

CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LA REALIDAD DEL NORTE
Cuaderno de Investigación Social N°1
Universidad Católica del Norte
Antofagasta, Chile; 1975.

Canje y Correspondencia:
Casilla 135, Iquique - Chile
Teléfono: (+56) (57) 414461
Página web: www.crear.cl
Correo electrónico: bernardo.guerrero@unap.cl

INDICE

	Pág.
La imagen votiva en la cosmovisión del hombre andino contemporáneo <i>Juan van Kessel</i>	4
Notas demográficas sobre Camiña y Sibaya comprendiendo el período 1600-1900 <i>Juan Podestá Arzubiaga</i>	15
Algunos aspectos culturales del habitante lirimeño: vida doméstica, trabajo de la mujer y situación escolar <i>Yerny González C. - Luci Ramírez C.</i>	35
Tres elementos configurativos en los cantos religiosos del Norte Grande chileno <i>Bernardo Guerrero Jiménez</i>	45
La sociedad andina; una sociedad en desintegración <i>Eduardo Pérez Rodríguez</i>	57

PRESENTACIÓN

Este “Cuaderno de Investigación” surge de un trabajo realizado por los alumnos que acá publican y el profesor Juan van Kessel, alrededor de un “Taller de Investigaciones”, el que centra su atención en problemas del mundo andino.

Acompaña las publicaciones de los alumnos, una del profesor van Kessel, que de esta manera, no sólo es profesor guía, sino que también colaborador de este número.

Me place enormemente presentar los trabajos que conforman este “Cuaderno de Investigación”.

La realidad de la zona norte es extraordinariamente rica y en su mayor parte desconocida. Esto es a la vez un reto y una responsabilidad.

La investigación es un trabajo lento y todo empeño que tienda a ella es bienvenido.

Es importante dejar constancia de que estos son documentos de trabajo y no obras acabadas.

El contenido de estas responde a las inquietudes y esfuerzos desplegados por sus autores, siendo ellos los responsables de su trabajo.

La publicación de este texto, ha recorrido prácticamente, a cargo de las personas que publican, siendo ellas las que han superado toda una serie de obstáculos para llevar adelante esta tarea.

La carrera de Sociología manifiesta su pleno apoyo a este tipo de actividad y celebra abiertamente la iniciativa y trabajo de los alumnos que acá exponen.

Esperamos que el trabajo publicado no sólo sea el remate de una actividad sino que más bien se transforme en acicate para todos los alumnos de nuestra carrera.

Sea pues este primer cuaderno a la vez premio e invitación: premio al trabajo realizado e invitación a continuar aún más consciente y responsablemente en el.

AUGUSTO IRIARTE DÍAZ
Jefe de Carrera

LA IMAGEN VOTIVA EN LA COSMOVISIÓN DEL HOMBRE ANDINO CONTEMPORÁNEO: UN INTENTO DE INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA

Juan Van Kessel

Introducción

Mi intención, en este artículo, es: describir una serie de ritos y representaciones plásticas y dramáticas que se observan en el Norte Grande; todas de un mismo contexto andino típico, con profundas raíces culturales e históricas, y que al analizar su sentido y estructuras nos pueden enseñar con qué fuerza la cosmovisión propia de la gran cultura andina, i.c. aymara, persiste hasta hoy, aunque muchas veces encubiertas o ignorada, pero siempre dispuesta a revelarse al observador que sabe interpretar sus expresiones y reconocer sus valores.

Los ejemplos de expresiones “votivas” seleccionados aquí y descritos en la primera parte de este artículo, se observan en grandes grupos de la población autóctona y mestiza y aún en grandes sectores populares urbanos, que de hecho viven de la doble herencia cultural, española y andina. En la segunda parte, intentamos un análisis de estas expresiones a la luz de algunas características fundamentales de la cosmovisión y religiosidad del hombre andino, para sí llegar a definir el sentido y la estructura de significado que posee la “imagen votiva” para este hombre.

I.- Como se presenta la imagen votiva

Hemos seleccionado ejemplos variados para destacar -en la diversidad de formas de expresión plástica y dramática de los suplicantes- la unidad de sentido y estructura de significado de los que llamaríamos: imagen votiva.

- 1.- Cariquima: las llamitas de greda.
- 2.- Cultane: el mercado de baratillas.
- 3.- Ayquina: las casitas de piedra.
- 4.- Las Peñas: las láminas de plata sobre la roca.
- 5.- Las apachetas: la mercadería en piedra.
- 6.- Relatos de otros autores: el juego de los cóndores; y las llamitas de Cuzco.

1.- Cariquima: las llamitas de greda

Esta ceremonia se observa en plena cordillera, en la zona de Cariquima, con los pueblos de Ancuaque, Panavinto, Chijo, Quebe, Villa Blanca, Chulluncane, Cultane y Cancosa, estos últimos fundados por familias de Cariquima. En esta zona existe la costumbre de confeccionar llamitas de greda. Durante el día 24 de diciembre se busca y se prepara la buena greda roja; el dueño de casa hace un sahumero de “kupala” a la greda como signo de respeto a la Pachamama, porque la greda es parte de ella. Al anochecer, la familia de pastores se reúne en su casa principal y allí, después de unos tragos de alcohol y un ambiente de intimidad, animado alegremente por la expectativa de la hora mágica de medianoche, los mayores, tanto hombres como mujeres, se dedican con esmero y diligencia a modelar las figuritas de greda, con un aporte de 8 hasta 12 centímetros, que representan en un 95% llamas y alpacas. Otros representan un camión, una mula u otros animales “deseados”, así como por ejemplo: el ñandú o suri, que los lugareños en 1974 - oportunidad en que observé la ceremonia-, se quejaban, estaba desapareciendo de la zona, por la caza indiscriminada a fusil. Básicamente, esa noche el pensamiento de los pastores está en sus rebaños y su interés y deseo, expresados en su trabajo ritual. Es que estos aumenten en el año venidero con abundancia de nueva crianza. Su creencia es que la crianza tendrá las características de las figuritas de greda que toman forma en sus manos. La seriedad del ritual y el silencio se interrumpen alguna vez, por tallas y bromas expresadas en voz baja, casi susurrando y referentes a las figuritas. Porque el ojo del pastor distingue en “su ganado” (aún de greda), un sinfín de particularidades físicas en orejas, cogote, patas, etc. que escapan al lego y hasta características psicológicas de los animales: mañosos, bravos, tranquilos, etc. Sin embargo las figuritas deben ser lo más natural posible, sin defectos, y bien hechas para que no se rompan más tarde, porque así nacerá el nuevo ganado y en caso de descuido en el trabajo ritual, nacería con los mismos defectos y moriría al quebrarse la figurita de greda.

A las 24 horas termina el trabajo y se dejan todas las figuritas sobre una mesa arreglada con muestras de los mejores pastos (para que sea abundantes en el nuevo año), con coca y alcohol y otros elementos más. El dueño de casa y luego los participantes en la ceremonia, echan alcohol u hojas de coca a las figuritas, expresando votos “sea buena la hora”, “paatunkancha” (=doce corrales llenos)... etc. Esto se llama “apagar el ganado”.

Otro sahumero, ahora de coya, se ofrece al ganado representando allí. Si el dueño de casa ha querido “botar sangre” (es decir, sacrificar una huilancha: un llamo o cordero cuya sangre se vierte, para las fuerzas de la fertilidad, a favor de un año próspero para el ganado), entonces se coloca bajo la misma mesa, el cuerpo de la

víctima que lleva todavía cabeza y patas, arreglándolo en tal forma que el animal parece estar durmiendo y no muerto. En realidad éste espera su resurrección en forma de nueva crianza, y a modo de semilla confiada a la tierra o del difunto entregado a la tumba. La carne de la huilancha se consume en una comida comunitaria, festiva, al día siguiente: 25 de diciembre, a media mañana o a la hora del almuerzo. Se tiene especial cuidado que los perros no agarren los huesos del animal sacrificado, los cuales se entierran en un hoyo bastante profundo. El sacrificio es el vigoroso brote del nuevo ganado. Sobre la mesa-altar, partiendo de ambos lados desde el suelo, se levanta el arco de la vida, enflorando y adornando con espejitos y tupos (prendedores en forma de cucharas), que son símbolos de riqueza y abundancia. Este arco, que simboliza el ciclo vital y al mismo tiempo el ciclo anual, se eleva hasta un metro y medio o dos metros y medio, cuando el espacio lo permite; su parte superior es verde y sus partes bajas rojas, colores que significan vida y muerte.

En las estancias como Colchane, Lirima, Lupe, Llacho y muchas otras, la ceremonia se limita a la casa principal de los pastores del lugar, todos emparentados; pero en los pueblos mencionados más arriba, donde hay Iglesias, se levanta esta mesa-altar en el centro del templo y allá queda durante la semana del 25 de diciembre al 1º de enero.

Otros ritos concomitantes no nos interesan aquí. Las Llamitas se guardan posteriormente sobre un listón alto, en el templo, o bien en las estancias, en la casa del pastor donde años tras año, las figuritas de greda aumentan alineándose sobre el borde del muro donde éste se junta con el techo.

Los lugareños tienen un nombre característico para esta ceremonia de la Nochebuena, la llaman significativamente “hacer nacimiento”...pero no se observa el pesebre cristiano, ni otros elementos de la imaginaria y ceremonias cristianas conocidas. Hay que concluir que se trata de una “costumbre” (este término significa en la cordillera: un rito tradicional, religioso, pre-cristiano); la costumbre de “hacer nacimiento” de los llamos, mágicamente. Como tantas otras veces, la costumbre autóctona, está camuflada por un término cristiano, para escapar a las sanciones de los misioneros y sobrevivir. La misma habilosa ambigüedad en los términos, se observa en el “árbol de pascua”, presente sobre la mesa-altar, entre las muestras vegetales; se trata de dos ramas de la queñua, el árbol de la cordillera, que están allí en función del ritual de la fertilidad, y no de la celebración de la pascual, según el modo urbano “cristiano”.

2.- Cultane: Pueblo en miniatura

Cultane, ubicado a 13 horas al suroeste de Cariquima y a 4.050 mts. de altura, es una comunidad de pastores cordilleranos que explotan en forma complementaria, unas chacras en las quebradas de Sibaya y Coscaya, ubicados a su vez a 7 y 8 horas, a pie más hacia el oeste. Cultane tiene su templo y 4 calvarios que se encuentran en la inmediata cercanía del pueblo pero en diferentes direcciones¹; tres de estos calvarios son concebidos a la vez como el templo de un pueblo en miniatura -la representación de Cultane- pueblo que se ha diseñado como un plano por medio de corridas de piedras. Al lado oriente del calvario-templito, se distinguen la plaza con su quiosco, las callecitas y las casas individualizadas: casa, baile, casa de los Vilca, etc. Es allí donde se desarrolla una ceremonia particular en el último día de la fiesta del Santo Patrón que es titular del Calvario (La Candelaria, El Espíritu Santo y San Santiago). Aparentemente a modo de improvisaciones teatrales y de simple e inocente diversión, los pobladores desarrollan allí todo lo que es la vida social de la comunidad: compran y venden ganado y tierras (con fragmentos de cerámica como moneda) hacen fiesta y baile; en una pelea intervienen la pareja de carabineros; surge un conflicto por tierras, que se lleva el juez; desean casarse, y se dirigen al que hace las veces de cura. Encontramos allí, representado en forma chistosa y con gran hilaridad, más que el plano del pueblo, toda la vida social y todos los integrantes y funcionarios de la comunidad, de cacique a indio. Así ante los ojos del Santo, cuya fiesta se está clausurando con esta ceremonia, y en presencia de los ancianos y los “pasantes” (funcionarios efectivos), que los observan desde su lugar tradicional, ante el templo, se desarrolla un simulacro, que “prefigura” la realización de los proyectos que abriga cada uno, en función de obtener una bendición del Santo (en términos que tenemos que precisar más adelante) a la vez, para dar a conocer sus intenciones para el futuro a los comuneros y sondear sus reacciones.

Esta ceremonia, llamada “Mercado de las Baratillas”, se celebraba en todos los pueblos de quebrada y cordillera de la Provincia de Tarapacá, pero actualmente está desapareciendo en muchas partes. Expresiones dramáticas similares, pero con referencia al ganado, son múltiples en la zona. Más adelante relatamos 2 ejemplos, entre muchos.

3.- Ayquina: las casitas de piedra

Ayquina, a unos 200 km., al este de Calama, se abriga en la quebrada del río salado, donde los pobladores explotan los antiguos andenes para la producción de

¹ Ver plano en C.Contreras, 1974: 25-33.

maíz y hortalizas, y pastorean sus tropas en los campos altos. Los aleros del río contienen pictografías rupestres y sitios arqueológicos de gran interés. El pueblo es también uno de los 3 grandes santuarios donde la religiosidad popular del Norte Grande se expresa anualmente en un peregrinaje masivo que atrae unos 25 conjuntos de Bailes Religiosos y hasta 8.000 o más devotos, principalmente de Chuquicamata y Calama. En la procesión del día 8 de septiembre se pasea la virgen milagrosa por un inmenso pedregal donde, centenares de devotos, agrupados por familiares, van construyendo sus casitas miniaturas con las piedras del camino y esperan el paso de la santa, diseminados en el pedregal, cada grupo junto a su “construcción”.

Estas casitas miniaturas, de una superficie generalmente no muy superior a un metro cuadrado, no son más que el plano de una casa, con sus divisiones, puertas, patio, diseñado todo con corridas de piedras. Representan para los devotos, la casa familiar para las cuales solicita una bendición o favor particular a la virgen que pasa, o la casa que desea comprar o construir suplicándole igualmente por el éxito de la empresa.

Este rito y el que se narra a continuación han sido observados en santuarios populares de gran concurrencia en la zona. Es interesante hacer notar que el centro del culto es la Virgen María, quien constituye la versión cristiana de la Pachamama, aunque la población urbana que concurre, no es conciente de ello (Kessel, 1975; 1976a y 1976b).

4.- Las Peñas: las láminas de plata sobre la roca

“Las Peñas” es un santuario popular en el interior de Arica, escondido en la angostura de la quebrada de Livircal. Entre altas e impresionantes peñas, el río se busca paso, tranquilo y a veces tumultuosamente y con una terrible fuerza destructiva. En el lugar sagrado brota agua de la peña sur, y la imaginación popular veía en la peña norte, los contornos de una virgen que posteriormente en el siglo 19, fue acentuada por un alto relieve en esa roca.

El santuario, accesible solamente por un sendero accidentado de 14 Km., es la interacción cristiana de una antigua “Huaca”, relacionada con las fuerzas de la fertilidad. En primavera, concurren 6.000 y más devotos y unas 20 Compañías de Bailes Religiosos, particularmente de Tacna y Arica, en peregrinaje a la virgen-madre. Un anciano indio de Carangas informa que, en su niñez, los indios venían a ese lugar para suplicar llorando, por abundantes cosechas de maíz y aumento de sus tropas de corderos y auquénidos, y para dejar en el lugar láminas de plata que

representaban el objeto de sus oraciones: llamas, corderos y choclo. Con el tiempo, la presencia india ha cedido por una gran afluencia de devotos casi exclusivamente urbanos; aunque éstos siguen prendiendo las láminas (ahora de metales baratos) a los tejidos que en forma de vestimenta sagrada cubren la roca, los objetos de sus súplicas han cambiado con las necesidades sentidas en el ambiente urbano, y son ello también las representaciones que figuran en las láminas, éstas se refieren actualmente a salud personal y de parientes, casa, vehículo y una otra representación del ambiente rural.

5.- Las Apachetas: la mercadería en piedra

Las apachetas en la cordillera son innumerables; ellas constituyen aquellos cerritos de piedras ubicados en los pasos altos de los caminos y senderos cordilleranos. Su altura es hasta tres metros o más; los viajeros de varios siglos han formado la apacheta, aportando con una piedra (a veces pequeña, a veces hasta 10 o 15 kilos, y traídas de considerable distancia) que se deja en homenaje al espíritu del lugar; y con la piedra el caminante, después de una larga y pesada subida, “deja allá su cansancio”, y sigue su camino con nuevo ánimo y esperanza. La apacheta misma es más que un conjunto de piedras dejadas en ofrenda: constituye una huaca (objetos sagrados) al que se debe respeto y tiene poder beneficiador o castigador si se le falta respeto. El viajante ofrece a la apacheta también, algo de sí, dejándole: una alpargata, un “chicle” (expresión actual para indicar una bocada de coca ya masticada), unos pelos o uñas, un pedazo de género o prenda, etc.

Lo que al lego llama la atención es que frecuentemente, en la cercanía inmediata de la apacheta existen montículos de piedras, chicas más bien, que parecerían diseminaciones de la apacheta, y que pueden ser decenas. Consultando en una oportunidad por el significado de estos montículos de piedra, me dijo un lugareño: “Aquí pasa mucha gente: van a comprar mercaderías o a vender sus cosas; el que tiene fe en la apacheta, puede dejar estas piedras y dice: “Así con tanta mercadería, quiero volver yo”.

6.- El juego de los cóndores: las llamitas del Cuzco

J. Spahni: menciona el “juego de cóndores y otros actos simbólicos, observados en la fiesta del florero que se celebra en la zona: “Al día siguiente... se invita los participantes a jugar el juego de los cóndores, atribuyendo a cada uno un papel determinado. A este propósito se nombran 3 cazadores, 2 o 3 zorros, 2 o 3 cóndores, un puma y 2 perros. Los que tiene el papel de uno de estos animales,

reciben una figurita de greda que representa ese animal. Los cazadores llevan fusiles y cuchillos de juguete. Los zorros, los cóndores y el puma, atacan los corrales, y los cazadores, ayudados por sus perros y por los pastores de la fiesta, los defienden” (Spahn, 1962).

Max Uhle, gran investigador alemán, vio en los mercados de Sicuani y Cuzco, figuritas de llamas hechas de tiza y greda, que la gente compraba y enterraba entre piedras, en los lugares donde sus llamas y alpacas comen con frecuencia. Cada año se reemplaza la figura antigua por una nueva. El sacrificio se llama “Chuya” y está íntimamente relacionada con la fertilidad de la tropa (Uhle, 1906; Natchtigall, 1968 y Latcham, 1929).

II.- Sentido y Estructura de significado de la imagen votiva

Todos estos fenómenos de expresión dramática y/o plástica de las necesidades humanas ante la divinidad, podríamos caracterizar como “imágenes votivas” distinguiendo bien este concepto de otro “ex-voto”. El ex-voto, es un objeto recordatorio (imagen, iglesia, monumento, placa) realizado en *acción de gracia* a la divinidad, por favores recibidos y *después* de haber prometido levantar tal monumento, a cambio de las súplicas escuchadas por la divinidad.

La imagen votiva, el “voto” representado plásticamente en apoyo a su realización, es un modelo de acción religiosa y mágica, común en muchas culturas, pero que en la región andina se da en un contexto cultural y religioso particular.

1.- Cosmovisión Andina

Aquí vale recordar dos características de la cosmovisión y religiosidad del indio, notorias en todos momentos; éstas son: su visión animista y su actitud utilitarista. Ambas interpretan la perspectiva propia de las ceremonias figurativas y votivas, de las cuales hemos presentado los ejemplos en la primera parte.

a) El indio es animista: un día, mostrando los hongos multicolores sobre una piedra, que abundan en la cordillera, pregunté al lugareño que me acompañaba: “¿Cómo se llama esto?”, me respondió: “Es la flor de la piedra, ¿ves que tiene vida?”. En otra ocasión me decía alguien: “No importa si usted cree en un palo o en una piedra, si tiene fe, te da todo!”. En principio, los objetos de la naturaleza y los accidentes del paisaje tiene su alma y su espíritu, a veces poderosos, fuerte, benigno o maligno. El universo de la naturaleza y sus detalles y elementos materiales: rocas y piedras, ríos y árboles, flora y fauna, pasos altos, la tierra mismas, el sol y la luna; están

todos vinculados en la dimensión espiritual de su ser, y son capaces de entrar en un diálogo cósmico, y aún teniendo una “vida” propia, comparten su existencia en una convivencia solidaria dentro del universo. En este universo vive el hombre, obligado a sintonizarse cuidadosamente con él, si desea sobrevivir.

b) La religión del indio es utilitarista; en su lucha tenaz por arrebatar los elementos necesarios para una subsistencia precaria, a un medio ambiente extremadamente difícil, el hombre andino se dirige en múltiples formas y ritos a gran variedad de seres espirituales: antepasados, apus y aviadores, “lugares y apachetas, calvarios y mallcus, santos y vírgenes, la Pachamama y aún Tata Dios mismo. Pero siempre su culto y oración dicen relación directa con sus necesidades materiales y su bienestar: chacras, ganado, viajes, comercio y peligros que continuamente lo acechan. Procura recordarse de cada espíritu a su debido tiempo y con su debido saludo y ofrenda. Da gracias por favores recibidos y ruega por protección y nuevos favores en cada una de sus expresiones de culto: sea fiesta patronal o carnaval, floreo del ganado o limpieza de canales; sean ceremonias ocasionales, como inauguración de la casa o huilancha por la lluvia que tarda; sea el culto a los difuntos o las oraciones personales: siempre están presentes sus necesidades. Todo lo contrario al misticismo del monje oriental que busca precisamente olvidarlas, y despojarse de riqueza y vínculos materiales. Esto nos lleva a caracterizar la religiosidad del hombre andino como eminentemente práctica y utilitarista, y fundada en el bien conocido principio de reciprocidad en las relaciones con el mundo divino.

2.- Estructura de significado de las representaciones

El hombre andino mantiene un diálogo, en oración y rito, con la divinidad, tanto con el Ser Supremo, como con sus innumerables vasallos, llámense huacas, santos o espíritus, y el diálogo tiene como objeto: sus necesidades vitales de bienestar. La divinidad en sus múltiples emanaciones está presente en cualquier objeto o fenómeno del mundo andino, porque la naturaleza de las cosas las hace permeable a ser “campo de encarnación” de la divinidad, y la ponen presente en todo momento y lugar. En principio, las cosas tienen esa permeabilidad y capacidad de ser vehículo de lo divino, por la dimensión espiritual de su ser: en esa dimensión, las cosas están vinculadas íntima y armoniosamente en su principio divino y entre ellas mismas. Este es el lado íntimo de las cosas.

El hombre, para entrar en diálogo con la divinidad, encarnada en diferentes grados de densidad, en los diferentes puntos privilegiados del mundo (santuario, imágenes de santos, cruz, torre, cerro, etc.), necesita sintonizarse con el lado íntimo de las cosas y expresarse en oraciones, ritos y objetos de culto (símbolos), de acuerdo a la

propia naturaleza de las cosas que es, precisamente, su capacidad espiritual, y de acuerdo al lenguaje de significados propios que relaciona las cosas entre sí y con la divinidad. Los objetos, que por un lado permiten a la divinidad hacerse real y activamente presente, por la misma capacidad espiritual, permiten por otro lado, al hombre, encarnar en ellos su palabra ritual a la divinidad, sirviéndole de vehículo y medio de comunicación adecuado, en la medida que él sabe sintonizarse con la realidad íntima de las cosas. La dimensión espiritual y la vinculación cósmica de las cosas materiales, les conceden aquella permeabilidad de encarar significados divinos para el hombre, a partir de los centros de “alta tensión divina”, y encarnar significados que el hombre dirige a la divinidad en algunas de sus múltiples presencias.

El hombre andino está siempre alerta para captar los significados que la realidad íntima de las cosas le puede interpretar y, en respuesta, ha desarrollado un lenguaje simbólico muy diversificado y refinado, para desenvolverse con facilidad y precisión en el diálogo con la divinidad. Su oración se expresa en un rito. una celebración, un culto. El símbolo “religioso” (el adjetivo es superfluo, si no fuera para entenderse en nuestro mundo secularizado), es precisamente la imagen resultante de Oración y Rito. Así en su contexto de culto y cosmovisión andina, entendamos la función y la estructura de significado de las representaciones figurativas del mundo andino. En el caso de una súplica ritual, el símbolo para expresarse y comunicarse será una “imagen votiva”. Pero la imagen votiva cobra sentido solamente en su contexto ritual: es celebración, y como parte del rito, “imita su finalidad”, ante la divinidad, creadora y favorecedora.

3.- Sentido de las representaciones o imágenes votivas

Con estos antecedentes y elementos de juicio, podemos concluir ahora, presentando el siguiente bosquejo del sentido de las imágenes votivas del hombre andino contemporáneo.

Se trata de imágenes pre-figurativas, que en su contexto ritual “imitan su finalidad”, expresando en forma plástica o dramática, un voto para la feliz realización de lo representado. Las imágenes votivas son una anticipación simbólica; una súplica en figuras expresivas; una oración cristalizada, hecha materia y presentada ante la divinidad; una materia que -por razón de su capacidad espiritual y su natural participación cósmica íntima- fue hecha representante activo y portavoz del suplicante. Este le entregó una vida y voz propia, al darle forma plástica o dramática ritualmente, es decir: su forma significatoria. La súplica, materializada con un máximo de plasticidad y expresividad, es auto efectiva, duradera y de mayor

eficiencia que la fugaz oración verbal. La prefiguración, -así se la percibe con esta intención se efectúa el rito correspondiente -, contiene un efecto realizador: a) por su propia capacidad generadora, b) por la fuerza creadora divina y trascendental.

En el contexto ritual, las oraciones -y a fortiori las imágenes votivas-, cobran vida propia y fuerza realizadora, por eso observamos el interés fundamental de efectuarlo con el mayor cuidado. Si este contexto ritual es esencial, hay que considerar las figuras votivas como actividad y celebración, y como parte del quehacer diario, o más bien: estacional, y parte del esfuerzo del hombre por su existencia y bienestar. La finalidad "imitada en el rito", es la que interesa al hombre. De ahí que las imágenes votivas son: proyectos de asegurar o mejorar el bienestar en esta vida. Y todos son proyectos "en el más acá, por la fuerza del más allá". Es una particularidad muy fácil de entender que las representaciones del ambiente arcaico-rural, se proyectan en su mayoría hacia la fertilidad de campos y ganados, al éxito de viajes, pesca, etc., pero es una generalidad característica, que todas se proyectan al bienestar humano en esta vida, dando testimonio de una actitud práctica y utilitarista del hombre que, con tanto esfuerzo, debe arrancar su existencia a un medio ambiente tan difícil. Otra generalidad, - que nos interesa destacar aquí-, es la clara conciencia de que los proyectos humanos solamente se realizarán "si Dios quiere", es decir, por la fuerza creadora de la divinidad (llámese: favor, bendición, milagro o misterio de la vida y fertilidad). Aún dados todo el ingenio y aplicación del hombre esforzado de los Andes, la fuerza divina creadora le parece fundamental y decisiva.

BIBLIOGRAFÍA

Contreras, C.

1974 "Arquitectura y elementos constructivos en los pobladores de la Pampa Lirima (Provincia de Tarapacá). En: Revista Norte Grande, Vol I, N°1. Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile. pp. 25-33.

Kessel, Juan van

1976a "Y logra la flor". En: Revista Norte Grande, Vol II, N°1. Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

____ 1976b "El peregrinaje en la mística popular nortina". En: Teología y Vida, 1976.

____ 1975 "Bailarines del desierto" Antofagasta, 1975.

Latcham, R.E.

1929 "Las creencias religiosas de los antiguos peruanos". En: Anales de la U. de Chile, 2da. serie, año 7. Santiago, Chile. pp.292.

Nachtigall, Horst

1968 "Indianische Fischer, Ferdbauer und Viehzüchter". Berlín, Alemania. pp. 298.

Spahn, Juan Christian

1962 "L'enfloramiento ou le culte du lama chez les indiens du désert d'Atacma (Chili)". En: Societé Suisse des Américanistes, Bulletin Vol. 24.

Uhle, Max

1906 "Las llamitas de piedra de Cuzco", Lima

Cómo citar:

Kessel, Juan van

1975 "La imagen votiva en la cosmovisión del hombre andino". En: Cuaderno de Investigación Social, N°1. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile. pp. 4-14

NOTAS DEMOGRÁFICAS SOBRE CAMIÑA Y SIBAYA COMPRENDIENDO EL PERÍODO 1600-1900

Juan Podestá Arzubíaga

Introducción

Para nuestro estudio demográfico, hemos procedido a trabajar sobre dos poblados existentes en la zona norte: ellos son Camiña y Sibaya, cuya ubicación geográfica está dada por los límites que comprenden por el Norte, la Quebrada de Camarones. Por el Sur el camino que va de Pozo Almonte a Mamiña y de allí en línea recta horizontal hasta la frontera con Bolivia. Por el Este, limitan con la línea divisoria con Bolivia. Por el Oeste, limitan con la carretera Panamericana que une la ciudad de Iquique con Arica y que corre en sentido Norte-Sur por la Depresión Intermedia.

Su elección como elementos de muestreo, se ha realizado sobre la base de su ubicación geográfica y de su importancia como centros aglutinadores de población humana a través del tiempo.

A partir de su ubicación geográfica, pretendemos demostrar su situación estratégica respecto a otros poblados y poder a partir de ellos determinar su real y efectiva área de acción e influencia en términos económicos y comerciales. Su consideración como centros aglutinadores de población nos permitirá introducirnos en el estudio de las condicionantes que han configurado y dado forma a su proceso demográfico.

Para la obtención de datos que nos permitan comenzar a dar forma a las aseveraciones anteriores en lo que respecta a su comprobación, procedimos a realizar una investigación y reunidos a través de casi 400 años y ubicados en la actualidad en el Obispado de la ciudad de Iquique.

Es importante entonces, considerar el interés de los antecedentes reunidos en estos archivos, dado que han sido durante gran parte de la existencia de las parroquias de Camiña y Sibaya (1600), la fiel hoja de vida y que presenta a la vez un cuadro cronológico y estadística del proceso demográfico de la zona de estudio.

En las presentes notas sobre el trabajo de investigación de archivos, están convertidos en la base y soporte de nuestras primeras consideraciones sobre un estudio demográfico de las parroquias y poblados antes mencionados. Es evidente que las series cuantitativas que presentaremos, necesitan ser mayormente

elaboradas en lo que respecta fundamentalmente a la claridad que deben presentar para su posterior interpretación.

La sistematización teórica que pretendemos lograr en lo que concierne a la interpretación de estos datos, no puede lograrse sin entender dos puntos de esencial importancia:

I.- La ubicación en una perspectiva histórica del desarrollo demográfico de ambos poblados.

II.- La relatividad de los resultados cuantitativos obtenidos.

El primer aspecto es de vital importancia, dado que en la medida que recorremos analíticamente todas las variables condicionantes que han recibido a través del tiempo ambos poblados, podremos fortalecer nuestro esquema interpretativo en lo que dice relación con las profundas transformaciones vividas por estas comunidades indígenas y podremos llegar a establecer los nexos causales de la actual situación de desintegración de dichas comunidades.

Respecto a la relatividad de los resultados cuantitativos se debe tener presente dos aspectos:

El primero dice relación con el actual estado de conservación del material existentes en el archivo del obispado de Iquique y el que pese a la preocupación de las autoridades eclesásticas respectivas está sufriendo un lento proceso de destrucción, que se traduce en deterioro por acción de la humedad y tierra, descompaginación de los libros, hojas sueltas que fácilmente se extravían o traspapelan, etc.

En segundo lugar, se debe considerar que en estos libros han quedado anotados gran parte de la vida y desarrollo de ambos poblados, anotaciones realizadas por los curas a cargo de las respectivas parroquias, quienes presentaban una atención permanente, no obstante lo cual tanto Camiña como Sibaya en muchos períodos sufrieron ausencias del cura párroco, con lo cual los registros de Bautizos, Matrimonios, Defunciones, muchas veces no se realizaban en el respectivo tiempo y libro. O de lo contrario muchas de estas anotaciones ante la ausencia del cura procedían a realizar en otra parroquia, lógicamente esta falta de ausencia de datos perjudican notablemente el trabajo con un grupo ordenado de datos.

Relación de Material Existente

Para proceder a la elección de determinados años, a fin de ser considerados muestras del total de años existentes, fue necesario un inventario de los libros existentes respecto a ambos centros parroquiales.

En concreto, el material existente nos permitió obtener información respecto a totales de Bautismos, Matrimonios, Defunciones, sobre la base de los cuales podremos realizar una serie de cálculos que detallaremos en cuadros más adelante.

La ubicación o inventario del material revisado nos arrojó las siguientes cantidades de libros, sus años respectivos y su total de páginas:

Inventario provisorio:

Camia: Bautizos		
1653 - 1695	(117 hojas)	
1703 - 1741	(224 hojas)	También incluye certificados de defunciones
1712 - 1745	(172 hojas)	Sus últimas diez páginas registran defunciones
1767-1791	(133 hojas)	
1792 -1816	(189 horas)	
1804 -1845	(209 hojas)	
1816 - 1845	(254 hojas)	
1844 - 1847	(131 hojas)	Sus últimas 95 hojas en blanco
1930 - 1935	(30 hojas)	
1949-1952	(22 hojas)	

Camia: Defunciones		
1680-1718	(57 hojas)	También incluye certificados de Matrimoniales
1745 - 1803	(201 hojas)	

1804 - 1845	(121 hojas)	
1804 - 1845	(274 hojas)	
1836 - 1849	(51 hojas)	
1844 - 1847	(20 hojas)	Comprende defunciones ocurridas en Chiapa
1847 - 1851	(86 hojas)	
1851 - 1855	(85 hojas)	Sus últimas siete hojas en blanco
1856 - 1873	(350 hojas)	
1873- 1878	(145 hojas)	Más 310 últimas hojas en blanco
1840 - 1852	(52 hojas)	Contiene solamente documentos judiciales (litigios, arriendos, etc.)
1720 - 1745	(70 hojas)	Cuadros resúmenes de Bautizo, Matrimonio y Defunción realizados en la época.
1869	(7 hojas)	Comprende solamente ese año

Camia: Matrimonios

1650 - 1862	(45 hojas)	Menos los tres primeros años de 1650
1745 - 1805	(196 hojas)	
1797 - 1799	(731 hojas)	
1804 - 1845	(76 hojas)	Más cinco últimas páginas en blanco
1805 - 1818	(6 hojas)	Mantiene oficios y proclamas matrimoniales
1805 - 1844	(130 hojas)	
1808 - 1811	(152 hojas)	

1817 - 1818	(24 hojas)	Contiene permisos eclesiásticos con documentos notariales y proclamas matrimoniales.
1829 - 1834	(22 hojas)	
1844 - 1847	(8 hojas)	
1847 - 1851	(11 hojas)	
1853 - 1855	(6 hojas)	
1861 - 1863	(36 hojas)	
1868 - 1872	(9 hojas)	
1930 - 1936	(29 hojas)	
1948 - 1944	(22 hojas)	

Sibaya: Bautizos

1735 - 1767	(137 hojas)	
1767 - 1785	(87 hojas)	
1783 - 1784	(6 hojas)	
1791 - 1833	(181 hojas)	
1836 - 1838	(21 hojas)	
1830 - 1866	(167 hojas)	
1866 - 1871	(72 hojas)	
1912 - 1941	(43 hojas)	
1942 - 1962	(172 hojas)	
1963 - 1974	(45 hojas)	

Sibaya: Defunciones

1735 - 1785	(103 hojas)	
1791 - 1833	(181 hojas)	

1793 - 1974	(10 hojas)	
1839 - 1868	(114 hojas)	
1745 - 1794	(15 hojas)	Registro lista de confirmados de Mocha
1853 - 1872	(83 hojas)	Inventarios de la Iglesia y circulares episcopales
1865 - 1872	(53 hojas)	Correspondencia eclesiásticas y planos de la Iglesia

Sibaya: Matrimonios		
1709 - 1736	(57 hojas)	Faltan años 1712 -1714. Incluidos en otro libro
1716 - 1727	(7 hojas)	
1736 - 1784	(98 hojas)	
1736 - 1784	(121 hojas)	
1795 - 1811	(193 hojas)	
1812 - 1817	(95 hojas)	Más 38 hojas destruidas
1817 - 1818	(52 hojas)	
1831 - 1836	(76 hojas)	
1836 - 1841	(72 hojas)	Incluyendo anexos de Mocha y Usmagama
1841 - 1853	(95 hojas)	
1896 - 1899	(12 hojas)	
1948 - 1955	(9 hojas)	

Es notorio que la observación del inventario de libros, la falta de correlación entre el continuo de años. Esto es atribuible a varias razones entre las cuales, enumeramos las siguientes:

- Algunos libros se han extraviado presumiblemente en el trayecto realizado entre Camiña y Sibaya hasta su actual lugar de almacenaje (Obispado de Iquique).

Tanto Camiña como Sibaya tenían bajo su jurisdicción varios anexos. En muchos períodos el cura párroco de alguno de esos poblados realizaba visitas periódicas a otros anexos, cumpliendo al mismo tiempo la labor de entregar los oficios religiosos; oficios que muchas veces quedaban registrados en las Iglesias anexas a su parroquia principal. Al mismo tiempo, lo anterior ocasiona el hecho que cuando estas salidas periódicas se prolongaban por espacio de 4 ó 5 meses y aún más, en la parroquia central se ocasionaban algunos trastornos, como que los registros no eran en forma clara y omitiéndose en muchos casos datos o detalles que a la postre son importantes.

- Igualmente en muchas ocasiones, las parroquias sufrían la ausencia del cura párroco por muerte, traslados, viajes, ante lo cual, la gente de la comunidad procedía a realizar sus bautizos, matrimonios o entierros en otra parroquia que estuviese en funcionamiento.

- A partir de 1870 - 1880 y en adelante, comienza a intensificar su labor la Oficina de Registro civil, lo cual unido al hecho que alrededor de los mismos años se proceden a constituir una serie de nuevas parroquias que implican la descentralización de los registros, cabe señalar que muchas iglesias cierran sus funciones a raíz de la fuerte merma de la población indígena que se traslada a los centros urbanos, mineros o a otras comunidades.

- En último lugar, para explicar la ausencia de algunos años en los registros, debe hacerse mención a la pérdida o destrucción de parte del material de algunos libros.

Todo lo anterior, como observaremos posteriormente constituirá en parte un serio problema respecto a la elección de los años años de muestreo. Ello se traducirá no poder trabajar en dos planos similares que permita establecer relaciones y comparaciones en forma más o menos objetiva, por el impedimento de trabajar con años que presentan una correlación incompleta.

Material Seleccionado para trabajar

Considerando provisoriamente una década por cada 20 años, se precedió a contabilizar los totales de Bautizos, Matrimonios, Defunciones ocurridos en dicho período. (cuadro I A y B). Así mismo, de dichas décadas se procedió a trabajar con los dos o tres primeros o últimos años respecto a transcripción textual de nombres, edades, origen, condición, padres, etc. en los que dice relación con los bautizos, matrimonios y defunciones (Cuadro 2 A y B).

Respecto a la planilla de totales, cuyas cifras están expuestas en el cuadro 1, se calcula promedios anuales de B.M.D. y las relaciones porcentuales de novios sobre bautizados y difuntos sobre bautizados, para obtener una visión global en términos estadísticos del movimiento poblacional (cuadro 3 A y B). Del cuadro 2 se procedió en Sibaya a trabajar con una muestra de 335 personas en un lapso de once años. Camiña sobre una muestra de 347 personas y en un lapso de 5 años, con el objeto de calcular promedios de vida (cuadro 4 A y B), luego de lo cual para realizar un cálculo estimativo de la población se procedió a multiplicar el número de bautizados o de nacidos por la cifra promedio de edad. Resultados en cuadro 5 A y B.

Remitiéndose igualmente a los contenidos transcritos del cuadro 2 obtenemos la cantidad total de bautizados así como su lugar de origen. Esta cantidad total de bautizados nos orienta hacia los totales de nacimientos y su distribución geográfica. (cuadro 6 A y B).

Tanto en Camiña como en Sibaya y sobre la base de los años más parejos y de una correlación más homogénea en los totales de difuntos, calculamos su promedio de edad y determinamos su lugar de procedencia, estableciendo solamente como diferencias los difuntos con menos de siete años de vida y con más de cincuenta años de edad. Referirse al cuadro 7 A y B.

En consideración a lo presente anteriormente, debe tenerse presente que sólo ofrecemos una ordenación de datos², alrededor de los cuales surgen muchas dudas e interrogantes. Quizás se nos exija adentrarnos en el campo de lo interpretativo. Ante ello no nos queda más que aclarar nuevamente hasta la presente etapa de trabajo sólo hemos buscado como objetivo central el ordenar y agrupar los datos, para que en próximas instancias de elaboración y de un mayor pulimiento de los datos reunidos proceder a su interpretación.

Por último, nos queda solamente agradecer a las personas que de una u otra manera nos prestaron su valiosísima ayuda en un trabajo que requirió gran atención y demanda de tiempo en la recolección de los datos. Hacemos mención a la gran ayuda que nos prestó y a la responsabilidad que demostró, el alumno del primer año de la carrera Ernesto Lo Carrasco.

CUADRO 1 A
Totales de la planilla de resumen de bautizos, defunciones, matrimonios contabilizados en Sibaya

² Estos antecedentes fueron obtenidos en el Obispado de la ciudad de Iquique.

Años	Bautizos	Matrimonios	Defunciones
1710-1719	/	107	/
1730-1739	288	64	198
1750-1759	512	167	283
1770-1779	392	114	236
1790-1799	440	68	223
1810-1819	481	177	320
1830-1839	393	95	269
1850-1859	522	/	430
1870-1879	1136	12	/
1890-1899	130	/	/
1910-1919	578	/	/
1930-1939	/	/	/
1950-1959	215	/	/
TOTALES	5087	805	1959

(/) No existen datos sobre los años respectivos.

CUADRO 1 B

Totales de la planilla de resumen de bautizos, defunciones, matrimonios contabilizados en Camiña

Años	Bautizos	Matrimonios	Defunciones
1650-1659	246	/	/
1670-1679	280	/	/
1690-1699	240	/	/
1710-1719	268	/	/
1730-1739	272	/	/
1750-1759	1009	293	373

1770-1779	439	163	342
1790-1799	434	34	433
1810-1819	917	311	586
1830-1839	976	164	1147
1850-1859	1575	206	1014
1870-1879	1060	266	755
1890-1899	1151	260	/
1910-1919	491	130	/
1930-1939	655	89	/
1950-1959	712	37	/
TOTALES	10725	1953	4650

(/) No existen datos sobre los años respectivos.

CUADRO 2 A

Resumen de los años registrados en Sibaya

Años	Bautizos	Matrimonios	Defunciones
1712-1714	/	si	/
1750-1752	si	si	si
1850-1851	si	/	si
1897-1898	si	si	/
1950-1951	si	/	/
1797-1799	si	si	si

(/) No existen datos sobre los años respectivos.

CUADRO 2 B

Resumen de los años registrados en Camiña

Años	Bautizos	Matrimonios	Defunciones
1653-1655	si	/	/

1712-1714	si	/	/
1750-1752	si	si	si
1797-1799	si	si	si
1850-1851	si	si	si
1897-1898	si	si	/
1930-1931	si	si	/
1950-1951	si	si	/

(/) No existen datos sobre los años respectivos.

CUADRO 3 A

SIBAYA	BAUTIZOS	MATRIMONIOS	NOVIOS 1°VEZ	RELACIÓN NOVIOS/BAUTIZ	DEFUNCIONES	RELACIÓN DEFUN/BAUTIZ
1710-19	3,7	10,7	19,4	53%	/	/
1730-39	28,8	16,0	29,1	/	46,0	57,9%
1750-59	49,2	16,7	31,7	64,4	28,3	57,5%
1770-79	42,2	12,7	23,4	55,5	26,2	62,1%
1790-99	53,1	14,5	26,7	50,3	34,7	65,3%
1810-19	48,1	16,7	30,8	64,0	32,0	66,5%
1830-39	43,5	11,9	21,9	50,3	31,9	73,3%
1850-59	52,2	/	/	/	43,0	82,4%
1870-79	113,6	/	/	/	/	/
1890-99	/	/	/	/	/	/
1910-19	57,8	/	/	/	/	/
1930-39	/	/	/	/	/	/
1950-59	21,5	/	/	/	/	/

CUADRO 3 B

CAMIÑA	BAUTIZOS	MATRIMONIOS	NOVIOS 1°VEZ	RELACIÓN NOVIOS/BAUTIZ	DEFUNCIONES	RELACIÓN DEFUN/BAUTIZ
1650-59	35,1	/	/	/	/	/
1670-79	30,2	/	/	/	/	/
1690-99	48,0	/	/	/	/	/
1710-19	34,4	/	/	/	/	/
1730-39	31,3	/	/	/	/	/
1750-59	100,9	29,3	53,9	53,4	37,3	37,0%
1770-79	43,9	16,3	30,0	68,3	34,2	77,9%
1790-99	67,5	13,5	24,8	36,7	20,5	30,4%
1810-19	138,5	38,5	70,8	51,1	96,5	69,7%
1830-39	97,6	16,4	30,2	30,9	/	/
1850-59	157,5	20,6	37,9	24,1	101,4	64,4%
1870-79	120,8	33,3	61,3	50,7	94,4	78,1%
1890-99	115,1	26,0	50,4	437,8	/	/
1910-19	49,1	13	24,1	49,1	/	/
1930-39	66,5	11,1	21,8	32,8	/	/
1950-59	79,1	71,4	14,2	18	/	/

CUADRO 5 A

SIBAYA	BAUTIZOS ANUALES	ESTIMACION POBLACIÓN (# BAUTIZ X 19,5 AÑOS)
1750-59	49,2	959,4
1770-79	42,2	822,9
1790-99	53,1	1035,5
1810-19	48,1	938

1830-39	43,5	848,2
1850-59	52,2	1017,9

CUADRO 5 B		
SIBAYA	BAUTIZOS ANUALES	ESTIMACION POBLACIÓN (# BAUTIZ X 21,6 AÑOS)
1750-59	100,9	2179,4
1770-79	43,9	948,2
1790-99	67,5	1458
1810-19	138,5	2991,6
1830-39	97,6	2108,2
1850-59	157,5	3402

CUADRO 4 A					
SIBAYA	AÑOS	PROMEDIO	TAMAÑO MUESTRA	MENORES DE 7 AÑOS	MAYORES DE 50 AÑOS
	1777-83	25,0	153	45	35
	1797-98	14,0	65	29	15
	1850-51	16,8	107	69	11
TOTAL	11 años	19,5	335	143	61
				(42,7%)	(18,2%)
CUADRO 4 B					
CAMIÑA	AÑOS	PROMEDIO	TAMAÑO MUESTRA	MENORES DE 7 AÑOS	MAYORES DE 50 AÑOS
	1797-99	31,1	77	24	18
	1850-51	19,0	270	146	16
TOTAL	5 años	21,6	347	170	34

				(49%)	(9,8%)
		PROMEDIO	MUESTRA	-7	+50
	TOTAL	20,6	682	313	95
				(45,9%)	(13,9%)

CUADRO 6 A

Origen de bautizados en Camiña

CAMIÑA	1653-55	1712-14	1750-52	1797-99	1850-51	1897-98	1930-31	1950-51
CAMIÑA	4	31	45	155	109	86	67	38
MIÑI-MIÑI	13	23	/	35	17	6	/	1
PISAGUA	/	13	10	6	8	/	/	/
SOTOCA	3	/	15	/	21	/	/	/
SOGA	6	/	/	/	8	9	7	1
CARIQUIMA	18	2	22	/	13	7	/	1
ISLUGA	15	/	15	2	16	12	19	29
CHIAPA	4	/	41	1	56	/	/	/
BOLIVIA	/	/	/	/	11	/	/	/
PICA-TIRANA	2	/	/	/	5	1	/	/
TARAPACA	/	/	/	/	/	/	/	/
STA. ROSA SALINAS	/	/	/	/	/	/	/	/
HUANTAJAYA	/	/	/	/	5	/	/	/
OTROS	27	/	5	/	9	/	11	25
SIN DATOS	/	/	27	1	2	3	23	22
TOTAL	92	80	180	200	280	124	127	117

CUADRO 6 B					
Origen de bautizados en Sibaya					
SIBAYA	1750-52	1797-98	1850-51	1897-98	1950-51
SIBAYA	65	24	27	38	6
LIMACSIÑA	7	11	9	/	/
MOCHA	37	12	21	/	/
GUASQUIÑA	15	2	2	/	/
GUAVIÑA	3	6	1	/	/
USMAGAMA	17	7	9	4	/
SIPIZA	2	7	15	/	1
CARIQUIMA	2	1	3	/	23
SALINAS	1	/	/	1	/
COSCAYA	/	1	2	/	/
BOLIVIA	/	2	1	/	1
CHIAPA	/	/	/	19	/
SOTOCA	/	/	/	12	/
JAIÑA	/	/	/	5	/
PICHUSCA	1	1	2	/	/
OTROS (GUATACONDO, HUACALLO, ILLALLA)	1	3	8	4	21
SIN DATOS	2	/	/	/	9
TOTAL	155	77	100	83	61

CUADRO 7 A		
CAMIÑA	DIFUNTOS	
1797-1799	Total de difuntos:	77

	Promedio de edad:	31,7 años	
	Menores de 7 años:	24 (31,2%)	
	Mayores de 50 años:	18 (23,4%)	

ORIGEN		SE DISTINGUEN	
Camña	53	Indios	55
Miñi-Miñi	13	Espanoles	8
Pisagua	5	Mestizos	7
Tarapacá	2	Vecinos	4
Chiapa	2	Sin Datos	3
Soga	1	TOTAL	77
Carangas	1		
TOTAL	77		

DIFUNTOS			
1850-1851	Total de difuntos:	270	
	Promedio de edad:	19,0 años	
	Menores de 7 años:	146 (54,1%)	
	Mayores de 50 años:	16 (5,9%)	

ORIGEN		SE DISTINGUEN	
Camña	120	Indios	242
Chiapa	44	Vecinos	22
Isluga	35	Sin Datos	4

Bolivia (Carangas, Cochabamba)	24	TOTAL	268
Miñi-Miñi	8		
Cariquima	7		
Soga	6		
Sotoca	5		
Tarapacá	4		
Guachacollo	4		
Huantajaya	3		
Arequipa	1		
Mulluri	1		
Argentina (empleada del cura)	1		
Sin Datos	5		
TOTAL	268		

CUADRO 7 B

SIBAYA	DIFUNTOS	
1750-1752	Total de difuntos:	73
	Promedio de edad:	? Años
	Menores de 7 años:	38 (45,2%)
	Mayores de 50 años:	38 (52,1%)

ORIGEN		SE DISTINGUEN	
Sibaya	42	Indios	66
Limacsiña	13	Mestizos	2

Mocha	2	Zambos	
Sipiza		Criollos	
Guasquiña	2	Sin Datos	5
Usmagama	8	TOTAL	73
Cariquima	2		
Isluga	1		
Guaviña			
Sin Datos	3		
TOTAL	73		

DIFUNTOS			
1797-4798	Total de difuntos:	65	
	Promedio de edad:	14,0 años	
	Menores de 7 años:	29 (44,6%)	
	Mayores de 50 años:	15 (23,1%)	

ORIGEN		SE DISTINGUEN	
Sibaya	15	Indios	63
Limacsiña	21	Mestizos	
Mocha	9	Zambos	1
Sipiza	4	Criollos	
Guasquiña	6	Sin Datos	1
Usmagama	5	TOTAL	65
Cariquima			
Isluga			
Guaviña	1		

Pica	1
Cuzco	1
Bolivia (Toledo)	1
TOTAL	65

DIFUNTOS		
1850-1851	Total de difuntos:	107
	Promedio de edad:	16,8 años
	Menores de 7 años:	69 (64,5%)
	Mayores de 50 años:	11 (10,3%)

ORIGEN		SE DISTINGUEN	
Sibaya	30	Indios	97
Limacsiña	10	Mestizos	3
Mocha	21	Zambos	1
Sipiza	18	Criollos	1
Guasquiña	7	Sin Datos	5
Usmagama	13	TOTAL	107
Cariquima	1		
Isluga			
Guaviña	1		
Cultane	2		
Salinas	2		
Chiapa	1		
Caracollo	1		

TOTAL	107
-------	-----

Cómo citar:

Podestá Arzubiaga, Juan

1975 "Notas demográficas sobre Camiña y Sibaya comprendiendo el período 1600-1900". En: Cuaderno de Investigación Social, N°1. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile. pp. 15-34.

ALGUNOS ASPECTOS CULTURALES DEL HABITANTE LIRIMEÑO: VIDA DOMÉSTICA, TRABAJO DE LA MUJER Y SITUACIÓN ESCOLAR

Lucy Ramírez C
Yerny González C.

Introducción

El presente artículo tiene como objetivo describir un sector de la realidad cultural de la cordillera del Norte de Chile.

Para una mejor comprensión del tema a tratar, señalaremos algunas características físicas generales importantes, en la medida en que otorgan a la vida de las comunidades cordilleranas, un sello distintivo y peculiar.

Pampa Lirima, es una región que forma parte de la Zona de Cultane, situada aproximadamente a unos 200 Kms. de Iquique, con una altura que fluctúa entre los 4.000 y 5.000 mts.

Uno de los problemas más serios que la afectan es el no contar con una red de caminos lo suficientemente habilitados como para permitir el normal traslado de vehículos y personas del lugar a los centros urbanos, lo que ha influido en el mantenimiento de tradiciones y tecnologías milenarias que de alguna manera se hacen presentes en la confección de sus vestimentas y ropa de cama, en la preparación de sus comidas, en el cuidado del ganado, y en otros múltiples aspectos.

Propiamente, la mujer al igual que el hombre calza ojotas la mayor parte del tiempo, salvo ocasiones especiales como viajes a centros urbanos en que adoptan el zapato por ser un elemento requerido por las necesidades funcionales de dichos centros. En períodos de intenso frío suelen acompañar a las ojotas unas “cañas” o calcetas tejidas a punto de color natural que les cubren hasta sobre la rodilla.

En lo que a ropa interior se refiere, por una parte usan cuadros confeccionados y adquiridos en la ciudad, y por otra prescinden de llevar sostén dado que esta prenda es considerada no bajo la mirada de cánones de belleza propias de la urbe, sin más bien su significado radica en un fin práctico como es el de simplificarle su rol de madres.

Pero lo más típico de su vestimenta está dado por el vestido o “aksu” que tiene la forma de un tubo el cual la mujer se sumerge para proceder enseguida a retroceder a nivel de los hombros parte del género perteneciente a la cara posterior del traje y

prenderlo con “tupus”, cucharillas de plata unidas por una cadena del mismo metal que hacen las veces de alfileres en cada uno de los hombros. Así, se da formación a sus anchas mangas por donde se introducen una variada gama de objetos (ovillos de lana, coca, dinero, etc.), de tal suerte que el espacio de la cintura para arriba que media entre el jersey muy grueso -impermeable- a la luz- ni parece a simple vista tejida a telar hasta no tocarla y examinar con mayor acuciosidad. En su autoconfección se observa un despliegue en cuanto a ingenio y buen gusto, esto significa que al no contar con telares de mayores dimensiones (60 cm., de ancho por 1.50 de largo) para la confección de un aksu requieren de dos paños que unen en el centro dejando sólo una abertura para la cabeza. En este aditamiento es donde ponen a prueba su agudeza al agotar en una gama de colores y motivos los bordados que superponen a esta costura. Como el aksu se lleva generalmente hasta los tobillos y dado el trajín a que son expuestos para evitar un deterioro demasiado prematuro es menester idear una forma de bordado similar a la del centro, pero que para este efecto consisten en un filete de variados colores alrededor de él.

Finalmente, se ciñe a la cintura mediante una faja cuya confección contempla la unión de varias fajas de aproximadamente 1 metro cada una que terminan en uno de sus extremos en flequillos, mientras que en el otro adquieren la forma de ojales por donde se introducen los flequillos de otra faja con el objeto de ligarlas.

Resulta de gran belleza el aksu con sus bordados, donde se entremezclan tonalidades que van desde verdes intensos a tenues, de azules a celestes, rosas pálidas a fucsias, etc. Las gradaciones así logradas obtienen su fuente inspirativa de la naturaleza. Si consideramos que el color del aksu en sí es oscuro (negro para las casadas y café oscuro para las solteras), no es muy difícil imaginar el efecto contrastante y admirable que ofrece a quien le observa.

Pero, esta usanza tradicional de vestir ha sufrido variaciones en estos últimos años, y es así como desde hace una década más o menos se ha venido en adoptar el pantalón por considerarlo una prenda necesaria y funcional a su sistema de vida. Esto significa que a la vez de protegerles del frío le otorga mayor agilidad a sus movimientos. Suelen llevarlo debajo de vestidos cortos confeccionados y comprados de segunda mano en la ciudad, única forma de serles accesibles dado su precario presupuesto. Dentro de la población femenina son muy pocas las que mantienen la tradición; paulatinamente se han ido modernizando y cambiando de hábitos de vestir, ya sea por estimarlo conveniente (racionalidad práctica) o por simple vanidad y como resultado de la influencia que sobre ellas ejerce la ciudad (efecto de imitación).

Completan su atuendo jerseys o chalecos tejidos por ellos mismos o adquiridos en la ciudad y “chales” -confeccionados de un tipo de tela análoga a la del aksu- que cubren sus espaldas hasta la cintura con llylla incluida o bien son llevados desplegados hasta la altura de los tobillos como paliativo a las heladas tardes que viven.

La “llylla”, este coche de guagua producto de la tecnología arcaica que portan a sus espaldas, constituye el complemento esencial de la mujer y madre lirimeña.

Sólo queda por agregar a esta característica la prenda con que cubren sus cabezas. Adopta, ora la forma de un gorro corto - cubre la cabeza y la frente - que es de autoconfección y en base a la lana de llamo en tonos naturales, ora la de un gorro largo que proceden a enrollar hasta la altura de las sienes para entonces recién colocarse el “sombrero de paja” que evitará que el sol quemante malogre y oscurezca su tez.

En el quehacer cotidiano la mujer asume el rol preponderante, ya sea en la forma de un trabajo propiamente profesional (tejidos, hilados y pastoreo), ya sea en el de madre, o en su desempeño como ama de casa.

Entre las tareas de índole profesional, se cuenta la de salir al campo a “puntear el ganado”, esto es, una vez diseminado lograr concentrarlo nuevamente en un punto determinado. Conjuntamente con ello y para “aprovechar el viaje” cortan palitos de ramas secas que utilizarán en la preparación de las comidas del día. Además como siempre van premunidas de su huso - mientras cumplen su función de pastoras - hilan sin cesar.

En lo que se refiere a sus tareas propiamente domésticas que tienen lugar al interior de la casa, la más inmediata la constituye la preparación de la comida diaria. Para tal efecto, previamente se abastecen de leña y agua.

En días normales u ordinarios y antes de comenzar con los quehaceres cotidianos se ingiere el desayuno que consiste en una infusión de té o coca muy simple.

Alrededor de las 16 horas se sirve el almuerzo que es un plato de fideos con carne o sopa que se repite. Ya al atardecer tiene lugar las “onces-comidas” en que combinan los alimentos del desayuno del almuerzo. Todas las comidas son acompañadas de sopaipillas o maíz pelado o tostado los que con frecuencia reemplazan al pan el que solo extraordinariamente es horneado en el lugar; aún en esos casos es una masa seca y latiguda.

La instancia donde tienen lugar esas actividades es la cocina, habitación acogedora y familiar que se convierte así en la más importante de las construcciones que

conforman el tipo de casa lirimeña. Es en ella donde junto con tomar sus alimentos departen las alegrías y desgracias que dan matiz a su existencia.

Los implementos y utensilios: ollas, jarros enlozados, escasos platos, recipientes con agua, sacos de tejidos natural donde guardan provisiones, cajones de manzanas que una vez desocupados hacen las veces de despensa portátil, el combustible o leña necesaria para cocinar, circundan el fogón y se guardan en la parte superior y en nichos practicados en la parte inferior de un banquillo de greda maciza que se encuentra pegada a lo largo de la habitación. Esto obedece a un criterio racional práctico cuyo sentido se lo da el ahorro de tiempo y esfuerzo en la preparación de las comidas. Al lado del fogón se encuentra la mujer sentada a ras del suelo y, en derredor -sentados sobre bancas - camas laterales también de greda en las cuales duermen en las noches el resto de los comensales.

Cuando el fogón que es una especie de parrilla de fierro parapetada entre varias piedras se instala fuera de la cocina - a la intemperie - se los protege por medios de unas pircas dispuestas en ángulo recto.

Dentro de la atmósfera familiar de la cocina también tienen cabida los animales domésticos (perros, gatos, corderos huachos). Allí, junto al calorcillo que despide el fogón y echados a los pies de sus amos reciben los alimentos que éstos les lanzan de tanto en tanto.

La función culinaria se hace extensiva a la preparación de comidas a futuro que les permita contar con un stock de reserva en forma constante. Para ello charquean carne, tuestan, pelan y muelen maíz y quinoa. Para la última de esas actividades hacen uso de la piedra jona, piedra del lugar especialmente adaptada para tal efecto.

En días de carneo, su tarea es ardua, ya que ayudan al hombre a llevar a término dicho ritual. El animal sacrificado es aprovechado al máximo. Así, la grasa pura la conservan en "portuños" de greda o tarros y es sustituto del aceite; incluso los dedos tienen cabida en su dieta. Los huesos, por lo general, son guardados en los nichos de la cocina por meses o años para ser utilizados más tarde en la preparación de sustanciosas sopas. También las tripas - que cortadas en trocitos de 5 cms., y a las que previamente se les ha quitado su grasa-, se fríen dando lugar a un plato muy apetecido. La grasa restante se aprovecha en la forma de apetitosos "chicharrones" que suelen comerlos acompañados de maíz tostado.

La loza es lavada por cada uno de los comensales inmediatamente después de usarla y antes de volcar en ellas su contenido se les enjuaga nuevamente.

La preocupación que mantiene la mujer por los niños es contante y se expresa en el aseo personal que desde temprana edad (6 meses aproximadamente) adquiere plena vigencia. Cuando los bañan ponen especial cuidado en que el ambiente sea cálido y temperado. El lugar donde comúnmente realizan tal actividad es el río. Acequia o en los llamados "geysers" o baños de agua caliente naturales. Cuando las condiciones climáticas son adversas se limitan a lavarles en la orilla del río con fuentes de agua tibia. En días corrientes suelen lavarse cara, brazos y pies con jabón, con cierta frecuencia (1 vez por semana) lavan el cabello con *shampoo*.

En la intimidad de la familia es norma común vestir a los niños con simples y escasos atuendos.

No rige para ello el uso de zapatos, pantalones, ni prendas interiores. Pero no descartan las poleras y jerseys que preferentemente son de lana roja, como medio de defensa, pues comparten la creencia de que ellos, conjuntamente con hombres y mujeres jóvenes solteros están más expuestos al ataque de brujerías y maleficios.

Estos elementos pueden ser reemplazados por una ancha camisola de corte sencillo y manga larga que cubre su cuerpo hasta la altura de las rodillas. Complemento indispensable es el uso de un sombrero de paja que protege la piel de su rostro del ardiente sol.

Para el lavado de la ropa personal, las mujeres destinan los días domingos y utilizan para ello los mismos sitios empleados en la higiene íntima. Para el secado de las prendas proceden a tenerlas sobre hierbas.

Labores relativas a las mujeres que poseen el carácter de extraordinaria son: prestar amparo a los corderitos huachos y alimentarles, preparar comidas, con ocasión de festividades durante las cuales se reparten entre ellas la carga de trabajo, de tal forma que a una le corresponderá hornear el pan, a otra habilitar el fogón, etc.

Además de estas actividades ayuda a los hombres en la esquila y en el tratamiento de enfermedades de los animales (sarna). Ambos dedican gran parte de su tiempo al trabajo de tejido a telar en jornadas que varían de acuerdo a la estación del año, dado que para su realización aprovechan la luz natural. Se dedican por entero - en sus tardes libres - al teñido de la lana. En aquellos casos en que el tejido es en base a un torcido sumamente apretado, la prenda se tiñe cuando está semi-torcida, si bien el torcido es más bien suelto el teñido se efectúa una terminada ésta.

Una preocupación que atañe a ambos es otorgar a los hijos educación sistemática. Serio obstáculo para ingresar al colegio es la existencia de sólo un establecimiento educacional que se encuentra ubicado en Poroma. Quienes desean y tienen los medios económicos para asistir a él deben trasladarse hacia allá. Para ello, los

componentes de una estancia arriendan una casa o piezas en donde residen los niños atendidos por sus madres que una a una rotativamente asumen tal responsabilidad.

La utilidad que presta la escuela en las condiciones de la cordillera es sólo parcial, pese a lo cual los lugareños consideran un aporte a la comunidad el hecho de que sus hijos se enrolen en las filas de los educandos. Esto, que a primera vista parece un sin sentido, no lo es así se toma en cuenta que los intereses que persiguen responden a necesidades que surgen -fundamentalmente- de la relación que establecen con la ciudad. Por ello aspiran a conocer y a dominar la lectura, escritura y cálculo matemático. Dicha relación se hace notar también en lo que respecta al vestuario, la lengua, aseo y comida. En relación al primero de ellos el colegio hace patente la pérdida paulatina del *aksu* y el sombrero, elementos que el grupo familiar considera tradicionales. Incorpora el uso de zapatos para hombres y mujeres y de delantal para las últimas.

Por otra parte, se promueve el reemplazo del aymará por el castellano como medio de comunicación.

Además, se les insta al aseo personal y se les enseña a peinarse y por último, por medio de la alimentación escolar preparada colectivamente por las madres, se les familiariza con dietas diferentes a la habitual.

En cuanto al ejercicio de la hospitalidad que es también una actividad conjunta por cuanto atañe a toda la comunidad, podemos señalar algunas características.

Indudablemente, que debido al contacto continuo se establece entre los visitantes "paisanos" (parientes o conocidos de la zona), una relación más estrecha en comparación con la que puede surgir entre gente de la cordillera y algún habitante de la ciudad que esporádicamente se acerca a la comunidad. Sin embargo, se observan también diferencias de trato según sea el grado de acercamiento afectivo a la comunidad y el status económico-social que ostenten los individuos.

De acuerdo a esto, si la visita es pariente o conocido -obedeciendo a una norma tácita- va premunido de fiambre como aporte a la comunidad a la que llega. Se le atiende en la cocina en donde se le ofrece compartir la dieta normal.

El grado de confianza es más visible aún cuando están ausentes los dueños de casa. En tal caso -y como regla normal- el visitante espera la llegada de ellos en el exterior o en el interior de la morada y, hasta es posible y natural que en el intertanto se prepare una reconfortante taza de té.

Si la visita es mujer, el punto normal de reunión es la cocina, en donde proceden de inmediato al intercambio de noticias en torno al trabajo de pastoreo y la tropa de ganado.

Distinto es el caso -en comparación con los anteriores- de la visita que sobresale por poseer cierto nivel económico-social. En él, el trato es más semejante al que se confiere al hombre de la ciudad. Señales inequívocas son el hecho que se les prepara comida especial, que no se les atiende en la cocina y que -si es posible- se les habilite un “brasero” a carbón de espino para combatir el frío del atardecer y la noche.

Rasgo característico de los pobladores cordilleranos, es el poseer una entrenada visita producto de las peculiaridades de su actividad ganadera que los hace especialmente sensibles a la captación de detalles de la naturaleza. Dicho rasgo les es de gran utilidad para saber con anticipación de la llegada de personas y muy especialmente para las mujeres jóvenes que se encuentran solas y que al divisar el acercamiento de un extraño se esconden rápida y previsoriamente.

Al igual que con visitas de cierto status, la relación que se establece entre los forasteros y los lugareños es en el período inicial, de mucho respeto y reserva hacia el visitante. El trato hacia ellos es notoriamente deferente y se expresa en las mismas atenciones que se brindan a los lugareños de situación acomodada. Durante los días de permanencia se les asigna una pieza especial en donde se les sirven las comidas y designan un miembro de la comunidad que oficia de acompañante y guía para desenvolverse en distintas actividades (comidas, viajes, etc.).

Pese a las diferencias mencionadas las visitas -cualquiera sea la categoría a la que pertenezcan- tienen en común de transmitir encargos y noticias acerca de personas, ubicación y estado del ganado, condiciones climáticas, etc., detalles a los que atribuye fundamental importancia dado que la actividad central de las comunidades cordilleranas descansa sobre la ganadería, la que es efectuada en gran parte por el hombre. Pero para realizar dicha actividad necesita de un atuendo especial. Así, cuando se dirige al campo lo hace con el “Quipe” porta-equipaje que transporta terciado sobre su pecho y que forma anudando las puntas contrarias de una tela en la que guarda comida seca o fiambres y otros útiles que pudiera necesitar. Le es también indispensable la *mismiña* o *huso*, pues en todo lugar hila incansablemente.

En días ordinarios calza “ojotas” o sandalias que tradicionalmente han sido autoconfeccionadas de cuero de llamo. Sin embargo, en la actualidad es también común que sean adquiridas en Bolivia en donde se han industrializado fabricando su plataforma de caucho de neumático en desuso. Lo que ha permanecido inalterable

ha sido su forma y objetivo: proteger los pies de las asperezas del terreno. Sólo en ocasiones especiales es reemplazada por el uso de zapatos.

Cuando el clima lo exige agregan las “cañas”, gruesas medias que van puestas por sobre el pantalón. Elemento -éste último- que puede ser hecho con lana del lugar, pero que debido a su alto costo generalmente proviene de la ciudad.

Es de uso diario, por ello se hace necesario más de un zurcido, actividad que realiza la mujer y en la que pone gran esmero. El género que va a hacer las veces de “parche” tiene siempre la forma de un cuadrado en cuyo centro queda lo estropeado. Se pone por dentro del pantalón cosiéndole a lo largo de sus bordes. Para asegurar la firmeza de la costura y evitar la introducción de bichos y basuras en el hueco que media entre el parche interno y la rotura propiamente tal, cose nuevamente el parche, pero esta vez siguiendo la forma de la parte que desea reforzar.

La ropa interior del hombre está compuesta por gruesos calzoncillos largos como manera de luchar contra el frío.

La camisa, prenda adquirida, es de tela común. Generalmente va metida dentro del pantalón, el que se sujeta a la cintura mediante un cordel común.

Continuamente el hombre debe realizar trabajos que demandan gran esfuerzo físico, por ello es que resguardan su cintura contra posibles desgarros ciñendo a ella una larga y ancha faja de colores naturales.

Sobre la camisa va un jersey de lana que ellos mismos confeccionan y en que abundan los orificios, producto del uso.

Sobre el pecho cubierto por jersey o camisa cruzan en sentido contrario (en forma de X) un lazo, una honda confeccionada de lana trenzada de colores naturales. Al lado de estos elementos pueden adjuntar la “chuspa” o bolsa de coca. Sin embargo, habitualmente se la lleva en el bolsillo del pantalón.

Otra aplicación práctica de la lana de llamo o teñidos que cubren la cabeza protegiéndola del frío. Según sea la intensidad de este último es la forma del gorro utilizado. Las hay que cubren el cuello, la cabeza casi por completo dejando sólo una abertura para los ojos y la nariz (se les denomina pasamontañas), y otros que sólo cubren la cabeza y las orejas. Al mencionado gorro se sobrepone un sombrero de paja. Cuando el frío se intensifica añade al vestuario ya descrito un grueso y compacto poncho de lana de llamo, vicuña o alpaca de color natural o teñido. En ambos casos se confecciona de dos piezas unidas. En el primero, el añadido se hace mediante una firme y casi invisible costura de lana. Si se trabaja con lana

teñida el poncho es una sucesión de franjas de colores intensos y matizados que lo cruzan a lo largo. En este caso, la costura que une las piezas adquiere la forma de un vistoso bordado de diversos colores, los mismos utilizados en las franjas.

En general, tienen gran respeto por sus tejidos. Esto se observa en el hecho de que el tejido sobrante no es cortado sino doblado hacia adentro.

Mención aparte merece la vestimenta festiva del curaca o jefe de la comunidad. Las acostumbradas ojotas son reemplazadas por un par de viejos y destartalados zapatos, las cañas -si es que las usa- ya no van por sobre el pantalón hasta media pierna. Un paletó puesto sobre una camisa común completa su terno. Su cabeza la cubre ahora con un sombrero de fieltro.

Sin embargo, hay elementos autóctonos incorporados a su atuendo que le otorgan el símbolo de su autoridad y poder. Uno de ellos es un fino chal de lana de alpaca o vicuña que cuelga alrededor del cuello cayendo en pliegues hacia adelante hasta aproximadamente la altura de las rodillas. Es notorio el cuidado puesto en su confección lo que se manifiesta en un especial tipo de punto calado que se extiende aproximadamente a partir de los últimos 10 cm., antes de terminar en un borde de flequillos.

A este elemento se añade un bastón con sus extremos de plata y placas -tipo anillos- de igual metal que se adhieren a él de trecho en trecho.

La chuspa, cuelga desde su cuello en torno al cual se encuentra también un largo látigo de cuero que simboliza el poder de castigar a los restantes miembros de la comunidad.

Sólo resta por describir la ropa de cama. Esta, a diferencia de la vestimenta de la mujer, del niño y del hombre, es autoconfeccionada en su totalidad. Consta de colchón, frazadas y almohada.

El colchón, es un saco o cuero de llamo curtido -al que está aún adherida la lana- y que se rellena con las puntas quebradizas de la lana natural. Las frazadas, pueden ser ponchos o "chuses", variando en ellos el tejido y colorido empleado en su confección. Así, el primero se caracteriza por la aspereza al tacto dada por lo muy torcido de su tejido y por tener como detalles decorativos franjas o figuras de animales multicolores ("empavado").

El chuse por su parte es de colores naturales, de tejido menos torcido y por mismo de mayor suavidad que el anterior.

La almohada, es un simple saco relleno con lana.

La carencia de muebles adecuados para guardar la ropa les ha obligado a idear peculiares formas de llevarlos a cabo. Una de ellas es colgándolas en cordeles que se ubican en el ángulo formado por la unión de dos paredes adyacentes de una habitación.

Otra es guardándola en paños con los que se forman paquetes siguiendo el mismo procedimiento empleado con el Quepe.

BIBLIOGRAFÍA

Van Kessel, Juan
s/a Manuscrito: "Diario de Campo. Investigación en la ciudad de Lirima" (5 Tomos).

Cómo citar:

González, Yerny y Ramírez, Luci
1975 "Algunos aspectos culturales del habitante lirimeño: vida doméstica, trabajo de la mujer y situación escolar". En: Cuaderno de Investigación Social, N°1. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile. pp. 34-44.

TRES ELEMENTOS CONFIGURATIVOS EN LOS CANTOS RELIGIOSOS DEL NORTE GRANDE CHILENO

Bernardo Guerrero Jiménez

Introducción

El presente artículo dedicado al estudio de una manifestación cultural del hombre arcaico, consta de dos unidades. La primera es toda una teoría elaborada acerca del hombre arcaico, su concepción del mundo y de las Divinidades. Es un primer intento de aproximación que se traduce en el intento de comprender toda una forma de pensar y de actuar del hombre arcaico. La manifestación cultural a estudiar la constituye el canto. Cuya creación es obra del universo de hombres ligados y comprometidos entre sí por una misma cultura.

La segunda unidad la constituye el canto. Sin embargo, el canto sólo no nos dice nada, éste no habla por sí solo. El canto pues como “hecho” sólo tiene sentido cuando su lectura es remitida a una teoría. Aquí radica pues la importancia de la teoría, ya que ella nos permite la interpretación y la explicación de tales cantos. Sin embargo, tal teoría es general y por lo tanto aplicable a cualquier contexto donde aún superviva con el disfraz que se quiera el fenómeno religioso. Ahí radica su ventaja y también su desventaja. La ventaja es su gran poder de aplicabilidad. Pero el canto en cuanto hecho es producto de una cultura determinada, de un fenómeno religioso concreto. El canto aquí logra en variadísimas oportunidades arrancar del contexto teórico, el cual pretende explicarlo. Aquí pues radica la desventaja de la teoría. En este sentido, el canto como hecho cumple el objetivo de exigir una reelaboración de la teoría formulada.

I.

Estudiar las manifestaciones culturales de las comunidades arcaicas que aún persisten en el minuto presente, implica y lleva consigo el ir desprovisto de prejuicios que a la larga perjudicaría enormemente nuestros resultados.

El legado cultural, la herencia de las comunidades arcaicas son riquísimas en contenido lo cual constituye un apreciadísimo objeto de estudio para todas aquellas disciplinas que centran su atención en el hombre.

Para comprender con mayor cabalidad el estilo de pensamiento y de acción del hombre arcaico, es menester y esto sea dicho de paso para evitar toda crítica

superficial y antojadiza que podrían caberle a este tipo de manifestaciones culturales, ubicarse dentro de todo lo posible de la perspectiva del hombre arcaico.

El hombre de las culturas arcaicas tiene una manera distinta de percibir los objetos, las cosas del mundo circundante, y, a la vez una determinada manera de concebir las cosas.

El mundo (desde la perspectiva religiosa-arcaica) es considerado como una armónica y encantada totalidad, todo esto como producto de la creencia en un orden divino preestablecido y sobrenatural. De todos los seres vivientes el hombre es el único que posee el privilegio de dialogar con las deidades.

En cuanto a su percepción lo primero que aprehende el pensamiento mítico no son caracteres objetivos sino fisionómicos. La percepción mítica se halla impregnada de elementos emotivos; todo se halla rodeado de una atmósfera especial de alegría o de pena, de angustia, de excitaciones, etc. Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles.

En lo que dice relación a su visión diremos que esta es una visión simpatética; las cosas, los objetos, son sentidos como un todo continuo que no admite escisiones ni tajantes distinciones. Lo que es inherente a la mentalidad arcaica es su sentimiento general de la vida, la solidaridad existente entre los objetos salta sobre la multiplicidad de sus formas particulares.

Para él, los objetos del mundo circundante así como los actos de la vida humana, no tienen valor intrínseco autónomo. A través de estos objetos lo sagrado se le muestra, el objeto no deja de ser él, pues sigue participante de la realidad cósmica circundante. El objeto entonces acoge en su seno lo sagrado que lo diferencia de su medio y le confiere valor. Y como todo aquello que recibe lo sagrado, el objeto resiste el tiempo, su realidad se ve duplicada por la perennidad. Lo sagrado entonces tiene tantas formas de manifestarse como objetos posee el mundo.

Para el hombre religioso lo sagrado y lo profano constituyen dos modos distintos de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. De estos dos modos distinto de estar en la vida el hombre arcaico se inclina preferentemente por vivir en lo sagrado. En lo sagrado el hombre vive en toda su dimensión existencial-real, es lo que siempre él ha añorado ser. Es un hombre colmado de lo real, de lo imperecedero, vive en la realidad de los dioses, es más se hace contemporáneo a los dioses y participa por lo tanto en la creación del mundo, aboliendo además el tiempo profano, manifestándose en toda su magnitud su desprecio por la historia.

El espacio habitado y conocido por él, es el Cosmos, el Mundo, el resto se opone al Cosmos, es un espacio extraño y caótico. El primero es el Cosmos el otro es el Caos. Existe el Cosmos porque ha sido consagrado precisamente por obra de los dioses. De ahí que nace la necesidad imperiosa para el hombre arcaico de cosmosizar todo territorio inculto, de consagrarlo.

La vida para el hombre arcaico, encuentra su legitimación en los modelos extrahumanos, vive conforme a los arquetipos. Su vida es perenne repetición, él no conoce ningún acto que no haya sido vivido anteriormente por otro que no era un hombre, él repite los actos de los dioses ejecutados en los primeros tiempos.

El hombre arcaico se ha de mover, ha de insertar su accionar todo, en una extensión geográfica, en un espacio; espacio que para él presenta rupturas, escisiones, es decir, el espacio no es homogéneo, muy por el contrario es un espacio heterogéneo. Es así como hay un espacio sagrado, fuerte significativo, el otro es un espacio amorfo, caótico, no consagrado, carente de estructuras y de consistencias. Ese espacio sagrado es el único que es real. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo. En este espacio sagrado no es dable hallar demarcaciones algunas. La hierofanía revela un punto fijo absoluto, un centro. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo en el Centro equivale a la creación del mundo.

Este Centro del Mundo es un simbolismo y como cual no está desprovisto de significado, este simbolismo puede formularse de la siguiente manera: El Centro mantiene el carácter del "eje del mundo" o mito de la Montaña Sagrada donde Cielo y Tierra se juntan. En este contexto el Centro es el punto de unión cósmica, entre el cielo y la tierra (e infierno) la bisagra del universo religioso. El Centro es el lugar privilegiado de la comunión con lo divino, comunión con una dimensión cósmica. Es el espacio sagrado donde vuelven a hallar la seguridad para sus vidas y el apoyo para su existencia. El Centro es la zona de lo sagrado y de la realidad absoluta y trascendental.

El hombre arcaico intenta pues, vivir con la mayor frecuencia posible en el Centro del Mundo, pero para poder hacerlo ha de recorrer un camino largo, penoso y difícil. El camino está sembrado de peligros y amenazas, porque de hecho es el paso de lo profano a lo sagrado, del no ser al ser, de lo ilusorio y lo efímero a la realidad y eternidad.

El acceso al Centro equivale a una consagración a una iniciación, a una nueva existencia real, duradera y eficaz.

El Centro del Mundo y en un día al año que es el día sagrado y en donde se produce el encuentro de la tríada compuesta por el hombre-mundo-divinidad, se realiza y se repite el acto cosmogónico por excelencia: la Creación del Mundo; en consecuencia, todo lo que es fundado lo es en el Centro del Mundo.

Lo que es preciso dejar el claro, es que estos tres elementos que hemos llamado tríada y que está compuesta por el hombre-mundo-divinidad al reunirse en el Centro del Mundo en un día sagrado, lo hacen de una manera conjunta y total, dicho de otra manera estos tres elementos configuran una totalidad cuyas partes no sólo abstraída por el investigador. Sólo son separables por comodidad y por exigencias de métodos.

Hemos dicho que la tríada está compuesta por el hombre, el mundo y la divinidad, estos tres elementos pueden ser descritos de la siguiente manera:

Hombre: El hombre es un ser subordinado a las deidades que él respeta. Sus actos se ven legitimados por la repetición perenne de los arquetipos. El no conoce ningún acto que no haya sido planteado y anteriormente vivido por otro que no era un hombre. Esta constante repetición de las hazañas ejemplares está denunciando una ontología general. Todo lo hecho por el hombre no halla su realidad, su identidad en la medida en que participa de una realidad trascendente. Todos los actos humanos tienen un modelo primario y originario, el casamiento humano por ejemplo reproduce la unión cósmica de los elementos; esto es la hierogamia. De aquí se desprende entonces que todos los actos humanos encuentran su legitimación por un modelo extrahumano.

La vida entonces para el hombre, es vivir según modelos extrahumanos, conforme a los arquetipos.

El sufrir, el padecimiento, es una experiencia provista de significación. Cualquiera que fuese el sentido que asuma el padecimiento, éste siempre responde sino siempre a un prototipo, por lo menos a un orden cuyo valor no es puesto en duda. El padecimiento, el sufrir tiene su significado, el saber que su padecer no es fruto del azar, sino que muy por el contrario responde a ciertas influencias mágicas o demoníacas, frente a los cuales el brujo o sacerdote dispone de armas. Sólo cuando estas armas no rinden el fruto esperado, el hombre recurre al ser supremo y estos en última instancia intervienen.

El padecimiento sólo perturba en la medida en que su causal permanece oculta, ignorada. El padecimiento se hace soportable en cuanto el brujo descubre la causa. Este es soportable pero de ninguna manera es absurdo. Cuando el padecimiento adquiere sentido y causa puede ser incorporado a un sistema y por ende ser

explicado. Se puede decir en su generalidad que el sufrimiento es la consecuencia de un alejamiento o extravío de la norma.

La mujer arcaica por su parte está místicamente solidarizada con la tierra, el acto de dar a luz es una variante a escala humana de la fertilidad de la tierra. La sacralidad de la mujer depende de la santidad de la tierra. La fecundidad femenina tiene entonces un modelo cósmico; el de la madre-tierra. El matriarcado, el predominio social de la mujer, también tiene un modelo cósmico; la figura de la madre-tierra.

La vida para el hombre religioso es el misterio nuclear del mundo. La vida está procedida por una preexistencia y se prolonga a una postexistencia. La muerte no es más que otra modalidad de la existencia humana.

La vida para el hombre arcaico, no es simplemente humana, es cósmica al mismo tiempo, puesto que tiene una estructura transhumana. Posee éste una existencia humana abierta, al vivir el hombre arcaico nunca está solo, en él vive una parte del mundo.

Siguiendo nuestro intento de definir los elementos constitutivos de la tríada, nos corresponde ahora finalizar el segundo elemento que es el Mundo:

Mundo: El mundo existe porque ha sido creado por los dioses, este propio existir del mundo, nos dice, que el mundo no es mudo ni opaco, que no es una cosa inerte, sin fin ni significación. El cosmos vive y habla. Esta propia vida es una prueba irrefutable de su santidad, ya que ha sido creada por los dioses y estos se muestran a los hombres a través de la vida cósmica (de aquí que el hombre, a partir de un cierto estudio de cultura, se concibe como un microcosmo. Se encuentra en sí mismo la santidad que reconoce en el cosmos. Su vida se equipara a la vida cósmica en cuanto que obra divina, pasa a ser la imagen ejemplar de la existencia humana).

El mundo que rodea al hombre, tiene un arquetipo extraterrestre concebido, ya como un plano, ya como una forma ya pura y simplemente como una doble existencia precisamente en un nivel cósmico superior. Sin embargo, tenemos que dejar en claro que no todo el mundo tiene un arquetipo de esa especie, hay partes del mundo que están habitadas por fuerzas demoníacas que en definitiva corresponden a un modelo místico caótico.

Los objetos de este mundo no poseen un valor intrínseco autónomo, éstos no son más que receptores de una fuerza extraña que le otorga sentido y valor y lo diferencia de su medio. La existencia de este objeto es una hierofanía, no comprensible no vulnerable, es lo que él no es. Es un muro de contención contra el tiempo; la perennidad es la causa de su realidad más plena.

El solo hecho de establecerse en una región nueva y desconocida o inculta lleva consigo e implica la repetición del acto de la creación, la repetición de un acto primordial; la transformación del Caos en Cosmos por un acto divino de la creación.

La naturaleza está siempre cargada de un valor religioso. Lo es porque el Cosmos es un producto de la acción o voluntad de los dioses, el mundo está impregnado de sacralidad. Los dioses han manifestado las diferentes modalidades de lo sagrado en la propia estructura del mundo y de los fenómenos cósmicos.

El mundo por lo tanto está cargado e impregnado de sentido religioso-sagrado experimentado por el hombre. El hombre arcaico tiene ante sí un gran panorama, una gran dimensión mística frente a los objetos y a las cosas que el mundo posee, objetos y cosas que son vehículos comunicantes de lo sagrado.

El deseo constante del hombre arcaico es vivir lo más cerca posible del espacio sagrado en aquel territorio consagrado por los dioses, es decir en el centro del Mundo la zona de lo sagrado por excelencia. Todo este deseo lo hace deducir y derivar a su experiencia personal, de ahí las ansias del hombre arcaico de situarse en el Centro de la habitación en su microcosmos, en su cuerpo que también lo es.

El tercer elemento de la tríada que nos corresponde definir aquí es la divinidad:

Divinidad: La divinidad es sin duda alguna para el hombre arcaico el elemento de primerísima importancia y lo es, ya que el hombre arcaico ve en las divinidades a sus creadores, a sus protectores.

El cielo para el hombre arcaico se revela como infinito, como imperecedero, trascendente. Es algo completamente distinto en comparación con esta nada que representa al hombre y sus alrededores. Lo trascendente se revela por la simple toma de consciencia de la altura infinita. Las regiones superiores inaccesibles al hombre, las zonas siderales, adquieren el prestigio de lo trascendente de la realidad absoluta de la eternidad. Esa es la habitación y moradas de los dioses. Lo “altísimo” es una inaccesible dimensión al hombre como tal; pertenece y es por excelencia “territorio” de los seres y fuerzas sobrenaturales. Aquel mortal que llega al Cielo, deja de ser hombre, de una u otra manera participa de una consición sobrenatural.

El Cielo entonces, revela por su propio modo de ser, la trascendencia, la fuerza, la eternidad. Su existencia es absoluta porque es elevado infinito, eterno y poderoso.

Ahora bien, el cielo y esto tengámoslo claro, es producto de la acción y voluntad de los dioses, de ahí que el dios no se identifica con el cielo. El Dios celeste es una persona y no una epifanía urania. El dios tiene como morada el cielo que es su

producto y su presencia se manifiesta a través de los fenómenos meteorológicos: trueno, rayo, tempestad, etc.

Los seres supremos de estructura celeste tienden a desaparecer del culto; se “alejan” de los hombres, se retiran al cielo y se convierten en *dei otiosi*. Se retiran al cielo dejando en la tierra a emisarios que tienen como misión acabar o perfeccionar la Creación.

II.

El hombre de las sociedades arcaicas ha de necesitar, manifestar sus sentimientos. Sentimientos que van dirigidos en última instancia a las deidades superiores a las cuales él se siente en una constante e intensa dependencia. La acción de manifestar esos sentimientos lo podrá hacer en forma directa o indirecta. Será en forma directa (cuando el canto que es una manifestación de su sentir) recorre una sola recta que tiene como punto final a las Deidades. Indirectamente se hará cuando el canto que va dirigido en última instancia a las Deidades pasa por medio de un objeto de la naturaleza que no perdiendo su forma de ser asume el papel de vehículo que lleva consigo tan sentimiento.

El canto como una forma de explicitación de un sentimiento adquiere para nosotros el carácter de importancia, ya que por el análisis de su contenido podemos detectar en su estructura que subyace toda una concepción del mundo, del hombre y de sus creadores.

Todos los cantos van dirigidos a las Divinidades, a los creadores en los comienzos de los tiempos del mundo y de los hombres. Pero no van dirigidos al Dios último, al Dios lejano. Estos “se retiran al Cielo, dejando en la Tierra a su hijo o a un demiurgo para acabar o perfeccionar la Creación” (Eliade, 1968:119). Los cantos van pues dirigidos a los emisarios o demiurgos, en nuestro caso en estudio, a la Virgen. El Dios lejano, los Seres Supremos de estructura celeste son identificados por el hombre arcaico como el padre de la Virgen a quien el hombre arcaico concurre en un día sagrado al Centro del Mundo a venerar. El eterno padre, el creador, es sólo mencionado:

Buenos días tengais Madre	madre mía soberana
hija del eterno padre	hoy venimos a saludarte
	006.31(3)

Caminemos todos	donde nuestra madre
todos por igual	madre del señor.
	231.11(7)

Madre del Carmelo compasiva madre	madre de Dios hijo hijo de Dios padre.	333.42(4)
--------------------------------------	---	-----------

Al Dios cercano, con la cual el hombre arcaico siente la imperiosa necesidad de encontrarse para venerarla con más intensidad que nunca, para recibir de ella la regeneración, el perdón y la bendición. A ella pues van dirigidos los cantos, a ella pues van dirigidas las veneraciones, las alabanzas y las súplicas:

Madre del Carmelo compasiva madre	madre de Dios hijo hijo de Dios padre.	333.42(4)
--------------------------------------	---	-----------

Disipado día Madre con tu protección inmensa	Madre mía milagrosa imploramos tu clemencia	
---	--	--

Rendidos están tus hijos todos de buen corazón	alza tu mano divina y échanos tu bendición	105.21(8)
---	---	-----------

A tu presencia divina postramos tu gloria	y oídnos con clemencia a tus chunchos de Victoria	165.11(6)
--	--	-----------

El Cielo se le revela al hombre arcaico como una instancia completamente distinta al hombre y a todo lo que le rodea. El Cielo es habitación y morada de los Dioses (que la Virgen habrá de abandonar, descendiendo para bendecir al hombre arcaico). Lo "altísimo" es una inaccesible dimensión al hombre como tal; es esta por excelencia región de los seres y fuerzas sobrenaturales. El Cielo se manifestará también como una parte integrante de la Divinidad. El Cielo es por excelencia una región impregnada de lo divino:

De las alturas del Cielo bajaste divina señora	échanos tu bendición a tus hijos peregrinos.	222.31(4)
---	---	-----------

Del Cielo a la Tierra bajaste señora	por los pecadores madre redentora.	319.11(9)
---	---------------------------------------	-----------

Llegaste gran señora	y por los pecadores	
----------------------	---------------------	--

del alto Cielo bendito entregaste tu hijo.
319.12(7)

La Virgen al descender de las alturas inaccesibles al hombre, tendrá como punto de llegada un templo, que por el sólo hecho de contar con la presencia de la Virgen, adquiere el carácter de “cielo sobre la tierra”. Es decir está en el mundo, pero no pertenece a él. El santuario estará ubicado en el Centro del Mundo, manteniendo el carácter del “eje del mundo”. En el Templo-habitación de la Divinidad el hombre arcaico se sentirá extasiado y experimentará la más grande de las alegrías que hombre alguno haya experimentado. El tiene ante sí una dimensión distinta a la cual él, en el acto mismo del encuentro siente que su interioridad se trastoca:

Al entrar en este templo al ver aquella lindura
se me parte el corazón Madre mía de mi salvación.

El hombre arcaico para llegar al Centro del Mundo ha de tener que recorrer un camino arduo, largo y pedregoso. Ha de tener que eludir una serie de obstáculos que le impiden que éste cumpla su contenido.

De lejanas tierras cargando en mi cuerpo
venimos señora mi alma pecadora.

De lejas tierras venimos rompiendo espesos montes
cruzando mares y ríos resistiendo grandes fríos.
277.11(1)

De lejas tierras venimos porque venimos a verte
atravesando peligros mientras nos hallamos vivos.
166.13(2)

Obstáculos que algunos sabrán eludir, otros no, el camino a la consagración es difícil, porque de hecho es un rito que marca el paso de lo profano a lo sagrado. El siguiente verso así lo demostrará:

Pobre peregrino fuera del camino
que llorando estás donde pasarás.
089.02(E)

Pobre peregrinos fuera del camino
que vagando están donde pasarán.

Pobres peregrinos que vagando van	fuera del camino donde vagarán	324.02(E)
--------------------------------------	-----------------------------------	-----------

El hombre arcaico pues a cada paso que da, cada trecho que va avanzado, acercándose al Centro del Mundo, implora para que el camino se le haga expedito:

Malo es el camino pero tú eres senda	que a los peregrinos conduces a ti.	002.21(2)
---	--	-----------

Campos naturales déjanos pasar	porque tus devotos vienen a adorar.
-----------------------------------	--

Echanos tu bendición que llorando te pedimos	para que nos vaya bien en peligrosos caminos.	212.71(15)
---	--	------------

El camino es sin duda alguna, largo y penoso, recorrer toda esa extensión implica y lleva consigo cansancio, exhaustividad, más el cansancio es soportado porque al fin y al cabo tan penosa travesía tiene como pago la regeneración y la bendición de la Virgen:

Cansados llegamos buscando a la Virgen	por pampas y montes con toda alegría.
---	--

Vamos todos contentos cumpliendo ya nuestra promesa	venimos por cerros y pampas cansados llenos de alegría.	330.12(4)
--	--	-----------

De lejanas tierras venimos a buscarte madre celestial	Cerros y pampas hemos recorrido muy contentos llegamos a tu altar.	271.91(4)
--	---	-----------

Sin embargo, aparte de ser largo y penoso el camino, muchas veces el lugar donde se encuentra el Centro del Mundo no aparece claro para el hombre arcaico, éste ha de agotar todos sus medios para lograr su localización, ha de recorrer toda la tierra para dar con el lugar donde se encuentra la Virgen:

La andamos buscando de esfera en esfera	hemos recorrido por toda la tierra.	277.12(9)
--	--	-----------

La andamos buscando por toda la tierra	cruzando montañas sin poder hallar.	006.12(7)
---	--	-----------

El hombre arcaico decíamos, siente en sí la imperiosa necesidad de la purificación, de la regeneración y de la bendición. Para retornar al mundo con más fuerzas, para seguir venerando a las Deidades. Sin embargo, no es asunto de él, que cada año en un día sagrado, él se encuentre con la Virgen, eso depende única y exclusivamente de la voluntad de Dios:

Al fin quiso Dios con su gran poder	que al cabo de un año la hemos vuelto a ver	023.11(3)
--	--	-----------

La llegada de ese día es esperado con ansias:

Ya del año vino el dichoso día	el que se celebra con toda alegría	029.11(5)
-----------------------------------	---------------------------------------	-----------

En ese día la alegría es colectiva:

Cantemos hermanos con grande alegría	lleno de armononía en este gran día	274.41(5)
---	--	-----------

BIBLIOGRAFÍA

Eliade, Mircea
1968 "El mito del eterno retorno". Editores Emecé; Buenos Aires, Argentina.

___1967 "Lo sagrado y lo profano". Edición Guadarrana; Madrid, España.

Kessel, Juan van
s/a "Colección de Cantos de los Bailes Religiosos del Norte Grande". Sin Editar.

Cómo citar:

Guerrero Jiménez, Bernardo

1975 "Tres elementos configurativos en los cantos religiosos del Norte Grande chileno".
En: Cuaderno de Investigación Social, N°1. Universidad del Norte; Antofagasta,
Chile. pp. 45-56.

LA SOCIEDAD ANDINA: UNA SOCIEDAD DE DESINTEGRACIÓN

Eduardo Pérez Rodríguez

I.-La Comunidad Tradicional Integrada

La sociedad andina en virtud de su cosmogonía se concibe como una cuatripartición o doble par. Este trasfondo mitológico que fundamenta las estructuras de la sociedad andina está presente con bastante frecuencia en símbolos y no en forma explícita en las costumbres, modos de sentir, de obrar, etc. Es decir los fundamentos en los cuales se sustenta la estructura se mueven al nivel del inconsciente de los miembros, que no explicitan su modo de ser en las construcciones o modo de trabajar la tierra o como dan formas a sus tejidos. Y no puede ser de otro modo, puesto que la cosmovisión del mundo -de su sociedad le es entregada por una rigurosa socialización que parte de la misma familia pasando por diversos grupos que de alguna manera moldean y entregar una visión del mundo que los rodea. La escuela -donde la hubiere- es al respecto bastante importante. Esta socialización es de suyo eficaz en un contexto que sólo da cabida a elementos de una determinada sociedad. Dada la socialización en estos términos, es decir, una socialización en función de una determinada sociedad sin elementos exógenos, permite que esta sea eficaz en los cumplimientos de los objetivos que impone la sociedad andina; ocupar roles-status para asegurar la sobrevivencia de la sociedad. Desde este punto de vista el reclutamiento de miembros “bien” socializados es vital y por otra parte permanente. De este modo el nuevo miembro de la sociedad andina encuentra en su interacción con sus semejantes una cosmovisión ya completa, que internaliza del mismo modo que los otros miembros, sólo diferenciándose en el grado y particularidad en que lo hacen, o sea, la diferencia radica en la endoculturación.

La familia como organización social y económica es de importancia vital. En efecto, la familia además de cumplir con la función de socializar al nuevo miembro de la sociedad cumple con otros objetivos que abarcan los ámbitos sociales, económicos y políticos entre otros. Económicamente la familia constituye la unidad económica, aunque autosuficiente. Todos sus miembros tienen una labor destacada en el mantenimiento de sus tierras y las de la comunidad además de sus tropas de animales. Existe para estos efectos una división del trabajo. Cada uno de los miembros se integra desde su niñez a las tareas de producción, sea en la vigilancia de la tropa u otras de acuerdo a su edad y sexo. Los adultos, varones y damas desarrollan determinadas tareas que sólo ellos o ellas pueden realizar, reafirmando, así la expresión de una fuerte internalización de pautas culturales que actúa a nivel del inconsciente como fundamento último.

Generalmente los asentamientos de la población andina se ubica en estancias, que consisten en unas cuantas casas que pertenecen a un grupo de familias emparentadas. Estas condiciones pertenecen -la vecindad emparentada- acentúa la cooperación, la solidaridad entre los miembros de la sociedad andina. Pero no es tan solo entre la vecindad emparentada, sino que ésta se extiende a los grupos no tan relacionado por vínculos de sangres. Uno de estos mecanismos es el denominado *ayni* que permite una cooperación en términos de trabajos y servicios. Con mayor exactitud se trata de intercambios de trabajos y servicios en forma recíproca, realizado por los miembros de una determinada comunidad. Otro mecanismo similar en sus objetivos es el *choq'ó*, es decir, la ayuda de la comunidad al individuo. Este a cambio ofrece comida y bebidas.

La familia en tanto no es autosuficiente en términos de ella misma todos los bienes y servicios, necesita que sus tareas productivas sobrepasen lo que habitualmente consumen para que se permita un intercambio. El intercambio se realiza con grupos que sustentan una producción que complementa los bienes intercambiables. De este modo se produce una complementariedad entre los grupos que intercambian, pero este intercambio se hace mediado por matrimonios que se efectúan cada tres o cuatro generaciones para asegurar el intercambio de bienes y servicios. Este modo de vinculación resulta bastante fuerte, pues cada tres o cuatro generaciones se estimula que se produzcan casamientos con miembros del otro grupo para continuar de manera segura el intercambio. Se trata entonces de una vinculación de consanguinidad. En cuanto a la organización social económica esta forma de realizar los matrimonios no es de ningún modo arbitraria. Cada uno de los miembros del grupo local pertenecen a un territorio determinado, una estancia se compone de un definido número de grupos familiares. A cada una de las estancias en la otra zona, es decir, en el territorio del grupo y es allí donde deben buscar esposos y donde intercambian bienes y productores.

Los dos grupos que intercambian bienes y servicios y que se mantienen vinculados fuertemente por los matrimonios que se efectúan cada cierto tiempo, pertenecen a una misma comunidad, pero en forma independiente son *ayllus*, estos es, un par de estancias. De este modo la comunidad se divide en dos segmentos.

Desde el punto de vista del individuo es el *ayllu* quien le proporciona los medios de subsistencia, limitándose éste a servir al *ayllu*, si desea seguir usando sus tierras y otros medios tan importantes como el *ayni* o el *choq'ó*. De este modo el *ayllu* responderá al individuo tanto que éste sea funcional dentro de él. Por ejemplo la solidaridad expresada en el *ayni* sólo se hará en términos de un intercambio mutuo, representando uno al *ayllu* por un lado y por otro al individuo. Ahora bien, la solidaridad será concretada sólo si existe una mutua cooperación que asegura en

última instancia la cohesión de *ayllu*. Otro ejemplo lo constituirá un conflicto entre miembros sólo puede ser socorrido por sus parientes cercanos, es decir, su familia inmediata. Pero si es un miembro de otro *ayllu* el que protagoniza el conflicto, todo el *ayllu* puede ayudarlo e incluso la otra mitad, o sea, el otro *ayllu* también puede hacerlo, puesto que el ataque al individuo significa un ataque a la comunidad. En otras palabras, no es la defensa al hombre atacado por quien se moviliza el resto de la comunidad, sino es por algo superior a él; la comunidad misma, ya que el hombre casualmente existe y trabaja en ella.

Como ya se ha dicho es el *ayllu* quien vigila los intereses del individuo proporcionándole medios de intercambios de bienes, productos y de matrimonios entre diferentes zonas que aseguran el intercambio. El individuo debe servir al *ayllu*, y para tal rol, lo socializan adecuadamente desde pequeños siguiendo el ejemplo de sus padres y de otros miembros de la comunidad. Esta tarea comienza tan pronto como sea posible para el bien de la familia y en última instancia para el *ayllu*. Además de las tareas propias de una familia andina, éstas contraen compromisos con otros y con individuos que en su conjunto son su *ayllu*. Estos compromisos pueden ser en término de *ayni* son su *choq'ó*, es decir extienden una red de lazos de cooperación y solidaridad. El encargarse de las fiestas, de las funciones oficiales, de mandar a los niños a la escuela, si las hay, pone de manifiesto la disposición de los miembros con respecto a su comunidad. La cooperación a uno de sus miembros es la cooperación a la comunidad.

Huelga decir que el hombre andino reconoce y distingue un *ayllu* menor y uno mayor. El primero constituye desde el punto de un individuo su medio más inmediato, pues allí desarrolla casi la totalidad de sus labores además es allí donde habita su familia y demás parientes cercanos. La segunda distinción se refiere a la designación de todos los *ayllus* menores, que como se ha dicho son estancias en donde viven y trabajan familias emparentadas. Ahora bien, los *ayllus* mayores -los dos- constituyen una parcialidad, y habiendo dos parcialidades en la sociedad andina existen cuatro *ayllus* mayores. Esta manera de organizar la sociedad ensambla perfectamente con la concepción que poseen de la organización política. De esta forma se observa niveles de jerarquías a las cuales les corresponde una autoridad.

Cada *ayllu* menor tiene dos Alcaldes, uno para cada segmento. Los *hilancos* encabezan los *ayllus* mayores y por último los *kurakas* encabezan los *moiety* o parcialmente. Los funcionarios o autoridades representan sus grupos en su propio nivel, pueden realizar sus funciones -como recaudar los impuestos, etc.-pero no tienen poder para obligar el cumplimiento de las tareas. Más bien se trata de un poder que se basa en el consentimiento y no en la coacción física como base del

poder de autoridad. Sin embargo, la autoridad será tomada en cuenta ya sea por el prestigio o por la edad del funcionario o jefe.

Los *moiety* o parcialidades se dividen en dos formando así una continuidad de la cuatripartición o doble par que está presente en toda la organización social y política de las sociedades andinas (aimaras). Una parte se denomina ARAJSAYA -mitad de arriba- y la otra MANQHA´SAYA -mitad de abajo- Estas parcialidades- como ya se ha señalado se dividen a su vez ayllus mayores, y estos a su vez en ayllus menores, es decir, conforman en pares y cuatriparticiones que es parte del universo de las sociedades andinas. Esta manera de concebir a la sociedad es representada en forma de símbolos que sirven de arquetipo ideal. La plaza del pueblo tiene cuatro esquinas, el ideal de familia es la que se deduce de los padres; un varón y una mujer, los hijos varones y las hijas mujeres que son socializados por separados según el sexo, la construcción de la casa habitación también posee las características del doble par o la cuatripartición, también es observable esta cosmovisión en el tejido y en otras actividades como la religiosa y mágica como lo es derramar sangre de un animal sacrificado en las esquinas de las construcciones aparte de otros significados más profundos que el aparente.

La comunidad andina en términos de la economía que sustentaba le permitía explotar -y explota- diversos microambientes por continuos desplazamiento condicionados por los cambios climáticos estacionales, con una consecuencia que implica un conocimiento de pisos con cubiertos de vegetación utilizable para la alimentación. Este tipo de actividad -la trashumancia- permitía junto a la verticalidad una diversificación gama de productos dentro de la comunidad que se intercambiaba de acuerdo a los patrones que hemos aludido.

Tal era la movilidad de los hombres andinos que mantenían contactos con la costa gracia al sistema de una economía vertical, lo que habría en posibilidades de recursos para la comunidad. La distribución que generalizaban los jefes aseguraban la subsistencia de una gran masa de hombres.

Ahora bien, el intercambio que se produce entre los diferentes grupos, supone una cierta especialización entre los grupos mismos lo que a su vez supone una infraestructura diferente en cada grupo especializado. Probablemente es así, por cuanto el hombre como individuo social transforma la naturaleza conscientemente por medio del trabajo, y esta relación hombre-naturaleza permite la evolución social. Este enfrentamiento entre hombre-naturaleza, la cultura sirve como un instrumento. Los instrumentos implicados en la infraestructura sin lugar a dudas se fueron creando y perfeccionando por este constante enfrentamiento hombre-naturaleza. Es relativamente fácil distintivo como la trashumancia y la verticalidad. Estos rasgos

fueron respuestas a situaciones bastante concretas que sólo pudieron ser dadas por una sociedad totalmente integrada.

II. Desintegración de la Comunidad e Integración de esta al Sistema de Producción Urbano.

Eventualmente los polos de crecimiento económicos que han surgido en la zona de investigación -esto es la zona norte del país- como el ciclo del salitre por ejemplo, han tenido el carácter de coyuntura socioeconómica para los pueblos andinos en tanto que estos han participado en ella sufriendo los trastornos propios de una economía dependiente. Por otra parte el carácter coyuntural se expresa con mayor claridad cuando a estos polos de crecimiento que se tenían en cuenta en el mercado nacional o mundial dejan de ser puntos de interés. Este carácter condiciona en parte el flujo y reflujo de la mano de obra y por supuesto de las materias primas necesarias para la marcha de la empresa económica.

Ahora bien el establecimiento de una empresa económica supone una planificación y una dirección en la ejecución que es respaldada por un sistema de valores que constituyen la motivación fundamental de la sociedad urbana - que compartan los individuos- descansa en una cosmovisión que tiene al hombre mismo como valor fundamental por tanto lo sobrehumano se excluye ya que es el hombre el único responsable de sus actos, de su relación con los demás y en definitiva de todo el orden humano y material. De esta forma detrás de la -organización económica-administrativa existe toda una actitud para enfrentar al mundo y esta actitud precisamente es la que permite el surgimiento de empresas económicas. La dirección del “desarrollo” económico es dirigida por la elite y política de la urbe y por tanto la confrontación de dos cosmovisiones es inevitable si se tiene en cuenta que en la demanda de mano de obra y materias primas es cubierta en forma casi inmediata por los pueblos andinos. En virtud de la “motivación” fundamental de los pueblos andinos descansa no en el hombre mismo, sino que el algo sobrehumano - en contraposición a la cosmovisión de la sociedad-urbana- que no le permite enfrentar al mundo “controlando, dominando, y explotando” como los miembros de las sociedades urbanas modernas, sino que estos enfrentan al mundo sabiendo que ocupan un lugar bien determinado en el orden sobrehumano y por tanto el enfrentamiento con el mundo implica más bien en un aplacar, suplicar y encantar. Y esto es así porque el hombre andino se sabe en un orden superior que respeta en sus insignificantes actividades.

Generalmente luego de la concreción de los planes de la elite económica y política de la urbe se produce en respuestas a las demanda de mano de obra y materias

primas una movilización que toca en gran parte a las comunidades andinas preferentemente las de la precordillera, que proporcionan productos en un gran volumen como lo fueron los productos vegetales y forrajes para bestias de cargas en ciclo salitrero. Sin embargo, la precordillera participa de esta situación diversificando, por así decir, la producción andina en términos de una ganadería y de una buena parte de sus efectivos que están en condiciones para trabajar como los de la precordillera. La movilización en cuestión se facilita por los antecedentes históricos con los cuales contaba la sociedad andina aun funcionan como recursos de subsistencia, sin embargo en condiciones en que la sociedad no era impactada por ninguna cultura que desintegrará su estructura sociocultural, económica y política era aún más capaz en término de proporcionarse sus propios medios por los cuales pudiera subsistir. La incorporación de elementos exógenos que actúan como agentes de cambios estimulan un proceso de transculturación que debilita a la cultura tradicional en tanto que se cuestionan los valores fundamentales -la religión, la moral, la autoridad, etc. Por otra parte estos agentes de cambios debilitan el sistema cultural global. De esta manera la introducción de elementos exógenos en la sociedad andina estimula a una incapacidad de valerse por sus propios medios, pues la sociedad urbana moderna la “integra” pero en términos de una cierta dependencia.

En condiciones favorables -como lo es la carencia de elementos exógenos- lo permitía usufructuar económicamente diversos pisos ecológicos inclusive la explotación de recursos llegaba a la costa, produciendo así una variedad de posibilidades de subsistencia a la población. La verticalidad que estaba orientada por una organización permitía la distribución de la producción entre la población según las necesidades y por otra parte la trashumancia significaba la explotación de microambientes según fueren las variaciones del clima. De esta forma el hombre andino condicionado por el medio estaba y está en un constante recorrer su tierra en busca de mejores pastos para su tropa en invierno o en busca de mejores microclimas para tal vegetal por ejemplo, de modo que a la demanda de mano obra y materias primas respondió como lo haría en otra actividad económica. Sin embargo, esta respuesta facilitada por los antecedentes ya señalados se torna compleja si introducimos ya no solo la variable económica, en términos de que la respuesta a la demanda de mano de obra y materias primas significa una integración a la economía urbana, si por otra parte consideramos que en la medida que se integra a la vida urbana se produce en el seno de la sociedad andina una desintegración lenta pero irreversible una vez comenzada.

En la integración a las pautas de la sociedad urbana la comunidad -que se desintegra- reorienta su economía autóctona en virtud de los requerimientos de la economía urbana. La reorientación de una economía en función de una coyuntura

resulta nociva a la comunidad en tanto que dispone la producción en términos no de sus requerimientos, sino en términos de otros ajenos que le señalan el volumen de la producción, los períodos, cuales productos deben elaborar o extraer o cuales no, etc. La infraestructura que poseen las comunidades también sufren cambios, los suficientes para que logren funcionalidad en la coyuntura dada. Realizada la “integración” a la economía urbana no es raro encontrar terrazas, cercos en mal estado o totalmente destruidos por implicación directa de esta reorientación de la economía tampoco lo será en el empobrecimiento de las tierras de algunas zonas por acción de un agotamiento de ella, o por causa de un cultivo extensivo.

Así como de pronto se reorienta la producción, de súbito también decae o entra en crisis la demanda de materias primas y de mano de obra con las consecuencias previsibles para las comunidades. Sin embargo antes estas eventualidades los miembros de las sociedades arcaicas vuelven a sus tierras de origen o bien se quedan para sólo tener esporádicos contactos con sus tierras para luego olvidarla.

Si bien se produce un trastorno en la economía autóctona estas es más graves desde el punto de vista de sus estructuras que comienzan un proceso de erosión interna. En otras palabras, mientras se inicia el proceso de “integración” a la vida urbana se inicia en el seno de las sociedades andinas un proceso de desintegración que producirá a la larga el derrumbe de sus estructuras. Esta desintegración comienza lenta pero en forma irreversible y destructora.

La “integración” al sistema de producción urbano moderno en una primera instancia, luego a las pautas de consumo urbano son factores de real atractivo para los miembros de las comunidades que asimilan y adoptan con relativa facilidad. Es así por ejemplo que las pautas de consumo urbano en las comunidades se observa en el desplazamiento de los utensilios autóctonos en reemplazo de los que compran en la ciudad o logran conseguir entre sus vecinos mediante un trueque. Este aspecto material, por así decirlo, es el que trastoca con mayor rapidez en relación a la manera de enfrentar el mundo. Por cierto la “integración” a la economía urbana la realiza casi la totalidad de la sociedad andina, a lo menos gran parte de ella con una considerable cantidad de recursos humanos y materiales, pero dicha “integración” tiene un carácter de dependencia que sella la participación de estas comunidades. Además la “integración” a la economía de la sociedad moderna tiene alto costo; la desintegración de la sociedad andina.

La “integración” en términos de dependencia no sólo debe referirse al aspecto económico, sino que extiende al dominio de la variable política. En efecto, si observamos el proceso de “integración” comprobamos que toda la actividad económica capaz de movilizar grandes cantidades de mano de obra y recursos, es respaldada por una ley encarnada en instituciones. Estas instituciones bien

determinadas en su función constituyen el respaldo legal de la empresa económica y por ende la salvaguarda del orden. Ahora bien la reglamentación por medio de la ley escrita y no consuetudinaria, se extiende hasta varios poblados a la redonda por la preocupación de las autoridades al encontrarse con una situación indígena que no ha sido del todo atendida en ocasiones muy eventuales. De esta forma junto con la instalación de un polo de eventuales. De esta forma junto con la instalación de un polo de crecimiento económico aparece en forma más o menos paralela toda una superestructura destinada a reglamentar la actividad y junto a ella una preocupación por la situación indígena que no sólo es un problema étnico, en tanto que presentan y sustentan una cultura diferente, sino que la preocupación es doble en tanto que ocupan lugares estratégicos desde el punto de vista económico y geopolítico entre otros. La preocupación que es preferentemente de las autoridades se concretiza en instituciones que encarnan los propósitos de las políticas nacionales que puede resumirse en una integración a la vida “moderna” de todas las comunidades andinas. Las instituciones entonces son implementadas para producir un estímulo a la sociedad tradicional para que de este modo se integre a un proceso de modernización. En la medida en que las instituciones ofrezcan un sistema de valores alternativos al de la sociedad andina o tradicional estas actúan sin querer como agentes de cambios en el seno de las comunidades produciendo de este modo un proceso que ya no trastoca la vida material por acción del consumo urbano - que es limitado - sino que estimula un proceso de transculturación. Este proceso debilita la entidad cultural autóctona, cuestiona las pautas culturales tradicionales más fundamentales como las costumbres, normas, idioma, etc., y debilita la estructura del sistema cultural global; todo esto resulta en un mismo proceso total e irreversible de “erosión cultural”. De esta forma vemos que el proceso de transculturación es un factor de primera importancia para entender la “erosión cultural” pues constituye una consecuencia directa. Cabe señalar aquí -aún cuando lo veremos más adelante que una de las consecuencias indirecta de este proceso de transculturación es la migración que se efectúa en dos etapas más o menos definidas.

III. Los Agentes de Cambios

En el seno de la comunidad tiene lugar un cambio lento -que dura años- pero que resulta altamente nocivo en sus efectos pues las costumbres tradicionales comienzan a deteriorarse por la introducción de elementos exógenos. Quizás sea la región quien observa un mayor cambio, aún cuando éste sea aparente, pues las ideas básicas de la religión aún se mantienen, pero bajo otras nomenclaturas. De esta manera se concibe una madre tierra, una virgen, patrono, etc., sin contradecir la “motivación” fundamental que es base de su cosmovisión.

Sin embargo, la religión sustentada por los pueblos andinos se deteriora sin pausa, poco a poco. A parte de las pautas de consumo urbano, la escala, los medios de comunicación -como las radiodifusoras-, la religión constituye un importante elemento que actúa como agente de cambio. Sin embargo no se trata de la religión católica no de la sustentada por los pueblos andinos, sino se trata de las sectas protestantes que actualmente están presentes en las comunidades. La iglesia protestante contrariamente a la católica, exige una renuncia total con las costumbres tradicionales, y la aparición de esta religión coincide con el momento en los pueblos andinos ya han sido impactado culturalmente. en otras palabras, la influencia de la religión católica, como impacto cultural fue un tanto amortiguada para la sociedad andina efectuando una adaptación de los elementos que les ofrecían como alternativa, o sea, la sociedad andina fue capaz de integrar de un modo equilibrado el catolicismo. Pero como se ha dicho las iglesias protestantes entran en un contexto en donde la sociedad andina ya ha absorbido la religión católica y es capaz de efectuar una nueva adaptación o asimilación en términos de entidad cultural sin dejar de sufrir dislocaciones en sus estructuras. Sin lugar a duda las exigencias de la religión protestante muestran claramente que la comunidad no podrá amortiguar tal influencia dadas las condiciones actuales de la sociedad andina.

Si bien es cierto que las costumbres aún se observan éstas ya han dejado de ser lo verdaderamente fundamental y esto se pone de manifiesto en los ritos religiosos que se llevan a efecto para iniciar diversas actividades. Es frecuente observar que los ritos se simplifican, reduciéndose sus oraciones, sus elementos rituales, etc. Esta simplificación como lo hemos hecho notar es lentísima de la misma forma en que se erosionan todas las estructuras de la sociedad andina. La forma del rito se observa modificada pero conserva elementos básicos suficientes para que cumpla con las exigencias de la reactualización del momento mítico que conecta a los hombres andinos con sus fuerzas superiores. La intención del rito es marcada fuertemente por la tradición más que por sus voluntades. Es la tradición quien les entrega el bagaje ritual junta a sus procedimientos y es esta tradición quien atrapa al hombre andino en un constante reactualizar situaciones. Esta tradición pesa más aún cuando se falla en ella o cuando las voluntades individuales intentan rechazar la herencia de sus antepasados.

Referente a otros aspectos característicos de la sociedad andina como lo es la solidaridad y cooperación entre sus miembros aún funciona en lo sustancial, empero a costa de un deterioro en las estructuras sociopolíticas. La parcialización de la comunidad ya comienza a ser visible en la zona y por tanto el carácter individualista que se está fomentando a través de los agentes de cambios, la hace más inevitable como irreversible. La desaparición de una buena parte de la

población andina que ha iniciado migraciones que tienen como objetivo la ciudad, hace imposible sustentar la economía autóctona con toda la infraestructura que hoy esta abandonada o destruida. Más aún es imposible que sea sustentado la elite de poder quien tenía a cargo las tareas de dirección de la economía entre otras.

El debilitamiento es mayor si se reconoce que sólo hoy existe una jerarquía más bien honorífica basada en el prestigio o la edad. Es decir, la fuerza para hacer cumplir deberes no se emplea, pues la autoridad reside en la obediencia. La jerarquía más alta la constituía el Kuraka -hoy sólo se cumple este cargo en momentos de fiestas, reuniones oficiales, en labores comunales, etc.

Los Kurakas encabezan las dos parcialidades, la instancia inmediata inferior que encabezaba el Hilanco- uno para cada parcialidad- y luego estaban los alkaldes, dos de ellos para cada parcialidad. Sin lugar a dudas esta jerarquía ensamblaba perfectamente con lo expresado en cosmovisión: La cuatripartición, es decir, en dos parcialidades (Moiety) que se dividían cada una de ella en dos conformando cuatro AYLLUS mayores y cada uno de estos formaba en sí una serie de AYLLUS menores, y por último cada AYLLU menor estaba compuesto por una serie de estancias que habitaban familias relacionadas entre sí. De todo esto sólo quedan las tierras comunales de las cuales pueden explotar cualquier miembro de la comunidad de otras, con algún permiso previo, acordado con el consentimiento de toda la comunidad. Como se ha dicho estos rasgos no se han perdido -la solidaridad cooperación, que se expresa con sus símbolo el CHOQ´ O lo que se ha perdido es la elite de poder con sus símbolos y sus prestigios, quedando sólo una jefatura por consentimiento de toda la comunidad.

Ante la observación atenta se reconoce una serie de conflictos entre grupos rivales que tiene como objeto de disputa las tierras poniendo de manifiesto la parcialización de la comunidad que conlleva inevitablemente a una desunión, a una desintegración como grupos social.

Para entender con mayor claridad los efectos de este fenómeno es conveniente ver con un poco de detenimiento algunos agentes de cambios que hacen posible la transculturación y por consiguiente de la erosión de las estructuras culturales y sociopolíticas.

La escuela como política implementada por las autoridades de gobierno, ocupa un primer lugar como agente de cambio en tanto que, esta es una forma directa de socializar a los niños de la comunidad (es el caso que hubiere escuela) con una base que descansa en otra cosmovisión de enfrentar el mundo, es decir, el sistema de valores que entrega la escuela urbana en la comunidad andina no proporciona otra cosa que un sistema estructurado para facilitar la integración a la vida de la

sociedad moderna en una ciudad y no a una comunidad andina que tiene una diferente ecología, una serie diferentes de actividades económicas, sociales, políticas, culturales, etc.

Pero lo anteriormente dicho no es sólo efecto de únicamente de la escuela en tanto que agente de cambio, sino que convergen en el los efectos de una serie más de instituciones -agentes de cambios- que obedecen a una política nacional, y éste, pudo definirse “integradora” en el sentido que instituye mecanismos de cambios dentro de la comunidad para desintegrarla y luego captarlas para sí, o sea, para la sociedad moderna. ahora bien las condiciones de esta “integración” a nuestro juicio se realiza con consecuencias no previsibles para la sociedad andina. En otras palabras, lo que se planifica son las condiciones por las cuales serán deterioradas las estructuras de la sociedad andina, a un nivel inconsciente o consciente, pero de cuales serán los efectos de este deterioro estructural.

Lo señalado anteriormente debe tenerse en cuenta cuando se produce la implementación del castellano en reemplazo del aimara, de la implantación de nuevas sanciones dentro de clase de la escuela, por ejemplo, de la implementación de un derecho penal, la obediencia a una autoridad que no es la suya etc. La intención de la escuela es clara a estas alturas, su estructuración obedece a la de una escuela cualquiera del país. En sus programas pueden figurar sin ninguna razón aparente lo que es una ciudad, sus agentes, sus actividades, sus valores etc. La razón de mostrar la ciudad a los pequeños escolares no es otra la de mostrar una “mejor-forma-de -vivir”. La razón en suma no es más que “integrarlos” mediante una desintegración de sus valores.

En la confrontación de dos cosmovisiones del mundo se inicia -no de repente- el proceso de transculturación. En este proceso no sólo pesa la escuela como agente de cambios sino que un conjunto considerable de ellos: la radiofusora, el contacto con las carreteras, la religión -en forma considerable las iglesias protestantes-, el servicio militar, la ronda médica, la asistencia del instituto de desarrollo indígena, etc. Pero sin lugar a dudas que la transculturación es consecuencias de estos agentes de cambios institucionales y de otros más que no lo son pero que influyen considerablemente.

Ahora bien, la escuela como agente de cambio es el efecto o consecuencia de una difusión de los patrones de la vida urbana en las comunidades andinas, tanto por la extensión de las pautas en las actividades económicas, de su mercado y de su tecnificación en las labores productivas. Este fenómeno desaisla a la comunidad haciéndola vulnerable a la incorporación de nuevos agentes de cambios que no puede asimilar o adaptar en términos de su propia cultura. En efecto, la sociedad andina ya no es capaz de resistir la serie de agentes de cambios que se implantan

por vía de la difusión de las pautas de la vida urbana, más bien le resulta difícil adaptar las nuevas pautas -de la vida urbana- por lo tanto ya no se da una adaptación de los valores sino a una simple internalización de ello.

Finalmente, en el seno de la familia, en contraste con la escuela, también se proporcionan modelos de conductas que difieren radicalmente con las enseñadas en la escuela por el profesor. Como ya hemos señalado la familia prepara para conducirse en la ciudad y prosperar solo en ella. Cabe entonces subrayar la importancia del rol de la familia, pues es la principal correa de transmisión para la difusión de las normas culturales a la generación venidera. La socialización, es en gran parte, pasa inadvertida pues consiste en buena parte en consejos directos, premios, castigos y sobre todo el ejemplo de sus mayores, etc.

Otro agente de cambio lo constituye el servicio militar obligatorio en forma directa. En efecto, si consideramos la permanencia de los jóvenes andinos en las ciudades entenderemos que mientras cumple con la ley de reclutamiento se incorpora a una sociedad que esta normada en forma diferente que la suya estimulando de este modo a una internalización de nuevas pautas culturales, la incorporación a grupos que los jóvenes andinos se ven en la sociedad de efectuar, facilita la internalización de las nuevas pautas, que por lo demás comparten los mismos miembros de los grupos. En otras palabras, los jóvenes de las comunidades andinas que deben cumplir con la ley de reclutamiento en las ciudades se encuentran en primer lugar con una sociedad que está normada diferencialmente respecto a la suya, y en segundo lugar, se ven en la necesidad de incorporarse a grupos que por estar compuesto de individuos de la ciudad conlleva a una socialización en términos urbanos, por tanto la internalización que efectúan los jóvenes andinos tiene lugar en los grupos. La situación en cuestión no resulta tan fácil, pues al interior de los grupos puede tomarse actitudes de rechazo respecto a miembros considerados "extraños". Es decir el comportamiento que pueden tomarlos grupos respecto a miembros de sociedades arcaicas puede fluctuar entre rechazarlos definitivamente lo que no ocurre frecuentemente- y aceptarlo como integrante al grupo. Pero sin embargo, como se ha dicho la formación de una actitud de rechazo es manifiesta por parte de los grupos compuestos por individuos de la ciudad.

De este modo la vida grupal que lleva necesariamente el joven de la comunidad andina, cuando cumple la ley de reclutamiento, es de vital importancia para entender el proceso de transculturación. Podemos suponer que la integración a los grupos está condicionada en parte por la condición de no pertenecer a la misma cultura, de las aspiraciones de pertenecer a tal o cual grupo, de las condiciones que imponen los grupos para admitir nuevos miembros, etc, es decir, aquí se abre un abanico de posibilidades respecto a la vida grupal que suelen llevar los jóvenes andinos en el

cumplimiento del servicio militar. Estudiar estos aspectos de la vida grupal permitiría dar luz en lo que se refiere a la conducta motivada por una internalización de nuevas pautas, es decir, del comportamiento anímico y en suma del proceso de transculturación, que no sólo lo estimula indirectamente el servicio militar - en tanto que funciona como agente de cambio- sino otra serie de ellos.

Como toda institución el ejército - a través del servicio militar obligatorio - socializa de una determinada manera a sus integrantes de modo que sus obligaciones y objetivos se llevan a cabo sin mayor dificultad. Para tal efecto, al igual que otras instituciones se vale de una organización formal especializada que se guía por una minuciosa reglamentación que en definitiva son símbolos que se incorporan como base de la socialización. En otras palabras, el personal especializado es socializado por la organización y a la vez socializa a los nuevos integrantes, de tal manera que sus fines y medios para alcanzar metas socioculturales o materiales pasan a ser internalizados por estas últimos, o sea, los nuevos integrantes. Las metas y medios que internalizan es facilitada en gran parte por la vida grupal y por cierto del arquetipo proporcionado por el cuerpo de especialistas.

Referente a los valores que se internalizan, se puede clasificarlo de acuerdo con los proporcionados por la institución en sí. Estos son símbolos -como la bandera, escudo, insignias, etc. -que hacen énfasis en los valores patrios y en los valores de la vida militar, como la disciplina, la obediencia a la jerarquía, etc. Otra serie de valores proporcionados por el grupo al cual se pertenece y al cual se desea pertenecer - grupo de referencia-. Estos últimos valores son sin lugar a dudas urbanos, tanto como los proporcionados por el cuerpo de especialistas, pero son internalizados de una forma diferente. Mientras en una se les impone en función de objetivos bien determinados en forma consciente, advertidamente por ambas partes, en la otra se lleva a cabo en forma más o menos inadvertida, pues no existe una reflexión en la vida cotidiana, ya que no se les impone las normas sino que tiene lugar una internalización o adaptación en forma inconsciente.

De este modo a los jóvenes de las comunidades se les presenta un sistema de valores alternativos a los que sustenta. Es decir, un sistema de valores alternativos a las que sustenta. Es decir, pueden entre los dos sistemas de valores inclinarse por uno de ellos que le permita una mayor satisfacción. Pueden de manera consciente rechazar la autoridad y valores tradicionales de su comunidad o bien aceptar los valores que les proporcionan los grupos al cual se integra una vez llegado a la ciudad y los entregados por el cuerpo de especialistas.

Generalmente, cumplido el período del servicio militar los jóvenes vuelven transportando nuevos valores que serán contrastado, produciendo un desequilibrio relativo al respecto a los valores. En efecto, todos los valores internalizados en el

individuo provoca en el seno de su familia una dislocación interna respecto a los valores tradicionales o por lo menos se les pone en tela de juicio. Huelga decir una vez más que este enfrentamiento de valores es estimulado por las diversas instituciones que actúan como agentes de cambios, y que el individuo que tiene una conducta divergente respecto a los valores tradicionales sólo es un elemento comparado con las instituciones.

Nuevamente se repite el hecho de que conociendo la ciudad o integrándose a las pautas de consumo de ella, o habiendo internacionalizado más o menos estas pautas de consumo y asimilado un estilo de vida urbano es completamente probable que el individuo tienda a formarse un miembro potencial de la sociedad moderna. el individuo que ha tenido contacto directo con la ciudad y las formas de vidas que se llevan en ella, se será posiblemente difícil reiniciar una vida en su comunidad sin los productos y comodidades urbanas. O bien, el contacto directo con la ciudad y su forma de vida no es necesaria para estimular el mismo efecto. La socialización impartida en la escuela se encargará de hacerlo. La ronda médica, que innova una "medicina popular" también contribuye a un efecto similar. Y esto a partir del cambio en la manera de dar a luz en las madres, en el control de su hijo pequeño, en la prevención de enfermedades por medio de drogas, etc. En suma, se trata de un reemplazo en un tiempo más o menos corto de una "medicina popular" que desde el punto de la comunidad constituye una herencia valiosa. La información que posee la comunidad de su propia "medicina" disminuye poco a poco. A medida, que se introduce productos medicinales desde la ciudad se va lentamente olvidando la información de que se valían para hacer sus propia "curas".

Toda la situación descrita facilita la comprensión de otro fenómeno que es una consecuencia indirecta de la implantación de las instituciones, que encarnan las políticas nacionales y que funcionan como agentes de cambios: la migración. Este fenómeno se produce por así decir, con dos etapas, de la cordillera a la precordillera y de ésta a la ciudad. Cabe destacar que esto constituye un proceso lentísimo que dura varios años y los continuará siendo.

Como hemos dicho, la migración tiene dos etapas más o menos definidas que recorrer. De las comunidades cordilleranas que posee una economía básicamente pastoril, comienza una migración encabezada por algún miembro de la familia que esté en condiciones de ir a probar "suerte. Este miembro de la familia inspecciona la precordillera y frecuentemente arrienda o compra tierras para el cultivo que generalmente posee una casa para albergue. O sea, se trata de una inspección de una avanza para probar "suerte". Compradas o arrendadas las tierras, la familia se traslada para los inviernos y aprovecha este tiempo para que su tropa pascie en zona menos fría. De este modo, varias familias poseen casa en la precordillera,

trasladándose cuando el clima de la cordillera se pone frío. Pero de este modo de ir de la cordillera a la precordillera demora años y por otra parte encuentra la resistencia de los habitantes de la precordillera. En efecto, por la situación en que se encuentran las comunidades de la precordillera por el efecto más directo del contacto con la ciudad, ésta en su conjunto rechaza a los inmigrantes de la cordillera, puesto que el menor contacto con la ciudad los conserva aún como prueba su economía puramente pastoril -aún cuando poseen tierras- sus costumbres, su modo de vida que no se asemeja con la de ellos, etc. La adquisición de tierras se lleva a efecto sin ninguna dificultad, el habitar y trabajar en ellas tampoco, pero el reconocimiento de la comunidad como lugareños frecuentemente no se manifiesta, aún cuando los migrantes participen y ocupen cargos importantes en las fiestas y actividades sociales que se efectúan en el lugar. Se trata de una actitud probablemente heredada que se manifiesta en una indiferencia respecto a los allegados al lugar.

La migración precordillerana mediante la adquisición de tierras o el arriendo de ellas se facilita por la migración de los habitantes de la precordillera hacia la ciudad -el puerto-. Los precios a mayor alcance de los cordilleranos, de modo que las tierras pasan de un migrante a otro. El mecanismo que sigue con los migrantes venidos de la cordillera es el mismo que los de la precordillera: el abandono de las tierras para ir a la ciudad e intentar "suerte". La justificación al abandono de las tierras funciona a nivel de toda la comunidad y son las siguientes: las tierras son malas, nos falta agua, altos costos, etc. Esta actitud permite a los venidos de la cordillera a ocupar los lugares dejados, y luego en un tiempo después de iniciar la segunda parte de inmigración que termina en la ciudad.

En lo que respecta a la migración a la ciudad, se puede decir que éste comienza con frecuentes viajes a ella hasta lograr fijar un domicilio. Una vez obtenido éste se vive en la ciudad por temporadas para finalmente cortar todo vínculo con su tierra de origen.

Es conveniente decir que el esquema planteado es un tanto flexible en la realidad. En efecto, la migración en dos etapas se cumple pero observando una flexibilidad, a saber, del reflujo migratorio en períodos de crisis y en casos puntuales se puede decir que la migración puede dinamizarse en términos de reducir las etapas normales. Este último aspecto dice relación con los casos que no observan las etapas cordillera-precordillera y precordillera-ciudad, sino que tiene lugar una dinamización de la migración que puede obedecer aun período de auge económico en la ciudad u otro centro de importancia urbano - o semi urbano- etc. El primer aspecto es de orden vital en este fenómeno. un período marcada por una crisis en la demanda de mano de obra y materias primas en la urbe, trae aparejado un reflujo

de la migración y en la situación contraria, es decir, de auge el flujo es continuo y relativamente significativo.

Lo dicho anteriormente, se ilustra con el hecho siguiente: las familias mantienen avanzadas que les permite instalarse tentativamente en un lugar, pero manteniendo recursos de subsistencias en otros. Ejemplo, los migrados de la cordillera a la precordillera poseen tierras y casas en los lugares de modo que pueden vivir al mismo tiempo en las dos, trabajando las tierras, tarea que ocupa toda la mano de obra de la familia y de algunos parientes cercanos. Aún más una vez establecidos en la precordillera se intenta "suerte" en la ciudad procurando lograr terreno o una mejora. Es así, como la migración no siempre se da en dos etapas necesariamente sino, que a menudo se observan casos en donde la migración se lleva a efecto mediante mediante otra forma que en todo caso no se aleja del esquema planteado.

La situación de los inmigrantes en la ciudad, en el puerto, constituye aún un problema por verse. La condición del hombre andino en la ciudad puede reconocerse como marginal forma hipotética por el momento.

La corriente migratoria proveniente de las zonas cordilleranas y precordilleranas pasan a constituir en las ciudades recursos, esto es, mano de obra no especializada y una serie de contactos para actividades comerciales.

Un aspecto importante de la vida de los inmigrantes en la ciudad es la formación de las cripto-comunidades que comienzan por aglutinar a los parientes cercanos que llegan a la ciudad, proporcionándose ayuda mutuamente. Pero las relaciones íntimas no terminan con esa ayuda mutua, sino que las relaciones entre parientes conectan con otras familias de las mismas condiciones, creándose así una red de relaciones que se logra mantener en virtud de los valores tradicionales con vinculación y contacto periódicos institucionalizados con el centro de origen como lo son las fiestas del pueblo. De este modo, al interior de los centros urbanos se forman cripto-comunidades que constituyen un medio para mantener una serie de costumbres, ritos, tradiciones, etc., que ligan en primer término a los parientes más cercanos y luego a otras familias que en forma aislada constituyen también cripto-comunidades. Esta observación permite destacar que la transculturación no es total ni definitiva, pues a pesar de todo el impacto de la difusión urbana y el hecho de vivir en una sociedad urbana, aún se mantienen costumbres y tradiciones autóctonas. De este modo se reafirma que es el aspecto material quien se incorpora al modo de vida del hombre andino y luego en forma paulatina sucumbe la estructura mental o el sistema valorico.

Establecido en la ciudad el hombre andino en forma más o menos estable, con la seguridad que le da un trabajo, una casa, con sus hijos en la escuela, etc., solo

mantiene contacto con su comunidad en la fiesta más importante. Para esa oportunidad se reúnen todas las familias que tienen esa misma condición, sirviendo de este modo que como un puente para quienes aún no han emigrado. A menudo el viaje a la comunidad es organizado por las cripto-comunidades que al mismo tiempo sirve de correo entre la comunidad y la ciudad, es decir, la cooperación y solidaridad se da también en esta situación en forma frecuente.

Ahora bien, hemos visto en forma más o menos detallada algunas instituciones que actúan como agentes de cambios al interior de la comunidad. Sin embargo, la descripción es referida en gran parte a los estímulos que proporcionan estas instituciones de modo negativo a las estructuras de la sociedad arcaica, pues ésta en su conjunto sufre la consecuencia directa de la transculturación y de un modo directo la migración, que como efecto se manifiesta en un abandono de la zona. La zona por su escasa población constituye un problema geopolítico, en tanto que la cultura andina sobrepasa los límites de la frontera impuestas por las naciones. Estas fronteras que separan físicamente a la cultura andina se ha ido acentuando por medio de las instituciones que ponen en práctica las políticas nacionales. La escuela, el servicio militar, las rondas médicas y de asistencia social que aún cuando son poco frecuentes actúan como agente de cambios; los medios de comunicación estimulan directamente a una transculturación a un reemplazo de los valores que permiten al hombre andino a cruzar las fronteras nacionales sólo teniendo en cuenta su cultura, la incorporación de instituciones que actúan como agentes de cambios proporcionan medios para reemplazar la lengua, a terminar con el intercambio relativamente libre entre las fronteras, por consiguiente, las relaciones de parentesco se debilita por la separación impuesta, pero resulta que éste es también un proceso lentísimo que aún se lleva a efecto, de modo que poco a poco va lográndose hacer coincidir las fronteras nacionales con las idiomáticas, las culturales y las ideológicas. De esta misma forma la motivación particular de las políticas de integración se llevan a efecto lentamente y su objetivo fundamental es la de seguridad nacional a una presión demográfica al otro lado de la frontera, existe la probabilidad que las comunidades sobrepasen los límites territoriales. En efecto, culturalmente a los hombres andinos les está permitido ocupar y trabajar las tierras despobladas, de modo que produciéndose esta situación de presión demográfica pasan -lo que es probablemente- a ocuparlas en vista de que no existe una resistencia por parte de otra comunidad a este lado de la frontera.

Como hemos visto el despoblamiento de la zona constituye el efecto fundamental de todo este proceso. A parte de constituir un problema geopolítico, ésta también pasa a convertirse en una zona de poca actividad económica, por no decir nada. Dada esta característica de la zona es considerada como un "lastre" a la cual deben mantener sin que proporcione nada.

BIBLIOGRAFÍA

Kessel, Juan Van

s/a "Notas del Diario de Campo: Investigación en la Comunidad de Lirima".

Cómo citar:

Pérez Rodríguez, Eduardo

1975

"La sociedad adnina; una sociedad en desintegración". En: Cuaderno de Investigación Social, N°1. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile. pp. 57-74.