

# MUSEOS

Nº 19 COORDINACIÓN NACIONAL DE MUSEOS • CHILE 1994



ÍNDICE	PÁG.
Editorial	2
Preludio de los Mundos Posibles	3
Presencia Altiplánica en el Norte Semiárido	8
Monstruos Comesueños	12
La Restauración de Objetos de Cuero de Origen Colonial Español	14
Santuario, Ballenas y Porfía	17
Encuentro con Ritos de Antaño: El Lepún de Nolgehue	18



La Virgen de Andacollo, en Juntas del Chancay	22
Navegantes y Pescadores de la Costa Sur chilena	24
Museo y Sociedad	29
Complejo Cultural Aconcagua Hoy	32
Noticias	35
Museo Histórico y de Armas Morro de Arica	36



# Los Museos y el Autofinanciamiento

Nº 19 - DICIEMBRE - 1994

**Director**

**y Representante Legal**

MARTA CRUZ-COKE MADRID

*Directora de Bibliotecas,*

*Archivos y Museos*

**Editor**

DANIEL QUIROZ LARREA

*Coordinador Nacional*

*de Museos*

**Asistente Editor**

M. IRENE GONZÁLEZ

**Diseño**

(Ricardo Pérez Messina)

**Ilustraciones**

ÁLVARO VÁSQUEZ

**Producción Gráfica**

RAIMY GRÁFICA



DIRECCIÓN  
DE BIBLIOTECAS  
ARCHIVOS  
Y MUSEOS

**COORDINACIÓN  
NACIONAL  
DE MUSEOS**

Clasificador 1400  
Santiago - Chile

**D**esde hace algunos años los museos están buscando maneras más efectivas de incrementar sus ingresos, desarrollando una serie de actividades que impliquen, por una parte, aumentar la cantidad de público que los visita y, por otra, ofrecerles alternativas atractivas para que dejen más dinero en las arcas de los museos.

Resulta evidente que estas actividades producirán nuevos ingresos, los que a su vez permitirán financiar otras actividades y, éstas, nuevos ingresos y así sucesivamente. Sin embargo, conviene reflexionar sobre la dinámica que se produce en este ciclo, teóricamente muy adecuado, pero con innumerables problemas prácticos.

Aumentar la cantidad de público que visita los museos parece ser un imperativo, sobre todo en aquellos situados en ciudades bastante pobladas y con una buena infraestructura para recibirlos. Este punto es crucial. No intentamos nada con aumentar el flujo de visitantes si no lo podemos atender bien, pues un solo cliente insatisfecho puede ser más importante que nueve satisfechos.

En este sentido, toda política que implique aumentar los visitantes a los museos debe estar basada en una mejora sustancial de las condiciones físicas de los edificios y sus instalaciones y, de las capacidades y remuneraciones de los encargados de recibirlos y atenderlos.

Nuestros visitantes son cada vez más exigentes y necesitan, por lo tanto, de un excelente producto. Este producto no sólo está constituido por unas colecciones muy bien expuestas y explicadas; sino también por lugares donde descansar, comer, comprar recuerdos, etc., es decir, todo aquello que haga posible que la visita a un museo se transforme en un grato viaje donde todos se informen, eduquen y entretengan. De ahí que ideas de instalar cafeterías, librerías, kioscos de ventas, aparezcan en los listados de proyectos de los museos junto y compitiendo con los de remodelaciones, conservación preventiva o exposiciones temporales.

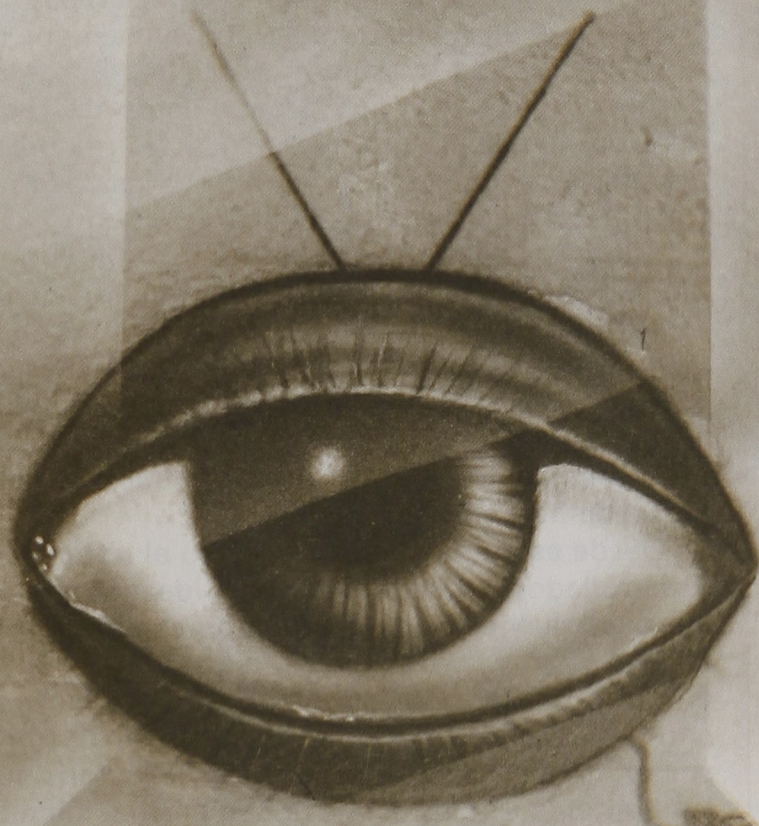
Por eso es necesario, no sólo que aumentemos nuestros visitantes, sino que mejoremos la calidad del servicio que cotidianamente les entregamos. Si logramos desarrollar armoniosamente ambas dimensiones, podremos eventualmente pensar en la posibilidad de autofinanciar, si no todo, por lo menos una parte sustancial de las actividades que los museos deben desarrollar en el mundo de hoy, ya en el siglo XXI.

Esto no significa que el Estado se desentienda de su rol fundamental en el sustento de los museos, que conservan las colecciones, que son su propio patrimonio. La finalidad de los museos es contribuir a la estructuración de la identidad de un pueblo, recordándoles lo que han hecho, dicho y pensado a través de su historia, con sus diversos matices y, en ese proceso, al Estado le corresponde un papel ineludible y, por ende, debe financiarlo.

Cuando hablamos de autofinanciamiento de los museos, queremos decirle a la gente: ayúdennos a darles el servicio que ustedes merecen. ☼

# Preludio de los Mundos Posibles

JUAN CARLOS RODRÍGUEZ



## EL ESPEJO ROTO

**L**a cultura no es representable sin alusión al tiempo y al espacio.

La afirmación constituye un principio al cual nadie puede sustraerse. Pero no es menos cierto que, en nuestros días el eje de la temporalidad es el que se mueve con la mayor dificultad para su confirmación. Esto, porque la consistencia del presente es demasiado frágil y vulnerable para que la creación cultural tenga el carácter de fundante y pueda perpetuarse como tal. La posibilidad de expansión de la cultura de fin de siglo es estéril en cuanto a durabilidad, y sus obras sólo constituyen fracciones de soledad dentro de la tolerancia a que asistimos. No estamos en presencia de un núcleo ni de elementos paradigmáticos que den consistencia a ésta.

Con la frenética necesidad de la innovación del estilo, el género, la

función, y el valor de cambio llevado a sus extremos, la posibilidad de mirarse en la cultura y responderse desde ella ¿quién se es?, ¿dónde se está?, y ¿qué se supone debo hacer?, para perfilar las identidades colectivas y configurar una imagen de sí mismo, resulta cada vez más difícil. En este sentido, acecha la orfandad en relación a señas y signos orientadores, como si la niebla cubriera la memoria.

---

## MUSEO: ESPACIO Y TIEMPO

---

Frente a esta aseveración, con seguridad, es el museo como institución -conservadora, educadora e investigadora- la que realiza uno de los aportes incuestionables a la vida actual, pues desde el punto de vista del análisis patentiza la contradicción existente entre el universo de sus colecciones, no como piezas en sí, sino como conjunto de unidades significantes, y la incuestionable fragmentación y dispersión en que se entrama la experiencia diaria.

El museo por medio de sus colecciones alberga siempre en sus salas la idea de secuencia y de periodicidad que delata el ritmo del tiempo y de la vida. Cada pieza u obra es parte de un conjunto asociado al cruce de los ejes espacial y temporal, en sí reveladoras de pautas vitales.

En este cruce es el tiempo el que se espacializa, pues la cultura funda diversos locus de enunciación, desde donde afloran múltiples y singulares relaciones del hombre con su ambiente, las que cristalizan un ver y un hacer relativo. Hay una cartografía de esta espaciación, que indica -por ejemplo- la relación económica y tecnológica específica que se tiene con los recursos; una relativa al control político, psicológico y físico del territorio; otra más afectiva, referida al sentido de pertenencia a un espacio, y a las evaluaciones de mayor o menor valor y status que a éste se le otorga; también se despliega una que compromete los aspectos simbólicos, en sus consideraciones estéticas, religiosas y rituales (Cohen 1976).

En sentido contrario, en el diario vivir la modernidad entraña un autoritarismo que desconoce esta cartografía y lo invade todo, que por ejemplo, se descuelga sobre la letanía del viejo tejido urbano, y sin miramientos desestructura la antigua cultura de vecindario con la que se va creciendo, la que comienza con sus moradas, colores, lugares, secretos y miradas a quedar en el recuerdo de algunos estoicos sobrevivientes -en general mayores- y en el olvido de los más jóvenes.

El encantamiento frívolo de nuestros días degrada el espacio y su materialidad, ocultando la historicidad de la realidad o realidades, y debilitando la coordenada de tiempo que se muestra en las obras, pues ésta ya no expresa la fuerza, vitalidad ni refleja conciencia de los acontecimientos que son propias a la dimensión diacrónica.

En los más diversos ámbitos, casi con la habilidad de un mago, donde algo había, nada queda, o su fulgor rápidamente ha quedado caduco. En otros, donde nada había, se ha inventado un mundo; un arreglo cosmético también basta para fundar lo nuevo y sustraerlo a su contemporaneidad. Así, entre indolentes y perplejos, la memoria colectiva -en cuanto identificaciones y perte-

nencias- se dirige rumbo a la fosa y el olvido comienza a florecer.

Frente a estas irrupciones modernas sin perspectiva temporal, desprovistas de raíz y caracterizadas por el aislamiento, las exposiciones museográficas ante todo fijan límites, periodizan, contextualizan y dimensionan. Entregan ideas efectivas sobre el color, el tamaño, la textura, el lugar; nos hablan de los usos, del entorno, de las motivaciones; refieren a auges y decadencias, indican substituciones... movilizan información. De ahí la idea de exposición y los nombres de las mismas. «De Cezane a Manet»; «Moches: señores de la muerte»;... etc.

Pero, a partir de la misma obviedad de la observación es desde donde arranca una concepción de tiempo en la que con seguridad nuestra cotidianeidad no tropieza, pues la vida ordinaria no requiere del reconocimiento de fuerzas creadoras ni de contextos en la convivencia con monumentos o con obras representativas de tiempos, tendencias o eventos particulares, aún cuando éstos estén en estrecha relación con nuestro presente. La vida cotidiana de las grandes urbes se instala en los circuitos de lo fugaz, en lo frágil, lo inmediato, lo mercantil.

Cuando esto ocurre, las relaciones primeras del hombre corriente con el pasado material -que vehicula el devenir- no apuntan alas causalidades, al cómo las cosas se han venido dando, al cómo fueron o al por qué son como son. La excesiva sincronía en que se vive debilita el asombro, y ya no es necesaria la trama para restituir la historia o darle vigencia, pues nos desenvolvemos cotidianamente en una lógica de fragmentos.

Desde este prisma, es ilustrativo el trabajo etnográfico desarrollado por Marc Augé, cuyas ideas se enmarcan en lo que puede llamarse una etnología del anonimato y la soledad. En particular, y para confirmar lo anterior, en su obra sobre el Metro de París, revela como los parisinos, el hombre corriente, el viajero habitual de este medio de transporte, en sus rutinarios viajes no hace eco de la historia, los lugares, los nombres. No los evoca por su ensimismamiento; esto, a pesar de que muchas de las estaciones -con sus solas denominaciones- van sugiriendo eslabones de una trama que se cristaliza en su presente, a tal punto la no conciencia -señala el investigador- que un extranjero pondría en serios aprietos a un viajero ante interrogantes ligadas a los lugares representados por los nombres de las estaciones del metro, viéndose forzado a tener que rehuir como los ancianos de una aldea ante un insistente etnólogo (Augé: 1987).

Con la evidente ironía que supone desconocer los lugares de nuestra rutina, y como entre ella se pierde la pista sobre nuestro pasado, es también signo de nuestra época que el horizonte del eje del tiempo no remonte un status demasiado pobre cuando se evalúa la relación que mantenemos con el pretérito cercano o lejano, ya que se queda preso entre dos visiones polares. De una parte, el pasado es incapaz de sacudirse del pesado estigma de obsolescencia que le hemos dado; y de otra, de abandonar la trinchera de lo mercantil, en cuanto es idealizado en su unicidad, y transformada la singularidad de la creación en un producto más frente a la producción seriada.

Junto a esto, otro elemento que concurre a debilitar la



coordinada del tiempo, se sustenta en la ficción de las imágenes proyectadas en la T.V., pues, desde su dislocamiento, en la pantalla regularmente se entra en el escenario del tiempo circular, es decir, en dinámicas de encierro de personajes en situaciones que no acaban, los que quedan suspendidos eternamente en un tiempo sincrónico.

Las heroínas nunca envejecen, están en plenitud de sus encantos y son siempre deseables. Los argumentos se alargan durante años y el cambio sólo se expresa a través de nuevas versiones más que en la superación de los hechos.

Pedro Picapiedra no ha cambiado mucho desde los años sesenta cuando la televisión recién se introducía en Chile. La serie Dallas no avanza lo suficiente para de una vez terminar. Richard Kimball sigue fugitivo para muchas personas, aún cuando Harrison Ford, al parecer, detuvo al asesino de su esposa. Treinta años no es nada.

En estos casos, cuando el tiempo está bloqueado se niega lo substancial de la vida en relación a éste: la percepción de progreso, de ruptura, de crisis, de logros, de la pausa y de los méritos.

---

#### EXPERIMENTAR MUNDOS POSIBLES

---

En los últimos espasmos del siglo, y con la vulnerabilidad de su expresión cultural, en algunas sociedades tal

vez no sea iluso insistir, sobre todo en las de mayor ingreso y en la misma nuestra, que todas las cosas se pueden llegar a poseer. Autos, casas, bienes de consumo, dinero. Sin embargo, todo esto es vagabundo; todo esto así como llega puede irse. Lo único que verdaderamente nos pertenece, que no es peregrino y se puede retener, está constituido por el universo de los valores y los conocimientos. Todo lo demás es accidental. Su carácter acumulativo y perenne es lo que en un sentido nos permite hablar de autenticidad y libertad en el hombre.

En este sentido, y como hay primacía de lo primero, destaca por su notoriedad el analfabetismo textual y la saturación de nuestra vida en lo envasado.

La pobreza textual refiere al escaso conocimiento de primera mano que poseemos, ya que en el predominio de la cultura visual y la lógica de la imagen, se alteran no sólo las categorías de espacio y tiempo, sino las formas de acercamiento a los eventos y la posibilidad de estructurar la información en relación a éstas de un modo coherente.

Experiencias de interés para la antropología y la arqueología como las propuestas interculturales de The discovery channel, las ediciones Time Life o del National Geographic, no pueden satisfacer parte muy importante de nuestra forma de acercamiento a lo distinto y al conocimiento. El rechazo, el gusto, la motivación por experimentar realidades se asocia también al olfato, y la imagen por sí misma no puede satisfacer este requerimiento culturalmente definido, aún cuando sea notable la aproximación

desde la perspectiva del color o el sonido.

A partir de esto, y de los aspectos que se conjugan en nuestras aproximaciones, se precipita una necesaria disquisición entre información y conocimiento, la que marca el acento en una situación de actividad y compromiso. Estar informado no implica compromiso con los hechos y sus consecuencias; en cambio, tener conocimientos significa pensamiento elaborado, reconocimiento de la pluralidad, no sujeción a creencias, elección, y permanente perplejidad y duda sobre la información.

Si no existe lo segundo, la negación del esfuerzo por conocer al «otro» o «lo otro» forja la negación de la posibilidad de conocerse a sí mismo, pues los «otros» son el espejo en que nos miramos.

La pobreza textual reveladora del carácter de nuestras aproximaciones, también se ve reforzada por la complicidad del sistema educativo, que haciendo uso de sus principales herramientas de conocimiento -por lo menos en nuestro país- el texto y la palabra del profesor, sostiene una dura batalla con la T.V., principal promotora de la forma indirecta de conocer, lo que estabiliza el esfuerzo pedagógico en un aprendizaje plano e hipnótico desde el punto de vista de la experiencia y los eventos, pues la imagen es siempre más agresiva.

Como señala el investigador canadiense, George MacDonald, arqueólogo experto en museos, en alusión a la artificialidad del conocimiento: «... la alfabetización visual ha conllevado la extensión del analfabetismo textual» (MacDonald 1987: 214). Esto es, la afirmación de la casi nula experiencia de primera fuente, y por tanto, el reconocimiento de la insuficiente capacidad de producir perspectivas de conocimiento fundadas en lo real.

Lo real, en este caso, no está definido como algo que tiene un lugar específico más allá de lo que enfrentamos o al puro desprendimiento de las escamas de las apariencias, sino, por sobre todo, refiere a una disposición y a una actividad capaz de construir una imagen que supere la tautología de nuestro conocimiento, en la medida que sólo vemos lo que queremos ver o lo que siempre hemos visto.

Entonces, si nos ubicamos en este camino los niños seguirán conociendo a los animales por la fotografía antes de experimentarlos como tales. Si esto ocurre, no hay dimensiones, texturas y colores efectivos; por tanto, la posibilidad de quedarse con una imagen irreal (no elaborada) es mayor.

Sólo los objetos que podemos experimentar y construir corresponden a información primaria.

Lo real -entre nosotros- equivale a pura cotidianeidad. Cotidianeidad significa conocimiento indirecto, horizontalidad y sincronía. Entretenimiento, estética efímera, vulgarización y reciclaje de eventos y personajes, puro valor de cambio, falsa inteligencia, etc..

Precisamente, es a partir de esto mismo desde donde asoma la segunda implicancia, referida a la escasa participación en la producción de nuestros eventos ya que todo se presenta sobredeterminado, como una agenda rigurosamente ordenada, proyectada y comprometida más allá de la última página del calendario. Pero, el orden de ésta le corresponde al autor de la misma, a quien la administra, pero absolutamente urgente y abstrusa en su lógica para

quienes llenan las horas y los días, en la medida que no se puede tomar distancia respecto de ella.

De este modo, la relación que mantenemos con las cosas y los hechos revela que ésta alcanza un nivel de máxima independencia. Todo se presenta arreglado, definido y organizado en forma externa, lo que margina la noción de causa, aspecto vital en todo proceso de conocimiento.

La enajenación que esto implica, adopta en su recepción la forma casi de un relato armónico, sin sobresaltos y ausente de dudas, lo que debilita la ya pobre relación con el conocimiento y los acontecimientos, siendo incapaces de descubrir los mensajes de cada cosa y de experimentar una relación distinta con éstas, es decir, una no filtrada, no indirecta, no definida y unidireccional.

En este escenario, es dado tener nociones sobre el drama, la muerte, la vida, el culto religioso, la ficción, la guerra, el fuego, el amor, los lugares que nunca visitaremos, otras sociedades, lo insólito, sin siquiera haberlos experimentado están ahí dispuestos para las horas frente a la pantalla con sus realidades, y sobre todo sus distorsiones. A fin de cuentas, representaciones virtuales.

Si se transita por este estrecho derrotero de lo indirecto y lo sincrónico, también en lo que entra es un camino angosto de posibles utopías. La estandarización del mundo va ahogando las potenciales formas de estas «otras» realizaciones que intenta rescatar el museo, lo que a su vez limita las posibilidades de la utopía a las dos o tres más dominantes en occidente (marxismo, individualismo, cristianismo).

En esencia, en el museo son las piezas en exhibición -dosificadas por el trabajo investigativo y documental- las representantes de las formas alternativas de vida, en cuanto manifestaciones de existencias reales, inagotables en su pluralidad.

La importancia del museo y su rescate, radica en ofrecer un abanico inacabable de realidades: documentadas, efectivas, culturalmente representables, no virtuales. Cada una instalada sobre los ejes del tiempo y el espacio, condición necesaria para que la pieza que las representa se sustraiga a su pura expresión factual, y se ubique más allá de la perpetuidad de pieza fósil que revela el dominio de nuestra cultura sobre la otra. Las piezas son los otros mitos, valores y dioses; las otras estructuras económicas, jurídicas, políticas; los anónimos artistas; son los otros padecimientos, dolores, éxitos y derrotas. Son las otras sociedades posibles; las alteridades no vistas en nuestra vida.

Entonces, la arqueología y la antropología, ciencias, ideologías o míticas fantasías, exégetas y prospectoras del hombre y la cultura, dentro de los límites del museo, y también fuera de él, deben reivindicar el valor de la diferencia por sobre la idea exótica que esconde la diversidad (Cornejo 1993). Lo distinto es sólo un «orden» más.

La superación de la ritualización esteticista nos permite reconocer la infinita variedad de mundos posibles ante un presente de utopías devaluadas, o de ausencias de seducciones teleológicas, anuncios del fin del arte, la historia y las clases sociales, de la derrota de la propuesta moderna, etc., que conformarían la condición posmoderna (Jameson 1991).

Cuando se está contenido en una situación de ausencia de la lógica de las representaciones de los distintos modernismos, cuando los distintos pretéritos se han vuelto citables y conviven, cuando los finales parecen conocidos, y se es incapaz de superar los límites de esta contención, pareciera que sólo es posible sobreponerse desde representaciones que no tengan el carácter de virtuales, aún cuando su discurso haya estado mudo por las ocultaciones de nuestra propia cultura.

En un teatro de contención, de creencias por sobre ideas, de información por sobre conocimiento, aún se necesitan los sueños del capitán Nemo, y las ganas de internarse en la selva y buscar el origen de la música como en la novela de Carpentier, o llevar la ópera a Iquitos.

El museo juega aún su función de conservación y educación, pero dentro de su rol de investigación, emerge desde su especificidad la posibilidad de contribuir a rehacer el imaginario. «Lo otro», en este caso lo ausente, puede estar en las pistas que entrega «el otro». Sus aventuras y pretéritos aún no han sido totalmente citados, y en muchos casos guardan silencios no activados, a la espera de que la intensidad de una disposición interrogativa y de autorreflexión anteponga la vacilación por sobre la complacencia.

Una redefinición de su quehacer ya iniciada en algunos museos, lo constituye en uno de los mejores espacios para restituir el conocimiento efectivo y directo. Exposiciones que promueven el enfrentamiento de nuestras categorías con las del otro invitan a reconquistar el encanto por las cosas y a despertar las viejas ternuras, en consideración a que los objetos y los elementos aparecen como partes integradas, y son reflejo de la cultura, de un tiempo particular, de unas presiones sociales, económicas y ambientales específicas. Pero, ante todo, desde sus articulaciones de tipo histórico, arqueológico, folclórico, artístico, alimentario, etc., son capaces de fundar y producir en su conjunto un espacio inagotable de significantes para quienes admiran las piezas.

Uno de sus desafíos está en exaltar el valor de la crítica, a partir del enfrentamiento con nuestro propio relato de la belleza, la justicia y la libertad; la arquitectura, la alimentación y la muerte.

Es la pieza expuesta la que cambia varias veces de escenario y es posible experimentar cada uno de ellos. Está la pieza en su contexto original, con el sentido preciso que le daba su tiempo y la cultura; la pieza y el museo, con la intencionalidad y valor que le dan quienes montan la exposición; y, la pieza y el visitante, quien puede crear una constelación de asociaciones para ella. Es efectivamente esto último lo que diferencia el tipo de conocimiento que permite el museo de los otros que tienen el carácter de indirecto.

A este respecto, es clara la observación del investigador norteamericano Sheldon Annis, quien sostiene sobre el punto, que: «A diferencia de una película, de un libro o un cuadro, los símbolos del museo pueden ser abordados desde diversos ángulos (literalmente) y según un número

casi infinito de series y combinaciones. El significado de la experiencia del visitante dependerá del itinerario que elija recorrer, entre símbolos estáticos»; y agrega más adelante: «En cierto modo, cada visitante escribe su libreto personal, avanzando a través de un bosque de símbolos y procurando vincularlos por asociaciones y significados, como si fuera a la vez autor y protagonista de su propia pieza» (Annis 1986: 168).

Si se piensa el museo bajo este prisma, lo que se debe rescatar no son los objetos, no son las piezas en sí, sino, ante todo, lo que se quiere transmitir a través de ellas, y la libertad comprometida en este aprendizaje informal, que implica construir creativamente una imagen particular y unas asociaciones también singulares. En este sentido, es insustituible la función del museo en cuanto propicia la adquisición de imágenes, experiencias y realidades directas sobre las cosas y los elementos, siempre ausentes en medios de comunicación como la televisión y en las formalidades de un sistema educativo que por lo general niega el valor de la experiencia.

El museo, de alguna manera, enfrenta al mundo que se ha quedado sin profundidad, sin lecturas alternativas, que se resiste a la interpretación. En él cobran vida sonidos que no pueden ser oídos; imágenes que no pueden ser vistas; texturas que no pueden ser tocadas.

Es un prelude a un texto nunca acabado. En él quedan mensajes «amparados en la pureza y en la inmutabilidad de la obra de arte» (Gallardo 1993: 4). Es el lugar donde se atrincheran el misterio; hay secretos que se preservan. Los bemoles de cada lectura son el encuentro con la satisfacción o insatisfacción de nuestra propia forma de vida. Si en lo más cotidiano ésta nos parece pobre, solitaria, tediosa, entonces, el museo y sus mundos posibles actúan como un espejo inquisitivo, que demuestra que existen otros caminos posibles, y por lo mismo, aflora un tiempo y un lugar para la recuperación poética. ☉

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNIS, S. 1986. El museo como espacio de la acción simbólica. *Museum* N° 151, 168-171.
- AUGE, M. 1987. *El viajero subterráneo*. Ed. Gedisa, Buenos Aires, Argentina.
- COHEN, E. 1976. Environmental Orientations: a multidimensional approach to social ecology. *Current Anthropology*, XVIII, 1.
- CORNEJO, L. 1993. Arqueología, Museos y Sociedad: Un espacio para las utopías. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, N° 17.
- GALLARDO, F. 1991. El Pasado Postmoderno: Una aventura en el Precolombino (MChAP). *Museos* N° 10.
- JAMESON, F. 1991. *Posmodernismo*. Ed. Paidós, Barcelona, España.
- MAC DONALD, G. 1987. El futuro de los museos en la comunidad mundial. *Museum* N° 155, 209-216.

# Presencia altiplánica en el Norte Semiárido

EL TIPO SAXAMAR EN LOS DISEÑOS CERÁMICOS DIAGUITA III

PAOLA GONZÁLEZ

Piezas cerámicas Diaguita III con influencia Pacaje o Saxamar

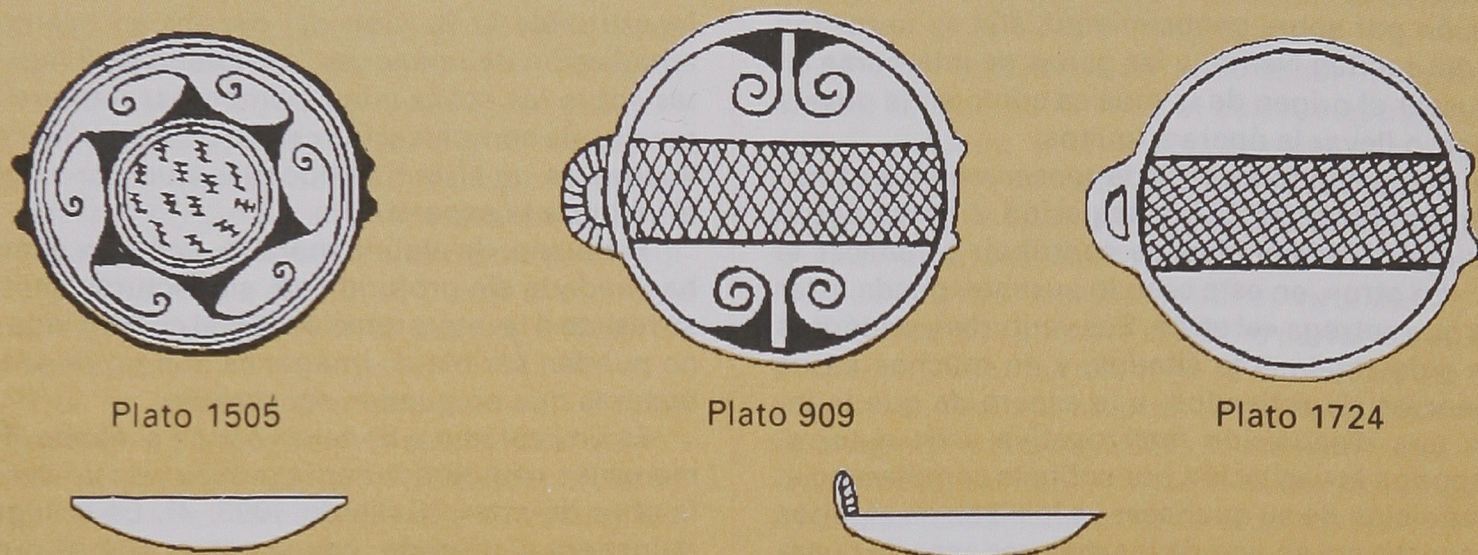


Figura 1

**E**ste artículo tiene por objeto determinar la presencia de otras etnias, además de la Inca, en la cerámica Diaguita fase III. El análisis de las colecciones del Museo Arqueológico de La Serena, reveló la existencia de nueve piezas con un diseño que corresponde al tipo Saxamar. Se trata de dos botellas (N.I.: 1906, 657) y cinco platos (N.I.: 1789, 1505, 1998, 1506, 1698). Además de dos platos con «asa en forma de arco» (N.I.: 909 y 1724) que se asocian también a este tipo.

Esta situación deja de manifiesto que existieron contactos entre esta región y ciertas culturas altiplánicas, como los Pacajes, pertenecientes al reino Colla, mediatizados por la cultura Inca.

Otro punto que es importante recalcar, se refiere a que estos datos ponen en duda los postulados de Llagostera (1976) relativo a que el Inca utilizó una estrategia diferencial en la *conquista* del territorio chileno, siendo la del Norte Grande de «naturaleza indirecta» y la del Norte Semiárido y Zona Central de «naturaleza directa». El autor propone en base a la ausencia del tipo Saxamar, al sur del paralelo 27° que el Inca utilizó en el Norte Grande a poblaciones altiplánicas pre-existentes para organizar la conquista, mientras que en los territorios meridionales las poblaciones

fueron conquistadas directamente, por contingentes Incas, provenientes del Cuzco.

Para el desarrollo de esta discusión, veremos en primer término lo que se conoce como «cerámica Saxamar», luego, cómo este tipo se diferencia de diseños similares pertenecientes al tipo Copiapó Negro sobre Rojo y por último, la presencia de este tipo unido a cerámica Diaguita, en el sitio Tambillo (Provincia de Mendoza, Argentina), investigado por Bárcena (1987).

Dauelsberg (1969) al definir la cerámica Chilpe, dice que a la llegada del Inca, ésta adopta un engobe rojo, pero persiste la decoración en negro, los motivos pueden ser definidos como «llamitas estilizadas (de origen altiplánico)», también son frecuentes las líneas serpenteadas y líneas concéntricas, y define a esta cerámica como tipo Saxamar.

Repetimos parte del cuadro cronológico expuesto por el autor:

	FASE	TIPO DE CERAMICA
1450 DC HORIZONTE	SAXAMAR	Inca Imperial y Provincial Saxamar
1350 DC	INCA	CHILPE



Esta cerámica manifiesta una estrecha similitud con la del tipo Pacaje.

Munizaga (1957) describe la cerámica Inca Pacaje (ubicada en la Cuenca Sur del lago Titicaca). Se caracteriza por tener una pasta de color rojo, con gradaciones que van desde el rojo hasta el café oscuro, de cocción pareja y acabado sumamente brillante. En la decoración abunda la representación de «llamitas», dibujadas esquemáticamente, ordenadas en círculos concéntricos, en la cara interna de las escudillas. Estas «llamitas» se caracterizan por la simplificación del dibujo.

Ryden (1947) define a las «llamitas» del tipo Pacaje como: «severly stylized a stroke or two-llama figures». Estas llamitas se diferencian de otras decoraciones existentes en la cerámica andina que también poseen el motivo consistente en auquénidos. La estilización de las «llamitas» va desde figuras dibujadas en forma algo incierta hasta ejemplares que muestran, junto con un alto grado de estilización, cierto énfasis de rasgos como la largura del cuello.

---

### DISTRIBUCIÓN DE LAS ESCUDILLAS CON LA DECORACIÓN DE «LLAMITAS»

---

Se han registrado en Palli Marca, Chaucha de Kyula Marca, Pucará de Tilcara, Churajín, Arequipa, Arku Punku, Rosario, Peña Blanca, Iru Iru, Machu Picchu, Tiahuanacu, Copacabana, Chucuito. En Machu Picchu existe un sólo fragmento, y en el Cuzco también tiene una escasa representación. Debemos agregar la existencia de este tipo en los fragmentos encontrados por Bárcena (1987), en el sitio Tambillos (Mendoza).

Para ilustrar la discusión relativa a la presencia Pacaje en las culturas del norte de Chile reproducimos la exposición hecha por Bárcena (1987) sobre el particular.

Ryden (1947) asocia el tipo «llamitas» con la cultura Pacaje, ubicada al sur del lago Titicaca. El mismo autor ilustra también un fragmento de un plato «escudilla playa», con decoración «llamitas» que tiene «a rim-loss with a depression». Forma de asa que describió como «horizontal en arco» (aunque tiene una depresión en vez de una abertura).

Munizaga (1957) propuso que el motivo de «llamitas» pudo tener su origen en la cuenca Sur del Titicaca y ser un componente del estilo Inca Provincial de esta región. Por ser los Pacajes el grupo étnico de esta área altiplánica en el período de dominación incaica y en la época protohistórica, denominó al estilo cerámico «Inca Pacaje» y lo relacionó con el similar de Rosario-Peñablanca, sitios a 30 km. de Arica, en el margen sur del río Lluta.

En cuanto a la relación existente entre el tipo Saxamar y las «llamitas» presentes en la cerámica Copiapó Negro sobre Rojo, Iribarren (1972) consideró que las «llamitas» de este último complejo son de un estilo diferente a las del Inca Pacaje por lo que «permitirían establecer una clara separación entre la alfarería septentrional con la otra más meridional». Pero luego se contradice porque después lo asocia con el área de distribución Inca-Pacaje.

Esta posición fue rebatida por Llagostera (1976) al asegurar que «no procede la identidad que establece Iribarren de la cerámica Copiapó Negro sobre Rojo con la cerámica Saxamar, pues son «notoriamente distintas», por lo que «mucho menos podría considerarse al Copiapó Negro sobre Rojo como integrante del Complejo Inca Altiplánico».

Rechazo que suscribe también Raffino, quien concluye que el «estilo Inca Pacaje no transpondría el paralelo 27° Sur y que sus influencias no se extenderían al sur del río Copiapó».

Niemeyer (1986) ilustra también la cerámica con decoración de «llamitas» que corresponden al tipo «Copiapó Negro sobre Rojo». La que se aprecia bastante distinta, en la forma y decoración a la característica Inca Pacaje. El motivo de «llamitas estilizadas» tiene en las piezas una distribución y asociación temática distinta del Inca Pacajes, y las propias «llamitas», entre otras diferencias, se representan con cuatro patas, cuando en el estilo «original» o directamente relacionado, sólo vemos dos.

La «cuestión Inca» del Norte de Chile, mereció el juicio taxativo de Núñez (1972), con respecto a que «todo lo Inca de la zona de Arica, son las últimas colonias altiplánicas portadoras de la rica tradición Pacaje (Saxamar) entre otras».

Posición que Llagostera (1976) reafirma y amplía con su hipótesis de la dominación Inca indirecta de los valles y oasis del norte de Chile. Según este autor, desde épocas preincaicas la región habría sido ocupada por «etno-islas» altiplánicas. Dominado el núcleo de origen aymara, por los Incas, se produce una aculturación cuyo correlato arqueológico es el denominado «Complejo Inca Altiplánico», que es el que llega a los respectivos archipiélagos étnicos. Su presencia en el norte de Chile no sería entonces índice del dominio incaico directo, sino de la relación «núcleo-isla». La expansión imperial en el sector es precedida por la «corriente incaica» evidente en el patrón «alto-andino» y no «estilístico cuzqueño» de la cerámica. Situación que reputa distinta a la que acontece en el área Diaguita, donde la penetración y dominio Inca es directo, gestándose por su acción sobre los grupos locales, una manifestación «Inca Local», «estilo cerámico Inca Local» o «Inca Diaguita».

La hipótesis de Llagostera se funda en parte sobre indicadores arqueológicos conspicuos, como la cerámica del Complejo Inca Altiplánico, que en la línea trazada por Ryden y Munizaga continúa reputándose movilizadas de la Cuenca Sur del Titicaca.

Hasta aquí dejamos, por el momento, la discusión relativa a la naturaleza del tipo Saxamar, sus relaciones con la cultura altiplánica Pacaje y las teorías derivadas de su disimilitud con el tipo Copiapó Negro sobre Rojo así como, la implicancia en la hipótesis de la conquista diferencial emprendida por el Inca en el norte de Chile.

Bárcena (1987) en sus excavaciones en el tambo incaico o de Tambillos (Provincia de Mendoza), encuentra un 5% de los fragmentos asimilables a la Cultura Diaguita Chilena. Según este autor, la implantación imperial en el área debió hacerse recurriendo a «mitmakuna» diaguitas-chilenos, ya «aculturados» y al servicio de la organización estatal.

Bárcena observa en el material cerámico aportado por el sitio Tambillos, la presencia de algunos fragmentos (3) con representación de «llamitas estilizadas» del tipo Pacaje, y

por extensión Saxamar, así como un «plato cuyo borde se incurva y sobresale de la circunferencia general, en forma de «asa horizontal en arco», con una abertura central». Esta última característica, la define como «variante regional, no descrita para Chile»; apoyado por una observación hecha por Niemeyer (1969). Los fragmentos corresponden a platos y tienen pasta de color rojo claro y un engobe rojo. Sobre la cara interna «se pintaron en negro pequeñas figuras en apariencia orientadas según virtuales líneas, concéntricas y equidistantes hacia el centro del recipiente. Los dibujos representan auquénidos «llamitas» y asocia lo visto con las definidas por Ryden.

Obviamente, el autor mencionado se sorprende de encontrar «por primera vez en un sitio tan austral del Imperio, al oriente de los Andes», el tipo «Inca Pacajes».

Lo que lo lleva a concluir que los fragmentos presentes en el sitio Tambillos, son de naturaleza «intrusiva», «aunque establecen, sin duda algún nexo con el NO argentino extremo y aun con el norte chileno o el altiplano al sur del Titicaca, más que con el área trasandina vecina». Y establece relaciones entre las «llamitas estilizadas de Tambillos con el «Pucará de Tilcara. Bárcena observa que la distribución de la cerámica Inca Pacaje en el NO extremo argentino «no admite» como en el caso de Chile, una explicación acorde con un flujo en dirección a «ento-islas» sino y con mayor probabilidad, la de su ingreso efectivo con la expansión y dominación imperial».

En el sector trasandino, también la frecuencia del Inca Pacaje es escaso.

Bárcena (1987) se pregunta acerca de si el tipo Inca Pacaje presente en Tambillo se relaciona con «actividades de producción sujetas a patrones regidos por oficiales reales» del núcleo peruano al principio y del núcleo de los suyus incaizados más tarde.

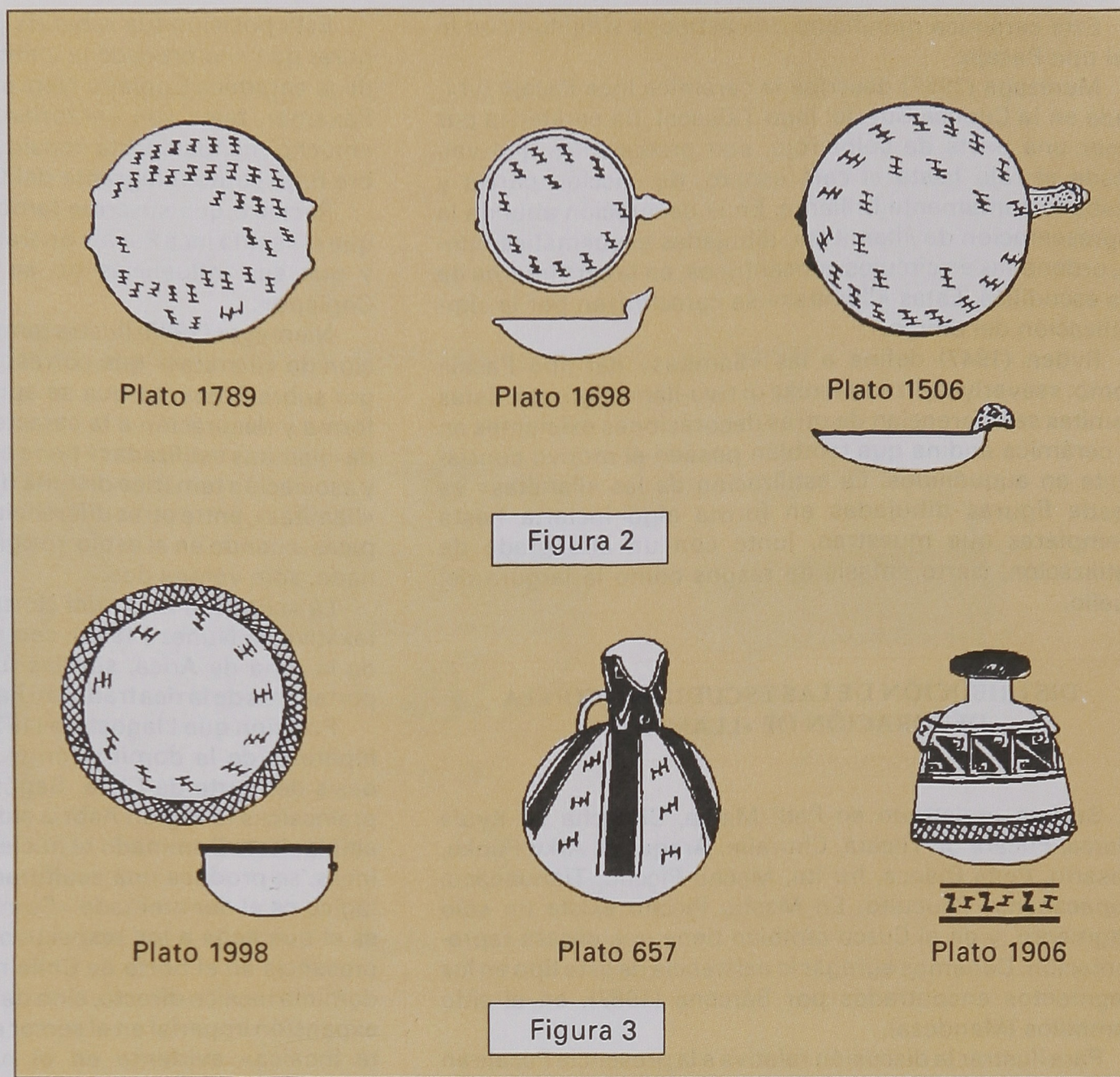
Y plantea la hipótesis de que podría tratarse de «maestros artesanos», movilizados por el Imperio, «una especie de tocrícamayoc», altiplánicos (del núcleo de los Collasuyu), para organizar y dirigir ciertas actividades importantes en el sistema de distribución y redistribución del incario». Estos

dirigirían a grupos regionales, «verdaderos «mitimaq'» o bien artesanos locales obligados a prestaciones personales, de tiempo completo o según el servicio de «mitas», en la producción de bienes, orientando y acotando su labor, según modelos de la Cultura Inca Imperial.

Agrega Bárcena (op.cit.) que «la instalación de mitimaes en un sitio artesanal se regía según testimonios, por una especie de «mayordomo».

Según esta posibilidad, la cerámica «Inca Pacajes» de Tambillo pudo acompañar a este tipo de «funcionario» especializado, y no se elaboraría en la región.

En cuanto a las piezas cerámicas encontradas en la colección del Museo Arqueológico de La Serena que presentan la decoración tipo Saxamar, apreciamos que algunas de ellas se asocian estrechamente al tipo descrito, en cuanto a la pasta, color, tratamiento de superficie y distribución de los diseños. (Ver figura 1: plato 1505, 909, 1724). En otros se aprecia una forma y distribución idéntica, pero el color varía, de rojo oscuro a blanco, manteniéndose los motivos en color negro. (Ver figura 2: plato 1789, 1698, 1506). Otro plato que presenta las «llamitas» estilizadas varía notoriamente, de la forma y color de los platos playos, recién descritos. Se trata del plato N° 1998, (Ver figura 3), el



que presenta una decoración en negro sobre pardo (Atlas Munsell: 5 y R 8/4). Este plato es de menores dimensiones, bastante hondo y presenta dos pequeñas asas en protuberancias en la parte media del cuerpo. El borde presenta una franja reticulada oblicua.

Los dos casos restantes, corresponden a botellas (Nº 657 y 1906). Una de ellas (657) es completamente atípica, no corresponde a la forma de las botellas Inca-cuzqueñas. Ver ilustración. Desconocemos si forma parte de la ergología de la cultura Inca Pacaje. Fue encontrada en La Serena en una sepultura, aparecida en la calle Juan de Dios Pení, en 1887. El inventario dice escuetamente que «se encontraba en la tumba de un indígena». Podemos preguntarnos si esto no sería indicativo o iría en apoyo de la hipótesis de Bárcena, acerca de que, el tipo cerámico Inca Pacajes, acompañaría a ciertos «funcionarios especializados» que llegaron a la región, junto con las poblaciones Incas.

Llama la atención que el 77,7 % de las piezas registradas, provengan del cementerio incaico de Altovalsol.

Lamentablemente no se cuenta con datos de los contextos de dichas tumbas. Ni fueron publicados los hallazgos, debido a que este sitio no fue excavado por arqueólogos.

Los pocos datos de que se dispone acerca de este sitio fueron entregados por Cornely (1947). Se indica que este cementerio se descubrió al cavar «una variante para un canal de riego. Las sepulturas estaban a dos metros de profundidad. Se trata de las primeras sepulturas de piedra laja aparecidas, pero con ellas no formaron cistas como en la época Diaguita Clásica (fase II), sino que la laja servía como simple protección, una o dos de ellas inclinadas sobre el occiso». Esto aparece también en el cementerio de Quilacán, frente a Altovalsol. Estos cementerios están a ambos lados del río Elqui. «En el cementerio de Altovalsol, a profundidad de dos metros se encontraron piedras grandes y una laja puesta horizontalmente, que cubría verdaderas nidadas de cerámica y, a veces, el cráneo. Las sepulturas contenían aríbalos, jarros pato, platos planos, platos campanuliformes, platos antropomorfos y cantaritos» (Cornely 1947).

Se desprende de estas breves líneas sobre los hallazgos de Altovalsol que se trata de un cementerio, claramente Diaguita Incaico. Dado por la presencia de formas diaguitas típicas (jarros pato, platos antropomorfos o zoomorfos) y de material cerámico cuzqueño (aríbalos, platos planos, etc.). Ahora, es notable observar, que el tipo Saxamar aparece coexistiendo con estas formas cerámicas, en un porcentaje bastante significativo. Al menos siete piezas provenientes de este sitio, presentan la influencia Pacaje. Esto nos lleva a pensar que el tipo Saxamar llegó al Norte Semiárido, junto con las poblaciones incas. Y en mi opinión, la conquista de estos territorios no fue tan taxativamente diferente de la del norte Grande. Es decir, las etnias altiplánicas, específicamente la cultura Pacaje, estuvo en contacto con la cultura Diaguita y participó de alguna manera en el proceso de integración entre la cultura Inca y la Diaguita.

Ahora, los hallazgos de Bárcena (1987), no hacen sino confirmar la ya observada asociación entre los tipos Saxamar y Diaguita. Es bastante lógico creer, que los restos de cerámica Inca Pacaje encontrados por este autor en el sitio Tambillo (Mendoza), unido a fragmentos Diaguitas e Inca

cuzqueño, siguieron una ruta que pasa por el Norte Semiárido chileno.


Quedan planteadas para futuras investigaciones las siguientes interrogantes: ¿muestran las tumbas con presencia del tipo Saxamar diferencias en relación a las Diaguita-Inca? ¿Los tipos cerámicos definidos como atípicos para la ergología Inca-Cuzqueña provienen del área Pacaje? ¿Qué hizo especialmente atractivos a los Pacajes, representantes del reino Colla y a los Diaguita para que los Incas emprendieran, en su compañía, la conquista de los territorios meridionales?

En cuanto a la discusión de la relación entre el tipo Saxamar y la cerámica Copiapó Negro sobre Rojo, queda a mi entender claro, que se trata de dos complejos completamente diferentes.

Según referencias de Gastón Castillo, (comunicación personal) el tipo Copiapó Negro sobre Rojo coexistiría con el Diaguita Clásico y muestran algunos rasgos que lo emparentarían con el Complejo Cultural Animas. De ser así, se trataría de una manifestación cultural de raíces muy antiguas en la región. Otra observación del arqueólogo mencionado indica que hasta antes de la llegada de los Incas, la cultura Diaguita, prácticamente, no se registra en la cuenca del río Copiapó, salvo en la región inmediatamente aledaña a la costa. Los sitios existentes son en su mayoría Diaguita-Inca. Esto nos da otro ejemplo de la estrecha relación y colaboración entre ambas culturas. ☉

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARCENA, J-A. Roman. 1987. Funcionalidad diferencial de las estructuras del Tambo Incaico de Tambillos, Provincia de Mendoza. **Anales de Arqueología y Etnología**. Universidad de Cuyo.
- CORNELY, F. 1947. Influencia incaica en la alfarería diaguita-chilena. **Publicaciones de la Sociedad Arqueológica de La Serena**. Boletín Nº 3.
- DAUELSBERG, P. 1969. Arqueología de la zona de Arica. **Actas del V Congreso de Arqueología Chilena**. La Serena.
- IRIBARREN, J. 1972. **El camino del Inca en un sector del norte chico**. Colección "11 de Julio", Depto. de comunicaciones de Compañía de Cobre Salvador, Potrerillos.
- LLAGOSTERA, A. 1976. Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales. **Tomo Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige**. Universidad del Norte.
- MUNIZAGA, C. 1957. Secuencias culturales de la zona de Arica. En: **Arqueología chilena**, R. Schaedel (Ed.) Universidad de Chile, Santiago.
- NIEMEYER, H. 1969. El yacimiento Arqueológico de Huana. **Boletín de Prehistoria de Chile**. 2-3 Depto. de Historia. U. de Chile. Santiago.
- NIEMEYER, H. 1986. La ocupación incaica en la cuenca alta del río Copiapó. En: **Comechingonia. Revista de Antropología e Historia**, Nº Especial. Córdoba.
- NUÑEZ, L. 1972. Carta respuesta a Luis Guillermo Lumbreras sobre la problemática arqueológica en Arica, en **Chungará** 1-2 Arica.
- RYDEN, S. 1947. **Archaeological researches in the highlands of Bolivia**. Gotenburgo.



# Monstruos Comesueños: Museo y Alteridad Cultural en el Archipiélago de Chiloé

JUAN CARLOS OLIVARES

*Por todos los caminos de la noche te acercas,  
a lamerme los sueños, a sembrarme el insomnio,  
a mantenerme abiertos los párpados pesados y,  
al aclarar el mundo, me pregunto hasta donde  
debí haberte dejado que entraras de repente  
por esa puerta abierta.*

*Patricio Manns de Folliot, 1983*

**E**n la obscuridad plena de las noches de lluvia, el atratrao atraviesa presuroso el piso de anchos tablones. En el rescoldo de la estufa de hierro enlosado, se enfrían las cenizas de otro día que no existe más. En el entretecho, los gatos pequeños abren los ojos para que la nueva mirada se adentre en la obscuridad. Afuera, en la profundidad de la ciénaga salobre sucumben los reflujos de las altas mareas. Sin que nadie pueda verlo nunca, la espuma de la sal resplandece en los ojos ciegos de la noche. Entonces, la luna abandona el mundo. La obscuridad victoriosa proclama la muerte de las luces. Ahora, el mundo es una esfera negra repleta de maleficios:

*«El atratrao es bicho que el hechicero domina para ponerlo en la casa. Tiene mucho arte mágico para hacer mal. Es un bicho que se alimenta de la lana o de la transpiración del cristiano. Se alimenta también de la flema del cristiano, de eso se mantiene. Come en la noche, le come la flema y el aliento a uno, las transpiraciones que quedan en la ropa, afecta toda la fuerza. Vive en los esquineros de la casa, en los rincones húmedos de los dormitorios. Corre muy rápido, tan rápido que uno no lo ve. Adivina el pensamiento de uno y escapa. A la gente la seca, la hecha a perder, la deja en malos estados. Es un profesional para robar los sueños, presto toma el aliento y se roba el sueño. Viene y, como uno está desvaído, toma el sueño. Para combatirlo lo único que sirve es el agua del mar grande que se bota en las esquinas de las casas. Cuando está en la cocina, se hace curanto de mariscos quilmahues, es para vaporizar la casa con el mar».* (José Clodomiro Merilicán Lindsay/localidad de Llanco, 1993)

El atratrao es un monstruo de la noche, un ser mágico, sobrenatural, monstruosidad maléfica. Lejos de la luz, durante el día dormita en los rincones de la cocina o de los dormitorios. En la noche, cuando todos sus habitantes se han dormido, hambriento buscando comida abandonará su guarida. En su lomo de animal pequeño, ríela la escasa resolana de la penumbra. Se alimenta de los sueños de los hombres y de las mujeres, es un comesueños. Un monstruo chupador de la obscuridad. El rastro feroz del atratrao es trazo de muerte severa. Esa muerte, la muerte mágica que solamente amenaza a los durmientes que sueñan, a las mujeres y hombres de la casa. En su desamparo, a lamerle los fluidos vendrá el atratrao, a lamerle todos los alientos y flemas hasta arrancarle los sueños. Entonces sabremos que, sin ellos un hombre o una mujer, han perdido su humanidad, dejan de ser, se transforman en otra cosa. Otros. Carecer de sueños, es el fin de la diferencia, el fin del hombre. Es el retorno a la naturaleza, al mundo indiferenciado de las cosas, abandono, muerte paradigmática.

En las islas del archipiélago de Chiloé, en Puerto Ichuac, en Caulín, en Detif, en Caguach, en Quinchao, en Quehui, en todas partes, la noche está repleta de peligros. No sólo el viento y la lluvia existen como peligros, sino también los monstruos mágicos de la obscuridad, los hijos de los brujos: el machucho o el atratrao. Ellos hacen posible que la fragilidad del hombre se ahonde. Entonces, en ese abismo, la vida se descubre efímera, se palpa fugaz. El futuro no existe,

está condenado a perecer en alguna noche aciaga. Aquí, el maleficio es la inmediatez humana, mucho más que el mar, las embarcaciones, la cestería, la cerámica y todas las otras cosas del mundo.

En la imagen del hombre que duerme, cubierto en tibios cobertores de lana de ovejas tejidos a telar, su inmovilidad es un aparente. El hombre puede soñar. A pesar de ella, a pesar de sus ojos cerrados que nada ven, en los sueños el hombre vive otra experiencia. En los universos oníricos, el hombre puede trascender el despoblado monótono de su cotidiano, viajar lejos de casa. Este hecho es su alteridad, el signo definitivo que le aparta de la naturaleza. Ese es el movimiento que trae al mundo la posibilidad de instalar la cultura. El hombre se aleja, marca a sueños su diferencia. Sólo apartándose puede el hombre poblar de signos el vacío al cual ha sido arrojado.

Sin embargo, en ese otro mundo del sueño, la tragedia también está presente. Parapetado en los pasadizos olorosos y multicolores del imaginario, el mito maléfico, la monstruosidad, le muestra al hombre la inaccesibilidad al tiempo total. No es posible la eternidad. El arribo al absoluto está negado. En las islas del archipiélago de Chiloé, la negación de la eternidad es asunto de los monstruos. En esta gentes no existe la vastedad sin fin. El hombre no es el dueño del tiempo, a pesar que empeñe su vida en instalar cronología al transcurrir. En las noches, en las esquinas oscuras de las casas, el corazón del comesueños, ansioso palpita esperando a que el hombre se duerma e indefenso sueñe. El atratrao es la nihilidad del otro mundo que, como una paradoja, habita en nosotros mismos.

El mundo cotidiano de las islas del archipiélago es un mundo traspasado de sortilegios. Sin embargo, la presencia de ellos no se hace explícita al primer miramiento del indagador. En Chiloé, el mundo es una máscara de otro mundo. Aquí, todas las cosas, además de referirse a sí mismas, también se refieren a otro orden fenomenológico: cuando los hombres que urden cestería deben ir a lejanos lugares a buscar quilineja, no remontan ríos, no cruzan lagos ni lagunas, no navegan en los canales ni se adentran en los golfos. Es probable que el viajero pueda encontrarse con el resplandor del barco fantasma, el caleuche. Los canastos confeccionados por un tejedor que ha visto a la mágica embarcación, son malos canastos. En Chiloé, los canastos al igual que las esquinas de las casas, al igual que otras cosas, no son lo que parecen ser. Aquí, en esta última frontera, los objetos no son objetos, son artilugios contruidos con los materiales del sortilegio mágico.

El despliegue museográfico de esta alteridad que se enmascara en el aparente, no tiene cabida en las vitrinas de nuestros museos, al menos, tal como hasta ahora las hemos construido. La instalación de un museo de la alteridad chilota, supone que el atratrao no nos arranque los sueños. Este hecho sería una muerte severa para el etnógrafo que pretende resguardar el patrimonio de la otredad, llenando el vacío insignificante de los recintos existentes. ☉

Agradecimientos/al colega Yuri Jeria Muñoz  
in memoriam/a Pedro Delco, indígena chono  
Ancud/Detif/Puerto Ichuac.

# La Restauración de Objetos de Cuero de Origen Español

JOHANNA THEILE

## INTRODUCCIÓN

**E**n este trabajo quiero presentar un estudio realizado en el campo de la restauración de cueros, aplicado a los objetos de origen colonial español.

Como se podrá apreciar durante mi exposición, los españoles siguieron con sus técnicas de curtido tradicionales, aplicándolas sobre los cueros que conocían: de vaca y de oveja. Las cajas que tenemos en la colección del Museo Histórico Nacional, de origen cuzqueño, presentan un intercambio cultural, una complementación entre el español y el indio del altiplano, unión que se nota en la policromía, en la cual se usaba mucho rojo y azul -colores típicamente locales- combinados con el oro de origen español.

Finalmente, creo interesante señalar que en la restauración de estos objetos fue fácil aplicar los tratamientos europeos, especialmente diseñados para las especies en cuero.

## IMPORTANCIA DE LOS OBJETOS DE CUERO EN LA ÉPOCA COLONIAL EN EL TERRITORIO OCUPADO POR LOS ESPAÑOLES

Los conquistadores llegaron a Chile en el siglo XVI, incorporándose luego sus mujeres, hermanas e hijas para establecerse allí con sus familias, a medida que fundaban las ciudades. Con el crecimiento, también llegaron al país los artesanos, encargados de construir las casa y todo lo que se necesitaba en ellas, entre ellos, cultores del cuero. Al comienzo de La Colonia, había una gran escasez de artesanos, así que necesitaban la autorización del Cabildo para cambiarse de ciudad, por ejemplo, en 1553 el Cabildo prohibió el traslado de un herrero, por no haber otro en la ciudad. Salvo excepciones, los oficios manuales quedaron relegados a mestizos, indios y negros. El español se los enseñaba, pero ellos mismos habían venido a Chile a hacer fortuna y tener la oportunidad de ser alguien más importante. Para lograr ser maestro artesano en cuero se necesitaba hacer un aprendizaje con un maestro y rendir un examen delante de las autoridades del gremio. Los primeros artesa-

nos copiaban, aunque en forma pobre, el sistema de los gremios europeos.

Los objetos de cuero que se fabricaban eran de uso doméstico: sillas fraileras, llamadas aquí vulgarmente de «vaqueta» en alusión a los cueros con que se hacían (de vaca), son muy típicas de las costumbres españolas. Primero fueron fabricadas de líneas rectas con dos brazos anchos y elegantes, así lo podemos comprobar en el retrato de Don Diego Messia y Venegas, Conde de Sierrabella.

En la época Colonial también se fabrican cortinas tiesas de cuero de córdoba del mismo tipo de cuero de los cofres y de las sillas de vaqueta. La gran Sala de las casas de Algarrobal, en Colina, perteneciente a Don José Tocornal, tenía un buen juego de ellas. También fue usado el cuero para fabricar riendas de caballo o cuerdas para los estribos.

En general el curtido se hacía con ulmo (*Eucryphia cordifolia*) y sauce (*Salix chilensis* posiblemente también *Salix babylonica*), el curtido chileno era muy famoso en especial el de «La Magdalena» en Concepción. Allí trabajaron en particular el cuero de cabra llamado «cordovanes» que se vendían con éxito en el Perú.

El cuero se usaba en su color original y encima se aplicaba la policromía, formando lindos dibujos. Con el tiempo este cuero original adquiría una pátina oscura, casi negra.

En la zona central se usaban, para la fabricación de sillas y cajas, maderas de patagua (*Crinodendron patagua*), algarrobo (*Prosopis chilensis*), olivo (*Olea europea*) y en el sur, de alerce (*Fitzroya cupressoides*), luma (*Amyntus luma*), roble (*Nothofagus obliqua*) ciprés perfumado (*Austrocedrus chilensis*) según nos relata el Padre Rosales en el siglo XVII.

## ESTADO DE LOS OBJETOS DE CUERO DE ORIGEN ESPAÑOL

Al hacerme cargo de los objetos de cuero del Museo Histórico Nacional, gran parte de las sillas fraileras presentaban sequedad y en algunos casos tajos y faltantes debido a la mala conservación y una gran suciedad. Mucha de la policromía sólo se sospechaba, ya que estaba oculta debajo de una gran capa de suciedad. Al revisar se encontró muy poco daño de insecto pero sí problemas de hongos.



### RESTAURACIÓN DE OBJETOS DE CUERO DE ORIGEN ESPAÑOL

Los objetos de cuero que estaban un poco sucios se limpiaron con un pincel grueso de pelo de camello, pero fueron los menos, la gran mayoría presentaba una gran suciedad la que se eliminó con la ayuda de una solución preparada disolviendo 2 cucharadas de té de detergente Omo, en 200 ml de agua. Esta solución tenía pH 10. Para aplicarla al cuero se usó una esponja suave y haciendo mucha espuma, para que no entrara mucha humedad a los poros del cuero. Allí de pronto, comenzaron a hablar las sillas, aparecieron escudos de armas y dibujos policromados, no sospechados anteriormente, en realidad comenzaron a contar sus historias. Cinco sillas fraileras estuvieron expuestas en una sala que fue pintada y presentaban manchas de pintura blanca, la cual fue sacada cuidadosamente con un paño humedecido en trementina. Eran de cuero natural ennegrecido por el tiempo, formando una pátina. Se arreglaron 7 cajuelas de nuestra colección.

Los cofres, uno policromado de origen cuzqueño y otro nacional de cuero de color natural decorado con clavos de cobre que formaban dibujos diversos. A las cajas se les aplicó el tratamiento BML sin mayor problema, el cual

presentó un efecto positivo en muy corto tiempo sobre los objetos tratados. Además se arreglaron los faltantes, trabajando en el interior de la caja. A las sillas se les sacó el asiento para poder trabajar en la parte posterior. Se cortaba un trozo de cuero un poco más grande que el hueco que faltaba. Luego se rebajaron los bordes de la parte nueva con un cuchillo y se colocó en el lugar del faltante, bajo el cuero original, buscando que calcen bien las piezas y que no produzcan levantamientos en los puntos de contactos entre cuero viejo y cuero nuevo. Logrando esto, se pegó el cuero con un engrudo disuelto al baño María agregando un poco de formaldehído para impedir la putrefacción del pegamento. Para pegar, se usó el típico engrudo carpintero que existe en el comercio. Los tajos se cerraron con una tira larga de cuero de vaca de un color semejante al original pero un poco más ancho que el tajo, para impedir reacciones negativas, también allí se trabajó en la parte de atrás rebajando los bordes del trozo nuevo para poder pegarlo bien. Sólo en un grupo de siete sillas fraileras el trabajo se complicó, ya que una persona hacía un tiempo atrás, había barnizado los asientos de las sillas de cuero con barniz incoloro, quizás para que tuvieran más brillo o como medida de conservación. Al tratar de sacar el barniz, que era el común que se usa para muebles, con un disolvente, trementina, se comenzó a desteñir el color negro del cuero



original, es decir, se salía la pátina del tiempo, por lo tanto se paró el trabajo y se sacó el asiento, realizando el tratamiento BML sólo en la parte posterior del cuero, quedando nuevos daños en la superficie exterior, bajo el barniz duro y quebradizo. Dos sillas presentaban un respaldo bellamente policromado con unos paisajes que luego de limpiarlos con la emulsión antes mencionada volvieron a tomar su colorido original, algunos faltantes de color se retocaron con pintura acrílica de la marca Rembrandt pero sólo en los lugares donde se quería dar al espectador un sentido de unidad entre las manchas de color para que pudiera visualizar el sentido total del paisaje, pero sin retocar los detalles que faltaban. En general los cueros no presentaban manchas serias (tinta, aceites, etc), ni problemas de acidez, todos medían un pH de 6 ó 6,5. Se siguió el mismo tratamiento en las cajas de cuero, limpiando en ellas también los bellos adornos realizados con clavos de cobre, para esto se usó un limpiametales llamado Tarnishield Cooper, brass cleaner, aplicándolo con palitos de algodón. Primero se ponía el producto químico, después de secarse, se sacaba del metal con otro palito de algodón con agua destilada y se secaba bien. Esto se realizaba para evitar que el metal se tiñera verde con el tiempo y para impedir la oxidación del cobre.

Todas las sillas, cajas y cajuelas con problemas de sequedad se trataron con la emulsión BML: British Museum Leather Dressing que contiene, 200 gr. de Lanolina, 25 gr. de aceite de cedro, 15 gr. de cera de abeja amarilla,

330 ml de haexano. Lo que dio un excelente resultado en los cueros de origen español.

Las cajuelas procedentes del sur, de las cuales tres presentaban problemas de hongos, manchas grises, se dejaron en los corredores del Museo, en la sombra, para matar los hongos y luego se les pasó un pincel grueso pelo de camello para sacar el polvo gris del hongo (esporas) y se eliminaron las manchas con un bisturí.

En realidad tengo que reconocer que los tratamientos aprendidos en Europa los pude aplicar sin ningún problema en los objetos de cuero coloniales fabricados por los españoles en Chile.

En nuestra colección también existen algunas riendas de caballo de la época colonial, de cuero, con decoración realizada con tubos de plata, las que presentaban una gran sequedad, por no haber sido tratadas nunca y estaban muy sucias, al igual que los tubos de plata que estaban ennegrecidos por efecto de la formación de sulfuro de plata en la superficie del metal. Después de limpiar el cuero con un pincel suave de pelo de camello, se le inyectó en pequeñas cantidades, la emulsión BML disuelta en una mayor cantidad de hexano para hacer la emulsión más fluida.

Para poder conservar mejor el cuero actualmente se aplica vaselina blanca, sin ácido, con un pañito y se limpia sólo una vez al año la plata ya que aquí en Santiago, a pesar del smog, el efecto del anhídrido sulfuroso sobre la plata es muy lento. ☉



# SANTUARIO, BALLENAS Y PORFÍA

JOSÉ YÁÑEZ

**E**l 26 de mayo, en la ciudad mexicana de Puerto Vallarta, la 47a Reunión de la Comisión Ballenera Internacional (CBI) aprobó por amplia mayoría la creación de un santuario en el Océano Austral. Este refugio es el más vasto del mundo y se encuentra contiguo al santuario del Océano Índico, que fue establecido por la misma Comisión en 1979 para proteger áreas de reproducción ballenera. La zona del santuario austral es usada por siete especies de grandes ballenas, todas las cuales están en peligro de desaparecer.

Sólo Japón votó en contra de la creación del nuevo refugio ballenero, en tanto que 23 países votaron a favor y seis se abstuvieron. El límite septentrional del santuario, se fijó en los 40° S, excepto en el Pacífico Sur Oriental y Atlántico Sur, (alrededor de América del Sur), donde dicho límite corre por los 60° S, para tener en cuenta las cuestiones de soberanía planteadas por Chile en relación con su Zona Económica Exclusiva.

Aunque el establecimiento de la zona de protección en el Océano Austral significa el fin de la explotación ballenera en esa región, Japón se sustrajo a los efectos de la decisión de la CBI sobre el santuario austral, presentando una «objeción oficial» a la misma el 24 de agosto de este año. No obstante ese país sigue teniendo la obligación de respetar la moratoria de 1986 sobre la caza comercial. Por otra parte, la CBI no asignará cuotas en los santuarios, por lo cual los balleneros japoneses no podrán operar en ellos con fines comerciales. No obstante, la CBI carece de los instrumentos necesarios para hacer cumplir y supervisar la observancia de esas decisiones, por lo cual no puede asegurar que ellas sean respetadas. Aún así, el establecimiento del santuario es considerado como una gran victoria por aquellos que por décadas venían trabajando y presionando en contra de la caza comercial de ballenas.

En Chile, la aprobación del santuario ballenero en la reunión de Puerto Vallarta fue un premio a una campaña que había logrado un alto grado de movilización ciudadana, bajo el lema «*Por la vida y la defensa de nuestros mares*». Miles de voluntarios pertenecientes a una coalición formada por 45 instituciones ciudadanas como sindicatos, comunidades costeras, organizaciones indígenas y grupos ambientalistas, entre otras, apoyaron en todo el país la campaña coordinada por Greenpeace Pacífico Sur, en la que el Museo Nacional de Historia Natural tuvo una activa participación, generando un intenso interés por un

problema que simboliza las amenazas que se ciernen sobre el medio ambiente en general.

Recordemos que Noruega y Japón se manifestaron en contra del santuario en la Reunión de la CBI en 1993 (Kioto), pero que la Comisión pospuso su decisión hasta 1994. Entre el 20 y 24 de febrero de 1994 se reunió un grupo de trabajo de la CBI en la Isla de Norfolk (Australia) para analizar la propuesta y concluyeron que no había objeciones irreconciliables a la creación de un santuario. Recordemos, también, que la Reunión de Norfolk se realizó después que Rusia reveló la falsificación de la mayor parte de los registros de caza ballenera en la década de los 60, por parte de la ex Unión Soviética. En efecto el Dr. Alexey Yablokov, consejero especial sobre Ecología y Salud del Presidente de Rusia declaró que la captura hecha por uno de los buques-factorías soviéticos en el hemisferio sur fue 60 veces mayor a la declarada a la CBI, y sugirió una revisión de todos los registros disponibles ya que existen problemas con datos de capturas proporcionados por otros países.

A pesar de los triunfos logrados sobre el tema, como es la aprobación del Santuario Ballenero del Océano Austral, hay que lamentar decisiones gubernamentales (muchas veces sin respaldo de la ciudadanía) como el caso de Noruega, que en abierta transgresión a la moratoria de 1986, ha cazado ballenas Minke por varios años en las áreas de reproducción del mar de Barents, en el Atlántico Norte.

Desde 1985 la CBI incluyó a dicha población entre las que se encuentran en peligro, a causa de la sobreexplotación, no obstante, este año Noruega continuó su explotación ilegal de ballenas Minke, mostrando un nulo respeto por las medidas internacionales de protección. Más aún Noruega ha propuesto transferir dos poblaciones de estas ballenas del apéndice I (impedimento del comercio internacional de especímenes o productos) al apéndice II (se permite comercio internacional de especímenes de productos) de CITES, y aunque esta propuesta tiene graves deficiencias el sólo hecho de realizarla es motivo de preocupación. En efecto, CITES ha armonizado las decisiones que afectan a la conservación de ballenas con aquellas tomadas por la CBI. La proposición de cambiar de apéndice I a II de CITES a poblaciones de ballena Minke que están protegidas de la caza comercial por la CBI produce un conflicto entre ambos organismos, y en caso de aceptarse el cambio las previsiones de CITES serían inconsistentes con las de la CBI. ●

**E**ste trabajo tiene el propósito de mostrar un relato de la ceremonia del Lepún, recogido en la localidad de Marriamo<sup>1</sup> (Comuna de Río Bueno, X Región, Chile) en Octubre de 1993<sup>2</sup>. Este testimonio fue entregado por Don Porfirio Delgado Calfual, quien participó del lepún de Nolgehue en 1944 y 1945<sup>3</sup>.

Es este un modesto homenaje a toda la población que ha vivido y vive en la zona de los Llanos de Río Bueno<sup>4</sup>, y aún, pareciendo hoy sólo simples campesinos, tratan de conservar su memoria y tradición.

#### ANTECEDENTES

El Lepún es una ceremonia de rogativa que concentra casi toda la actividad ritual huilliche, y que se realiza todos los años a fines del mes de diciembre. Es en esencia un rito comunitario, sacrificial y festivo, cuyo fin es propiciar a las divinidades para obtener de ellas los dones necesarios para enfrentar con éxito el año (la fertilidad de la tierra, salud, riqueza, etc.). Concluimos que constituye una ceremonia que en definitiva permite mantener el orden cósmico y social. En él están involucradas una serie de creencias y mitos que se expresan en el rito en sí. Toda la comunidad ritual involucrada en él se prepara durante el año, formándose una directiva encargada de la organización y los preparativos de la ceremonia. El mediador, en el Lepún, entre los hombres y las divinidades, en la mayoría de los casos, es el Agüelito Huentiao, «un hombre encantado en el mar, que está casado. Es casado con otra encantada en el mar (...), que tenía siete ojos» (Olivares, 1986: 158-159).

Los primeros testimonios conocidos que dan cuenta del Lepún datan del siglo pasado. La descripción más antigua es de 1886 y fue hecha por Domingo Ancacura para la zona de San Juan de la Costa y es publicada en los Anales de la Universidad de Chile (Foerster 1985). Dice Ancacura que la ceremonia la realizan los indígenas durante el apogeo de la última luna del año (diciembre), y se desarrolla en una planicie en la cual se dispone un canelo adornado de flores y laurel, en «donde se deposita el ídolo de su Dios», el que previamente se ha traído de la gruta en donde éste habita; su duración es de tres días, se desarrolla en forma ordenada y solemne, y en ella se «propiciaban las víctimas, cuya sangre se derramaba al pie del árbol en honor a su Dios».

Otro relato, que data de la última década del siglo 19, es el consignado por el oficial del Registro Civil de San Pablo (Quiroz y Olivares 1988) (localidad vecina a Osorno). En él se describen los lepuntunes de los Veliches (huilliches) de Llanquihue. Primero la Machi lleva una rama de laurel al mar donde vive «Huentreyao», al que también se denomina «Quiluch», para que traspase su esencia a la rama. Luego ésta se trae de vuelta, y el Lepún comienza, primero invitándose a participar del rito a la comunidad vecina, la que es recibida con una ceremonia, luego de la cual se da el inicio. Primero se baila para pedir a Huentreyao lo que se desea.

# ENCUENTRO CON RITOS DE ANTAÑO: El Lepún de Nolgehue 1944-1945

YURI JERIA

*...el escarabajo de la memoria,  
entornado por la claridad del recuerdo,  
cruza el despoblado del olvido,  
y su rastro profundo desentierra la imagen...*

*Olivares 1986.*

Al día siguiente se efectúan sacrificios de animales a Huentreyao. Luego de finalizado el Lepún, el jefe de la tribu lleva la rama a la tribu vecina, la que debe recibirla y verificar otro ritual en idéntica manera al precedente, y así sucesivamente hasta llegar a las últimas comunidades de la montaña y volver de idéntica forma, en donde la rama llega hasta perderse en el mar.

En este siglo encontramos pocas descripciones, hechas o recogidas en su mayoría por antropólogos en las últimas dos décadas. Para la zona de San Juan de la Costa se cuenta, en primer lugar, con un trabajo de Foerster (1985: 71 a 82), en donde se hace una detallada descripción del Lepún

1. Marriano es una pequeña comunidad (antigua reducción huilliche), ubicada a 20 Kms. de la ciudad Río Bueno, en dirección sur- oriente, en la confluencia de los ríos Chirre y Curileufu, y que colinda con las comunidades de Litrán, Tiqueco, Maihue, Lumaco y Nolquehue, así como con el pueblo de Crucero (5 Kms. al norte).

2. En el marco del desarrollo de la investigación "La propiedad huilliche en los Llanos de Valdivia Río Bueno", encargada por la Conadi a Rolf Foerster G. y realizada entre septiembre y diciembre de 1993.

3. Estas dos veces fueron las únicas en que Don Porfirio ha participado en su vida de esta rogativa.

4. Territorio comprendido entre los ríos Bueno y Pilmaiquén.



realizado en la localidad de Punotro en 1983. En segundo lugar tenemos los trabajos de Quiroz y Olivares (Olivares, 1985: 23-24; Quiroz y Olivares, 1988: 8-10), en donde se presenta un testimonio (entregado por Arcadio Yefi Melillanca) del Lepún realizado en la pradera de Huacamapu, en San Juan de la Costa, en 1968.

Para la zona de los Llanos de Río Bueno sólo hemos encontrado una pequeña descripción, precisamente del Lepún de Nolguehue (del rito actual), que es recogido en Octubre de 1993 por Rolf Foerster (1993: 111-112). El constata que esta ceremonia tiene como mediador a «Juanico», el que se encuentra encantado en el río Muticao. Se realiza en Pascua o Año Nuevo con una duración de dos días y las oraciones y sacrificios se acompañan de música con ritmos de cueca y vals interpretados con caja y acordeón. «Años atrás el lepún de Nolguehue congregaba a una parte de las comunidades de Litrán y Marriamo, hoy no lo hace.» (ibid: 112). Hoy la asistencia no pasa de las mil personas.

Esta última descripción nos devela las características que hoy presenta el Lepún de Nolguehue, lo que puede ser contrastado con el relato que más adelante presentamos.

## EL MANANTIAL SE VA AGOTANDO INEXORABLEMENTE...

Pascual Calfual, al encontrarse a un paso de la eternidad esa tarde del 17 de Diciembre de 1896, no pensó jamás que, casi un siglo después, el imaginario delirante de sus descendientes extendería los límites de sus posesiones más allá de lo imaginable. En efecto, despojados de buena parte de la herencia de Pascual Calfual, los sobrevivientes de esta estoica estirpe miran hacia atrás y adjudican a su heredad hectáreas que jamás tuvo.

Esta época es nefasta. Hoy no es posible distinguir a primera vista que diferencia a estos descendientes de indígenas de un campesino común. Tanto en Marriamo como en las otras comunidades de los Llanos de Río Bueno, estos sobrevivientes subsisten de la tierra y sus animales, los que les otorgan la papa y la leche, que junto con sus pequeñas chacritas, constituyen el fundamento económico de su existencia diaria. En octubre se planta la papa, vegetal místico que parece ejecutar casi sólo la danza de los vegetales. La papa se siembra en minga: Todos los amigos y conocidos, así como los hijos de don Porfirio quedaron de acuerdo para sembrar la tierra del veterano el sábado 23 de octubre. Yo llegué a Río Bueno a las 9 am., y a Marriamo a las 5 de la tarde del día 22, así que pude ver y participar de este singular acontecimiento. A las nueve llegan las tres yuntas de bueyes (con sus respectivas carretas y arados) que previamente se había conseguido don Porfirio. Se traslada todo al lugar indicado y, con la seguridad de contar con 30 litros de chicha de manzana para mitigar la sed y el calor, los 25 sembradores nos damos a la faena, la que no para hasta las dos de la tarde, cuando ya no quedan más papas que sembrar. Luego de trasladar todo a la casa de don Porfirio (que posee dos predios, uno de tres y el otro de cinco hcts.), almorzamos un rico estofado de cordero preparado por la María, hija de don Porfi, que es viudo, el que se riega con más chicha de las interminables pipas (llenadas religiosamente cada verano) del dueño de casa. Ahora no queda más que esperar la aporca (diciembre) y la cosecha del tubérculo, lo que acontecerá en abril, y que se prevee abundante (sobre 80 sacos de los 10 sembrados). Luego de una siesta, de la once y de la infaltable conversación sobre el partido de fútbol del domingo en Cayurruca, el día acaba. Al despuntar el alba, a las seis de la mañana, don Porfi sale a ordeñar sus siete vacas, labor que toma una hora, y que le proporciona cerca de 50 litros cada día. Luego, con una carretilla de madera, saca su tarro al camino para que como a las 10 am. pase el camión de la Colún a buscarlo. La Colún es la que mejor paga (52 pesos por litro), ya que la Calo sólo da 49 pesos. Don Porfirio no lechea todo el año, sólo entre septiembre y abril, ya que el ciclo de producción de leche en las vacas, entre cada parto (que por lo general ocurre entre septiembre y octubre), es de cinco a seis meses.

Esta semblanza es similar en todas las localidades de la comuna, todos indígenas campesinizados con predios que en promedio no superan las diez hectáreas, lo que sólo les permite desarrollar una economía de subsistencia.

Estos campesinos huilliches de Río Bueno en una gran

parte ya no hablan su lengua ancestral, la que es relegada casi exclusivamente a los ritos. Entonces, ¿donde están los restos de la tradición huilliche?. Esto sólo se encuentra en los antiguos, en los más viejos, y es aquí cuando acude el escarabajo de la memoria para mostrarnos el hilillo que aún corre en el manantial inagotable de los estilos de vida.

## LOS RITOS DE ANTAÑO

Porfirio Delgado Calfual nació en Litrán en 1925, en el tiempo en que acababa de extinguirse Juan Queipul, el último de los caciques Queipul<sup>5</sup> de Río Bueno, y el viento de los tiempos había volado sin compasión los ecos del esplendor pasado de los huilliches del Butahuillimapu septentrional<sup>6</sup>. Hijo de Félix Delgado Pailla y de María Engracia Segunda Calfual Catalán, la menor y única hija de Pascual Calfual<sup>7</sup>. A los seis años es llevado a vivir a Marriamo, a las tierras que heredó su madre. A los 17 años, en 1944, es invitado a participar por primera vez en el Lepún de Nolguehue, lo que repite al año siguiente.

El Lepún es el nexo que don Porfirio tiene con su pasado indígena.

La Directiva<sup>8</sup> encargada del Lepún, junto con el Machi, unos 15 días antes de la fecha «van al mar, con muday, carne, de todo, y le llevan a Huentrillao, al Agüelito; y se meten en una piedra que hay en el mar y ahí le dejan la comida y le piden permiso pa' hacer el lepún y le hablan en lengua. De ahí se vienen ellos con su permiso que les dió Huentrillao, y aquí se organizan para empezar el día antes del año nuevo, como a eso de las doce del día». Entonces hacen una troya de unos 15 metros de largo por 10 de ancho, y adentro ponen «un palo parado» en el que se coloca una rama de laurel traída del mar, lo que forma el altar, y se coloca un brasero al pie del mismo. «Unos días antes ya están haciendo muday, unos tres o cuatro días para que quede picantito, y también ya están haciendo harina. Afuera de la troya, en una sola



parte, matan corderos y la sangre la dejan que la vaya chupando la tierra; ahí no se admiten perros ni na'. Alrededor de la troya se levantan las ram'ás, cada familia, cada casa levanta una ram'á, en donde van a alojar las visitas de fuera de la comunid'a».

Luego que llegan las visitas y se las ubica en las ramadas, comienza la rogativa. «En el centro de la troya hay un gallo tocando una trutruca grande, la que tiene una trompa en la punta amarrada a una manguera, que no sé de qué es, ya que está envuelta con quila. Afuera están las trutruacas chicas que son varias, y entonces la trutruca grande, la corneta que le dicen, empieza y manda a las chicas, y el gallo la hace sonar así: ¡Bruuuu!, bien fuerte. No se lo que les dirá, pero altiro empiezan a sonar las otras trutruacas». Al ritmo de los toques de las trutruacas, únicos instrumentos de música, se baila fuera de la troya, y bailan «niños con niños, niñas con niñas, hombres con hombres y mujeres con mujeres, y hacen unas cinco vueltas, primero pa' la derecha, y luego le hacen la contra y hacen otras cinco vueltas». Se baila

durante todo el día y la noche hasta el mediodía del siguiente día. «Mientras se roga, la gente está bailando. Cada vez que se roga se baila. Cada baile dura entre 15 y 20 minutos. Luego que paran se van a las ram'ás a descansar y a tomar muday, y luego ya empiezan de nuevo a bailar y a rogar».

Cuando se ruega, sólo están adentro de la cancha, frente al altar, los jefes y el machi. «Primero se le pide a Dios, los jefes y el machi son los que piden, que le dé el trigo, que le dé la papa, que le dé el huerto, que no haya más calor, que se críen los animales. Cuando se va pidiendo se va trayendo, (...) echando comida, maíz, trigo, cebada, de todo lo que se

5. Aparentemente el primero de los caciques Queipul fue Juan, que se negó a firmar el Tratado de las Canoas. Le siguió su hijo Manuel, luego Pablo Queipul, y finalmente Juan, quien muere a principios de este siglo.

6. Región que habitaban los grupos de filiación mapuche-huilliche y que se extendía "desde el río Maipue hasta el río Bueno" (Alcamán, 1993: 65).

7. Pascual Calfual tuvo 12 hijos (11 hombres), y sólo le sobrevivieron 4.

8. "En ese tiempo presedía la directiva un gallo de apellido Millahueque". Hoy preside esa directiva don Elías Millahueque (al parecer hijo o nieto del anterior).



Don Porfirio Delgado Calfual, nuestro escarabajo de la memoria.

pide, al brasero, el que echaba el humo pa'riba, y si era derecho el humo, entonces Dios y Huentrillado estaban conformes, y si se enchuecaba no». Cuando se inicia la ceremonia se trae «de todo lo que hay pa' comer en las ram'ás, y se lo entierra en medio de un hoyo cerca del altar».

En cada punta de la troya hay dos salidas, una hacia la cordillera y otra en dirección al mar.

Antes de las doce de la noche «se para de bailar para darle a la gente la cena que han preparado las mujeres en las ram'ás. (...) El baile es un trote corto que se hace al ritmo de la corneta y es muy cansador, uno sale muy traspira'o. (...) En el último baile, en la terminación se visten de Choiques, con plumas, y no se conocen, y esos son los que van mandando el baile. Ahí si baila el hombre con la mujer, pero los puros choiques, diez o doce creo que son, y eso es la terminación de los choiques, y éste es el baile más largo, que dura entre 30 y 40 minutos. (...) Cuando termina el lepún, se da gracias a Dios, y se agradece a los participantes, los que se vuelven a sus casas».

«Yo fui dos veces al lepún de Nolguehue, la primera como el año 44, era cabro como de 16 ó 17 años, y me gustó fíjese, así que volví a ir otra vez, al año siguiente, y me

pusieron a bailar de choique, así vestido con plumas. No volví a ir al lepún por estar trabajando. Estuve cinco años trabajando en Ranco. Fíjese que ahí me contaron que en Pitriuco estaba el día muy lindo, y pidieron agua, que llueva y llovió. Le pidieron a Huentrillao que les haga llover y de repente se vino una oscurá' pa'l la'ó de Ranco, y se vino tronando, tronando y llegó a llover».

## CONCLUSIÓN

Este relato nos permite apreciar como ha ido variando la práctica de esta mágica ceremonia en Nolguehue. El relato de Foerster (1993) nos muestra que Huentiao ha sido desplazado de la tradición e imaginaria de los habitantes de Nolguehue; además la duración de la rogativa se ha alargado, las trutruacas se han reemplazado por otros instrumentos (acordeón y 'caja'), lo que conlleva a una variación en los bailes (cuecas y valeses), pero en general el desarrollo y esencia del rito de antaño se parece al actual, así como también a los descritos de la zona de San Juan de la Costa.

La tradición de los antiguos huilliches hoy sigue viva en la memoria de los viejos, quienes con nostalgia y alegría aún pueden traspasar el despoblado del olvido, reviviendo y testimoniando para sí y para nosotros, transeúntes en memorias ajenas, el glorioso pasado de su estirpe hoy en decadencia:

«Aquí en Marriamo nunca se hizo lepún. Me contaba el fina'ó de mi padre que en Litrán se hacía, pero ya no, porque murieron todos los antiguos. Habían unos viejitos Calfupanes, Rucañanco... ellos eran indígenas y hacían el lepún allá. Yo ya no fui nunca más... ahora uno se recuerda de eso y se entusiasma, porque era una cosa muy bonita...».

Sírvanos de advertencia para valorar y rescatar los antiguos estilos de vida que hoy poco a poco se van hundiendo en la soledad del olvido. ☉

Dedicado a: Pascual Calfual (1831-1896).

Gratitud: Mónica, luz de mis días; Daniel y Juan Carlos, guías y maestros.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCAMÁN, E. 1993. La sociedad Mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional, 1750-1792. **Boletín del Museo Histórico Municipal de Osorno**, 1:64-90.
- FOERSTER, R. 1985. **Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa**. Santiago, Ediciones Rehue.
1993. **La propiedad huilliche en los Llanos de Valdivia y Río Bueno**. (ms).
- OLIVARES, J.C. 1985. Un encuentro con Arcadio Yefi Melillanca: Bajo la hojarasca estaba la gota de rocío. **Boletín del Museo Mapuche de Cañete**, 1:39-52.
1986. **Qué olvidado estaba el hombre**. Tesis de grado en Antropología, Santiago, U. de Chile.
- QUIROZ, D. y OLIVARES, J. C. 1988. Tubérculo, ritual y embrujo en San Juan de la Costa. **Boletín del Museo Mapuche de Cañete**, 4:7-24.

# La Virgen de Andacollo, en Juntas del Chacay

MIGUEL CERVELLINO



**E**nterados por Sixto Aróstica Cortés, nuestro vaqueano y amigo de la cordillera, de que en Juntas del Chacay se realiza una fiesta en honor a la Virgen de Andacollo, decidí este año ir a estudiar esta manifestación religiosa de los pobladores de la cordillera.

Días antes invité a mi familia y padre que vino a pasar la Navidad y año nuevo junto a nosotros en Copiapó, a que me acompañaran. Quedaron contentos e ilusionados de recorrer el hermoso valle de Copiapó y de poder estar en contacto directo con la madre naturaleza.

El día 25 por la mañana, luego de preparar nuestra merienda y vehículo, nos dirigimos en dirección a Iglesia Colorada. Nuestra intención es de llegar a casa de la familia Aróstica-Rojas cerca de las 14,00 horas y almorzar con nuestros alimentos ya preparados.

Al pasar por el pueblo de Los Loros, distante 70 kilómetros de la ciudad de Copiapó, nos detuvimos unos 20 minutos para comprar helados y refrescarnos un poco del intenso calor veraniego. Al costado del camino, cientos de hectáreas de viñedos contrastan su verdor con el café de los cerros desnudos y abruptos.

Continuamos viaje pasando por el pueblo de San Antonio, que en el siglo pasado y el comienzo de éste tuvo gran movimiento comercial, como que tenía más habitantes que Los Loros y era hasta donde llegaba el ferrocarril a través del cual se transportaba a Copiapó y otras localidades, ganado y la producción agrícola.

A pocos kilómetros valle adentro, nos enfrentamos con el tranque Lautaro, llamándonos la atención el bajo nivel de sus aguas debido al escaso caudal que traen los ríos que forman el Copiapó, unos cuantos kilómetros donde se juntan estos tres tributarios: Pulido, Jorquera y Manflas. Debido a falta de lluvias y nieve caída, este año enfrentamos un "año de sequía".

Bordeando el tranque, por un camino zigzagueante, continuamos viaje a Iglesia Colorada. El paisaje de esta zona es lindísimo, en especial sus cerros, lleno de colorido, entre tonos de café y rojo por la alta cantidad de óxido ferroso y otros minerales.

Llegamos a Iglesia Colorada cercano a las 13,30 horas. Nos recibe nuestro amigo y vaqueano de la cordillera, Sixto Aróstica Cortés; su esposa Virginia Rojas Órdenes y un hijo.

Bajo un parrón estaba almorzando el párroco de Tierra Amarilla, el canadiense Eduardo Morín junto a dos ácolitos, quienes ayudarán en las ceremonias religiosas de la tarde en El Chacay.

Luego de saludar y tomarnos un refresco, continuamos viaje hacia nuestro destino. Al pasar por Juntas del Potro, donde se unen los ríos El Potro y el Ramadillas, nos detuvimos en la ribera de uno de los ríos para almorzar.

Cercano a las 15,15 horas pasó la camioneta del cura y tras ellos nos dirigimos hacia el lugar de la fiesta, **Juntas del Chacay**, donde convergen los ríos El Potro y Chacay. El lugar es hermoso. Se divisan vegas y un conjunto de dos casitas de piedra y barro con techo de carrizo, paja y barro, más otras dependencias del ganado; en donde viven el señor Luis Cerda y la señora Luisa Olivares.

Según Sixto Aróstica, nuestro informante, la señora Luisa estuvo muy enferma, con peligro de muerte hace 18 años atrás, y le prometió a la Virgen de Andacollo que si



sanaba le haría cada año una fiesta en su honor. Es así que desde el año 1975 se juntan en este poblado, las familias de pastores de la cordillera del valle del río Copiapó a venerar a la Virgen y a compartir momentos juntos.

Bordeando el río llegamos cercano a las casa donde se aprecian unos 10 vehículos y, bajo un frondoso parrón y sobre una mesa, un pequeño altar con un cuadro de la Virgen de Andacollo, adornada sobre un **anda** con guirnaldas de colores. Alrededor, algunas bancas donde se ubican varias mujeres con sus niños. Hacia un costado de las casas, un grupo de hombres, lugareños cordilleranos se encuentran ubicados alrededor de una mesa bebiendo cerveza. La gran mayoría bastante bebidos y algunos ebrios durmiendo bajo unos ciruelos.

Por el otro costado, un camión sirve de escenario para que un familia de comerciantes exponga su mercancía de ropa y juguetes para los niños.

De pronto el párroco prepara su altar sobre una de las mesas ubicadas cercano a la imagen de la Virgen de Andacollo.

Se camunica a los presentes que comenzará el oficio religioso de las misa. Antes de ello el señor **Ciro Romero Jofré**, lugareño que vive en Los Loros y Juntas del Montosa y que hace las veces de diácono, comunica a la concurrencia que se han reunido un año más para dar gracias a la Santa Madre de Dios, la Virgen de Andacollo y pedirles una vez más que el año venidero, 1994, sea próspero para el ganado, que existan buenos pastos y por la buena salud de los habitantes de la cordillera. Seguidamente uno de los acólitos, el menor que es seminarista, invita a cantar acompañándose de una guitarra.

El sacerdote comienza el desarrollo de la misa con oraciones y explicaciones sencillas, dado que la gran mayoría no sabe leer ni escribir. La prédica queda a cargo del

ayudante de mayor edad, quien explica en términos simples y relacionados con el campo, sobre el nacimiento de Jesús desde el vientre de la Virgen y en una pesebrera.

Después de la misa, los oficiantes se despiden de los dueños de casa y personas cercanas, pues deben regresar a Tierra Amarilla para cumplir con otros oficios religiosos.

La señora **Luisa Olivares** comienza a sacar los adornos de guirnaldas del anda de la Virgen, para enrollarlos en una cruz de palo, de unos 2,00 metros de altura por 1,00 metro de ancho (de palo atravesado). Realizado esto, invitan a los varones para cargar el anda en los hombros y proceder a la procesión. Sólo acceden dos hombres por lo que dos mujeres tuvieron que reemplazar a los otros dos varones faltantes.

Comienza la procesión con cánticos a María. Se atraviesa un portal o arco adornado con ramas y guirnaldas, ubicado entre la casa familiar y el primer corral. Acompañan una gran mayoría de mujeres y niños y no más de seis varones. Dirige los rezos y cánticos siempre el señor **Ciro Romero**.

En un camino zigzagante por un costado del cerro, y por sobre el pobladito, se va subiendo a la cumbre de este cerro, de unos 100 metros sobre el nivel del río. Sobre la cima se ubica un grupo de piedras entre las cuales se planta la cruz. Este lugar sagrado se denomina **calvario**. Nuevamente se reza y canta y se solicita protección para los animales, plantas y lugareños (en este orden) durante todo el año venidero.

Así termina la ceremonia y se comienza a bajar lentamente hacia las casas de la familia Olivare-Cerda.

Al llegar abajo, la señora **Luisa** agradece a los presentes por acompañarla. Los lugareños se acercan a la Virgen y, con gran recogimiento, humildad y arrodillándose frente a

ella, se despiden hasta el próximo año. Algunas personas dejan un billete cerca de la Virgen, en retribución de algo ya concedido o solicitado.

Toda la ceremonia quedó registrada, además, en fotos a color y filmada en video 8. ☺



# Navegantes y Pescadores de la Costa Sur Chilena

MARIO VÁSQUEZ

**H**acia el 10.000 a.p., las poblaciones americanas continentales inician un proceso adaptativo de gran alcance temporal y de fuerte incidencia en el desarrollo cultural posterior de estas sociedades.

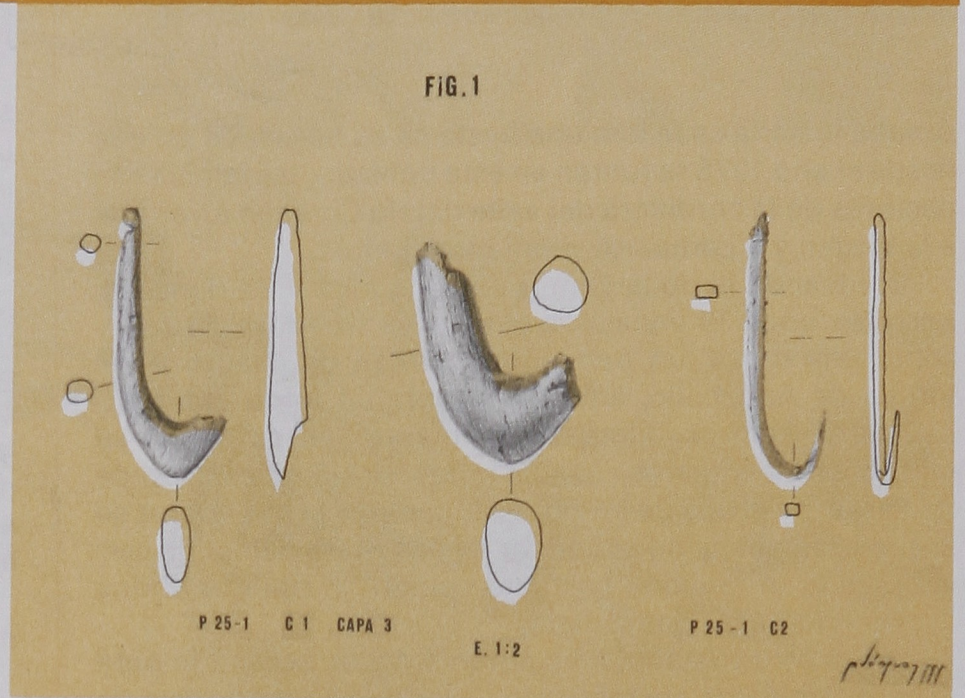
En gran parte de la costa Pacífica, una serie de sitios cuentan de grupos humanos finispleistocénicos poseedores de una estrategia adaptativa orientada a la explotación de los recursos costeros intermareales, en un franco dominio de la «dimensión longitudinal oceánica» (Llagostera 1982). Las evidencias corresponden a sitios ubicados en las Islas Aleutianas, el sudeste de Alaska, la costa S.W de California, Ecuador, Perú, y el norte de Chile.

Este período vislumbra la génesis de un proceso adaptativo gradual y paulatino al medio ambiente marino, estructurado por la progresiva innovación y transferencia de tecnologías revolucionarias que culminan con el desarrollo de Sociedades Complejas costeras (Area Andina Central) y grupos humanos con una marcada especialización tecnológica y económica.

Los momentos finales de este incipiente desarrollo, están definidos por la ocurrencia de cambios climáticos y faunísticos profundos caracterizados por un mejoramiento climático generalizado. Este nuevo panorama ambiental se presenta aparejado a procesos de cambio cultural normados por la aparición de estrategias adaptativas notablemente especializadas.

Este período, denominado Arcaico, es testigo de uno de los logros más importantes de las poblaciones americanas: el desarrollo del proceso de **Maritización** que tiene su mejor exponente en los pescadores de la costa norte de Chile, quienes tuvieron un «acceso cada vez más eficiente hacia nuevas dimensiones físicas y energéticas, controlando progresivamente su medio ambiente a través de innovaciones tecnológicas» (Llagostera 1982 op.cit).

Estas poblaciones controlaron hacia el 7500 a.p la dimensión batitudinal del mar a través del uso del anzuelo, cuya tecnología transformó, económica y socialmente, la



vida de estos pescadores (Llagostera 1989).

Hacia el segundo siglo de nuestra era (Núñez 1986, Llagostera 1990), el proceso adaptativo gestado por estas poblaciones, se vio notablemente acrecentado por la utilización de embarcaciones que posibilitaron un aprovechamiento íntegro de la multidimensionalidad física y biótica del mar.

Este logro cultural, considerado desde una perspectiva circumpacífica, es compartido por una serie de poblaciones costeras americanas en distintos estadios de desarrollo, que hacia el contacto europeo, tienen su máxima expresión en la existencia de centros de navegación compleja de larga distancia asociadas a circuitos de traslados comerciales de bienes de status que contactan costas como Panamá, Ecuador y Perú (Rostworosky 1975). El clímax adaptativo de este proceso, está representado por las poblaciones pescadoras Andinas, quienes desarrollaron embarcaciones de alta complejidad náutica que posibilitaron contactos culturales inter-areales de larga distancia superando ampliamente las actividades asociadas a la extracción de recursos.

El análisis de información proveniente de fuentes históricas tempranas y monografías vinculadas al tema, permiten vislumbrar la presencia de diversos Centros de Navegación existentes en la Costa Pacífica hacia el siglo XVI. De norte a sur, destaca el complejo de navegación esquimal, la costa Oeste Norte y Central de Norteamérica (Heizer y Massey 1953), el complejo de navegación Andina (Núñez 1986, Rostworowsky op.cit.) y, finalmente, el área de



canoeros australes de la Patagonia Septentrional (Quiroz y Olivares 1987), y Meridional (Ortiz-Troncoso 1989).

Recientes investigaciones en la costa, y sectores insulares de la Araucanía, están cambiando la prehistoria del área integrando un importante centro de adaptaciones marítimas al panorama adaptativo circumpacífico. En efecto, la costa sur representa un núcleo de pescadores y navegantes cuya génesis y desarrollo parece ser aparentemente independiente del flujo de «pescadores andinos» cuyos cuadros tecnológicos han sido detectados efectivamente hasta el Choapa (Llagostera 1989).

Consideraremos, fundamentalmente para evaluar esta proposición, las evidencias detectadas para Isla Mocha y sectores costeros insulares y continentales contiguos, para los cuales poseemos controles cronoestratigráficos y faunísticos enmarcados por importante información etnohistórica.

## NAVEGACIÓN EN LA COSTA Y ESPACIOS INSULARES DEL ÁREA SUR

Las investigaciones arqueológicas realizadas en el área, por el momento, no han detectado evidencias directas de embarcaciones. La existencia de documentación etnohistórica, identificando el uso de medios de desplazamiento náuticos en la Costa Sur, nos ha llevado a utilizar una perspectiva metodológica multidisciplinaria tendiente a la definición de indicadores que permitan pesquisar arqueológicamente la presencia de Navegación en el pasado.

La aplicación de este enfoque se sustenta en el cruce de evidencia documental, bioantropológica y arqueológica.

### Evidencia Documental

Una serie de documentos escritos por historiadores, navegantes y autoridades coloniales de fines del siglo XVII (1670-1687), sostienen la presencia en el Área Sur de navegación.

Diego de Rosales ([1670] 1989) relata respecto del uso de embarcaciones en el sector insular de la Araucanía:

«Los indios que habitan en medio del mar en las islas de Santa María, y la Mocha, con estas ligeras embarcaciones de maguei, atrabiesan el mar, y van y vienen a tierra firme (...) sin hazer caso de las hondas del mar...» (op.cit.163)

Estas embarcaciones, conjuntamente con labores extractivas marinas, están en función de un extensamente documentado contexto de intercambios entre poblaciones insulares y continentales (Quiroz et.al.1989), asociados al uso de estas balsas:

«... por el mes de marzo, en que los vientos no son tan fuertes, pasan a Tirúa, que es tierra firme de enemigos y con ellos comercian, y para atravesar cinco leguas de mar hazen balsas muy grandes de «magüeyes», en que pasan treinta personas y trahen muchos carneros y otras cosas con que comerciar (...) Vienen cantando al son de los remos ciertas canciones en que piden al mar les dege passar a comerciar prosperamente» (ibid.)

Según los datos proporcionados por Rosales, y la administración española, las balsas utilizadas en la Isla Mocha, islas vecinas y sector costero continental, corresponden a embarcaciones elaboradas en cardón o puya (*Puya sp.*). A este respecto, Rosales nos informa:

«Las valsas que hazen de maguei, son las más ligeras, y mas durables, por ser el maguei (...) un tallo de tres baras, que porducen unas matas, semejantes a los cardos siluestres, en la forma de un cirio, redondo del grueso de un hacha: tiene la corteza dura, y por dentro aunque no esta gueco, es tan fofa la materia, que tiene que es al modo de corcho, y en secandose, no pesa una paxa. Y assi de muchos Magueyes hazen una balsa ligerissima que camina sobre la espuma del agua» (ibid.)

Entre los documentos reunidos por José Toribio Medina existen una serie de legajos relacionados con el despoblamiento de la Isla Mocha depositados en la Biblioteca Nacional (Quiroz 1994).

Es de interés reproducir un fragmento de la declaración del cacique de Tirúa Quilapichún, que pone en evidencia el uso de este tipo de embarcaciones por parte de poblaciones costeras continentales:

«...Fuele preguntado (...) que de donde es natural, dijo que es de Tirúa que es el puerto de tierra firme de la Ysla de la Mocha u donde llegan las valssas = preguntado si estuvo en la dicha Ysla de la Mocha (...) = dijo que el capitán de Yndios de Tirua le despacho a este declarante con otros veynte y quatro yndios de su parzialidad en quatro valssas a conchavar ovejas de la tierra...» (pieza 313, Fs.419-420).

A mediados del siglo XVII, producto de un alzamiento indígena, la población costera se desplaza a sectores insulares contiguos a la costa, reafirmando el uso de estas embarcaciones por parte de la población Lafkenche:

«Hazen sus armadas navales destas valsas de Maguei. Y en el alzamiento general del año de 1655 passaron desde tierra firme a la isla de Santa María los indios reuelados de Lauapie, y Arauco...» (ibid.). «Y en Arauco donde ay muchos Magueyes, vi siempre esa prevencion (...) Y en los vados de Labapié, que son brazos de mar, que entran por tres vocas, los barcos para aquel passage, son valsas de maguei.» (Rosales op.cit.163)

Los documentos han puesto en evidencia la utilización de estas embarcaciones en actividades bélicas asociadas al ataque de naves españolas próximas a la costa:

«Y llegando de alli (...) un barco de españoles que iba a Valdiuia (...) los diuisaron desde tierra firme los indios reueldes, y haziendo con gran prisa una armada de seis valsas de Maguei y atrabesando con ellas tres leguas de mar, dieron de repente sobre el varco, y sobre los soldados españoles que en el estaban...» (op.cit.163)

Rosales describe el uso en la región costera, de otro tipo de embarcaciones consistentes en troncos ahuecados:

«la otra embarcación usada ... es de canoas: derriban un arbol grueso, y alto, desvastan el tronco (...) y acomodan (...) la extremidad más delgada, para proa, y la más gruesa para popa, donde se asienta el que gobierna con una pala (...) y quando es grande siruen otros dos remeros a los lados i reman en pié (...), con que la trahen tan ligera, que apenas toca el agua» (op.cit.164).

## Evidencia Bioantropológica

Estudios paleopatológicos, que forman parte de un programa de investigación en bioantropología de grupos humanos de adaptación costera (Castro y Aspillaga 1991), han puesto en evidencia en Isla Mocha, la presencia de poblaciones prehistóricas de rasgos anatómicos modificados por actividades sistemáticas, conjuntamente con patologías compatibles con actividades de navegación.

El estudio del material bioantropológico del sitio P21-1, correlacionable cronológicamente con las evidencias etnohistóricas, así como el material recuperado del sitio P10-1, han puesto en evidencia cambios patológicos inducidos por actividades culturales consistentes en refuerzos de la cápsula articular de las escápulas, clavículas con entesopatías del ligamento costo clavicular por tracción, producto de una movilidad extrema del hombro, en asociación a entesopatías de los músculos supra espinosos y osteoartritis presentes en los húmeros. Estos elementos, al ser considerados conjuntamente con las patologías observadas en la cintura escapular, son consistentes con una hiperrelevación del húmero hacia arriba y atrás en asociación a un movimiento de tracción. Por otra parte, el gran desarrollo de las inserciones musculares de los húmeros, las ulnas y los radios, en relación a las patologías observadas, se pueden asociar a la acción de remar, usando el remo como paleta (Constantinescu 1993).

Los controles cronológicos para el sitio P10-1, consistentes con la evidencia cerámica asociada (Vásquez y Sánchez 1993), sostienen la presencia de indicadores bioantropológicos de navegación hacia el 430 d.C (UCTL-537) vinculados sustancialmente a individuos masculinos.

## Evidencias Arqueológicas: el uso de bioindicadores.

La línea de investigación en Arqueología Costera, cimentada para la Costa Norte de Chile desde la década de los setenta (Vid. Llagostera op.cit.), ha logrado la estructuración de un modelo metodológico basado en la aplicación de indicadores biológicos para detectar el uso de navegación según los registros de congrio (*Genypterus sp.*) en estratigrafía. En base a estas investigaciones, el Congrio, y otras especies, como Dorados (*Coryphaena*) y Atunes (*Thunnus*), presentan hábitats de profundidad, razón por la cual, sólo pueden capturarse a cierta distancia de la costa (Llagostera 1990).

Análisis de identificación y control estratigráfico de ictiofauna, realizados en las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Isla Mocha, han puesto en evidencia la presencia de *Genypterus* asociados a ictiofauna pelágica (*Trachurus symmetricus*), y una especie no clarificada de Atún (*Thunnus sp.*), en contextos Arcaico Tardíos fechados hacia el 1500 a.C. (L. Vargas com. pers. 1994). Estos componentes también han sido detectados para contextos tardíos, posibilitando la contrastación con fuentes de información de carácter arqueológico y etnohistórico. La presencia de estas especies en contextos tempranos, abren importantes interrogantes vinculadas al posible manejo de tecnologías náuticas por parte de poblaciones arcaicas costeras.

## TECNOLOGÍAS ESPECIALIZADAS: LA PESCA EN LA COSTA SUR

Los cuadros ictiológicos que constituyen posibles indicios de navegación para el Arcaico son, paralelamente, indicadores certeros de actividades extractivas mediante técnicas especializadas. Por el momento, para este período en Isla Mocha, no hemos detectado artefactos que permitan precisar el uso de tecnologías identificadas con anzuelos. Evidencias en la Costa Continental (Bellavista-1), e insular (Isla Quiriquina), cronológicamente comparables con la información presentada, refieren la existencia de pesas para redes elaboradas sobre cantos rodados con incisiones para el amarre (Seguel 1969), que sugieren prácticas de entrappe de peces (vid. Llagostera op.cit.).

Indicios de tecnologías claras y seguras, aparecen en Isla Mocha hacia el séptimo siglo d.C., vinculadas al uso de anzuelos. Estos artefactos han sido también detectados en Isla Santa María en contextos sin controles cronológicos (Campana com. pers. en Llagostera 1989).

Los anzuelos, detectados en contexto arqueológico, son instrumentos simples de contorno en «U», vástago recto y cabezal de retención, elaborados a partir de diáfisis de huesos largos de camélido (*Lama guanicoe*) fechados hacia el 750 d.C.(UCTL-535) en el sitio P25-1 (ver fig.1). Estos instrumentos aparecen asociados a pesas de línea de pesca consistentes en pequeñas esferas líticas de 15 mm de diámetro con incisión ecuatorial.

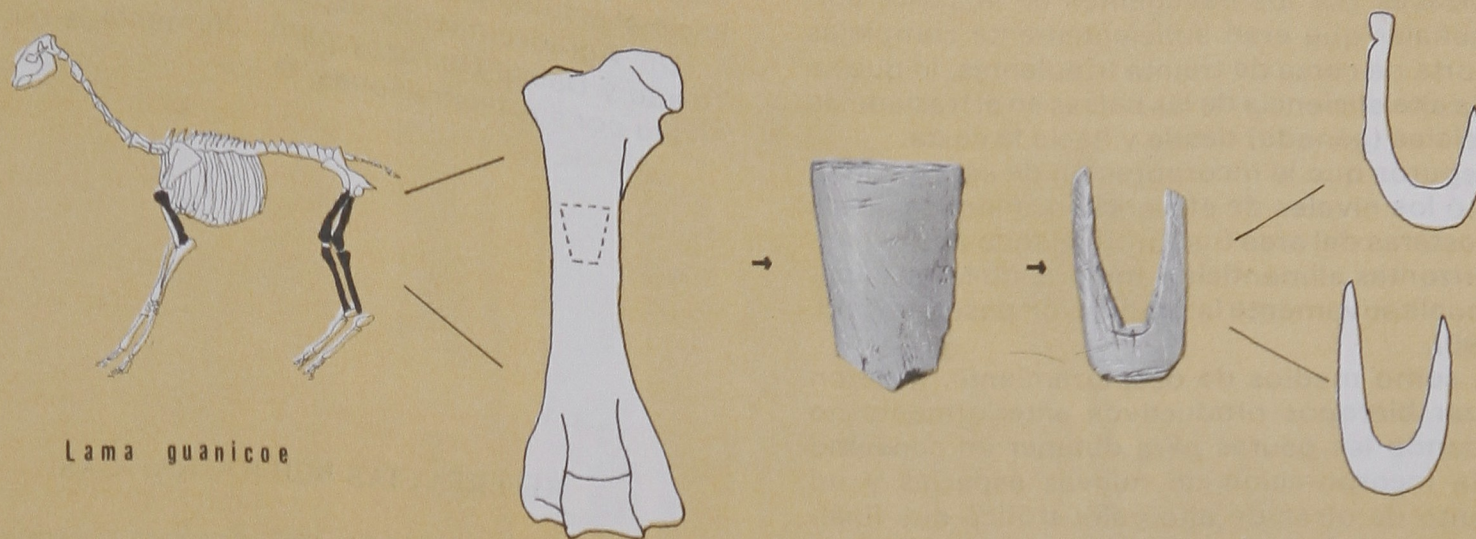
Hemos inferido<sup>1</sup>, la secuencia constructiva a partir de preformas e instrumentos descartados, conjuntamente con procesos artefactuales que utilizan el mismo patrón constructivo para la fabricación de instrumentos no vinculados a actividades de pesca (v. gr. agujas curvadas de doble punta). Los anzuelos son elaborados a partir de un fragmento subrectangular configurado mediante la técnica de corte alternado y posterior fractura, a partir del cual se realiza la curvatura interior, delimitada mediante instrumentos de corte, posiblemente lascas bipolares de filos vivos, según la evidencia contextual y lítica para el período. Finalmente, dentro de la cadena conductual, la configuración terminal es realizada mediante instrumentos abrasivos duros, a juzgar por la marcada presencia de microestrías (ver Fig.2)

La literatura reconoce para el área, la existencia en colecciones descontextualizadas de anzuelos óseos «tipo grampa». El manejo de los procesos constructivos, nos posibilita afirmar que estos artefactos son preformas en proceso hacia instrumentos terminales morfológicamente identificados con los anzuelos descritos para el sitio P25-1 en Isla Mocha.

Posterior al siglo séptimo de nuestra era, y con probabilidad hacia el 1200 d.C, según la secuencia estratigráfica,

(1) La realización de esta inferencia se ha sustentado en la síntesis de datos procedentes de objetos en contextos arqueológicos (Sitio P25-1, Nivel 3) y en colecciones sin contexto, una de ellas depositada en el Museo Mapuche de Cañete y la otra facilitada por Zulema Seguel.

FIG. 2



hacen su aparición los anzuelos de cobre de vástago recto con cabezal de retención (?) y sección cuadrangular (ver Fig.1), vinculados a la captura de fauna pelágica (*Trachurus symmetricus*), y especies condroictias, determinadas a partir de los estudios ictiológicos (L. Vargas com. pers.).

La Etnohistoria ha documentado estas actividades y tecnologías asociadas, hacia finales del siglo XVII. Rosales (1989:261), relatando las costumbres de los habitantes de la Mocha, describe el uso de instrumentos de este tipo, en algunas ocasiones vinculados a embarcaciones:

«...todo el tiempo, que les sobra de la pesca de anzuelo, y agricultura, la emplean en comer y beber..»

«Con estas, aunque debiles canoas, se arrojan al mar a pescar, como lo hazen los de la Imperial en la pesca de las corbinas, que es muy copiosa...» (Rosales op.cit.165).

## DISCUSIÓN

Recientes investigaciones sistemáticas en el sector costero del área Mapuche, han puesto en evidencia un panorama prehistórico caracterizado por la presencia de adaptaciones marítimas, prácticamente desconocidas para el ámbito especializado.

El empleo de una perspectiva multidisciplinaria, sustentada por el cruce de evidencias, ha permitido pesquisar arqueológicamente la presencia de navegación poniendo en relieve, paralelamente, la aparición de tecnologías espe-

cializadas vinculadas con la captura de especies ictiológicas de profundidad.

La evidencia en conjunto, permite postular a la Costa Sur y áreas insulares, como un importante Focus Meridional de Adaptaciones costeras, cuyo desarrollo se hace parte del panorama adaptativo costero esbozado para el área circumpacífica, en la cual, las poblaciones americanas, hacia el contacto europeo, dominan la multidimensionalidad oceánica dentro de un exitoso proceso adaptativo con más de 10000 años de vigencia.

Estas poblaciones, a la luz de los datos, representan un núcleo de pescadores y navegantes, cuya génesis y desarrollo parece ser aparentemente independiente del flujo de «pescadores andinos» cuyas evidencias han sido detectadas hasta el Choapa.

El proceso histórico gestado por estas poblaciones, parece tener vigencia desde el período Arcaico con un Clímax cercano al séptimo siglo d.C, hasta el período de contacto europeo. En base a esto, se pone de manifiesto que las poblaciones costeras del área sur se consolidan en forma tardía como grupos especializados (vid. Llagostera 1989), independientemente de influencias tecnológicas y modelos socio-culturales septentrionales.

La documentación etnohistórica pone de manifiesto la coexistencia de distintos tipos de embarcaciones durante el siglo XVII: embarcaciones monoxilas (canoas) y balsas menores con capacidad cercana a seis tripulantes fabricadas en magüei. Tecnologías náuticas de este tipo, cuya eficiencia fue descrita en los documentos de contacto histó-

rico, están orientadas al incremento de excedentes marítimos a través de traslados menores hacia alta mar, islas aledañas y sectores productivos anexos a la costa en travesías entre 5 y 6 leguas marinas (35 km.)

Por otra parte, los documentos refieren la existencia de grandes embarcaciones, fabricadas en magüei y propulsadas por remos tipo pala. Aunque no conocemos en detalle las balsas utilizadas por los navegantes de la Costa Sur, todo parece señalar que eran suficientemente complejas para el transporte de cerca de treinta tripulantes, lo que se confirma con la alta eficiencia de las balsas en el traslado de bienes comerciales (ganado) desde y hacia la costa.

Estamos seguros que la incorporación de esta tecnología, incrementó los niveles de eficiencia económica de las poblaciones costeras del área Sur, produciendo una expansión de los horizontes alimenticios, mejorando tanto cuantitativa como cualitativamente la producción pesquera (vid. Llagostera 1990).

Las balsas como medios de desplazamiento, hicieron posible alcanzar biotopos productivos anteriormente no controlados, dando las pautas para obtener un consumo que implicó la incorporación de nuevas especies y un aprovechamiento de otras de alto valor trófico que finalmente derivaron en un mejoramiento gradual de la dieta alimenticia.

Tanto la evidencia etnohistórica como arqueológica, habla en favor de la proliferación de embarcaciones destinadas a optimizar la productividad pesquera, asociadas a traslados comerciales de mediana distancia.

La balsa, junto con desempeñar un importante rol en las actividades de pesca, alcanzó notable importancia en la movilidad de estos grupos costeros prehispánicos. Existió una capacidad de navegación mar afuera descrita por los cronistas, que permitió la colonización de espacios insulares como lo demuestra la explosión de sitios con fechas tardías en Isla Mocha, y la colonización directa de otros espacios productivos insulares.

Las balsas intensificaron la movilidad de estas poblaciones tras recursos productivos y bienes de intercambio. Su supervivencia hacia el siglo XVII, revela que su uso era adecuado para travesías, tareas bélicas, intercambios y, la explotación costera, representada fundamentalmente por la pesca.

Las embarcaciones jugaron un importante papel en la ampliación del espacio útil de los grupos étnicos costeros, al posibilitar interrelaciones fluidas con otros grupos a través del intercambio. Estamos seguros que la navegación en balsas apoyó esta expresión, constituyendo un importante aporte a la eficiencia adaptativa de los pescadores. Este flujo de intercambios implicó el traspaso de recursos proteicos y manufacturas locales a cambio de recursos foráneos como materias primas y bienes de status (metalurgia).

Recientes investigaciones han demostrado estas relaciones comerciales, detectando materias primas líticas foráneas y artefactos de prestigio transportados desde el continente.

## AGRADECIMIENTOS

Comprometen nuestra gratitud: La Sr. Zulema Seguel por el préstamo de colecciones claves para entender a los pescadores de la costa Sur. A través de ella, hacemos extensivo el reconocimiento al equipo de investigación que inició el estudio arqueológico en el área.

Un Agradecimiento especial a Héctor Vera, Patricio Toledo y Daniel Quiroz, y particularmente, a mi hermano Álvaro por sus ilustraciones. ☉

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTRO, M. y E. ASPILLAGA. 1991. «Fueguian Paleopatología». **Revista Antropología Biológica**, 1 (1):1-11. Santiago.
- CONSTANTINESCU, F. 1993. «P10-1, Una sepultura colectiva en Isla Mocha». **Revista Museos** N° 17, Santiago.
- HEIZER, R. y M. MASSEY. 1953. «Aboriginal navigation off the coasts of Upper and Baja California». **Anthropological Papers**, N° 39.
- LLAGOSTERA, A. 1982. **Tres Dimensiones en la Conquista Prehistórica del Mar**. Actas del VIII Congreso de Arqueología Chilena, Valdivia.
1989. «Caza y Pesca Marítima (9000 a 1000 a.C.)». **Prehistoria: Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista**. Ed. Andrés Bello. Santiago.
1990. «La Navegación Prehispánica en el Norte de Chile: Bioindicadores e inferencias teóricas». **Revista Chungara**, N° 24/25, Universidad de Tarapacá, Arica.
- NÚÑEZ, L. 1986. «Balsas Prehistóricas del litoral Chileno: grupos, funciones y secuencias». **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino** 1, Santiago.
- ORTIZ-TRONCOSO, O. 1989 «Ancestros de los Pescadores Australes (8000 a.C-ca.1500 d.C.)». **Prehistoria desde sus orígenes hasta los albores de la conquista**. Ed. Andrés Bello. Santiago.
- QUIROZ, D. y OLIVARES, J.C. 1987. «Nómades canoeros de la Patagonia occidental insular septentrional». **Encuentro de Etnohistoriadores. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos** N° 1.
- QUIROZ, D.et.al. 1989. «Reconocimiento antropológico de la Isla Mocha». **Boletín del Museo Mapuche de Cañete** N° 5.
- QUIROZ, D. 1994. «Papeles, motivos y razones». **Revista Museos** N° 18. Santiago.
- ROSALES, D. de 1989. **Historia General del reino de Chile, Flandes Indiano (1670)** Tomo I. Ed. Andrés Bello.
- ROSTWOROWSKY, M. 1975. «Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú hispánico». **Revista del Museo Nacional, Instituto Nacional de Cultura**, T. XLI, Lima.
- SEGUEL, Z. 1969. **Excavaciones en Bellavista, Concepción**. Actas del V Congreso de Arqueología de la Serena, La Serena.
- VÁSQUEZ, M. y M. SÁNCHEZ. 1993. «La Cerámica del sitio P10-1 en Isla Mocha». **Revista Museos** N° 17, Santiago.

# MUSEO Y SOCIEDAD \*

MIGUEL AZÓCAR • RICHARD FAÚNDEZ • ROSARIO RUIZ



Foto: Oscar León V.

**H**ablar de museos siempre implica una dificultad, pues lleva a romper con la imagen personal del museo que todos, tanto legos como especialistas, llevamos dentro. Para el lego, el museo, por regla general va asociado a misterios antiguos, a tedio, a visita escolar obligada, y para otros, a agrado y estudio. Entre quienes trabajamos en los museos sucede otro tanto, y cada uno de nosotros tiene una imagen o una idea propia de lo que es o quisiéramos que fuera el museo.

Ante esto, y como museólogos, debemos conceptualizar a la institución museo, remitiéndonos para ello a la definición dada por el Comité Internacional de Museos la cual señala que éste «...es una institución permanente, sin fines de lucro, al servicio de la sociedad y de su desarrollo, abierto al público, y que efectúa investigaciones relativas a los testimonios materiales del hombre y su medio ambiente,

los adquiere, los conserva, los da a conocer, y especialmente, los exhibe con fines de estudio, educación y deleite.» (MUCHI 17, 1983:76-77).

Tal vez no sea ésta la mejor, y por cierto no es la única definición de museo, pero ella nos sirve para acotar el espacio y nos pone de manifiesto, al menos a nuestro entender, que el museo más allá de atesorar, conservar y estudiar los objetos de sus colecciones tiene una ineludible función social y ésta es, mediante la educación, la de estar «al servicio de la sociedad y de su desarrollo». (Ibid:76).

Atesorar objetos por las más diversas motivaciones, resguardar recuerdos o la historia del grupo retransmitiéndola de generación en generación, al parecer ha sido y es inherente al hombre. Unido a esto, el museo aparece desde la antigüedad ligado al hombre, floreciendo y evolucionando de acuerdo a los cambios de la sociedad en que está inserto.

Actualmente, después de una larga trayectoria y avance, los museos se han instituido como los grandes depositarios de los más valiosos testimonios de la historia del hombre y de la naturaleza, constituyéndose por esto en los

\* Ponencia presentada al « Encuentro con Especialistas en Museología » organizado por la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, el día 25 de Agosto de 1993.

mayores bancos de información sobre nuestro pasado, lo cual los obliga a la responsabilidad no sólo de conservarla, sino que a transmitirla a la sociedad a la que pertenece, para generar en ella una conciencia que fortalezca tanto su identidad nacional como su visión de futuro.

En nuestro país, desde los inicios de su vida independiente, la preocupación por la educación y la cultura se manifestó en la dictación de diversos decretos y normas que así lo estipulaban. Y no sólo a nivel de la educación de aula sino que a través de las distintas instituciones que contribuirían a elevar el conocimiento y a desarrollar el interés por la cultura, como lo fueron el impulso a la imprenta, la creación de periódicos, la fundación de la Biblioteca e Instituto Nacional y la idea ya en 1813, de la formación de un Museo y un Jardín Botánico. El gobierno celebró en 1830 un contrato con el naturalista francés Claudio Gay, quien se comprometía a realizar un catastro de la flora, fauna y gea de Chile, y además a formar un Gabinete de Historia Natural, el que deviene posteriormente en el Museo Nacional, actual Museo Nacional de Historia Natural.

La creación del Museo Nacional, a diferencia de lo ocurrido con el Museo clásico o el Museo europeo, nacidos del coleccionismo del más diverso origen, estuvo motivado por un propósito cultural que venía a consolidar la idea independentista y la formación de nuestra identidad como nación, mediante una institución que debía reunir muestras del patrimonio natural y cultural, de estudiarlo, conocerlo y a su vez difundirlo a través de los catálogos y obras de su fundador. Por otro lado, la venida a Chile de sabios como Gay o la estadía de chilenos en Europa, reforzaban el concepto de educación popular que se empezaba a difundir por el viejo continente durante el siglo XIX, como una respuesta dada desde la política y la filantropía a la industrialización, las que exigían una mayor preocupación por el ser humano y su máximo desarrollo posible. (Harrison, 1956).

Así, con el correr de los años, aunque los museos que se fundaron en el país se crearon en forma consciente del papel que debían tener en la educación y la cultura, la idea de la defensa y formación de nuestra identidad nacional comenzó a diluirse al copiarse y privilegiarse otros modelos venidos del extranjero.

Durante la década del 60 se originaron, en el mundo, importantes cambios y propuestas a nivel de los museos, los que se concretaron en América en la Mesa Redonda organizada por UNESCO y el gobierno de Chile sobre «El Desarrollo y la Importancia de los Museos en el Mundo Contemporáneo», realizada en Santiago de Chile, en mayo de 1972, en la cual se ratificó el papel del museo como un servicio comprometido con la vida, la realidad regional y sus problemas. Esta visión ampliada se conoció como el «Museo Integrado», destacándose el rol que éste tiene en la educación y en la formación de una conciencia acerca de la realidad existente en la región y los diversos aspectos involucrados, sean éstos técnicos, sociales, políticos, económicos, etcétera, así como la búsqueda de las alternativas viables para su solución, ligado con el presente y el futuro de la sociedad, y no tan sólo con el pasado o limitado a su quehacer interno.

Los postulados de Santiago han fructificado en países tales como Brasil, Cuba y México, entre otros, mediante la implementación de una red de museos que tiene en la base a los pequeños museos escolares, comunales y municipales para ascender hacia los grandes museos como los regionales y nacionales. Esto ha permitido llevar al museo a la gente, insertarlo en la comunidad, haciéndolo participe de sus problemas y vivencias, y por sobre todo, cumpliendo una efectiva labor educacional y conservadora de la multiplicidad cultural y formadora de la identidad nacional.

En Chile, pese al aumento del número de museos en los últimos treinta años, la organización, desarrollo y efecto que ellos han tenido en la educación de la sociedad ha sido relativo, pues la estructura no museológica con que ellos efectúan su actividad los ha vinculado más a la investigación que a la educación y al rol social. Los esfuerzos realizados en las décadas de los 60 y 70 por el Museo Nacional de Historia Natural para producir cambios en el quehacer de los museos, y desarrollar la museología en Chile, pasaba imprescindiblemente por la formación de museólogos, profesionales que no existían en los museos del país, fundándose entonces y con este objetivo el Centro Nacional de Museología e impulsándose otras instancias que dinamizaran a los museos acercándolos más a la sociedad. Sin embargo, todo este impulso creador e innovador tropezó con una realidad político-económica que no valoró a los museos en su real dimensión. Es así como a más de veintiún años de las propuestas de la citada Mesa Redonda de Santiago, ellas no han fructificado en el país y nuestros museos continúan siendo estáticas instituciones prácticamente desvinculadas de la comunidad, pese a que ésta los reconoce como una importante institución cultural.

Son diversos los motivos que han influido e influyen en esta realidad, pero pensamos que especialmente la carencia de centros formadores de profesionales y técnicos en la ciencia museológica -ya que el Centro Nacional de Museología cerró sus puertas hace diecinueve años- ha provocado que los museos se hayan, en cierto modo, estancado y tengan poca ingerencia en la vida cultural del país, e inclusive en ocasiones mantengan en precario estado de conservación el patrimonio que la Nación les ha encomendado para su custodia. Y por supuesto, también ha incidido poderosamente en este aspecto, la carencia de discusión y de propuestas teóricas museológicas adecuadas a nuestra realidad.

A lo anterior se debe agregar que la falta de una política estatal que regule en forma efectiva la creación y accionar de los museos en función del Patrimonio Nacional, produce en la actualidad un crecimiento desmedido y desarticulado de instituciones museísticas, legitimando la confusión y el error conceptual de considerar «museo» a lo que en verdad son sólo salas de exhibición. Formar un museo es un acto de gran responsabilidad y de un verdadero compromiso con nuestro patrimonio y con las futuras generaciones, yendo mucho más allá de la simple exhibición de objetos por parte de entidades o individuos no preparados ni comprometidos con la responsabilidad social que ello implica.

*«El hacer que el Museo se inserte en la sociedad con una visión actualizada, dinámica y museológica, pasa por el*

necesario reacondicionamiento, reflexión y revisión de su actual situación y desarrollo interno. Sin embargo, esta introspección crítica de su quehacer no debe ni tiene necesariamente que quedarse allí, al interior de la institución museal, sino que, muy por el contrario, tiene obligadamente que ser contrastada con la sociedad, comprobar, cotejar cómo y qué hace la sociedad, qué y cuáles son sus necesidades, sus crisis y sus problemas, es decir poner al museo al servicio efectivo de la sociedad. La inserción del museo en la sociedad pasa necesariamente por la contrastación de su hacer con la realidad». (Azócar et al, 1992: 6).

No obstante, los museos son instituciones culturales que no encuentran el espacio necesario para manifestarse, pues pese a que la cultura debiera estar por sobre cualquier particularidad, ellos encuentran su espacio supeditado a los intereses del mercado, de la política, de los medios de comunicación, etc. A finales ya del siglo XX, los museos no pueden, ni deben continuar siendo vistos como templos sagrados, errados, elitistas, sino que deben ser instituciones difusoras y hacedoras de cultura, vivas y dinámicas. Sólo así la sociedad los seguirá reconociendo como parte importante de ella. Se hace necesario en Chile, como lo ha sido en otros países de América, colocar al museo en medio de la sociedad, adaptándolo a ella, con una constante preocupación por la conservación de nuestro entorno tanto natural como cultural.

Que el museo chileno vuelva a ser un actor importante en nuestra sociedad pasa ineludiblemente por dos factores aún no superados por él, como lo son su estructura organizativa y la escasez de personal especializado. El primero de los puntos no posibilita en nuestros museos el desarrollo de la Museología, ciencia social propia de ellos, pues su orgánica no contempla la cabida de museólogos, mientras que la falencia de estos últimos (segundo punto señalado) ha generado que la problemática museal la realicen -cuando se hace- profesionales provenientes de disciplinas que apuntan a la investigación no museológica, lo cual no favorece el desarrollo de una filosofía y teoría museológica, ni la imprescindible discusión que parta de consensos conceptuales mínimos para realizar la interpretación de la realidad bajo el prisma social que postula la museología actual.

Es así como la instalación del museo en toda su dimensión en la sociedad, como agente relevante de la cultura sólo será posible en cuanto sea capaz de interpretar nuestro tiempo, haciéndose partícipe de los problemas y contingencias que acontezcan o aquejen al país en diversos ámbitos, sean éstos culturales, sociales, ecológicos, etcétera.

Esto sería realizable con la acción conjunta entre profesionales de la museología y la implementación de políticas económico-culturales que valoricen y fomenten la acción del museo. La acción de estos profesionales debiera generar la necesaria fuerza e impulso innovador capaz de producir la modificación de la actual estructura organizativa de los museos, así como el cambio de su accionar para hacerlo consecuente con los postulados de la Mesa Redonda de Santiago.

Como lo plantea Arjona, creemos que «Para que los

museos cumplan la función de vasos comunicantes entre las culturas de nuestros países, y sirvan de antecedentes a las generaciones presentes y futuras no se «importen modelos externos»; para que sirvan de instrumentos de higiene contra la dependencia cultural, es necesario llevar a cabo una política de concientización dirigida a museólogos y auxiliares de museos, muy especialmente a los jóvenes que se inician en esta especialidad, con el objeto de renovar criterios y ejecutar un mecanismo dinámico y consecuente con nuestras necesidades, que reflejen en las instalaciones museísticas las imágenes reales de los valores de nuestra cultura y transmitan con verdadera conciencia intelectual y conciencia moral la expresión singular de nuestro mundo.» (Arjona, 1980: 16).

En una sociedad como la latinoamericana en que nuestra identidad y cultura son invadidas sin tregua con modelos foráneos y totalmente alejados de nuestra realidad socio-cultural, en donde el manejo irracional de los recursos naturales hace temer por un daño irreversible del ambiente, es imperiosa la necesidad de materializar una acción efectiva de los museos al servicio de la sociedad y de su desarrollo.

«El insertar a los museos en nuestra sociedad, con conocimiento y compromiso con el hombre, su entorno y cultura, es un gran desafío para la museología. Y para alcanzarlo, sin desconocer los logros y aportes de otros países, tendremos que enfrentarnos a nuestros problemas con honestidad y hacer de la búsqueda de soluciones propias el punto central de nuestro trabajo, pues sólo así no nos seguiremos desgastando en la importación de modelos que no se compatibilizan con nuestras necesidades culturales, conservacionistas y con nuestra realidad socio-económica.» (Azócar, 1990:16).

Creemos que es el momento de ocupar todas las instancias y todas las herramientas que permitan al museo chileno retomar el proceso histórico de la evolución y desarrollo de los museos en Iberoamérica, y revertir así el período de dos décadas, en el cual se ha pretendido alejar al museo de la Sociedad, convertirlo en una institución de élite sujeto a las vicisitudes del mercado y sustraerle su carácter formador, educador y ante todo defensor de nuestra identidad y patrimonio. ☀

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARJONA, M. 1980. Museo y Cultura. **Museología y Patrimonio Cultural**. Críticas y Perspectivas, Cursos Regionales de Capacitación, 1979-1980:15-17, Bogotá, Colombia.
- AZÓCAR, M. 1990. Los Museos en la Sociedad: Conservación y Difusión de la Cultura. **Museos** 7:16-17. Santiago, Chile.
- AZÓCAR M., R. CONTADOR, O. GÁLVEZ, O. LEÓN, S. ROSS, R. RUIZ y N. STACK. 1992. El Centro Nacional de Museología y la Formación del Museólogo. Seminario para optar al Título de Profesor de Enseñanza Técnico Profesional, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Santiago, Chile.
- HARRISON, M. 1956. La Función de los Museos en la Educación. **Revista Analítica de Educación**. Vol. VIII (2): 3-11. UNESCO, París.
- Estatuto del ICOM. 1983. **Boletín de Museos Chilenos MUCHI** 17:76-92. Santiago, Chile.

# EL COMPLEJO CULTURAL ACONCAGUA HOY

RODRIGO SÁNCHEZ  
NELSON GAETE

---

## INTRODUCCIÓN

---

Este artículo pretende una puesta al día en forma breve, de los últimos avances en torno al conocimiento del Complejo Cultural Aconcagua. Hasta hace sólo unos pocos años parecía que el estudio de esta cultura estaba agotado y ya nada nuevo podía decirse, sin embargo nuevos trabajos la han traído al tapete y hoy muchas cosas que se daban por seguras no lo son tanto, y nuevos antecedentes han complejizado el panorama que teníamos por cierto. El presente trabajo es resultado de las investigaciones del área de Antropología del Centro Barros Arana (DIBAM) y del proyecto Fondecyt N°1940463.

---

## ESPACIO Y TIEMPO

---

Estos dos famosos ejes que estructuran gran parte del conocimiento arqueológico y por cierto el del Complejo Aconcagua han sido los primeros en mostrar trizaduras.

En efecto, la distribución espacial del Complejo se ha restringido notoriamente. Yacimientos como el cementerio de «Valle Hermoso» en el valle de la Ligua, o sitios trasandinos como «El Indígena», ya no existen más que en el recuerdo como sitios Aconcagua. Las investigaciones de Jorge Rodríguez en La Ligua, han demostrado la completa ausencia de la cultura Aconcagua más al norte del valle que le da su nombre. Fernanda Falabella en tanto, tampoco lo encuentra en la cuenca del río Cachapoal, presentándose Angostura de Paine como límite sur. Allende Los Andes, en «El Indígena» y otros asentamientos, las evidencias Aconcagua se diluyen (Lagiglia com. personal). El resultado de todo esto no es tan malo, puesto que nos permite un manejo acotado de casi el total de las evidencias de esta cultura, lo que es bastante en arqueología.

¿Y qué sucede con el tiempo? Si bien, la postulación en forma gruesa de una situación cronológica preincaica, hasta el contacto con el Inca, e incluso su identificación étnica con los «Picunches» no son ideas descabelladas, les falta mucho para ser ciertas. Una de las grandes carencias para el estudio de la cultura Aconcagua fue la falta de un buen número de dataciones absolutas, situación que se ha estado

subsanando. Aunque no lo solucionan todo y es más, crean otros problemas. Así es como las dataciones absolutas existentes se concentran entre el 990 +/- 80 d.C. («María Pinto») y el 1220 +/- 70 d.C. («Blanca Gutiérrez»), produciéndose un vacío para momentos posteriores que no permite conocer las modalidades del presunto contacto con el Inca, ni su identificación clara con las poblaciones de habla Mapuche existentes a la llegada de Gerónimo de Bibar a Chile Central. Vaya una nota de precaución para los etnohistoriadores. De más está decir que la sorpresiva irrupción del Complejo Cultural Aconcagua en Chile Central y su relación con la población precedente, distan mucho de ser comprendidas. Cuando todavía no se extinguían las últimas fogatas de los grupos del Agroalfarero Temprano, en sitios como «El Mercurio», los Aconcagua ya vivían hacía más de dos siglos en todo el Valle Central. Para enredar más aún las cosas, existe un conjunto de dataciones absolutas para un túmulo del cementerio «El Paso del Buey» en el cordón de Chacabuco, que van desde el 210 +/- 50 al 670 +/- 70 d.C., si bien los investigadores esperan confirmarlas aún.

---

## FORMA

---

Este tercer eje articulador de la práctica arqueológica, que parecía uno de los más firmes para el Complejo Aconcagua, también ha sufrido quebrantos. Después de 15 años, desde que Mauricio Massone formalizara el contexto cerámico Aconcagua, han aparecido nuevas variedades alfareras en diversas localidades, que si bien, no rompen con la sólida estructura existente crean impases, que es necesario resolver. Además el reestudio de las colecciones cerámicas ha permitido postular diferencias y oposiciones contextual muy interesantes entre las cuencas del Maipo-Mapocho y la del Aconcagua. Éstas, se diferencian en la elección de los motivos, su ubicación en el interior o exterior de las piezas, así como su distribución. Lo que ha hecho posible plantear un sistema de organización dual, para la sociedad Aconcagua. Así las formas referidas a los ámbitos de la vida y la muerte son las que más vertiginosamente se han transformado en el curso de los últimos años.

En el ámbito de la muerte es donde se han provocado más modificaciones. La excavación intensiva y extensiva de





algunos cementerios de túmulos, en conjunto con el análisis de las colecciones alfareras, ha revelado la existencia de patrones de gran recurrencia y significación. El análisis contextual del cementerio El Valle-Chicauma, reveló la existencia de una serie de oposiciones binarias entre categorías de edad y sexo, así como otras de carácter espacial. De esta forma se presentó una oposición derecha/izquierda en la orientación de las aspas del motivo del trinacrio, asociada a la dicotomía masculino/femenino en lo que se refiere a sexo y adulto/niño, adulto/anciano en cuanto a edad. Al pasar a un nivel espacial, se encontró una oposición este/oeste, aparentando una «estructura diametral», que ocultaba tras de sí, una «estructura concéntrica». La división espacial se asociaba a oposiciones tales como centro/periferia, mayor/menor, y se encuentra marcada por las dicotomías: túmulos colectivos/túmulos individuales, tumbas con ofrenda cerámica/tumbas sin ofrenda cerámica y posición, extendido decúbite dorsal/extendido decúbite lateral derecho. En todas estas oposiciones el primer término apareció siempre como superior, en una relación jerárquica. El motivo del trinacrio con sus tres aspas y la «estructura concéntrica» del cementerio llevaron a la postulación de la coexistencia de sistemas ordenadores con distinto número de polos: dualismo y triadismo ( Sánchez 1993 ). De esta forma el cementerio resultó ser un complejo sistema de significaciones.

En tanto, el ámbito de la vida no se ha quedado atrás en cuanto a cambios. Los Aconcagua caracterizados como la típica sociedad agropastoril del período Tardío, se han quedado de un plumazo sin ninguno de sus grandes rebaños de camélidos, Cristian Becker ( 1993) es el culpable . Su estudio de los restos faunísticos de un conjunto de asentamientos Aconcagua, logró determinar sólo la presencia masiva de guanacos (*Lama guanicoe*), y la importancia de este recurso en la dieta, sin embargo la forma de acceso a este recurso aún no es clara. Por otro lado el énfasis en la excavación de sitios habitacionales, tanto en Lampa como en el cordón de Chacabuco ha dejado más que claro que estos, se ajustan a lo que llamamos «patrón de asentamiento disperso». El sitio de Huechún merece una consideración aparte.

### EL CONTENIDO DE LA FORMA

Al considerar las manifestaciones Aconcagua, tanto del ámbito de la vida y principalmente de la muerte, como un contexto significativo en los niveles representación, emplazamiento y asociaciones arqueológicas y naturales, se hace posible «mapear una representación de mundo o el modo en que un grupo social construye su realidad» ( Gallardo 1994). Lo que se conoce como «contenido de la forma», la forma captada como contenido, los artefactos y representaciones como significados motivados, portando sus propios mensajes simbólicos.

Los principios o sistema de significaciones que organizan el ámbito de la muerte en el cementerio, manifiestan un nivel dicotómico y otro tripartito. El nivel dicotómico está dado por las oposiciones jerárquicas derecha/izquierda, masculino/femenino, este/oeste. En relación al nivel tripartito, y en específico la existencia de un tercer término, éste manifestaría a la totalidad como referente supremo de la unidad, tanto de los principios que organizan el ámbito de la muerte, como de la dicotomía vida/muerte. A nivel de representación, este nivel es simbolizado por el trinacrio como «marca significativa» del conjunto social. En el plano espacial es representado por la estructura concéntrica y la oposición centro/periferia del cementerio, donde el centro, además de ser un término de la dicotomía, al ser preeminente globaliza los espacios con la combinación de movimientos rituales de integración y expulsión, momentos cruciales que reafirman la totalidad. Al decir de Gallardo, el espacio «es transformado en una verdadera cartografía simbólica».

### UN CORTO EJERCICIO DE INTERTEXTUALIDAD

*¿Quando viste al pajar Loyca, o Meru, o otros que te pasan por la mano izquierda creíste que te había de venir algún mal? ( Valdivia, 1887: 6 (1606) )*

¿Dónde más encontramos esta carto-cosmología? En un breve ejercicio de intertextualidad es posible apreciar que los principios ordenadores planteados como significados

motivados guardan cierto grado de coherencia con los sistemas clasificatorios, míticos y rituales mapuches, definidos por los etnólogos. Advierto que está fuera de nuestra intención asumir la cultura Mapuche como un todo integrado que «*como ensoñación Malinowskiana no existe ni ha deseado existir jamás*» (Mege, P. 1987:89)

Louis Faron (1964) constató una serie de oposiciones complementarias cuyo principio ordenador es la dicotomía izquierda/derecha. Esta oposición daría la orientación a las de sagrado/profano, bien/mal, superior e inferior, etc. Además postuló que el orden izquierdo contenía las categorías inferiores y el derecho las superiores, introduciendo el principio de jerarquía.

El sistema clasificatorio se amplió a otras esferas de la cultura Mapuche como el tiempo, colores, música, mitología con los trabajos de María Ester Grebe (1972). Ella identificó el dualismo como el principio ordenador de la visión cósmica Mapuche. Además consideró la connotación negativa del lado izquierdo como resultado de una orientación espacial hacia el Este, lugar al que se hacen las rogativas.

El principio de tripartición en tanto, no se encuentra ausente, Mege (1987) lo ha pesquisado en iconos de diseños textiles como el Welu-Witrau, significante de la constelación de Orión, donde todo se subordina al número tres. Otro lugar donde nos encontramos con el orden *triádico* es en la organización del Nguillatun, realizada por tres linages que cumplen el papel de anfitriones.

Para Rolf Foerster (1993) las representaciones y símbolos sagrados en lo Mapuche tienen la función de sintetizar el ethos (el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético) y su cosmovisión (el cuadro que se forja de como son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden, y todo esto se articula en el rito, y marcan profundamente la identidad Mapuche.

Tanto para Gunderman (1981) como para Foerster la ceremonia ritual del Ngillatun es el lugar donde se acoplan el sistema clasificatorio, el sistema mítico y ritual, y en un sentido sacrificial simboliza la contradicción entre la vida y la muerte, y a través de ella, la oposición naturaleza/cultura, inminencia/trascendencia. Esto de forma muy parecida al sentido otorgado al cementerio como espacio.

También para Tom Dillehay, la estructura espacial del ritual del Nguillatun se corresponden con la cosmovisión y las categorías ordenadoras del espacio tanto sagrado como profano, que se sintetizan en él. Para este autor el campo del Nguillatun está estructurado física y metafóricamente para adecuar la relación entre los vivos del espacio Mapu con los ancestros que residen en el espacio de Wenu Mapu. Éste posee forma de U, y el extremo este siempre se encuentra abierto para la entrada y salida de los espíritus, y dirigido hacia un estero. Ninguna familia puede ocupar este lugar.

Las categorías de la cosmovisión Mapuche se proyectan por analogía a los distintos planos de la realidad natural y cultural. En el poncho del Ngillatufe, «makun» con su diseño iconográfico, de intersección de rombos geométricos escalonados (el icono «Rewe-Lonko») se asocia a los puntos cardinales y a la dimensión horizontal del esquema cósmico (Dillehay 1985).

¿Arqueológicamente hasta dónde podemos retroceder

la antigüedad del Ngillatun? Dillehay (1985) ha registrado campos ceremoniales en forma de U, para su celebración que datarían de los siglos XII al XIV.

Fuentes etnohistóricas nos describen ceremonias de probables Ngillatunes. Para Foerster las ceremonias descritas por Gerónimo de Bibar, para poblaciones de habla Mapuche en Chile Central, corresponderían al Ngillatun. También otros nguillatunes aparecerían en el «Cautiverio Feliz» de Pineda y Bascuñán, y en la «Histórica Relación del Reyno de Chile» de Alonso de Ovalle.

¿Por qué hemos hablado tanto del Ngillatun? Porque la estructuración del espacio en el cementerio y su sistema de significaciones se corresponde analógicamente con la del campo ritual del Ngillatun y los sistemas clasificatorios de la cosmovisión Mapuche. Además, para asegurar la analogía, el emplazamiento del cementerio, la gran rinconada de Chicauma semeja una enorme U «natural» que se abre hacia el este, dirigida hacia un estero, el estero Lampa. Es posible que sólo nos encontremos con las dos caras o transformaciones de un mismo sistema, que se desdobra de acuerdo a su naturaleza «permitiendo transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema los mensajes recibidos por el canal de códigos diferentes» (Levi-Strauss, 1984:116) ☉

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKER, C. 1993. Identificación de especies camélidas en sitios del complejo cultural Aconcagua. 1993. Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena (1991). **Boletín del Museo Regional de la Araucanía**, N° 4, págs 279-290.
- DILLEHAY, T. 1985. **Araucanía: presente y pasado**. Editorial Andrés Bello.
- DILLEHAY, T. 1990. Mapuche ceremonial landscape, social recruitment and resource rights. **World Archaeology**, N° 2, Volume 22.
- FARON, L. 1964. **Hawks of the Sun**. Pittsburgh University Press. Pittsburgh
- FOERSTER, R. 1993. **Introducción a la religiosidad mapuche**. Editorial Universitaria.
- GALLARDO, F. 1994. **Un estilo de arte rupestre en la subregión del río Salado: Forma, contenido de la forma y contextualidad**. (M.S)
- GREBE, M.T.; PACHECO, S.; SEGURA, J. 1972. Cosmovisión Mapuche. **Cuadernos de la Realidad Nacional**, N° 14, págs. 46-73.
- GUNDERMAN, H. 1981. **Análisis estructural de los ritos mapuches ngillatún y pentevún**. Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile.
- LEVI-STRAUSS, C. 1987. El pensamiento salvaje. 1984 (1962). F.C.E. Mexico Mege, P. Los símbolos constrictores: una etnoestética de las fajas femeninas mapuches. **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino** N° 2 págs 89-128.
- MEGE, P. 1989. Los símbolos envolventes: una etnoestética de las mantas mapuches. **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino**, N° 3, págs. 81-114.
- SÁNCHEZ, R. 1993. Prácticas mortuorias como producto de sistemas simbólicos. Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena (1991). **Boletín del Museo Regional de la Araucanía**, N° 4, págs. 263-277.
- VALDIVIA, L. 1887. **Confesionario. 1606**. Edición facsimilar de Julio Platzman. Leipzig.

# NOTICIAS

MARÍA IRENE GONZÁLEZ

## AMPLIACIÓN DEL MUSEO REGIONAL DE RANCAGUA

El 8 de noviembre fueron inauguradas las nuevas salas con que ha sido ampliado el Museo Regional de Rancagua. La construcción, ubicada en el segundo patio de la casona, conocida como "Casa del Pilar de Piedra", siguió el estilo colonial de la época de su primera edificación, con corredores abiertos, pilares de madera y techo de tejas. En estas dependencias se habilitó, con muebles apropiados para sus funciones, la biblioteca, la sala para investigadores, la sala didáctica y el depósito de colecciones.

Estas obras y su implementación fueron posible gracias a un proyecto de inversión de la DIBAM y aportes entregados por Fundación Andes.

Se inauguró también, en esta ceremonia, la exposición itinerante "Platería chilena: 20 siglos de historia".



## NUEVA EXPOSICIÓN PERMANENTE MUSEO GABRIELA MISTRAL

El 2 de diciembre, fue inaugurada por la Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos, Sra. Marta Cruz-Coke Madrid, la nueva muestra permanente del Museo Gabriela Mistral de la ciudad de Vicuña, IV Región del país. Este proyecto, dirigido por la Sra. Francisca Valdés de la Coordinación Nacional de Museos y el diseñador, don Jaime Alegría, permitió poner en valor el patrimonio legado por la

poetisa, Premio Nobel de Literatura, que se encuentra custodiado por el museo, con un enfoque moderno, dinámico y educativo.

En esa misma ocasión, se presentó al público el libro "Gabriela Mistral en El Coquimbo", recopilación de los artículos de Lucila Godoy, que se difundieron entre los años 1904 y 1914 en el periódico de La Serena. Esta publicación es el segundo libro de la serie "Gabriela Mistral en..." del Museo de Vicuña.

## COLABORARON EN ESTE NÚMERO

**WALTER ALARCÓN**, Sargento 1ero., Museo Histórico y de Armas Morro de Arica.

**MIGUEL ÁNGEL AZÓCAR**, museólogo, Sección Antropología, Museo Nacional de Historia Natural.

**MIGUEL CERVELLINO**, arqueólogo, Museo Regional de Atacama.

**RICHARD FAÚNDEZ**, museólogo, Museo Nacional de Historia Natural.

**NELSON GAETE**, arqueólogo, investigador alterno Proyecto Fondecyt 1940463.

**PAOLA GONZÁLEZ**, licenciada en antropología, mención arqueología.

**YURI JERIA**, licenciado en antropología, investigador asociado Museo Regional de Ancud.

**JUAN CARLOS OLIVARES**, antropólogo, Museo Regional de Ancud.

**JUAN CARLOS RODRÍGUEZ**, antropólogo, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación y Universidad de Valparaíso.

**ROSARIO RUIZ**, museólogo, Sección Antropología, Museo Nacional de

Historia Natural.

**RODRIGO SÁNCHEZ**, arqueólogo, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

**JOHANNA THEILE**, conservadora, Museo Nacional de Historia Natural.

**MARIO VÁSQUEZ**, arqueólogo, investigador asociado Proyecto Fondecyt 92-1129.

**JOSÉ YAÑEZ**, zoólogo, Sección Zoología, Museo Nacional de Historia Natural.

# Conozcamos Nuestros Museos:

WALTER ALARCÓN

## Museo Histórico y de Armas Morro de Arica

**A**rica, ciudad ubicada a 2.050 km de Santiago. Quien pasa por la ciudad no puede dejar de visitar el histórico Morro de Arica, orgullo de la Infantería Chilena y, con mayor propiedad, de todos los ariqueños. Un valioso patrimonio cultural, histórico y educacional.

El Morro de Arica fue declarado Monumento Nacional en 1971. Por iniciativa del alto mando del Ejército de Chile fue construido el Museo Histórico y de Armas Morro de Arica, el cual nace oficialmente el 6 de junio de 1973. Está ubicado en la cima del morro, a 130 m de altura s.n.m., dominando la bahía de la ciudad, en las construcciones que fueron reducto militar de la Guerra del Pacífico, lugar donde se librara una de las batallas más heroicas que recuerda la historia del Ejército de Chile, "El Asalto y toma del Morro", el 7 de junio de 1880. Actualmente el Regimiento de Infantería N° 4 "Rancagua" es el encargado de la mantención y conservación de sus colecciones.

El Museo posee dos pisos, con vitrinas, donde se conservan y se muestran numerosos objetos de esa Guerra, pertrechos, fotografías de la época, libros, cañones, uniformes, cantimploras, armas empleadas por los soldados del 4to. de Línea, muchos de los cuales fueron encontradas en las proximidades del lugar histórico o donadas por familiares de los soldados caídos. También, posee dos bóvedas subterráneas, en las cuales se exhiben fotografías de la época, estandarte de Combate del 4to. de Línea, cenizas de los héroes que participaron en la gesta heroica de 1880.

Atiende de lunes a domingo, incluido festivos, desde la 08,00 horas hasta las 22,00 horas, con atención de expertos guías para asistir a alumnos con profesores, delegaciones nacionales y extranjeras. ☉

