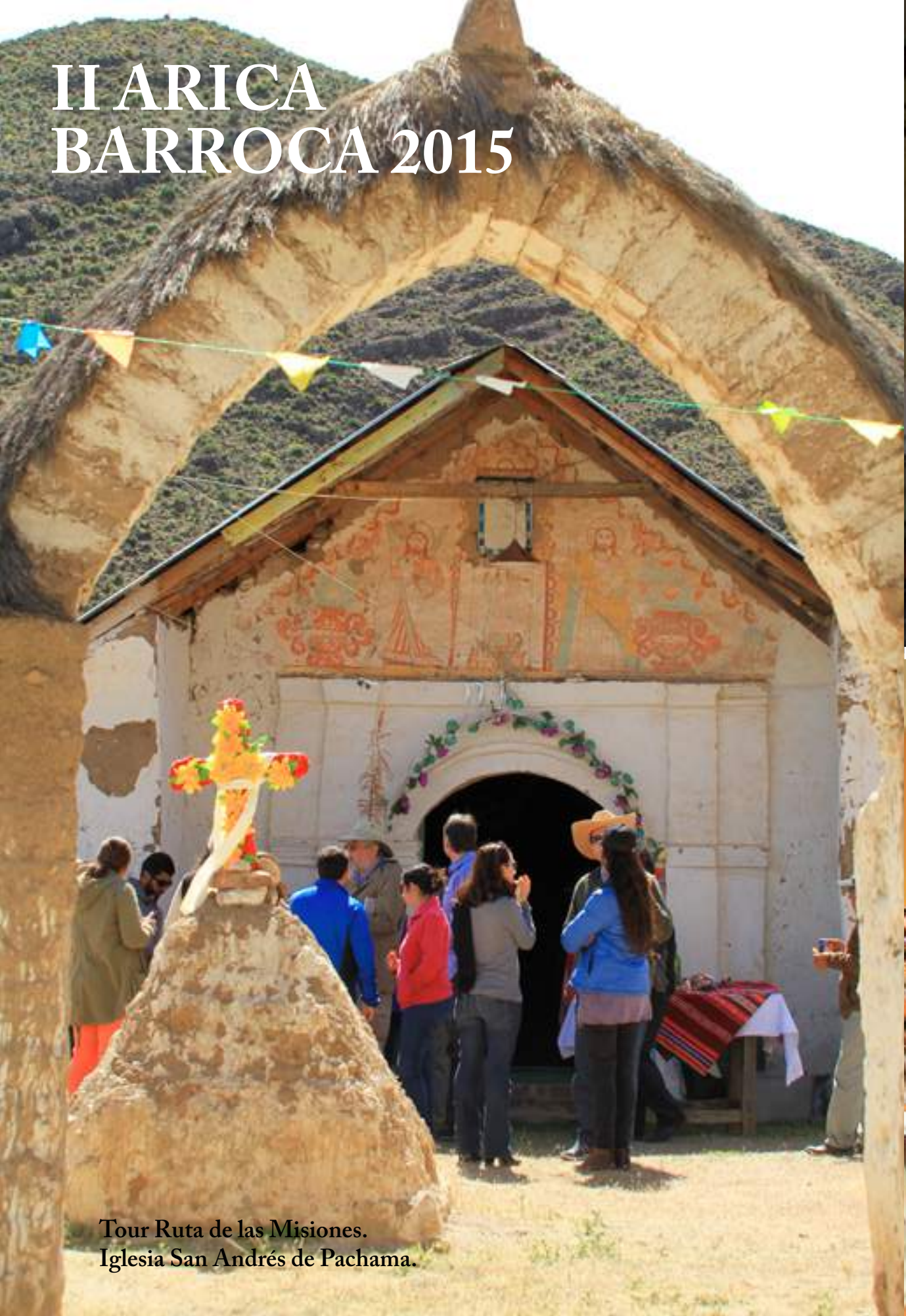
Exposición Patrimonial, Fotografías y Artesanías
del Taller "Estrella de Socoroma"
Catedral San Marcos de Arica.

Exposición Fotográfica “Porque me enamoré de ti...”
Teatro Municipal de Arica.



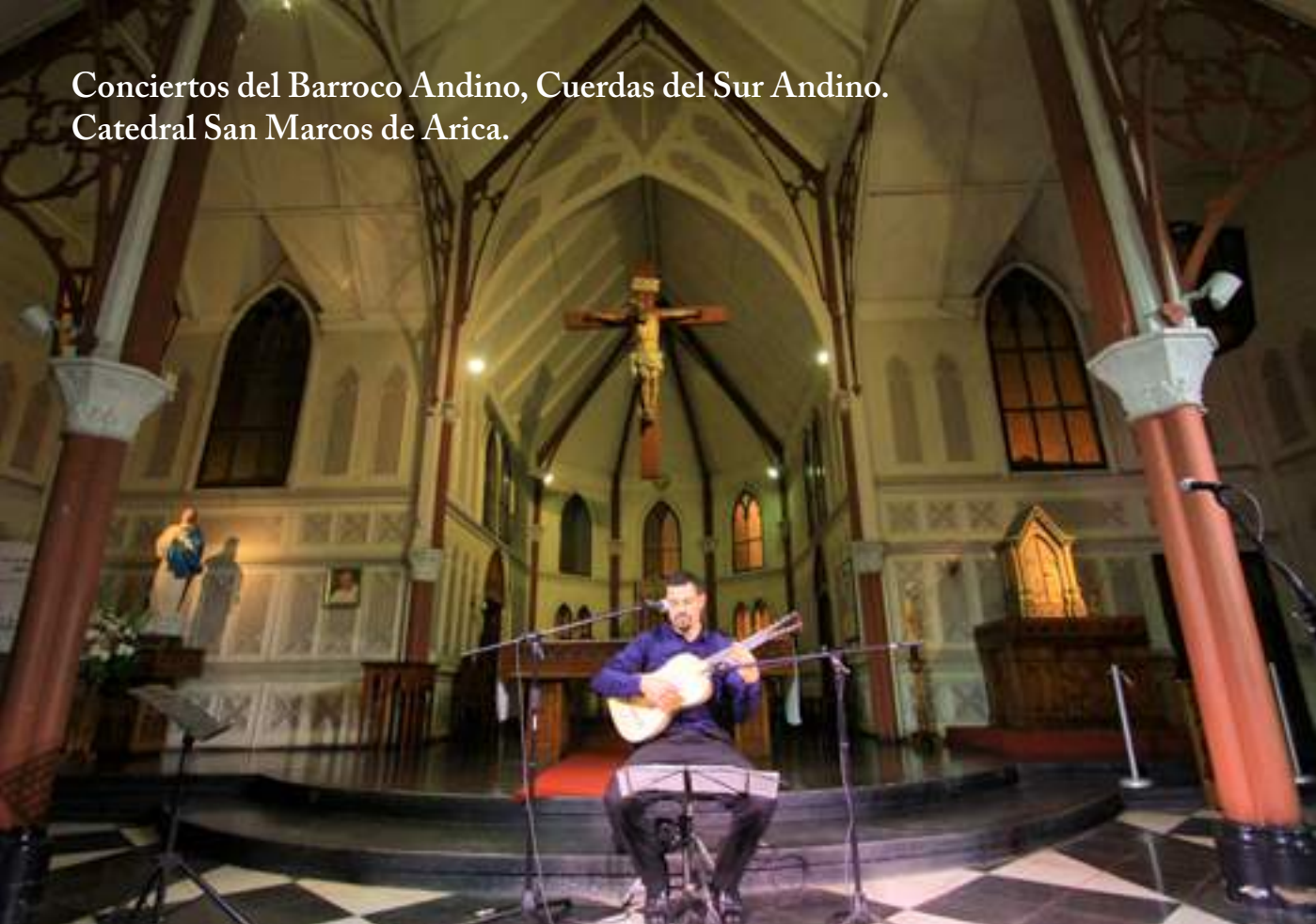
Tour Ruta de las Misiones.
Poblado de Belén.

II ARICA BARROCA 2015



Tour Ruta de las Misiones.
Iglesia San Andrés de Pachama.

Conciertos del Barroco Andino, Cuerdas del Sur Andino.
Catedral San Marcos de Arica.



Ponencias Académicas.
Casa Bolognesi.

Feria de Arte y Diseño, NEO BARROCA.
Plaza Colón.



Muestra de Cocina con Sentido, La Picaflor.
Plaza Colón.



ARICA
BARROCA

www.aricabarroca.cl www.fundacionaltiplano.cl



Fundación Altiplano
Un mundo más alegre en comunidad



UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ

www.aricabarroca.cl www.fundacionaltiplano.cl