



THAKHI MUSEF

♦ CAMINOS DEL MUSEF ♦

Número 11



THAKHI MUSEF

♦ Número 11 ♦

Museo Nacional de Etnografía y Folklore
Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia

La Paz, Bolivia. 2025

THAKHI MUSEF. CAMINOS DEL MUSEF. REVISTA DIGITAL BOLIVIANA.

AÑO 8. Número 11. Diciembre de 2025. La Paz: MUSEF, 2025

130 páginas, ilustraciones y fotografías, 21.6 x 28 cm.

ISSN: 2791-0571 (Impreso) / 2791-058X (En línea)

D. L.: 4-3-1-2023 P.O.

ARQUEOLOGÍA / TECNOLOGÍA APROPIADA / CANALES CEREMONIALES / PIRÁMIDE DE AKAPANA / RITUALIDAD / ARQUEO-ASTRONOMÍA / IGLESIAS COLONIALES / MITOLOGÍA / ETNOGRAFÍA / ETNOHISTORIA / ETNOLINGÜÍSTICA / TARAPACÁ-CHILE / TERRITORIO INDÍGENA / RITUALIDAD AGRÍCOLA / MUSEOLOGÍA

THAKHI MUSEF. CAMINOS DEL MUSEF. AÑO 8. NÚMERO 11. DICIEMBRE DE 2025

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

David Iván Espinoza Torrico: Presidente a.i.

Walter Fernando Orellana Rocha: Director a.i.

Álvaro Alfonso Romero Villavicencio: Director a.i.

Claudia Haydee Pacheco Ayala: Directora a.i.

Dennise Sussan Martín Alarcón: Directora a.i.

FUNDACIÓN CULTURAL DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Alejandra María Echazú Conitzer: Presidenta del Consejo de Administración

Freddy Franz Chipana Vargas: Vicepresidente del Consejo de Administración

Alicia Andrea Cortés Soruco: Consejera del Consejo de Administración

Rossana Barragán Romano: Consejera del Consejo de Administración

Paola Claros Arteaga: Consejera del Consejo de Administración

Gonzalo Azurduy Salinas: Consejero del Consejo de Administración

Homero Antonio Carvalho Oliva: Consejero del Consejo de Administración

Derecho editorial: MUSEF Editores **La Paz:** Calle Ingavi N.º 916, **teléfonos:** (591-2) 2408640,

fax: (591-2) 2406642, **casilla postal:** 5817 • **Sucre:** Calle España N.º 74,

teléfono y fax: (591-4) 6455293.

www.musef.gob.bo, musef@musef.gob.bo

Directora del MUSEF: Elvira Espejo Ayca.

Coordinación general: Salvador Arano Romero.

Autores: Jose Luis Paz Soria, Diego Alejandro Aguilar Duran, Ricardo Moyano, Francisca Urrutia Lorenzini, Ernesto Caveda de la Guardia, Remberto Félix Ramos Villca, David Ordóñez Ferrer y Javier Armando Mencias Bedoya.

Comité editorial: Salvador Arano Romero, Pedro Aliaga y Wilmer Urrelo Zárate.

Corrección de estilo: Wilmer Urrelo Zárate.

Edición de imágenes, diseño de portada, diseño gráfico y diagramación: Tania Prado.

Fotografía de la tapa: Diego Alejandro Aguilar Duran.

ISSN: 2791-0571 (Impreso) / 2791-058X (En línea)

Depósito Legal: 4-3-1-2023 P.O.

Esta obra está protegida bajo la Ley 1322 de Derechos de Autor y está prohibida su reproducción bajo cualquier medio, sea digital, analógico, magnético u óptico, de cualquiera de sus páginas sin permiso del titular de los derechos.

El contenido del presente texto es responsabilidad de los autores.

Primera edición: Diciembre, 2025.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Salvador Arano Romero.....5

CANALES CEREMONIALES EN LA PIRÁMIDE DE AKAPANA DE TIWANAKU (400-1100 d. C.)

Jose Luis Paz Soria
Diego Alejandro Aguilar Duran.....6

ORIENTACIONES ASTRONÓMICAS EN IGLESIAS DEL NORTE SEMIÁRIDO DE CHILE

Ricardo Moyano.....32

PARENTESCO Y ANCESTRÍA ENTRE LAS IGLESIAS DE TARAPACÁ: ITINERANCIAS DEVOCIONALES Y PAISAJES RITUALES

Francisca Urrutia Lorenzini.....56

ATABEY Y SUS NOMBRES EN LA *RELACIÓN* DE FRAY RAMÓN PANÉ: CRÍTICA TEXTUAL Y RELECTURA ETNOLINGÜÍSTICA DE LOS TESTIGOS DEL SIGLO XVI (1511-1571)

Ernesto Caveda de la Guardia.....66

TIERRA, TERRITORIO Y DESCENTRALIZACIÓN EN BOLIVIA. LA RECONSTITUCIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA EN JESÚS DE MACHACA 1995-2012

Remberto Félix Ramos Villca.....80

EL RITUAL DEL *LAKITA*

David Ordóñez Ferrer.....95

HACIA UNA NORMALIZACIÓN DE LAS LABORES MUSEÍSTICAS DE DOCUMENTACIÓN EN BOLIVIA. PARTE 1

Javier Armando Mencias Bedoya.....104

PRESENTACIÓN

El Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), dependiente de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia (FC-BCB), pone a disposición del público el número 11 de la revista académica *Thakhi MUSEF* para su descarga libre, aportando de esa manera a la divulgación gratuita del conocimiento.

Thakhi logró que muchos investigadores tengan en cuenta a nuestra revista para publicar sus trabajos, empezando a convertirse en un referente nacional e internacional. En esta nueva entrega contamos con siete artículos inéditos que tocan diversos temas de Bolivia, Chile y las regiones del caribe centroamericano.

Comenzamos con el trabajo de Jose Luis Paz y Diego Aguilar, quienes combinan la arqueología y el registro de imágenes mediante tecnología avanzada. De esta forma, identifican la enorme cantidad de canales que existen dentro de la pirámide de Akapana, revelando así la importancia del agua en las prácticas rituales. El segundo artículo está escrito por Ricardo Moyano. Este, a partir de novedosos análisis en arqueoastronomía, identifica la importancia de las orientaciones astronómicas en la construcción de iglesias en el norte chileno, argumentando posibles formas de resistencia en los cultos a los astros y los cerros. La idea de hibridación de pensamientos entre lo local y lo católico es el análisis que realiza Francisca Urrutia, quien se adentra al mundo de la ancestría y parentesco entre iglesias de la región de Tarapacá, identificando que estas se van transformando en el tiempo. El artículo de Ernesto Caveda analiza elementos de la religión taína del caribe, específicamente todo lo relacionado con Atebey, considerada como una madre cósmica. Por otro lado, Remberto Ramos, basado en el caso de Jesús de Machaca (Bolivia), nos muestra las experiencias sobre la relación entre lo local y el Estado alrededor de la concepción de territorio, pudiendo articular dos formas diferentes de pensarlo. El siguiente trabajo pertenece a David Ordóñez, el cual nos adentra al mundo del *lakita*, un ritual vinculado al ciclo agrícola de la papa, tanto para la siembra como para la cosecha. En esta ceremonia interviene una serie de personajes e instrumentos musicales. Por último, el séptimo artículo pertenece a Javier Mencias. Este hace una propuesta de normalización y estandarización en los sistemas de documentación del patrimonio cultural boliviano con base en la normativa internacional.

Todos estos artículos son de suma importancia para los estudios culturales, y demuestran el avance continuo en investigación. En este sentido, *Thakhi* agradece a estas autoras y autores por tomarnos en cuenta como un medio de difusión de sus invalables conocimientos. Reconocemos también a los lectores por apoyar la producción nacional y sobre todo por darse un tiempo para leer tan importantes trabajos. Finalizo reconociendo inmensamente a Elvira Espejo, directora del MUSEF, que continua apoyando con mucha fuerza esta iniciativa editorial.

Salvador Arano Romero
Jefe de la Unidad de Investigación del MUSEF

CANALES CEREMONIALES EN LA PIRÁMIDE DE AKAPANA DE TIWANAKU (400–1100 D. C.)

**CEREMONIAL CHANNELS IN THE AKAPANA
PYRAMID OF TIWANAKU (400–1100 AD)**

**JOSE LUIS PAZ SORIA¹
DIEGO ALEJANDRO AGUILAR DURAN²**

Resumen

Las investigaciones que estudiaron el tema del agua en el sitio de Tiwanaku durante el 400 al 1100 d. C. deben ser diferenciadas: por un lado, las grandes obras hidráulicas cavadas en tierra como el foso que rodeaba al núcleo ceremonial (el puerto de Puma Punku) y la canalización del río Tiwanaku y, por otro, los canales formalmente construidos con bloques de piedra dentro de los templos de este antiguo asentamiento (Akapana, Puma Punku, Putuni, etc.). En el caso de la pirámide de Akapana, la mayor parte de sus drenajes fueron destruidos por el saqueo colonial. Sin embargo, algunos trabajos registraron segmentos de cuatro grandes canales de 70 cm de alto, además de dos pequeños ductos de 30 cm de altura. Intuitivamente, se asume que los ductos se unían a los grandes canales mediante codos, empalmes en forma de T y sumideros, accesorios que existen en Tiwanaku, aunque descontextualizados. A la identificación de conductos primarios con ramales se añaden las notables diferencias entre los distintos canales de la pirámide, que determinan que cada uno de ellos fue construido para drenar sectores específicos de la cima o bien para verter líquidos (agua, chicha, sangre, etc.) en variadas prácticas rituales.

Palabras clave: Akapana, canal, ramal, accesorio y ritual.

Abstract

Research on water management at Tiwanaku between 400 and 1100 AD must be differentiated: on the one hand, there are the large-scale earthworks such as the moat surrounding the ceremonial core, the Puma Punku port, and the channeling of the Tiwanaku River; and on the other hand, there are the channels formally constructed with stone blocks within the temples of this ancient settlement (Akapana, Puma Punku, Putuni, etc.). In the case of the Akapana pyramid, most of its drainage system was destroyed by colonial looting, but some studies have recorded segments of four large channels, of 70 cm high, in addition to two small ducts, 30 cm high. It is intuitively assumed that the ducts were connected to the large channels by elbows, T-junctions, and drains—fittings that exist at Tiwanaku, but are not in their original context. In addition to the identification of primary conduits with branches, there are notable differences between the various channels of the pyramid, which determine that each

1 Licenciado en arqueología. Jefe de la Unidad de Museo del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).
Correo electrónico: jlpazs@yahoo.es

2 Licenciado en diseño gráfico. Realizador de la Unidad de Extensión del MUSEF. Correo electrónico: diego.a.0313@gmail.com

one was built to drain specific sectors of the summit, or to pour liquids (water, chicha, blood, etc.) in various ritual practices.

Keywords: Akapana, channel, branch, accessory, and ritual.

Las grandes obras hidráulicas excavadas en tierra

La primera investigación que se dio cuenta de la existencia de un foso artificial de 30 a 40 m de ancho que encerraba, a manera de isla, a las estructuras monumentales de Tiwanaku, pertenece a Arthur Posnansky (1945). Este investigador propuso que este foso-trinchera tenía una función defensiva, se lo atravesaba usando puentes construidos sobre balsas de totora y probablemente se conectaba al lago Titicaca.

Posteriores aportes (Janusek, 2004; Kolata, 1993) ratificaron la existencia de este foso artificial, el cual encerraba un área de 0,9 km² aproximadamente, pero servía como límite porque aislaba físicamente al centro sagrado del resto del sitio. Este foso habría sido construido desde el período Formativo Tardío (100 a. C al 400 d. C.).

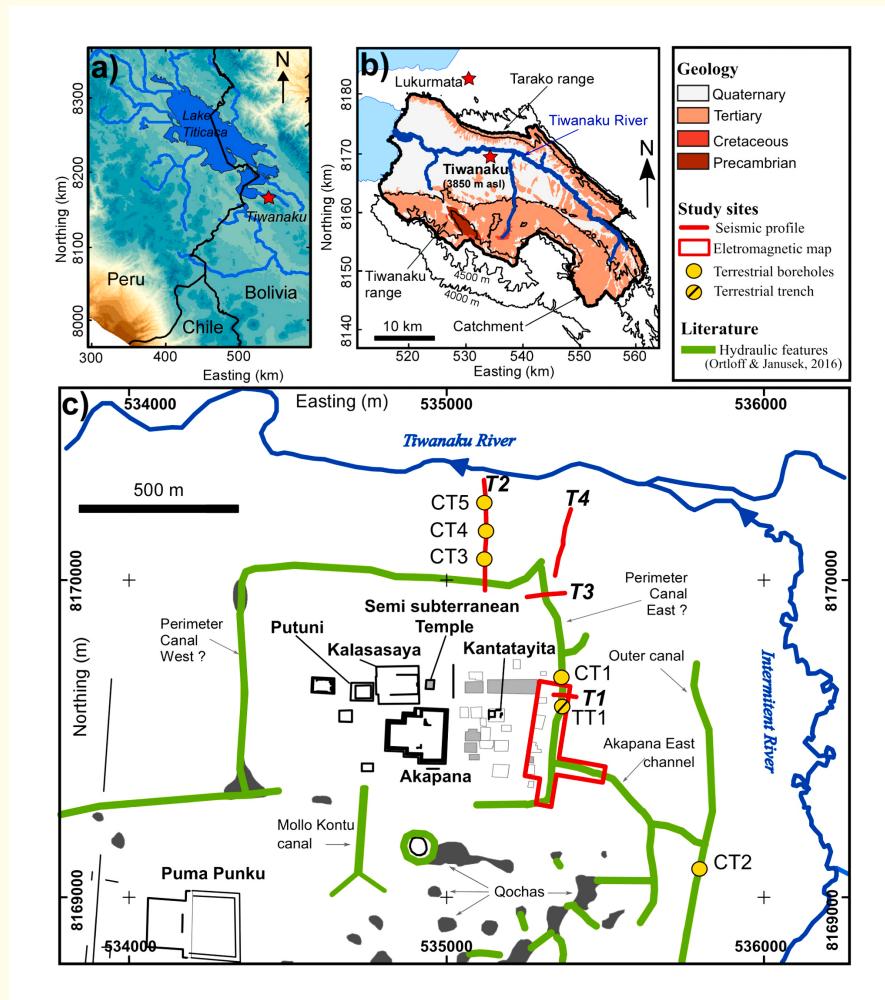


Figura 1: Red de canales alrededor del complejo monumental de Tiwanaku.

Fuente: Vella *et al.*, 2024: 2.

◆ CANALES CEREMONIALES EN LA PIRÁMIDE DE AKAPANA DE TIWANAKU (400-1100 D. C.)

Recientes contribuciones corroboraron la existencia de este enorme y profundo foso que rodeaba al centro monumental, el cual retenía agua y se conectaba a una amplia red de canales, qochas (“reservorios de agua”), afluentes cercanos y el río Tiwanaku (Figura 1). Esta red de drenaje garantizaba el suministro de agua desde las fuentes locales, impedía la filtración del agua de lluvia al suelo, incrementaba el secado del núcleo ceremonial y proporcionaba estabilidad a los cimientos de las estructuras monumentales. Adicionalmente, se conectaba con grandes bofedales y campos elevados de cultivo, regulaba el flujo del agua subterránea y la drenaba durante las distintas estaciones y/o inundaciones (Lasaponara y Masini, 2014; Ortloff y Janusek, 2016; Vella *et al.*, 2024; Vella y Loget, 2021).

Este intrincado sistema de drenaje se construyó aprovechando los canales naturales preexistentes del Formativo Tardío (100 a. C a 400 d. C.), aunque fue mejorado durante el Estado Tiwanaku (400 al 1100 d. C.). Esta red de drenaje testimonia un avanzado conocimiento de la hidrología local y atestigua el poder de esta cultura para construir paisajes antropogénicos (Lasaponara y Masini, 2014; Ortloff y Janusek, 2016; Vella y Loget, 2021; Vella *et al.*, 2024).

Este escenario hidráulico fue ampliado por el estudio de José Gallego y María Pérez (2018), quienes determinaron que el sitio de Tiwanaku se encuentra encima de un relieve plano de 600 ha que se eleva de dos a cinco metros sobre la superficie. Esta planicie poco elevada está rodeada por terrenos inundables y cauces fluviales que desembocan en el río Tiwanaku. Al centro de esta planicie se encuentra el foso que rodeaba al sector monumental de Tiwanaku descrito líneas arriba, mientras que el resto corresponde a áreas residenciales. Al borde del foso se identificaron plataformas rectangulares construidas con arcilla que controlaban el acceso al núcleo monumental mediante puentes hechos con materiales perecederos.

Este muelle fluvial se extiende 600 m hacia el sur en línea recta y en sus inmediaciones se detectaron grandes recintos para el almacenamiento temporal de bienes y/o materias primas.

Este escenario hidráulico se complementó con la canalización del río Tiwanaku, que no serpentea al cruzar por el extremo norte del sitio (Figura 2). Es decir, en época de lluvias se podía llegar navegando hasta este asentamiento, ya que las inundaciones estacionales aumentaban considerablemente su cauce (Gallego y Pérez, 2018).

Sin embargo, las más impresionantes obras hidráulicas se construyeron en el margen oeste del sitio, detrás del templo de Puma Punku. Se trata de tres enormes atracaderos perpendiculares de 17 m de ancho y 2 m de alto, que tenían guijarros verdes para facilitar el arrastre de pesados bloques pétreos que eran transportados en enormes balsas de totora de poco calado (Figura 2). Este muelle fluvial se extiende 600 m hacia el sur en línea recta y en sus inmediaciones se detectaron grandes recintos para el almacenamiento temporal de bienes y/o materias primas (Gallego y Pérez, 2018).

Actualmente, el cauce del sector oeste luce bastante seco, pero en tiempos prehispánicos era más profundo porque recibía aportes de agua del río Tiwanaku

en época de lluvias, además de las vertientes canalizadas de Choquepacha (Janusek, 2008) y el acueducto de Waricoma (Posnansky, 1945). Este último transportaba agua potable a esta urbe prehispánica desde la serranía del Quimsa Chata, que se encuentra 7,5 km al sur de Tiwanaku.

Los canales de piedra en los templos Tiwanaku

Estas enormes obras hidráulicas alrededor del sitio contrastan con los canales de piedra construidos dentro del templo semisubterráneo y los templos de Kalasasaya, Putuni, Puma Punku y la pirámide de Akapana. A continuación, se describirán brevemente sus características.

El templo semisubterráneo y el templo de Kalasasaya

El templo semisubterráneo de Tiwanaku fue excavado inicialmente por Georges Crequi Montfort en 1903, después por Wendell Bennett en 1934 y, finalmente, por Carlos Ponce en la década de 1960, quien procedió a su restauración. Esta estructura mide 28,5 m de este a oeste y 26,2 m de norte a sur. En el primer y tercer trabajo se registró un canal abierto que corre paralelo a los muros internos del templo. Este drenaje de 25 cm de ancho fue construido con pequeños sillares colocados verticalmente a los costados y una losa de base; en la esquina noreste, un pequeño sumidero. Este canal es muy distinto a los drenajes de los demás templos de Tiwanaku por sus reducidas dimensiones y su carácter abierto, por lo que consecuentemente fue obviado en el presente análisis.

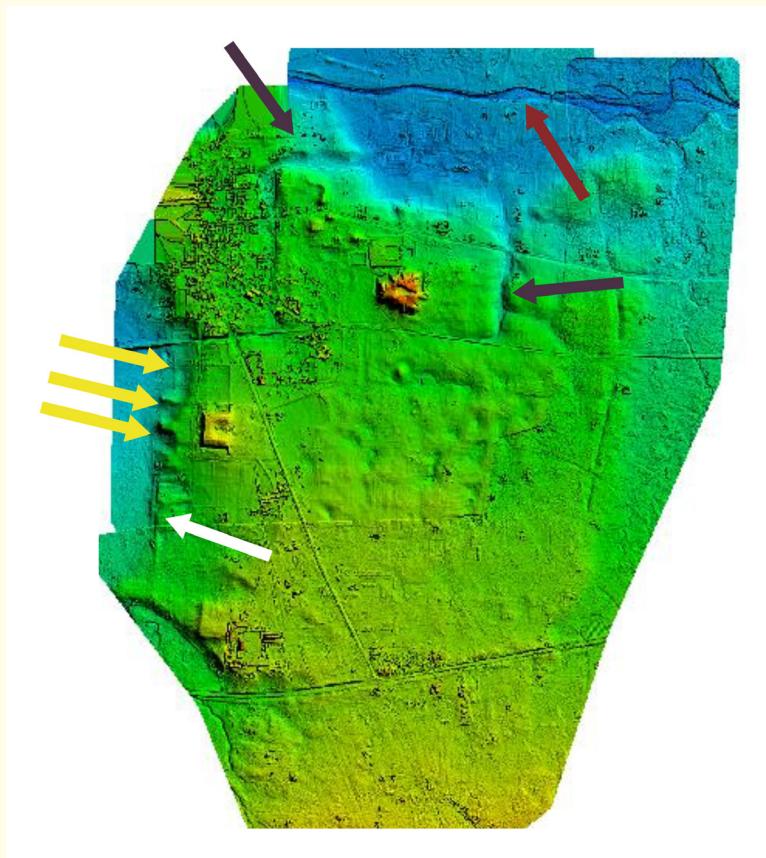


Figura 2: Imagen satelital del sitio de Tiwanaku. Nótese la canalización del río homónimo (flecha roja), el foso que rodeaba al área monumental (flecha violeta), los atracaderos detrás de Puma Punku (flechas amarillas) y el dique al sur (flecha blanca).

Fuente: Imagen cortesía de José Gallego (UNESCO, 2018).

En relación a Kalasasaya, esta colosal estructura mide 135 m de este a oeste y 120 m de norte a sur. Sus cuatro paredes externas y parte de su plataforma interior fueron reconstruidas por el Centro de Investigaciones Arqueológicas de Tiwanaku (CIAT) en la década de 1960.³ En estas restauraciones se colocaron 29 pequeños ductos de andesita y arenisca en sus cuatro paredes, los cuales sobresalen de la parte superior de los muros a manera de gárgolas. Sin embargo, estos drenajes carecen de continuidad en la parte posterior del muro, lo cual contrasta con los canales hallados *in situ* en la pirámide de Akapana, tal como se verá más adelante. Por estas razones, nos limitaremos a mencionar la existencia de estos drenajes en esta estructura.

Putuni

El templo de Putuni, localizado a 15 m al oeste de Kalasasaya, mide 69 m de este a oeste y 55 m de norte a sur. Se caracteriza por presentar dos gruesos muros separados por una plataforma de 6,5 m de espesor y un metro de altura. El ingreso a esta estructura era por el sector este, donde probablemente se erigió un portal lítico con dintel. También existen dos pequeños vanos de acceso en el muro norte. El muro externo presenta bloques de andesita rectangulares distribuidos cada 4 a 5 m y, entre ellos, sillares de arenisca. El muro interno contiene varias cámaras funerarias alrededor del patio central que eran utilizadas para el entierro de personajes importantes. A la entrada de cada cámara se colocaron grandes bloques que probablemente servían como puertas corredizas (Escalante, 1997).

Gregorio Cordero excavó un canal en 1974 ocho m al oeste de Putuni, el cual fue reabierto en 1989 por el proyecto Wila Jahuira, dirigido por Alan Kolata. Este canal mide 70 cm de alto y 45 cm de ancho. El piso y las tapas son losas de arenisca rectangulares y, a sus costados, se colocaron sillares de distintos tamaños (Figura 3). Detrás de estos sillares se puso arcilla para impermeabilizar todo el drenaje. Contrariamente, el interior es bastante pulido. Este canal está a la altura del nivel freático (igual a 2 m de profundidad) y tiene una inclinación del 2% hacia el norte, en dirección al río Tiwanaku. Un pequeño canal secundario se conecta por una de las tapas mediante un sumidero improvisado. Este canal fue usado como alcantarillado para evacuar aguas servidas o para retirar los desechos y ofrendas del templo de Putuni. Se presume que las demás edificaciones ceremoniales del área nuclear de Tiwanaku se articulaban a canales similares (Couture, 2002; Escalante, 1997; Ortloff y Janusek, 2016; Protzen y Nair, 2016).

Puma Punku

Puma Punku se ubica a 770 m al suroeste de la pirámide de Akapana, fuera del foso que rodeaba al núcleo ceremonial de Tiwanaku (ver Figura 2). Sus dimensiones son 167 m de este a oeste, 117 m de norte a sur y sus prolongaciones del sector este miden 28 m de largo por 20 m de ancho (Vranich, 1999, 2006).

Este canal fue usado como alcantarillado para evacuar aguas servidas o para retirar los desechos y ofrendas del templo de Putuni. Se presume que las demás edificaciones ceremoniales del área nuclear de Tiwanaku se articulaban a canales similares.

³ En estos trabajos se proyectó la imagen de gruesos pilares de arenisca separados cada 5 m promedio y que se alternan con sillares de arenisca de distintos tamaños. Estas restauraciones han sido ampliamente criticadas, ya que muestran serias inconsistencias con los tempranos dibujos de viajeros del siglo XIX, las primeras fotos del sitio y con el plano hecho por Arthur Posnansky en 1945, donde se registraron dos plataformas sobreuestas con un templete semisubterráneo al medio (Paz *et al.*, 2023; Protzen y Nair, 2016; Vranich, 2010, entre otros).

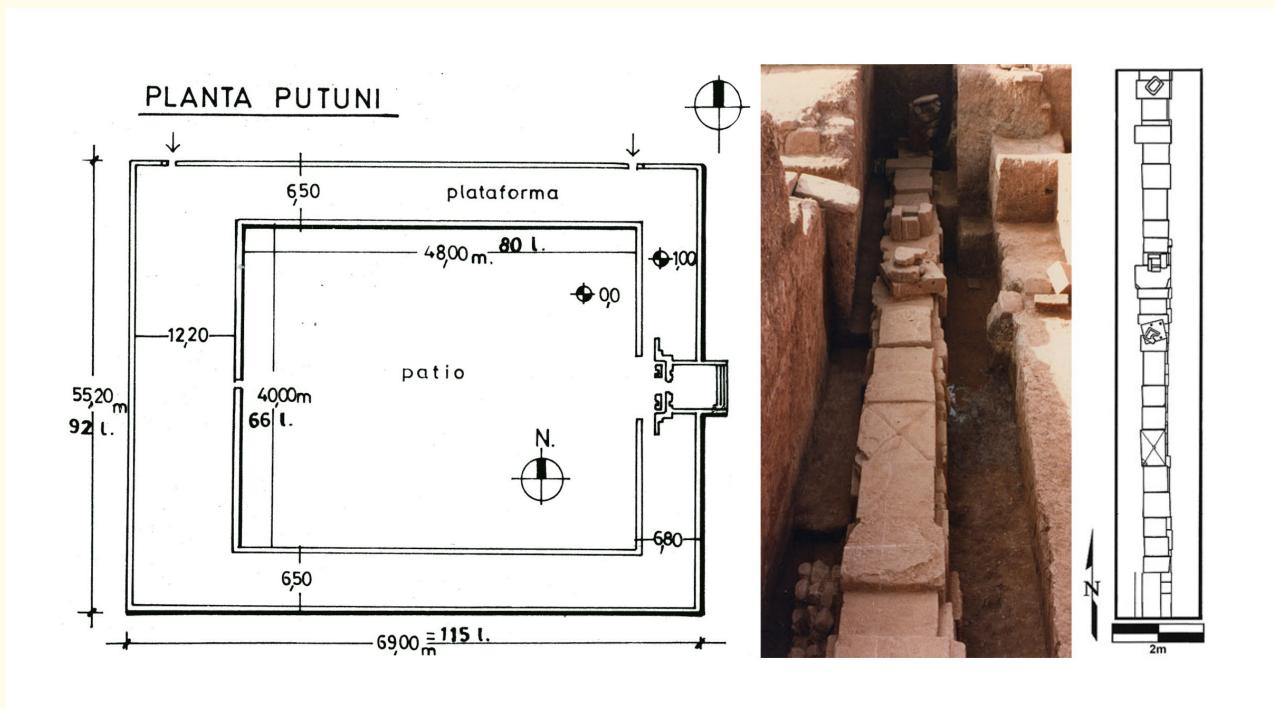


Figura 3: Planta del templo de Putuni y, al oeste, un alcantarillado prehispánico.

Fuente: Escalante, 1997: 238; Ortloff y Janusek, 2016: 2271.

La pirámide escalonada de Puma Punku consta de tres plataformas sobrepuertas hechas con sillares de arenisca bien ajustados. Al medio de la pirámide se registró un templete semisubtarráneo cuadrado de 30 m y 2 m de profundidad, al que se accedía mediante un portal de andesita. Alrededor de este templo, existen antecamáras con restos de pintura azul, verde y blanco, además de pisos de arcilla roja compactada de 2 cm de grosor. No obstante, su principal característica son las tres enormes losas de arenisca roja fragmentadas que estaban unidas con cinco tipos de grapas de cobre en el sector este. Sobre estas impresionantes losas se tallaron 13 rebajes rectangulares a manera de asientos y, alrededor de ellos, se construyeron cuatro recintos con 15 tipos de sillares de andesita pulidos y decorados con distintos rebajes geométricos. Para acceder a estos cuartos se tallaron puertas de andesita en un solo bloque (Figura 4). Otras particularidades de Puma Punku son una plataforma baja que contaba con tres puertas en miniatura y una plaza delante del templo de 192 m por 143 m (Escalante, 1997; Gallego y Pérez, 2018; Ponce, 1971; Protzen y Nair, 2016; Vranich, 1999, 2006).

La monumentalidad descrita líneas arriba hizo que los drenajes de Puma Punku pasen desapercibidos. En las esquinas suroeste y noroeste de esta pirámide se registraron dos canales de 42 cm de ancho, 70 cm de alto con una inclinación de 12°. Sus paredes son sillares de arenisca unidos con grapas de cobre de 15 cm de largo, las cuales se colocaban en las zonas de mayor pendiente (Figura 4). Ambos canales comienzan en la cima y desembocan en el muro de la primera plataforma y, al parecer, servían para evacuar las aguas del templete de la cima. Ambos canales muestran una gran capacidad de drenado, aunque fueron incorporados a último momento porque se edificaron sobre los muros de las plataformas más bajas y no se detectaron las zanjas intrusivas para su instalación (Escalante, 1997; Protzen y Nair, 2016).

◆ CANALES CEREMONIALES EN LA PIRÁMIDE DE AKAPANA DE TIWANAKU (400-1100 D. C.)

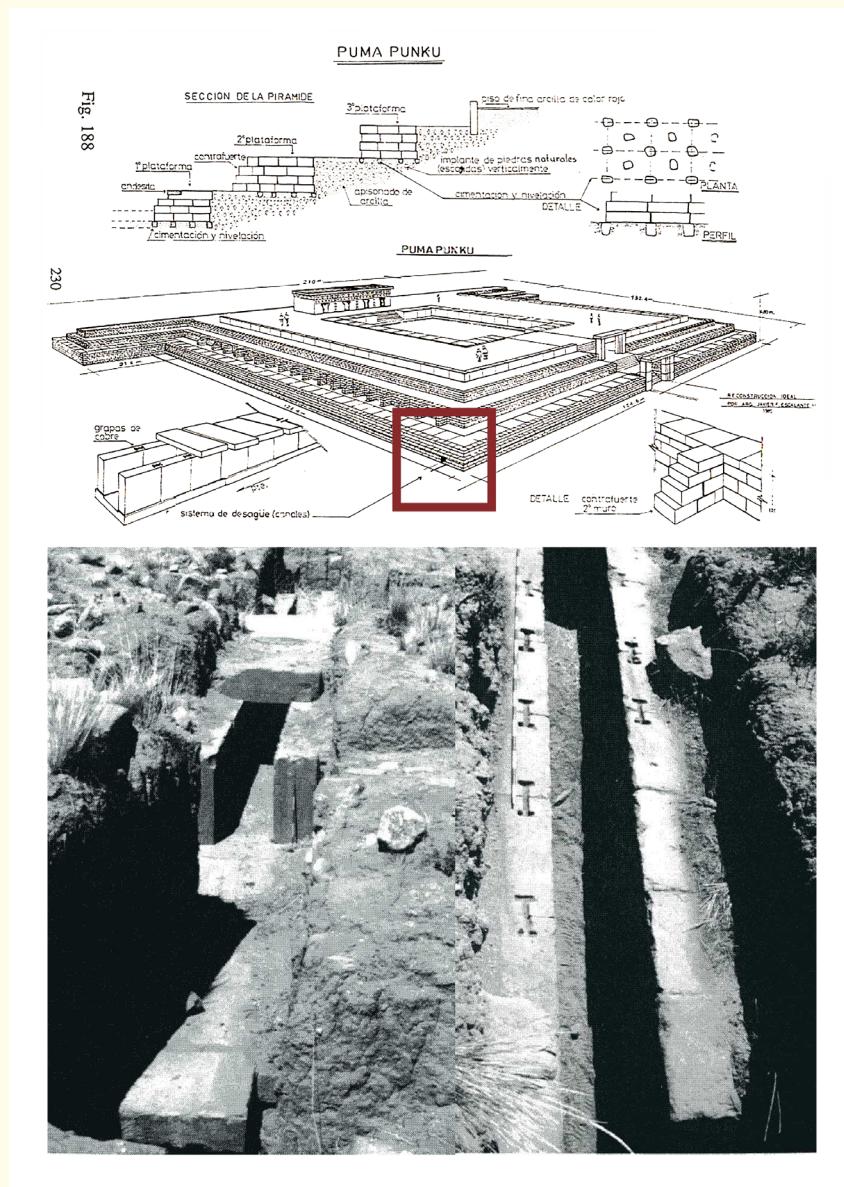


Figura 4: El templo de Puma Punku con sus canales.

Fuente: Escalante, 1997: 230; Protzen y Nair, 2016: 126-145.

La pirámide de Akapana

La pirámide de Akapana es, sin lugar a dudas, la edificación más grande y compleja de Tiwanaku (ver Figura 1). Este monumentalidad atrajo la atención de buscadores de tesoros, extirpadores de idolatrías, vecinos y trabajadores del ferrocarril La Paz-Guaqui, quienes desmantelaron la mayor parte de sus muros (Escalante, 1997; Ponce, 1971; Vranich, 2001, entre otros). Al presente, la mayor parte de sus plataformas están destruidas, mientras que las terrazas inferiores se hallan cubiertas por gruesos sedimentos.

Sus dimensiones son 186 m de norte a sur y 198 m de este a oeste, y por análisis de resistividad eléctrica se sabe de la existencia de siete plataformas sobrepuertas con un templo o un enorme captador de agua en la cima, el cual fue destruido durante la Colonia (Escalante, 1997; Manzanailla, 1992; Protzen y Nair, 2016, entre otros).

Pese a su avanzado estado de destrucción, varios proyectos de excavación (Crequi Montfort, 1906; DINAR, 2005, 2006; Kolata, 1993; Manzanilla, 1992; UNAR, 2007, 2008) registraron segmentos de cuatro grandes canales, los cuales detallaremos a continuación.

Canal 1

Registrado inicialmente por la misión francesa de Crequi Montfort (1906) en el sector sur de Akapana, en una trinchera de 90 m de largo por 1,5 m de ancho. Este canal, de 1,2 m de alto por 1 m de ancho, fue construido con sillares de arenisca de 47 cm por 70 cm y se lo denominó la “cloaca máxima”; comenzaba en la cima, bajaba por tres plataformas y llegaba hasta la base de la pirámide. Crequi Montfort estuvo acompañado por los hermanos Sintich (1903), quienes tomaron 51 fotografías de Tiwanaku y una de ellas corresponde a esta excavación (Figura 5d); también se encontraron varias grapas de cobre, las cuales fueron llevadas a Francia.

Décadas después, Arthur Posnansky (1945) fotografió esta trinchera aún abierta y a partir de estas tomas se infiere que:

- En la cima de la pirámide, este canal fue construido con gruesos sillares laterales, mientras que sus tapas eran losas más delgadas (Figura 5f).
- En las plataformas inferiores, algunas tapas eran planas, pero otras tenían forma de T. Esta inusual forma trababa, como cuña, el desplazamiento de las paredes laterales hacia el interior (Figura 5b).
- El canal fue colocado debajo del piso de la primera plataforma (Figura 5e).
- El canal culminaba en el muro de la primera plataforma (Figura 5a).

Lamentablemente, la mayor parte de los sillares de este canal fueron extraídos para empedrar la plaza del pueblo de Tiwanaku en la década de 1940 (Posnansky, 1945).

Después, Linda Manzanilla (1992) abrió un sondeo de 2 m por 4 m en el sur de la cima para corroborar la existencia de este canal (Figura 5c) y, pese a su avanzado estado de destrucción, se corroboró su existencia y dimensiones.

Lamentablemente, la mayor parte de los sillares de este canal fueron extraídos para empedrar la plaza del pueblo de Tiwanaku en la década de 1940 (Posnansky, 1945). Por ende, sus características pueden ser deducidas basado en el análisis de las fotografías existentes.

Mención aparte merecen las grapas de cobre de Akapana y Puma Punku llevadas por Crequi Montfort a Francia, que actualmente se encuentran en el museo Quai Branley de París. Estas grapas fueron analizadas por Manya Sibylle (2019) con emisión de rayos X inducida por partículas cargadas y espectrometría de retrodispersión de Rutherford (Figura 6). Este análisis concluyó que la aleación de cobre-arsénico-níquel fue utilizada específicamente para la fabricación de grapas martilladas o fundidas, las cuales eran colocadas en ranuras talladas a medida y utilizadas para la consolidación de los canales Akapana y Puma Punku.

◆ CANALES CEREMONIALES EN LA PIRÁMIDE DE AKAPANA DE TIWANAKU (400-1100 D. C.)

Canal 2

Se encuentra ubicado en la cima norte de la pirámide de Akapana, en clara oposición al canal 1. Fue descubierto por Linda Manzanilla en 1992 y comienza en una losa de 1,5 m por 1 m, aproximadamente. Tiene un sumidero circular al centro de 20 cm de diámetro con un anillo de 5 cm de alto (en otras palabras, no se podían introducir líquidos directamente desde el piso) (Figuras 7a y 7b). Este sumidero estaba al fondo de uno de los “cuartos sacerdotales” de la cima (Manzanilla, 1992), al que se accedía por el patio. Después de ingresar a esta habitación, las personas debían pararse sobre o a un costado de este pequeño hoyo para introducir algunos líquidos en su interior (agua derramada con vasijas, gotas de sangre, etc.) y, por ende, no se descarta su uso como urinario o letrina.

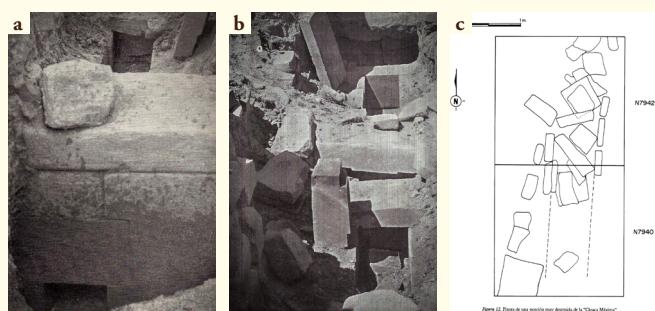
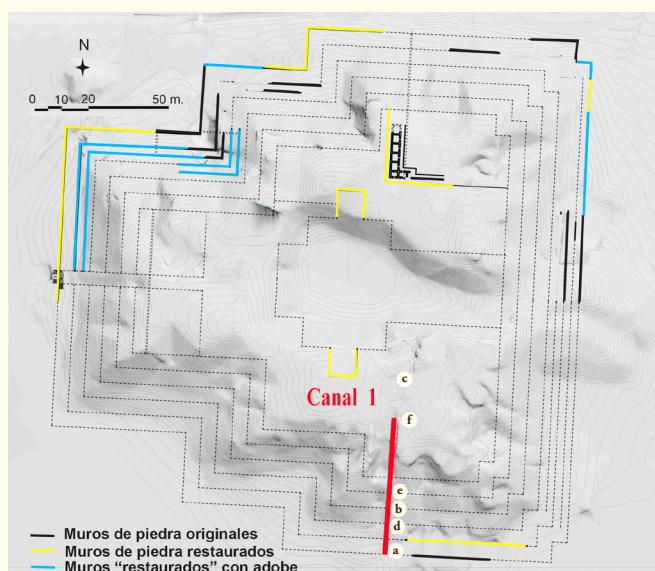
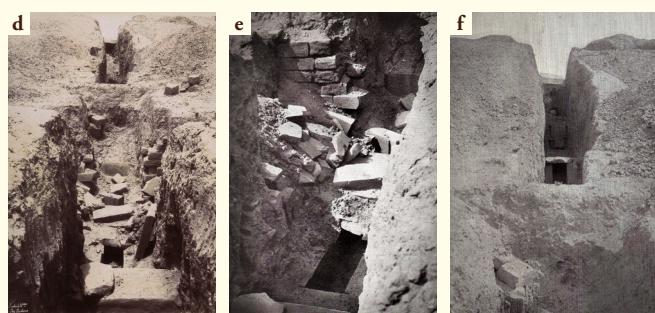
Plano de la pirámide de Akapana a partir de Intimayta, 2009.

Figura 5. Vista de una pecina muy desminada de la "Casa Mística".

**Figura 5:** Fotografías del canal 1 de la pirámide de Akapana.

Fuentes: Fotografía a. Posnansky, 1945: PL XIIIb; b. Posnansky, 1945: PL XIId; c. Manzanilla, 1992: 43; d. Sintich, 1903; e. Posnansky, 1945: PL XIIIa; f. Posnansky, 1945: PL XIIc.

En 2005, la Dirección Nacional de Arqueología (DINAR), exploró el interior de este canal y documentó tapas y paredes bastante pulidas, y que algunas losas laterales tienen pequeñas “agarraderas” en la parte superior distanciadas a intervalos regulares para que una persona pueda sujetarse mientras efectuaba la limpieza interna (Figura 7d). También se registraron estalactitas de sal colgando del techo, producidas por el goteo de la humedad (Figuras 7c). El resto del canal, probablemente, fue destruido durante la Colonia.

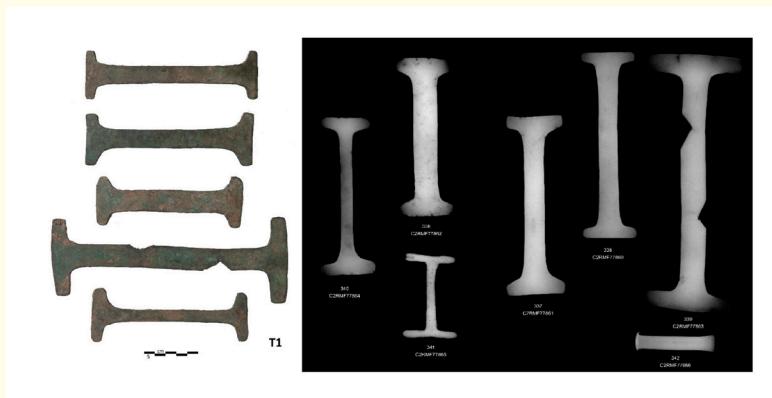


Figura 6: Grapas de cobre de Akapana y Puma Punku.
Fuente: Sibylle, 2019: 38-46.

Plano de la pirámide de Akapana a partir de Intimayta, 2009.

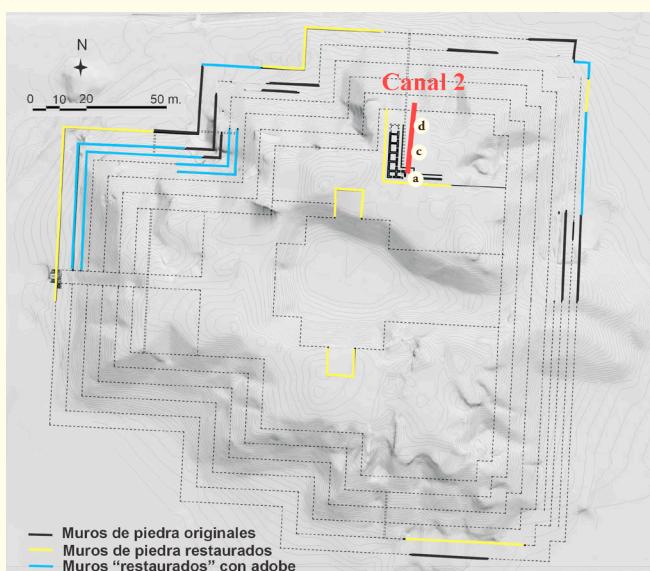


Figura 7: Fotografías del canal 2 de la pirámide de Akapana.
Fuentes: Fotografía a. José Luis Paz; b. VC-UNAR-GMT, 2007: 7; c. VC-UNAR-GMT, 2007: 10; d. DINAR, 2005: 214.

◆ CANALES CEREMONIALES EN LA PIRÁMIDE DE AKAPANA DE TIWANAKU (400-1100 D. C.)

Canal 3

Inicialmente excavado por Gregorio Cordero en la década de 1970 (Figura 8a) fue reabierto por Linda Manzanilla (1992) hasta los 14 m de largo (Figura 8d). Se ubica en la cima del sector suroeste, tiene una dirección de norte a sur y una inclinación del 12%. Este drenaje mide 1,2 m de alto y 45 cm de ancho y en su extremo sur se halló un sumidero cuadrado de 40 cm (Figura 8b).

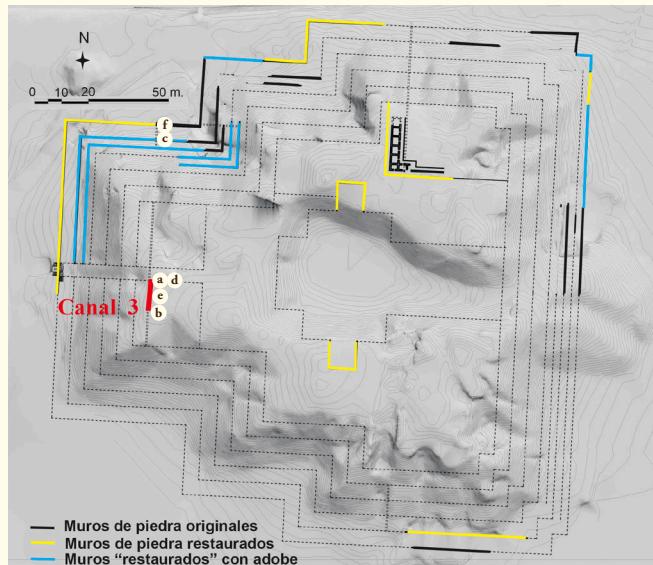
Plano de la pirámide de Akapana a partir de Intimayta, 2009.

Figura 8: Fotografías del canal 3 de la pirámide de Akapana.

Fuentes: a. “Fondo documental Gregorio Cordero Miranda”-MUSEF;
b. Kolata, 2004: 102; c. DINAR, 2006: 156; d. Manzanilla, 1992: 44;
e. Kolata, 1993: 113; f. José Luis Paz.

Fue construido sobre zócalos, con bloques de arenisca verticales que estaban unidos con grapas de cobre en forma de doble T (Kolata, 1993; Manzanilla, 1992) (ver Figura 8e). Las tapas tienen ranuras internas para ajustarse al canal y algunas de ellas poseen muescas semicirculares para introducir una palanca y facilitar la limpieza del desagüe. En su planimetría se observa que sus paredes externas y sus tapas son irregulares en forma y tamaño (ver Figura 8d), al igual que el canal de Putuni (ver Figura 3). Manzanilla (1992) supone que este drenaje recibía agua de otro canal que venía desde un enorme captador de agua ubicado al centro de la pirámide.

Este canal continúa hacia el norte, pero fue desmantelado durante la Colonia, lo que produjo una profunda cárcava (Gallego y Pérez 2018; Manzanilla, 1992). Pese a esta destrucción, en la parte final se encontró su ducto taponado con grandes bloques (DINAR, 2006) (Figura 8c). Su desembocadura fue tallada en un pilar del muro de la primera plataforma (Figura 8f).

Plano de la pirámide de Akapana a partir de Intimayta, 2009.

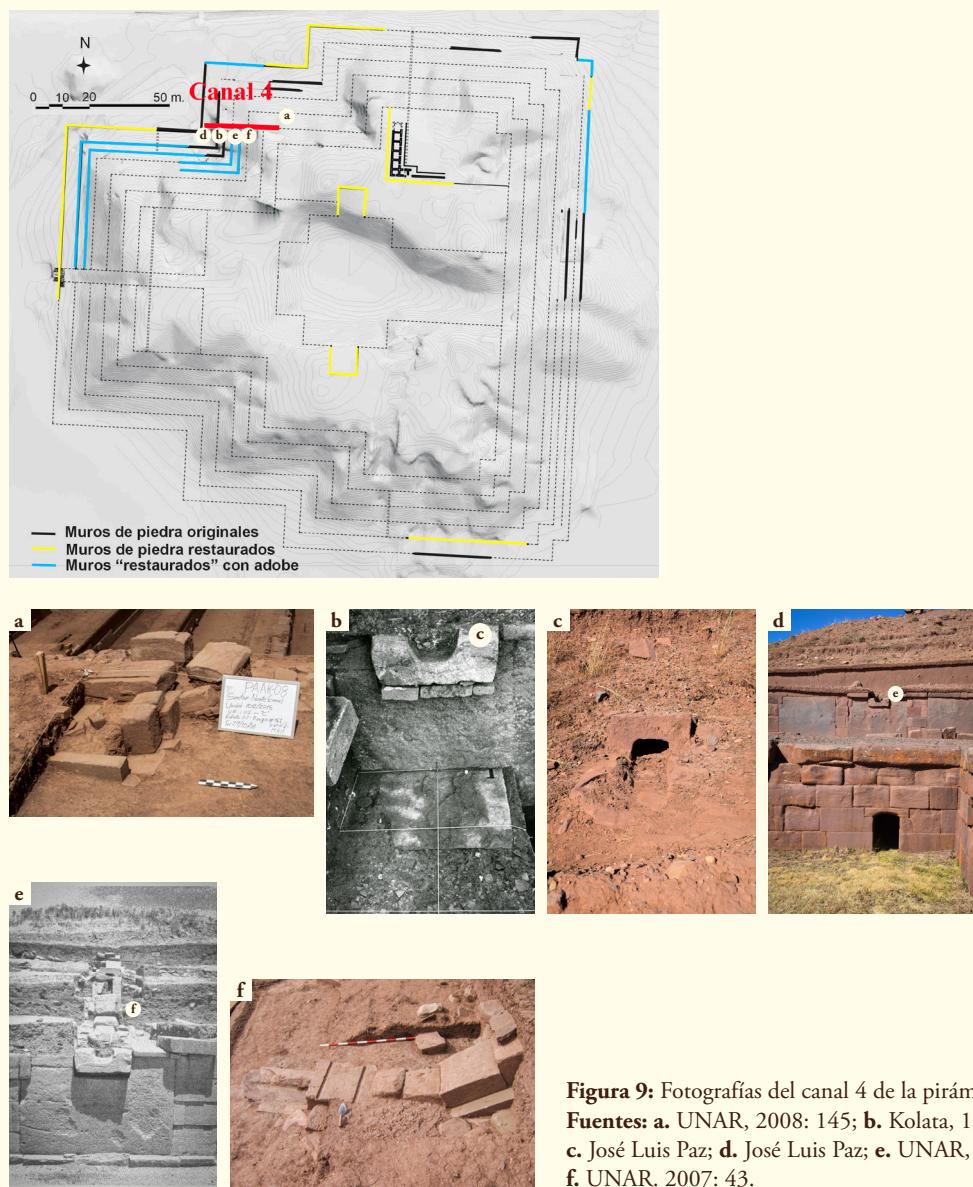


Figura 9: Fotografías del canal 4 de la pirámide de Akapana.
Fuentes: a. UNAR, 2008: 145; b. Kolata, 1993: 114;
c. José Luis Paz; d. José Luis Paz; e. UNAR, 2007: 175;
f. UNAR, 2007: 43.

Canal 4

Linda Manzanilla (1992) excavó en la primera esquina entrante de la pirámide de Akapana. En el muro de la primera plataforma encontró un canal de 2,2 m de profundidad, 46 cm de ancho y 78 cm de alto con dintel de piedra (Figura 9d); las paredes y el piso de este drenaje son piedra trabajada y al fondo, en su techo, se construyó una “chimenea” para evacuar el agua pluvial desde la terraza superior.

El interior de este canal fue dibujado por Javier Escalante (1997) y en un intento de complementar esta imagen se utilizó una cámara 360°. En este registro digital observan manchas de sal en el techo y en las paredes laterales, que se deben a la acumulación de la humedad, lo que a su vez provoca la meteorización (descascaramiento) de sus superficies. Otro dato visible es que las uniones de los sillares laterales se abren verticalmente, mientras que los bloques de la “chimenea” se desplazan diagonalmente hacia los costados.⁴

Una plataforma más arriba, en la segunda, se encontró un pequeño canal en forma de U tallado en un solo bloque que sobresale 8 cm del muro, el cual derramaba el agua a manera de cascada sobre el piso. Los líquidos luego eran conducidos a la “chimenea” para que salga por el muro de la primera plataforma (Manzanilla, 1992). Esta canaleta fue incrustada en un panel de andesita, es decir, primero se colocó el panel y luego se talló este drenaje (Protzen y Nair, 2016). Lo paradójico es que el color gris y azulado de estos paneles (Figura 10)⁵ pasó inadvertido para las investigaciones predecesoras y este marcado contraste de coloración junto a un torrente de agua o sangre son los principales argumentos para suponer la existencia de actividades rituales en este sector.



Figura 10: Paneles de andesita de color gris y azulado en la segunda y tercera plataforma de la pirámide de Akapana.
Fuente: Fotografía de José Luis Paz.

4 El registro 360° del canal se puede ver con el código QR-video 1 que se encuentra al final de esta publicación y esperamos que en el futuro pueda ser utilizado como un diagnóstico incial para trabajos de conservación, ya que evidencia la acumulación de la humedad y el desplazamiento de los bloques.

5 Los siete paneles de este sector indudablemente son reutilizados y responden a un intento de reparación o remodelación de la pirámide (Protzen y Nair, 2016).

Este canal fue colocado debajo del piso de la plataforma (UNAR, 2007) y para construir el ducto se contrapusieron dos bloques en forma de U. A la altura de la tercera terraza, el canal cambia bruscamente de inclinación hacia arriba (Figuras 9e y 9f), lo que indica que su curso continuaba, pero detrás de la tercera plataforma.

Alan Kolata (1993) fotografió otro canal en forma de U al borde de la tercera plataforma, diferente al anterior por la presencia de cuñas de piedra debajo de él y por no estar empotrado en un panel de andesita (Figura 9b).⁶ Detrás, la erosión de la pirámide permite ver la continuación de este drenaje con dos ductos en forma de U que se confrontan (Figura 9c).

Un detalle que merece ser destacado es el alto de estas canaletas sobresalidas: 1,5 m en la segunda plataforma y 1,4 m en la tercera plataforma. Ambas alturas son ideales para que una persona de mediana estatura se incline y beba los líquidos derramados desde la cima de la pirámide, recolecte agua en vasijas, se lave las manos e incluso se siente debajo de los chorros de agua para bañarse. Es decir, el agua u otros líquidos derramados eran utilizados para algún propósito de indudable índole ceremonial. Ambas piletas, junto a los paneles grises y azulados, causaban un innegable efecto a los espectadores.

Un segundo aspecto a relevar es que este canal cambia de inclinación dentro de la tercera plataforma, pero existe una canaleta sobresalida al borde de esta terraza que indica que el flujo del agua podía ser desviado dentro de la pirámide (o hacia afuera), para que sea visto y/o utilizado con caídas de agua en las plataformas por determinadas personas.

En la parte superior, en la primera esquina entrante, a la altura de la sexta plataforma, se encontró el sumidero de este canal (Figura 9a). Se trata de un ancho y profundo vertedero hecho con piedras reutilizadas y su base, una losa inclinada hacia el oeste, direccionaba el escurrimiento del agua (UNAR, 2008).

Interpretaciones de los canales de Akapana

Teóricamente, se piensa que la pirámide de Akapana era una imitación del Cerro Quimsa Chata, con siete terrazas escalonadas y un enorme patio hundido en la cima que acumulaba agua que era drenada a través de grandes canales profundamente enterrados a sus costados. Estos drenajes fueron complementados con gravilla verde traída desde el mencionado cerro para emular manantiales y arroyos. La aparición y desaparición del agua representaba el ciclo de la naturaleza y convertía a Akapana en una montaña sagrada forjada por las élites, además de un ícono de la fertilidad y la abundancia agrícola asociada a mitos cosmogónicos. También se señaló que los paneles de andesita fueron pintados, tallados o cubiertos con placas de metal y textiles para hacer referencia a estos mitos (Kolata, 1993, 2004).

La aparición y desaparición del agua representaba el ciclo de la naturaleza y convertía a Akapana en una montaña sagrada forjada por las élites, además de un ícono de la fertilidad y la abundancia agrícola asociada a mitos cosmogónicos.

6 Este ducto no fue encontrado en esta ubicación. Al parecer, fue trasladado al patio del museo lítico de Tiwanaku.

Para Linda Manzanilla (1992) el sistema hidráulico de Akapana estaba interconectado y se componía de: 1) un captador de aguas pluviales en la parte central de la cima, 2) canales que controlaban el nivel de las aguas pluviales, 3) otros canales en la cima, 4) canales que vertían el agua de terraza a terraza y 5) grandes canales en la base de la pirámide. Según esta investigadora, todo este sistema hidráulico fue construido durante Tiwanaku III.

Por el contrario, Javier Escalante (1997) cree que en la cima existía un enorme templo semi-subterráneo en forma de cruz andina que retenía agua para algún tipo de ceremonia y los canales de drenaje fueron construidos con sillares de arenisca roja y estaban unidos con grapas de cobre en sus pendientes más pronunciadas.

Por su parte, Jean Pierre Protzen y Stela Nair (2016) creen que los canales de Akapana estaban desconectados entre sí y drenaban el agua de terraza en terraza. Estos investigadores, si bien asumen que los grandes canales servían para drenar el agua pluvial de la cima, se preguntan insistentemente por el gran tamaño de los mismos y su probable utilización para realizar otras funciones.

Independiente de estas interpretaciones, resulta imperioso mencionar que los cuatro grandes canales de Akapana se complementaban con gruesos pisos de arcilla inclinados (5 cm cada 3 m), que conducían el agua pluvial hacia determinados ductos en la cima de la pirámide o, caso contrario, escurrían la lluvia a través de las cornisas de las distintas plataformas (Akapana GMT, 2009).

Los pequeños canales de Akapana

En la pirámide de Akapana las excavaciones de la Unidad Nacional de Arqueología (DINAR, 2006; VC-UNAR-GMT, 2007) registraron dos pequeños canales, muy diferentes en morfología y dimensiones a los descritos líneas arriba. A continuación, describiremos brevemente sus características.

Canal 5

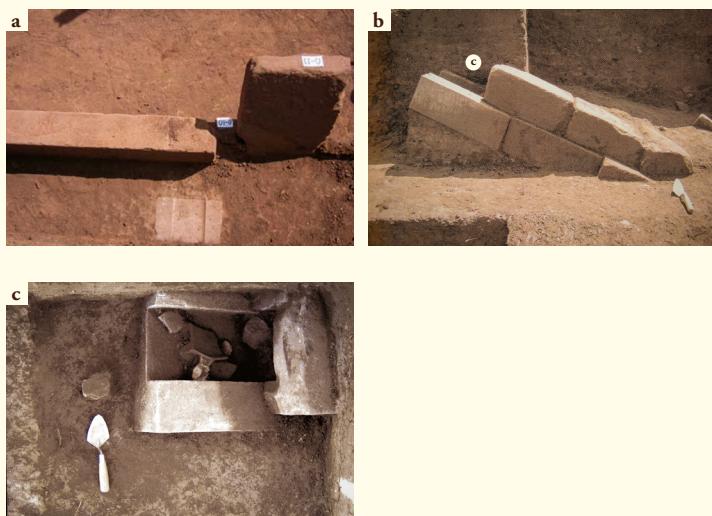
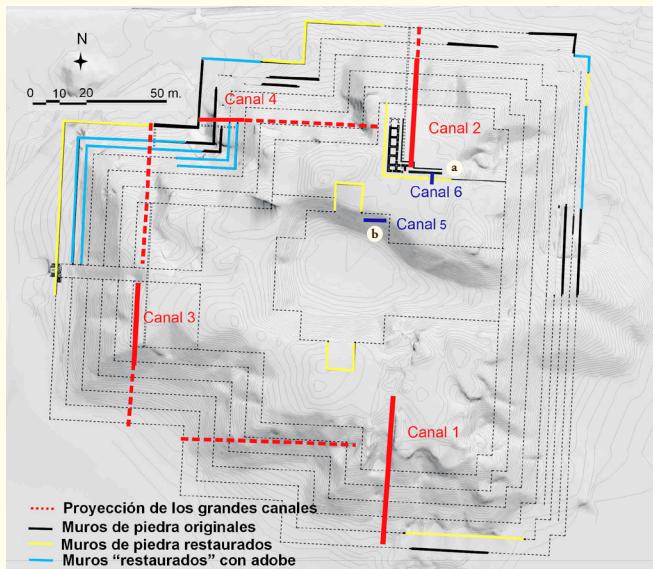
Ubicado en el sector norte de la cima, dentro del gran foso producido por la destrucción colonial. Se trata de un pequeño drenaje de 2 m de largo que tiene una marcada inclinación hacia el este (Figura 11b), que fue construido con dos piedras labradas en forma de U que se sobreponen para conformar un ducto (VC-UNAR-GMT, 2007). En su interior se registraron fragmentos de vasijas Tiwanaku, huesos y artefactos líticos (Figura 11c).

Canal 6

En la cima norte de la pirámide, detrás del muro perimetral de los cuartos sacerdotales excavados por Linda Manzanilla (1992), probablemente *in situ* (Figura 11a). Es la base inferior de un ducto en forma de U (DINAR, 2006) poco profundo (7 cm).

El canal 5 aparentemente desaguaba su contenido dentro de la pirámide, mientras que el pequeño canal 6 está en las proximidades del canal 2, que es de mayores dimensiones. Para que se conecten era necesario el uso de codos, empalmes en forma de T y sumideros.

Plano de la pirámide de Akapana a partir de Intimayta, 2009.



Los accesorios de los canales Tiwanaku

Los accesorios o conectores son fundamentales en cualquier sistema de provisión y drenaje del agua y, sorprendentemente, estos implementos existen en el sitio de Tiwanaku. Los primeros registros corresponden a canales en forma de T labrados en un solo bloque de piedra, dibujados por Léonce Angral en 1848 (Prümers, 1993: 466) y George Squier en 1877 (Squier, 1877: 280) (Figura 12). Estos viajeros también documentaron templos, monolitos y puertas líticas.

Ya en el siglo XX, Arthur Posnansky (1945) supusó la existencia de canales enterrados de diferentes tamaños que drenaban los principales edificios de Tiwanaku, los cuales se conectaban con el foso perimetral. Posnansky también trasladó varios ductos a la ciudad de La Paz y los fotografió en la plaza del Hombre Americano (Figura 13).



Figura 12: Dibujo de canal en forma de T en Tiwanaku hecho por Léonce Angrand y George Squier en 1848. La flecha roja señala un canal en forma de T.

Fuente: Prümers, 1993: 466; Squier, 1877: 280.

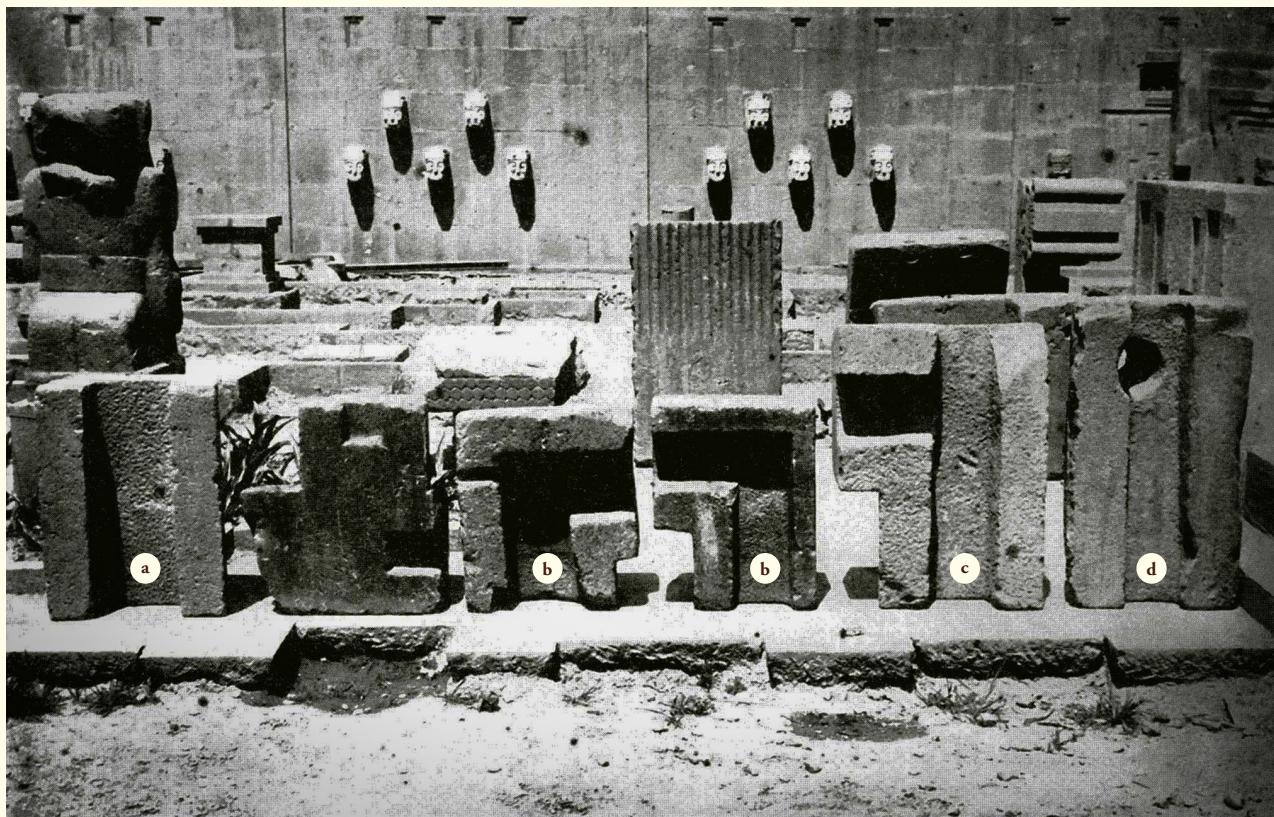


Figura 13: Canales en el Museo al Aire Libre en la Plaza del Hombre Americano de la ciudad de La Paz. **a.** Cañería; **b.** Codos; **c.** Unión en forma de T; **d.** Sumidero.

Fuente: Posnansky, 1945: Fig. 43.

Por el escaso número de canales registrados desde el siglo XIX, la primera impresión es que estos drenajes son raros en Tiwanaku. Sin embargo, en una búsqueda rápida en el sitio se ubicaron varios de estos canales en las siguientes estructuras (Cuadro 1).

Ubicación					
	Kalasasaya	Akapana	Putuni Kherikala	Puma Punku	Museo lítico
Cantidad	29	23	27	7	38
Total			124		
87 analizados					

Cuadro 1: Ubicación de los canales en forma de U en el sitio de Tiwanaku.

Fuente: Elaboración propia.

Cabe aclarar que solo se analizaron 87 de estos drenajes, debido a que los restantes se encuentran empotrados con cemento en las paredes del templo de Kalasasaya y ocho fueron fotografiados en el canal 4 de Akapana (ver Figuras 9e y 9f). No obstante, actualmente se encuentran cubiertos con tierra por motivos de conservación.

Pese a estas limitaciones, queda claro que los canales en forma de U hechos en un solo bloque de piedra fueron usados recurrentemente para drenar distintas estructuras en el sitio de Tiwanaku durante el 400 al 1100 d.C. Estos canales, por su morfología fueron agrupados en:

- Cañerías: 30 de andesita y 11 de arenisca
- Tapas: 22 de andesita y tres arenisca
- Sumideros: ocho de andesita y tres de arenisca
- Codos: dos de andesita y cuatro de arenisca
- Empalmes en forma de T: dos de arenisca y una de andesita
- Reducción: una de andesita⁷

La diferencia entre cañería y tapa es la presencia de cuatro ranuras semicirculares a los costados de las últimas, las cuales sevían para introducir una palanca y facilitar la limpieza del desagüe (Manzanilla 1992). Las pruebas realizadas con personal del Centro de Investigación y Administración Arqueológica y Antropológica de Tiwanaku (CIAAAT) demuestran que estas ranuras de 10 cm promedio eran utilizadas para insertar largas varas de madera para levantar estos bloques con dos a cuatro personas, dependiendo del tamaño y peso del ducto y el largo del palo (Figura 14). Por ende, no había ninguna acción de palanqueo, sino más bien, un alzado de la tapa y su colocado a un costado del ducto para después proceder con el respectivo mantenimiento. La identificación de estos bloques como tapas y su elevada cantidad (n = 25) ponen en evidencia la previsión y/o preocupación de los constructores Tiwanaku para efectuar la limpieza dentro de estos canales.

También se registraron otras pequeñas ranuras semicirculares (5 cm de diámetro promedio) en la parte delantera y/o trasera de ocho cañerías. La unión de estas ranuras forma un pequeño hoyo (Figura 15), el cual no podía ser utilizado para la colocación de grapas de cobre porque estas aparentemente eran vaciadas *in situ*; por tanto, el metal fundido se hubiese escurrido dentro del canal. Tampoco servían para insertar varas y alzar los ductos, ya que las cañerías que estaban

⁷ La aparente predominancia de los ductos de andesita debe ser analizada con cuidado, debido a que ambas materias primas se combinan en un mismo drenaje y en una misma estructura (es decir, Akapana y Kalasasaya).

◆ CANALES CEREMONIALES EN LA PIRÁMIDE DE AKAPANA DE TIWANAKU (400-1100 D. C.)

apegadas adelante y atrás impedían cualquier movimiento de palanqueo. Tentativamente, creamos que estos pequeños huecos circulares eran sumideros ceremoniales para introducir líquidos sagrados dentro de los canales (gotas de sangre, saliva, semen, etc.) pero, con el uso de embudos, o su equivalente prehispánico, los challadores. Conviene destacar que varios de estos embudos tienen sus extremos más angostos horadados, están altamente decorados y se los usaba en rituales (Villanueva 2014, 2023; Villanueva y Korpisaari, 2013).



Figura 14: Tapas de canal con ranuras a los costados para su alzado con dos a cuatro personas.

Fuente: Fotos de José Luis Paz.



Figura 15: Pequeñas ranuras semicirculares delante y atrás de algunas cañerías. La unión de estas ranuras forma un pequeño sumidero.

Fuente: Fotos de José Luis Paz.

Para armar los pequeños canales se confrontaban dos ductos en forma de U (ver Figuras 9b, 9c, 9e, 11b y 11c), sin embargo, en las fotos de algunos drenajes se aprecia que cada ducto tiene un largo diferente (ver Figuras 9f y 11b), lo que genera un desfase de varios centímetros en las uniones. Estos ensambles dispares se deben a que cada bloque, cada ducto en forma de U y cada tapa era terminada de tallar *in situ* de acuerdo a medidas y necesidades específicas, proceso que también se dio en el canal de Putuni (ver Figura 3) y el canal 3 de Akapana (ver Figura 8d).⁸ Es más, la talla final de los sillares en los lugares de destino también se aplicó a los muros de la pirámide (Mamani 2017). La consecuencia de esta versátil producción es que las dimensiones de las cañerías y los demás accesorios varían mucho. Por ejemplo, el largo de las cañerías va desde los 33 cm hasta el 1,32 m y el grosor de sus paredes de 10 a 22 cm (ver Figura 11c). Lo que realmente coincide a la perfección es la parte interna del ducto; es decir, los constructores Tiwanaku se esforzaron bastante para que los líquidos vertidos dentro de los canales no se filtrean por las uniones de las cañerías, pero se desprecian por la desigualdad de las paredes externas porque estas estaban enterradas. Esta uniformidad en el tamaño del conducto interno fue complementada con el pulido de sus paredes para facilitar el escurrimiento de los líquidos. Similar trabajo se observa en las junturas y las paredes internas de los grandes canales (ver Figuras 7c y 7d).

Conclusiones

La pirámide de Akapana en el sitio de Tiwanaku destaca por su imponente altura (17 m) y sus espectaculares plataformas de piedra. Sin embargo, esta monumentalidad arquitectónica opacó a sus demás elementos constitutivos, como ser sus sacrificios, sus ofrendas, sus áreas ceremoniales y su secuencia de construcción (Paz, 2025). En este trabajo, hemos tratado de explorar uno más de estos componentes: la hidráulica de la pirámide.

Y es que las investigaciones predecesoras, si bien describieron los canales excavados, no realizaron un análisis integral de todos estos hallazgos, principalmente por la falta de difusión de los últimos trabajos. La revisión de los estudios conocidos determina que en Akapana existieron cuatro tipos de drenajes: a) los grandes canales, b) los pequeños ductos, c) los pisos de arcilla inclinados en la cima de la pirámide y d) las cornisas inclinadas en los muros de piedra de las plataformas (Akapana GMT, 2009; Paz, 2025). Estos cuatro componentes fueron diseñados y construidos para funcionar de forma simultánea y complementaria, pero en el presente trabajo solo se analizaron los dos primeros.

En relación a los grandes canales de Akapana, estos comparten las siguientes características:

- Los canales 1, 2 y 3 están orientados de norte a sur.
- En la cima, las paredes de los canales 1 y 2 son grandes sillares plantados verticalmente y sus tapas losas más delgadas (ver Figuras 5f, 7c y 7d).
- En la cima, los canales 1, 2 y 3 fueron enterrados bajo el piso.
- Internamente, los ductos son bien pulidos para facilitar el escurrimiento de los líquidos (ver Figuras 7c y 7d), aunque externamente sus tapas y paredes son desiguales en forma y tamaño (ver Figuras 8a y 8d), pues se hallaban enterradas.
- Los canales 1, 3 y 4 desembocan en el muro de la primera plataforma (ver Figuras 5a, 8f

8 Los canales en forma de U pueden ser agrupados en grandes, medianos y pequeños, distinción que refleja el tipo de drenaje (principal o ramal) y su probable pertenencia a determinada estructura. Sin embargo, en el presente trabajo se estudiaron todos estos canales en grupo para enfatizar sus distinciones, usos, características, etc.

y 9d), no obstante, existe una reflexión de Protzen y Nair (2016) sobre el exagerado tamaño de estas aperturas.

Pese a estos importantes patrones constructivos, las diferencias parecen ser más significativas. Por ejemplo, los sumideros de la cima son bastante disímiles. El del canal 2 es un pequeño círculo con un anillo en alto relieve dentro de una habitación de la cima (ver Figuras 7a y 7b) y por sus reducidas dimensiones, lo elevado del sumidero y lo restringido de su acceso se piensa que se usaba para verter algunos líquidos de forma precisa; es más, no descartamos su uso como urinario o letrina. Por el contrario, el sumidero del canal 3 es más grande, es de forma cuadrada (ver Figura 8b), no se asocia a ningún contexto y parece estar a la altura del piso; por ello, pensamos que se trata de un drenaje pluvial.

Una segunda disimilitud son los aditamentos para realizar la limpieza dentro de los drenajes. En el canal 2, las paredes laterales tienen agarraderas a sus costados para que una persona entre recostada para efectuar esta labor (ver Figura 7d), mientras que en la canal 3 se reportaron ranuras semicirculares para insertar varas y alzar las tapas (Manzanilla, 1992). Curiosamente, las dimensiones de los canales 1 y 3 son similares, no así sus estrategias de mantenimiento, que son diferentes. Independientemente del mecanismo utilizado, queda en evidencia la constante preocupación por realizar la limpieza dentro de los drenajes en la cima de la pirámide.

Un tercer elemento bastante disímil es el uso de grapas de cobre para sujetar los bloques líticos. Estas uniones fueron registradas en el canal 3 (Kolata, 1993) (ver Figura 8e), aunque su presencia también fue inferida en el canal 4. A diferencia de los planteamientos tradicionales (Escalante, 1997; Vranich, 1999), acá se propone que las grapas de cobre se vaciaron sobre bloques verticales para mantener cerradas sus junturas y no solo en pendientes para evitar el deslizamiento de los sillares hacia abajo a causa de la gravedad. También resulta obvio que los constructores Tiwanaku subsanaron la desunión de los sillares colocando grapas de cobre, las cuales variaban en tamaño y forma de las aletas de acuerdo a las dimensiones de los bloques a mantener juntos y la magnitud de la apertura y/o desfasamiento.

Estas variaciones reflejan que los muros y los canales de la pirámide no eran uniformes o simétricos, ya que se priorizaban las cuestiones funcionales antes que las estéticas.

Una cuarta diferencia son las variaciones en las desembocaduras en el muro de la primera plataforma. En el canal 1 se aprecia una sobreposición de sillares rectos sobre la apertura (ver Figura 5a), mientras que en el canal 4 se tiene un delgado dintel curveado (ver Figura 9d); contrariamente, la boca del canal 3 fue tallada en un pilar (ver Figura 8f). En el último caso primero se erigió el muro y después se talló la desembocadura del canal horadando el pilar, situación que parece ser diferente a las dos primeras desembocaduras. Estas variaciones reflejan que los muros y los canales de la pirámide no eran uniformes o simétricos, ya que se priorizaban las cuestiones funcionales antes que las estéticas.

No obstante, las diferencias más relevantes se aprecian en el canal 4. En primer lugar, este tiene una orientación de este a oeste; no obstante, este detalle

parece menor por la falta de estudios en otros sectores de la pirámide. Arquitectónicamente, conviene recalcar que su sumidero de inicio fue encontrado en la sexta plataforma, no en la cima de la pirámide y fue construido de forma desprolija con sillares reutilizados (ver Figura 9a) con una boca más grande y profunda que los vertederos de los canales 2 y 3 (ver Figuras 7b y 8b). Otra notable particularidad son las dos canaletas ligeramente sobresalidas en las plataformas 2 y 3, con pequeños bloques en forma de U que se empalman para conformar el ducto (ver Figuras 9b, 9c, 9e y 9f). Las diferencias con las investigaciones predecesoras radican en la identificación de una segunda canaleta sobresalida en la tercera plataforma y en el diseño que tenemos con estos estudios porque creemos que ambas canaletas eran usadas como piletas para usar los líquidos derramados desde la cima para el consumo, lavado, purificación, actuaciones, etc. Este postulado se refuerza por la asociación de estos bebederos con los paneles de andesita gris o azulados. Los líquidos sobrantes eran evacuados a través de un pequeño vertedero ubicado en el piso y salían por las amplias desembocaduras localizadas en el muro de la primera plataforma a manera de agua desparramada. Para mostrar este flujo, se hizo una filmación con un dron y animaciones con el sumidero lleno de líquidos, con agua cayendo por las canaletas sobresalidas y luego saliendo por su amplia desembocadura, la cual puede ser visualizada con el código QR-video 2 al final de este artículo.

Como conclusión, creemos que este canal fue diseñado para que personas de élite o sacerdotes ubicados en la sexta plataforma derramen algún líquido dentro de su sumidero, mismo que salía por las canaletas sobresalidas de la tercera y segunda plataforma para que peregrinos o devotos se inclinen y usen (purificaciones, aseos personales, lavado de animales a ser sacrificados, etc.) o consuman (agua, chicha de las ofrendas, sangre de los sacrificios, etc.), los líquidos derramados en variadas prácticas rituales (rezos, libaciones, invocaciones, etc.) delante de paneles de andesita de color gris y azulado que probablemente estaban decorados. Los líquidos después de ser utilizados o consumidos eran desechados por un pequeño sumidero localizado en el piso de la primera plataforma y aparecían como flujo de agua en el piso a través de una amplia desembocadura. Toda esta parafernalia ritual se realizaba antes de que determinadas personas asciendan a la cima. Otra alternativa intrepretativa es que las piletas y el agua evacuada, a través de la enorme desembocadura en el muro de la primera plataforma, creaban efectos visuales y/o acústicos, donde los paneles de andesita gris o azulada contribuían a generar varias sensaciones. Este planteamiento estipula que este canal fue construido para fines rituales, antes que para el drenaje pluvial.

En relación con los pequeños canales de la pirámide de Akapana (5 y 6), estos se construyeron con dos ductos en forma de U que se unen, fueron instalados en la cima de la pirámide y se asume que eran ramales que se acoplaban a los grandes canales mediante accesorios (codos, empalmes en forma de T, sumideros a distinta altura, etc.). Lo interesante es que estos drenajes en forma de U también se presentan en el tramo intermedio del canal 4 (canaletas sobresalidas). Es decir, los pequeños canales en U funcionaban como ramales en la cima. También, cabe aclarar, como piletas para que los líquidos vertidos desde la cima sean usados o consumidos en determinadas prácticas rituales en las plataformas inferiores de la pirámide. Esta versatilidad determina que el sistema hidráulico de Akapana era realmente excepcional, ya que la misma solución tecnológica era aplicada para distintos propósitos en diferentes sectores de la pirámide.

Un segundo aspecto relevante de los pequeños canales es su contenido. Dentro del canal 6 se encontraron restos de una ofrenda, introducida intencionalmente al conducto (ver Figura

11c). Por el contrario, los grandes canales fueron encontrados sin materiales en su interior (ver Figuras 7c y 7d). Al parecer, en los ramales se introducían ofrendas que luego bajaban a los grandes canales, y estas eran evacuadas con agua. Este razonamiento concuerda con la preocupación para mantener limpio el canal por la presencia de ranuras para levantar las tapas y agarraderas dentro de los conductos.

Mención aparte merecen los diminutos sumideros que posiblemente fueron utilizados con embudos descritos líneas arriba. Por sus características encajan perfectamente con el vertedero del canal 2. Vale recordar que tienen reducidas dimensiones y era absolutamente necesario acercarse a una corta distancia para vaciar líquidos en su interior.

Finalmente, la proyección de los grandes canales de Akapana (ver Figura 11) establece que ninguno de ellos se conectaba a otro similar. Es decir, cada drenaje era independiente y más importante aún, ninguno de ellos llegaba hasta el supuesto captador o templo ubicado al centro de la cima. Este dato resulta fundamental en el presente estudio, ya que los grandes canales y sus ramales anexos estaban dispersos alrededor de la cima y drenaban sectores específicos de ella. Las diferencias entre las formas de los sumideros, sus mecanismos de limpieza y sus contenidos determinan que cada canal y sus ramales fueron construidos para propósitos diferentes. Por ejemplo, el canal 2 probablemente fue utilizado como urinario o letrina, mientras el ducto 3 drenaba aguas pluviales; por su parte, al ramal 5 se introducían ofrendas y probablemente los diminutos vertederos que eran usados con embudos estaban en la cima. Esta singularidad establece que en cada sector de la cima se realizaban distintos actos ceremoniales (oraciones, ayunos, cantos, bailes, iniciaciones, ejecución de sacrificios, observaciones astronómicas, etc.) dentro de edificaciones construidas para tal efecto (capillas de deidades, altares de sacrificio, salas de momias, depósitos de ofrendas y tributos, talleres para la producción de objetos de culto, vestíbulos, viviendas de sacerdotes, etc.) (Paz, 2025). Acorde con este postulado, los canales y sus ramales anexos en la cima de la pirámide fueron instalados para complementar estas actividades (libaciones, evacuación de sangre en sumideros especiales, letrinas de las habitaciones sacerdotales, etc.).

Esta singularidad también se aplica a las plataformas inferiores de la pirámide, ya que el canal 4 no se extiende hasta la cima, aunque fue construido con dos piletas para que los líquidos derramados sean usados o consumidos en importantes actos rituales. Este planteamiento relega al drenaje de las aguas pluviales a un segundo plano, ya que las actividades ceremoniales dominaban el actuar de las personas en Akapana en cualquiera de sus niveles.

Agradecimientos

Queremos expresar nuestros más sinceros agradecimientos a las siguientes personas por su desinteresada ayuda durante la realización de la presente investigación. A Elvira Espejo, directora del MUSEF, Gonzalo Choque, director del CIAAAT, Mario Pachaguaya, arqueólogo del CIAAAT, Paz Nuñez Requeiro, curadora del Museo Quai Branly (París), José Gallego, experto de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), sede España, Rubén Mamani, técnico del Ministerio de Culturas de Bolivia, Vladimir Salazar, del MUSEF, Clemente Ticona, del CIAAAT, Rolando Quispe, del CIAAAT y Walter Peralta, del CIAAAT.



QR-video 1: Registro 360° dentro de canal 4.



QR-video 2: Agua fluyendo por canaletas sobre-salidas del canal 4.

Bibliografía

Akapana. Gobierno Municipal de Tiwanaku (GMT).

2009. *Conservación y excavaciones arqueológicas en la pirámide de Akapana. Informe julio-diciembre del 2009*. CIAAAT. Tiwanaku, Bolivia.

COUTURE, Nicole.

2002. *The construction of power: Monumental space and elite residence at Tiwanaku, Bolivia*. Volumen uno. Tesis doctoral. Universidad de Chicago. Chicago, Illinois.

CREQUI-MONTFORT, George.

1906. "Fouilles de la mission scientifique française à Tiahuanaco. Ses recherches archéologiques et ethnographiques en Bolivie, au Chili et dans la République Argentine". En: *Proceeding internationaler americanisten kongress*, núm. 2: 531-550. Stuttgart, Alemania

Dirección Nacional de Arqueología (DINAR).

2006. Proyecto arqueológico Akapana. CIAAAT. Tiwanaku, Bolivia.

2005. Proyecto arqueológico Akapana. CIAAAT. Tiwanaku, Bolivia.

JANUSEK, John.

2008. *Ancient Tiwanaku. Case studies in early societies*. Prensa de la Universidad de Cambridge. Cambridge, Inglaterra.

KOLATA, Alan.

1993. *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization. The Tiwanaku*. Blackwell. Oxford, Inglaterra.

2004. "The flow of cosmic power. Religion, ritual and the people of Tiwanaku". En: *Tiwanaku, ancestors of the Inca: 96-113*. Denver Art Museum, Prensa de la Universidad de Nebraska. Londres, Inglaterra.

LASAPONARA, Rosa y NICOLA Masini.

2014. "Beyond modern landscape features: New insights in the archaeological area of Tiwanaku in Bolivia from satellite data". En: *International Journal of Applied Earth Observation and Geoinformation*, vol. 26: 464-471.

◆ CANALES CEREMONIALES EN LA PIRÁMIDE DE AKAPANA DE TIWANAKU (400-1100 D. C.)

MAMANI, Ruben.

2017. *Arqueología experimental: Un acercamiento a los procesos de manufactura para la elaboración de los sillares de la pirámide de Akapana, Tiwanaku (400 al 1100 d. C.)*. Tesis de licenciatura. Carrera de Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

ORTLOFF, Charles y John JANUSEK.

2016. "Hydrologic Engineering of the Tiwanaku". En: *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*: 2267-2281. Springer. Berlín, Alemania.

PAZ, José Luis.

2025. *La pirámide de Akapana como wak'a (400-1100 d. C.). Arquitectura y religión en Tiwanaku*. MUSEF. La Paz, Bolivia.

PAZ, José Luis, Mary Isabel FERNÁNDEZ y Estefanía Sofía RADA.

2023. "Megáfonos y monolitos en el templo de Kalasaya. La voz de la *wak'a* en Tiwanaku". En: *Samanan qamasap islañani. Sonoridades y espacios musicales*: 65-78. MUSEF. La Paz, Bolivia.

PONCE, Carlos.

1981. *Descripción sumaria del templo semisubterráneo de Tiwanaku*. Editorial Juventud. La Paz, Bolivia.

POSNANSKY, Arthur.

1945. *Tiahuanacu. La cuna del hombre americano*. Tomos I-II. Editor: J. J. Augustin. Nueva York, EE. UU.

PROTZEN, Jean Pierre y Stella NAIR.

2016. *Las piedras de Tiahuanaco. Arquitectura y construcción de un centro megalítico andino* (traducido por Jimena Ledgard). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

PRÜMERS, Heiko.

1993. "Las ruinas de Tiahuanaco en el año 1848). Dibujos y notas de Léonce Angrad. En: *Beitrage zur allgemeinen und vergleichenden archaologie*, vol. 13: 407-478.

Sibylle, Manya.

2019. *Etude archéométallurgique des objets en alliages cuivreux de Tiwanaku (Musée Quai Branly Jacques Chirac, collection Créqui-Monfort): apports et limites d'une approche totalement non-invasive*. Maestría en Ciencias e Ingeniería Ambiental. Materiales patrimoniales especializados en el medio ambiente. Universidad de París. París, Francia.

SINTICH, hermanos.

1903. Museo de Brooklyn. [web].

SQUIER, Ephraim George.

1877. *Peru; incidents of travel and exploration in the land of the Incas*. Harper & brothers, publishers. Harper & Brothers. New York. EE. UU. [web].

Unidad Nacional de Arqueología (UNAR).

2008. *Excavaciones arqueológicas en la pirámide de Akapana*. CIAAAT. Tiwanaku, Bolivia.

2007. *Excavaciones arqueológicas en la pirámide de Akapana*. CIAAAT. Tiwanaku, Bolivia.

VELLA, Marc-Antoine *et al.*

2024. "The hydraulic network of the pre-Hispanic city of Tiwanaku (Bolivia): New insights from the integration of canal morphology, hydrogeological and palaeoenvironmental data". En: *Quaternary Science Reviews*, vol. 324: 108475.

VELLA, Marc-Antoine y Nicolas LOGET.

2021. "Geomorphological map of the Tiwanaku River watershed in Bolivia: Implications for past and present human occupation". En: *Catena*, vol. 206: 1-19.

Viceministerio de Cultura. Unidad Nacional de Arqueología. Gobierno Municipal de Tiwanaku (VC-UNAR-GMT).

2007. *La pirámide de Akapana*. Revista de Arqueología Boliviana. La Paz, Bolivia.

VILLANUEVA, Juan.

2023. "La forma de la oscuridad. Dos ch'alladores cerámicos Tiwanaku de la isla Pariti". En: *Arqueoantropológicas*, año 8, núm. 8: 41-71. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba.

2014. "Uso de cerámica y consumo de alcohol en la isla de Pariti en tiempos de Tiwanaku. Resultados del análisis volumétrico de piezas cerámicas completas". En: *Anales de la Reunión Annual de Etnología XXVIII*: 185-198. MUSEF. La Paz, Bolivia.

VILLANUEVA, Juan y Antti KORPISAARI.

2013. "La cerámica Tiwanaku de la isla Pariti como recipiente: Performances y narrativas": En: *Estudios Atacameños*, núm. 46: 83-108.

VRANICH, Alexei.

1999. *Interpreting the meaning of ritual spaces: The temple complex of Pumapunku, Tiwanaku, Bolivia*. Tesis doctoral. Universidad de Pennsylvania. Pennsylvania, EE. UU.

2006. "The construction and reconstruction of ritual space at Tiwanaku, Bolivia (A.D. 500-1000)". En: *Journal of field archaeology*. vol. 31: 121-136.

ORIENTACIONES ASTRONÓMICAS EN IGLESIAS DEL NORTE SEMIÁRIDO DE CHILE

ASTRONOMICAL ALIGNMENTS IN CHURCHES
OF SEMI-ARID NORTHERN CHILE

RICARDO MOYANO¹

Resumen

Presentamos el estudio arqueoastronómico de las iglesias del centro histórico de La Serena, (fundadas entre 1544-1549), región de Coquimbo, Chile. Nuestro objetivo será, a partir de la orientación actual de calles y templos, conocer las motivaciones políticas y religiosas de sus constructores y usuarios, propias del período Hispano-Indígena en la región. El análisis parte del contexto histórico comparativo con otros centros urbanos en los Andes, en función de fenómenos astronómicos de horizonte y el calendario eclesiástico instaurado entre los siglos XVI al XVIII. Los resultados a la fecha apuntan a la existencia de lógicas sincréticas propias de la época, que consideraban al Sol y a los cerros como parte de su sistema de creencias. A la vez, que nos permite también reconocer la importancia de los espacios adaptados, construidos y habitados en los primeros años de la conquista hispana en el continente.

Palabras clave: cosmovisión, arqueoastronomía, iglesias coloniales, lugares sagrados, norte semiárido Chile.

Abstract

We present the archaeoastronomical study of the churches in the historic center of La Serena, (founded 1544-1549), in the Coquimbo region, Chile. Our objective is to, based on the current orientation of streets and temples, understand the political and religious motivations of their builders and users, characteristic of the Hispanic-indigenous period in the region. The analysis begins with a comparative historical context with other urban centers in the Andes, focusing on astronomical phenomena related to the horizon and the ecclesiastical calendar established between the 16th and 18th centuries. The results to date point to the existence of syncretic logics typical of the era, which considered the Sun and the hills as part of their belief system. At the same time, it allows us to recognize the importance of adapted spaces, constructed and inhabited in the early years of the Spanish conquest on the continent.

Key words: worldview, archaeoastronomy, colonial churches, sacred places, semi-arid north Chile.

Introducción

El movimiento cíclico del Sol, las fases de la Luna, así como la observación de estrellas, planetas y zonas de la Vía Láctea, no solo han dado base para el manejo de distintos calendarios, sino también permiten explicar la estructura del universo a través de lo que definimos

¹ Proyecto Anillo Patrimonio, Espacio y Género (ATE 220054), Chile.
Correo electrónico: astronomiaintercultural@gmail.com

como cosmovisión (Broda, 1991, 2015). Esta se entiende como la organización de los elementos materiales, inmateriales e ideológicos de cada sociedad en base a sus propias estructuras de racionalidad y relación con el mundo (Iwaniszewski, 2011), mejor dicho, como el resultado de las prácticas humanas cotidianas vinculadas con la observación sistemática de la naturaleza, basándose en el culto a los cerros y a los ancestros, el manejo del calendario (incluyendo a los santos en tiempos actuales), el control del agua y la meteorología (Cruz, 2014; Allen, 2016; Curatola Petrocchi, 2016; Zuidema, 2011; González-García *et al.*, 2021, solo por citar algunos). El estudio de las iglesias coloniales y las trazas urbanas, como expresión de la cosmovisión, la vida cotidiana, la religión y la política hispana en América, ha tenido cada vez más atención en los estudios de arqueoastronomía. Este tipo de trabajos apuntan a conocer la importancia del componente católico (cristiano occidental) –derivado de tradiciones europeas medievales– y en menor medida del sustrato indígena local como parte de los distintos modelos de la Corona española en su proceso de conquista y evangelización en los territorios derrotados (Zimbrón, 2011, 2021; Zimbrón y Moyano, 2015; Benfer, 2016; Gangui *et al.*, 2016; Giménez *et al.*, 2018; Fernández y Arano, 2020; Moyano y Bustamante, 2021; Arano *et al.*, 2022). En este trabajo centramos la atención en dos de las iglesias más antiguas de la ciudad de La Serena: Catedral y San Francisco. Ambas fueron fundadas entre mediados del siglo XVI y el XVII, ubicadas a pocas cuadras de la plaza de Armas y dentro del casco histórico de la segunda ciudad más antigua de Chile (después de Santiago). De acuerdo con información indirecta, ambos templos se ubicarían sobre antiguas fundaciones coloniales, destruidas y vueltas a levantar tras las continuas destrucciones producto de terremotos, incendios y ataques de piratas (Concha, 1871; Ampuero, 1977; Ramírez, 1995; Sanhueza, 2001). Actualmente, la ciudad de La Serena cuenta con un poco más de una decena de templos, siendo reconocida como la Ciudad de los Campanarios, generando también una geometría particular que permite, no solo observar solsticios y equinoccios desde determinados sectores de la ciudad, utilizando para ello las torres de sus iglesias, sino también entender la historia civil y religiosa de una de las ciudades más antiguas de la parte sur de los Andes (siguiendo ideas de Durston, 1994; Nicolini, 2005). Desde una perspectiva teórica de la arqueología del paisaje, asumimos que los ciclos del cielo no serían solo fenómenos físicos, abstractos y cartesianos (aislados de las percepciones humanas) sino, por el contrario, el resultado de la interacción de las personas con su entorno, entendido como el conjunto de elementos tangibles e intangibles dentro de la vida social de los mismos (Leibowicz *et al.*, 2018). En tal sentido, los fenómenos astronómicos conceptualizados desde la esfera sociocultural, serían también parte de las distintas categorías de paisaje (Criado, 1999; Ingold, 1990, 1993; Giddens, 1995; Silva y Campion, 2015). Su estudio permite comprender, tanto aspectos referidos a las relaciones mantenidas entre los seres humanos, los seres no-humanos y el medio físico, como a las conceptualizaciones y los sistemas de categorías sociales dentro de procesos de apropiación cultural, materializados en prácticas sociales concretas, espacios urbanos y elementos construidos (Iwaniszewski, 1991, 2011; Ruggles y Saunders 1993; Belmonte, 2006; López, 2011). Desde esta perspectiva, los primeros centros urbanos hispanos en América reflejarían un orden social influido por la continuidad de valores y prácticas religiosas indígenas.

De acuerdo con información indirecta, ambos templos se ubicarían sobre antiguas fundaciones coloniales, destruidas y vueltas a levantar tras las continuas destrucciones producto de terremotos, incendios y ataques de piratas.

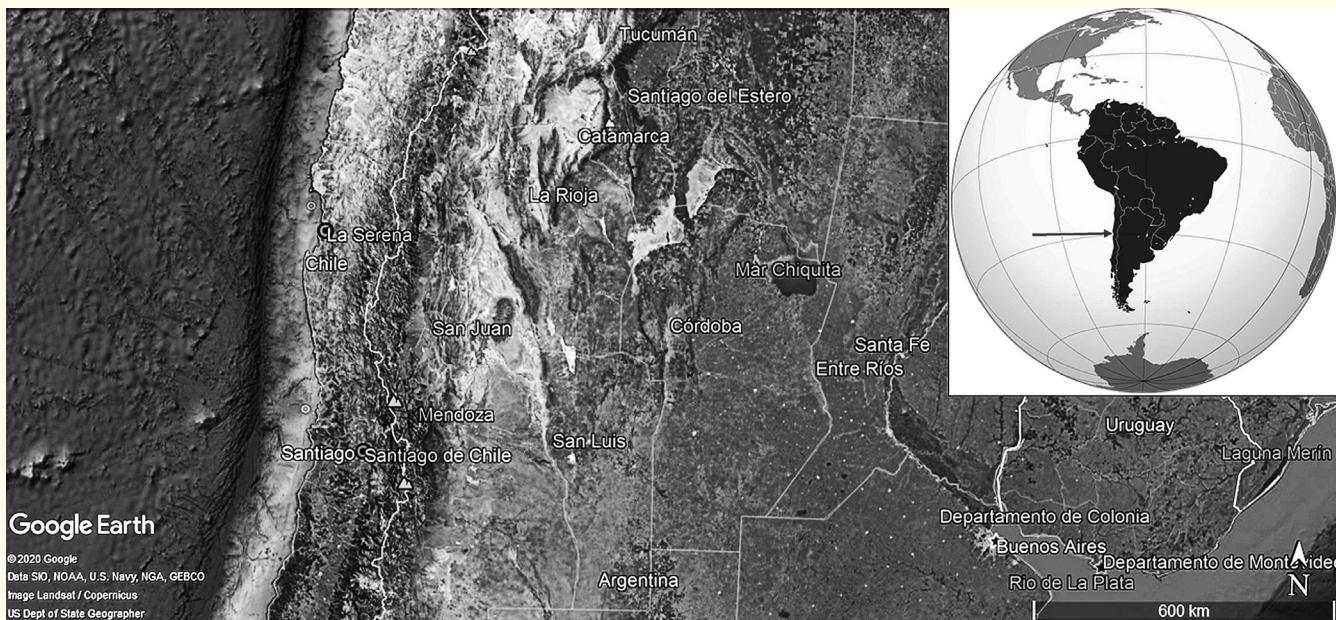


Figura 1: Mapa de ubicación general.

Fuente: Google Earth Pro (elaboración propia).

En particular, las primeras iglesias coloniales andinas habrían incorporado observaciones sistemáticas de la naturaleza, como el vínculo con montañas, cuerpos de agua y fenómenos celestes, integrando así elementos del calendario ritual indígena en su diseño y orientación (Figura 1).

Metodología

La metodología incluyó el trabajo de archivo, campo y gabinete. En un primer momento se realizó la exégesis historiográfica (localización y recopilación de documentos, mapas antiguos y crónicas) en relación a la historia y urbanismo de La Serena y el calendario litúrgico. En coordinación con el Arzobispado de la ciudad de La Serena se realizaron los relevamientos arquitectónicos y horizontes (360°) en las iglesias Catedral (La Matriz-El Sagrario) y San Francisco, entre 2017 y 2024. Con un GPS (*Garmin E-trex*) se obtuvo las coordenadas geográficas del lugar (latitud, longitud y altura ortométrica, Datum WGS 84). Nos enfocamos en la identificación de puntos astronómicos al oriente y el poniente.² Tomamos como referencia los ejes de simetría de los edificios y calles del centro histórico de La Serena, obteniendo valores de acimut y altura corregidos con brújula óptica (Konustar 10) y clisímetro (tipo CST) con resolución de 1° (precisión 30'), y equipo de topografía (tránsito mecánico tipo LUFT), con resolución angular de 1' (precisión 30''), utilizando referencia astronómica solar (centro del disco) y declinación magnética local (Aveni, 2005; Šprajc, 2001).³ Para verificar la validez del modelo, se realizaron lecturas en ambas direcciones para detectar posibles anomalías magnéticas y promediar la condición no recta de los muros. Para el análisis de los horizontes se trabajó con valores de declinación obtenidos a partir de trigonometría esférica, corregidos con valores de refracción y paralaje calculados (Martz *et al.*,

2 SSSD: Salida Sol Solsticio Diciembre; PSSD: Puesta Sol Solsticio Diciembre; SSSJ: Salida Sol Solsticio Junio; PSSJ: Puesta Sol Solsticio Junio; SSEQ: Salida Sol Equinoccio; PSEQ: Puesta Sol Equinoccio; SLEN: Salida Luna Extrema Norte; PLEN: Puesta Luna Extrema Norte; SLES: Salida Luna Extrema Sur; PLES: Puesta Luna Extrema Sur; SLMN: Salida Luna Menor Norte; PLMN: Puesta Luna Menor Norte; SLMS: Salida Luna Menor Sur; PLMS: Puesta Luna Menor Sur.

3 *C.f.* <http://www.ngdc.noaa.gov/geomag-web>

2021). Y cuando los horizontes no eran visibles, resultado de la vegetación o la existencia de otros edificios, se utilizó como complemento imágenes satelitales Google Earth Pro (GEP) y Peak Finder.⁴ Se confirmaron los valores obtenidos con la memoria de cálculo de C.L.N. Ruggles (basic declination calculator).⁵ Debido a que los modelos de relieve y los instrumentos de medición no son del todo exactos se asume una incertidumbre no mayor a +/-1 día en los resultados (fechas solares) y al menos 2° de declinación para la posición de la Luna en el horizonte. Los datos finales de acimut, altura y declinación se compararon con el software Stellarium (0.22.1) y los datos proporcionados por el anuario del Instytut Geodezji i Kartografii (IGiK) de Polonia (declinación y fecha solar).⁶ En todos los casos se realizaron los cálculos de las declinaciones del Sol para fechas actuales (gregorianas), tomando en consideración la diferencia con la época de construcción de las iglesias y la fundación de la ciudad de La Serena (segunda mitad del siglo XVI).

Astronomía y cosmovisión

La astronomía es una de las muchas formas en que los seres humanos se relacionan con el espacio celeste en el mundo moderno, aunque si bien es la más aceptada, no es la única. Esto queda claramente demostrado por los enfoques relacionales que asumen al cielo y sus fenómenos como entidades vivas y llenas de significados socio-culturales. Un paso hacia este reconocimiento incluye las nociones de skyscape, entendido como el conjunto de recuerdos, significados y emociones que resultan de la observación prolongada del cielo por parte de los seres humanos (Silva y Campion, 2015). Así como los desarrollos teóricos y metodológicos de la llamada astronomía cultural o interdisciplina que estudia las concepciones, representaciones y prácticas ligadas a los fenómenos celestes en diversas culturas, y que incluyen a la arqueoastronomía entendida como el estudio del cielo en sociedades pretéritas o del pasado (Iwaniszewski, 1991; Belmonte, 2006; Ruggles y Saunders, 1993).

Desde la década de 1990 se vienen desarrollando nuevas perspectivas entorno a las relaciones (materiales, simbólicas e ideacionales) mantenidas entre los seres humanos y su entorno. Aquí, el paisaje (espacio) es considerado, más allá de su dimensión física y su rol como soporte para las prácticas sociales, como una elaboración social y resultado de la objetivación alrededor de las acciones, experiencias y formas de pensar y representar el mundo (Criado, 1999; Ingold, 1990, 1993). En esta perspectiva, las distintas sociedades construirían su mundo en función de las distintas lógicas que estructuran sus relaciones con el entorno, asumiendo siempre un sentido relacional, es decir, relativo entre las partes que lo conforman, ligado tanto con las prácticas sociales, como a los sistemas ontológicos y las categorías fundamentales de el mundo social que conforman la vida de los seres humanos (Giddens, 1995).

En la zona andina, estas nociones y categorías de espacio y tiempo, en particular las que refieren al cielo, están cargadas de sentido y significación humana. En estas explicaciones cosmológicas sobresale la concepción cíclica y variable de los lugares y eventos, las dinámicas que reconocen lo sagrado del territorio, la importancia de las peregrinaciones, en especial a lugares altos, nevados y el culto a los ancestros, dentro de una concepción anímica de la naturaleza. Es aquí, donde el

4 C.f. <https://www.peakfinder.org/>

5 Conjunto de procedimientos técnicos para determinar valores de declinación y correcciones aplicadas a datos de campo para validar posibles orientaciones astronómicas.

C.f. <https://www3.cliveruggles.com/index.php/tools/declination-calculator>).

6 C.f. <http://www.igik.edu.pl/>

cielo y los fenómenos astronómicos son parte de un “lenguaje” cotidiano que permite a los seres humanos comunicarse con sus entidades sagradas (Allen, 2016; Curatola Petrocchi, 2016), dentro de un concreto más amplio, también definido como cosmovisión (Broda, 2015). Al respecto, este último señala que la cosmovisión estaría íntimamente ligada a la religión y la ideología en las sociedades no-occidentales. Incluye esta lo que se conoce como “observación de la naturaleza” o seguimiento repetido de los fenómenos naturales del medio ambiente a través del tiempo, con la finalidad de realizar predicciones y orientar así el comportamiento social, dando así paso a la cosmovisión o visión estructurada de los fenómenos de la naturaleza, coherentes con las realidades sociales –en su contexto histórico– de las comunidades amerindias (Broda, 1991, 2015).

La orientación de iglesias cristianas

Los estudios de arquitectura y simbolismo en templos cristianos dan cuenta de patrones en la distribución de sus orientaciones –ya sea de los altares o accesos– dentro de una gama de posibilidades. Aquí destacan las disposiciones cardinales, como extensión de la dirección de la salida y puesta del Sol a lo largo del año, con preferencia a fechas cercanas a los equinoccios (Nicolini, 2005). La evidencia señala que las primeras comunidades cristianas tenían la tradición de considerar al este como la dirección sagrada (Firneis y Köberl, 1989). Ya en el siglo I a. C., Vitruvio, en su obra *De Architectura*, señala que los templos y monumentos debían tener sus accesos al oeste, de manera que los asistentes a la ceremonia mirasen siempre al este, indicando el lugar por donde sale el Sol (McCluskey, 1993). Los templos debían estar siempre orientados a “la parte del cielo donde la Tierra es iluminada”, dice por su parte Hyginus Gromaticus en *Constitutio Limitum* (citado en McCluskey, 2007: 335), norma confirmada el año 325 d. C. por la Iglesia católica durante el Concilio de Nicea, dando instrucciones expresas de que la misa, los templos y los altares, debían respetar la orientación canónica (*ad orientem*) (Čaval e Šprajc, 2011: 247-248).

Ya en el siglo I a. C.,
Vitruvio, en su obra *De
Architectura*, señala
que los templos y
monumentos debían
tener sus accesos al
oeste, de manera que
los asistentes a la
ceremonia mirasen
siempre al este,
indicando el lugar por
donde sale el Sol.

Esta norma trajo como consecuencia, en distintas partes de Europa, la de orientar los templos hacia la salida del Sol bajo dos acepciones. La primera: que la puerta del templo mire al este, permitiendo que ingresen los rayos del Sol por la mañana. La segunda: que el altar se ubique al este, generando el efecto lumínico contrario, es decir, que ingresen los rayos del Sol desde el poniente iluminando el altar a los atardeceres (Čaval e Šprajc, 2011). Según los mismos autores, esta fue la norma entre el final del período Románico y la baja Edad Media (siglos XI al XV), coincidente con la expansión del poder de la Iglesia católica, incluyendo las siguientes subvariantes: hacia el este y la salida del Sol en los equinoccios; hacia la salida del Sol en el día de la fiesta patronal; hacia la salida del Sol en uno de los dos solsticios; hacia la salida del Sol en un día importante para la congregación religiosa o hacia la fecha de construcción del templo.

Por su parte, en el continente americano, existía ya una larga tradición cultural y de estratificación social, que iban de la mano con el desarrollo del urbanismo y la arquitectura a nivel estatal. Tal es el caso, por ejemplo, de las ciudades de

Méjico-Tenochtitlán y Cuzco-Perú, en Mesoamérica y los Andes, sobre las cuales se asentaron los poderes de la Corona española, edificando y modificando una trama urbana ya existente, generando un modelo neo-hispano en América (Nicolini, 2005), posiblemente bajo criterios prácticos y coyunturas locales, propia de los primeros asentamientos hispanos en el continente (Castro, 2017).

El 13 de julio de 1573, el rey Felipe II firma las *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las indias*, donde regula el trazado ortogonal (en damero) de las ciudades, las dimensión de las manzanas, canales, muros defensivos, además de la ubicación de la plaza central-mercado y la iglesia principal, ya sea en el centro del damero para las ciudades interiores o en uno de sus extremos para las ciudades costeras, para servir como un bastión del puerto (Ordenanzas 112-126). Esta lógica trajo como consecuencia el origen del urbanismo americano del siglo XVI, con ciudades bajo las siguientes tipologías: a) Trazados perfectos con calles paralelas y cuadras del mismo tamaño; b) Trazados regulares con calles paralelas, pero cuadras que varían en tamaño y forma; c) Trazados semi-regulares con calles no perfectamente paralelas, pero derechas y dentro de un plan general y d) Trazados irregulares (Durston, 1994).

Cabe destacar la diferencia entre los conceptos de “cuadrícula” y “damero”, a veces ocupados de manera indistinta. El primero implica solo una trama indefinida que determina un sistema de manzanas cuadradas a manera de un sistema modular a partir de cuadrados. Mientras el segundo, el damero, es más preciso, pues constituye una figura regular con un perímetro cuadrado, en el caso americano con un número impar de manzanas por lado: cinco, siete o nueve, lo cual permitía dejar una manzana libre al centro, conocida como la plaza de Armas, esto para el caso del virreinato del Perú, el escenario para la justicia, las fiestas religiosas y el mercado, entre otras. Junto esta plaza de Armas se ubicaba de preferencia la iglesia principal o matriz (Nicolini, 2005: 29-35).

Benfer (2016) sostiene a partir de la comparación con iglesias franciscanas en EE. UU., Perú y México, que la disposición espacial de los templos buscó marcar fechas relacionadas a los equinoccios, solsticios y fiestas de media estación.⁷ Por su parte, Cobo (2013) plantea que en algunas iglesias del centro histórico de Quito (Ecuador), ciertos juegos lumínicos pudieron, además, formar parte de la tradición prehispánica de manejar la arquitectura con fines ideológicos. Por ejemplo, orientando puertas y ventanas a momentos del año específicos que no toman necesariamente el horizonte como referencia. Estas ideas son congruentes con el análisis arquitectónico, histórico y arqueoastronómico de iglesias cristianas del altiplano de Arica, norte de Chile, donde la orientación de los edificios respeta ciertos patrones ligados con la posición del Sol entre los solsticios y altares ubicados al poniente (Gangui *et al.*, 2016). También se alinean con la hipótesis de Giménez *et al.* (2018) para la región guaraní en Misiones, Argentina, donde los templos están orientados perpendicularmente a la salida del Sol desde el día de su fundación, es decir, en el eje S-N. Noción totalmente contraria a la orientación de templos en la parte sur de la cuenca de la Ciudad de México (Xochimilco y Milpa Alta), donde más bien se respetan las orientaciones prehispánicas a los cerros sagrados de la zona y fechas relacionadas con el inicio del calendario y los solsticios (Zimbrón, 2011, 2021).

⁷ Corresponden a los momentos del año ubicados entre los solsticios y equinoccios. Por ejemplo, fechas cercanas a principios de febrero (Virgen de la Candelaria), mayo (Santa Cruz), agosto (fiesta de la Pachamama) y noviembre (Día de Muertos), en la zona andina.

Los cielos del Mapocho

Trabajos realizados en el valle del Mapocho (Chile central) dan cuenta de la existencia de un centro administrativo Diaguila-Inka bajo la ciudad de Santiago. Este incluiría no solo un complejo arquitectónico en el lugar de la actual plaza de armas, sino también un red extensa de canales de riego, sitios habitacionales, cementerios y cerros *waka'*, que se extenderían incluso hasta la vertiente sur del río Maipo (Stehberg y Sotomayor, 2012; Stehberg *et al.*, 2017, 2021). Según las crónicas hispanas habría existido aquí un “tambo grande que está junto a la plaza de la ciudad” (Actas del Cabildo de Santiago, 10 de junio de 1541) (Stehberg y Sotomayor, 2012: 87), lo que permite también asumir la existencia de otros edificios cuzqueños, tales como la *kallanka* (“galpón”) y un *ushnu* (“plataforma”), además de campos de cultivo en las cercanías de la actual Catedral Metropolitana (Moyano y Bustamante, 2021) (Figura 2).

Según palabras de Farrington (comunicación personal, 2013), este “nuevo Cuzco”, habría respetado la orientación de caminos, la existencia de un tinku en las cercanías de la Plaza Baquedano, los brazos del río Mapocho (incluyendo a la Av. Libertador Bernardo O’Higgins) y el cerro *waka'* de Santa Lucía (lugar sagrado), ubicado al este. Con los trabajos realizados se constató la orientación del acceso de la Catedral Metropolitana (siglo XIX), levantada sobre un antiguo templo del siglo XVI, y las calles Catedral-Monjitas al oriente para el 29 de marzo y 15 de septiembre (Gregoriano). Así como las puestas de Sol, en el mismo eje para el 4 de marzo y 10 de octubre, cercano a los equinoccios de otoño y primavera (Moyano y Bustamante, 2021). Este modelo cosmológico, no solo respeta el patrón hispano de orientaciones, sino también permite reconocer elementos indígenas del manejo del espacio urbano y las fechas astronómicas, con alta similitud en el centro histórico de La Serena (Figura 3).

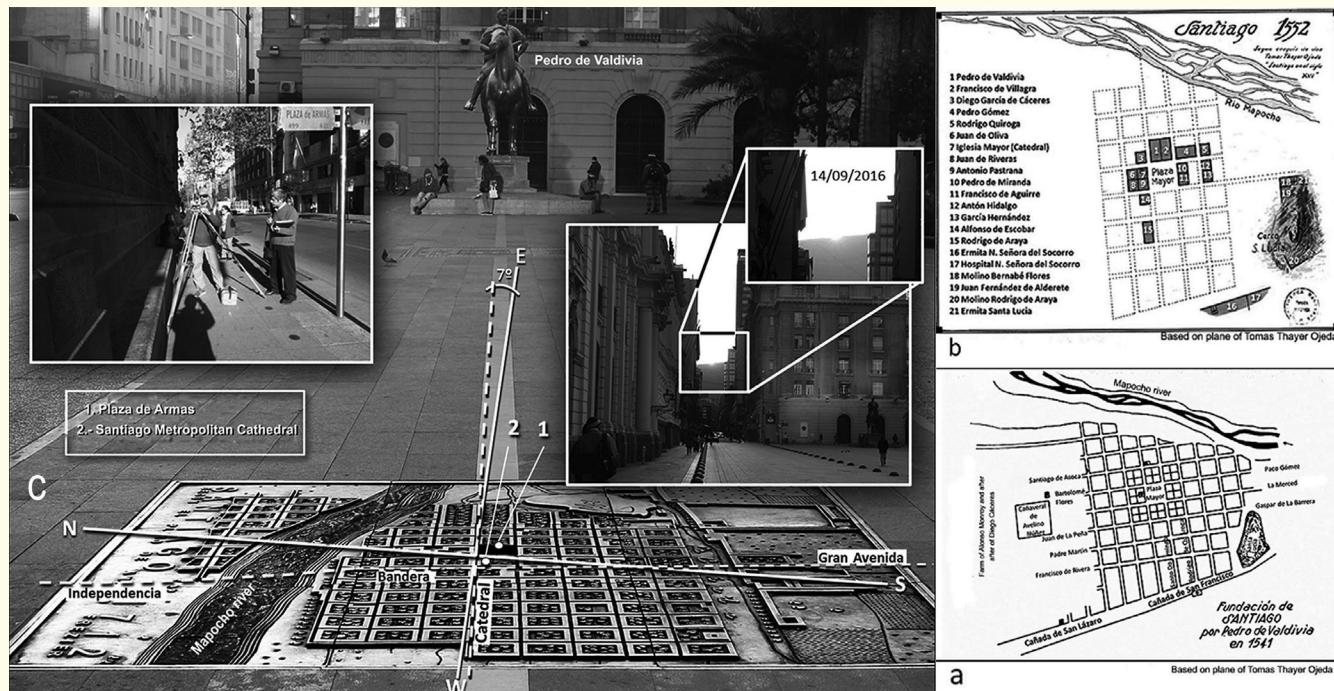


Figura 2: Santiago de Santiago.

Fuente: a. 1541 y b. 1552 (T. Thayer Ojeda); c. Plaza de Armas (elaboración propia).



Figura 3: Imagen satelital de Santiago de Chile y La Serena.

Fuente: Google Earth Pro (elaboración propia).

La ciudad de los campanarios

La Serena fue levantada en primera instancia por Juan Bohón, ordenando por Pedro de Valdivia con el nombre de Villanueva de La Serena, al norte del río Elqui en algún momento entre la primavera de 1544 e inicios de 1545. Luego de ser destruida por la población indígena local (Diaguita)⁸ la noche del 11 al 12 de enero de 1549, se refunda en la actual ubicación de la plaza de Armas el 26 de agosto de 1549,⁹ por Francisco de Aguirre, bajo el nombre de San Bartolomé de La Serena, santo patrón de la ciudad (Ampuero, 1977).¹⁰

Venido Francisco de Aguirre de los Pormocas que a la sazón andaba con cierta gente y con la alteración y llevada de la ciudad de La Serena, y dada la provisión de teniente en aquella ciudad y señalados los vecinos que habian de ser, y señalados los caciques que cada uno habia de tener

8 Exónimo quechua para las poblaciones agro-alfareras de idioma kakan que habitaron el norte de Chile y noroeste de Argentina. Con fechas cercanas al 1450 d. C., pasaron a formar parte los mitimaes, trasladados al valle del Mapocho por el inka, siendo la base actual de la población del valle del Elqui.

9 Lunes 26 de agosto de 1549 (día cuatro, Coya Raymi), dos jornadas después de San Bartolomé, según la correlación del calendario metropolitano inca con el calendario juliano para 1500-1572 d. C., exhaustivamente descrita por Mariusz Ziolkowski en la obra *Pacha unanchan. El Calendario Metropolitano del Estado Inca* (2015).

10 San Bartolomé (apóstol). Celebración del rito romano: el 24 o 25 de agosto (oriental: 21 de junio) (Sellner, 1994: 298-299).

y quien había de ser alcaldes, le mandó que luego, en allegando, reedificase la ciudad y que [...] Mandó se viniesen a servir al gobernador y reedificó la ciudad de La Serena. Miércoles, a veinte y seis días del mes de agosto del año de nuestra salud de 1549, comenzaron a hacer sus casas y cercar sus solares y Francisco de Aguirre enviar mensajeros a los indios viniesen de paz. Algunos principales comarcanos a la ciudad escomenzaron venir a servir y, viendo que todos se desculpaban [sic] con los de Gopiapó y que era el más lejano valle y los más culpados en el negocio pasado, acordó salir e ir allá con doce españoles, dejando veinte en la ciudad, dándoles la orden que habían de tener (Bibar, 1558: 129-130).

A la ciudad recién fundada llegan los mercedarios en 1555 y poco después los franciscanos, en 1557. Con el nuevo gobernador García Hurtado de Mendoza llegan los dominicos, quienes tempranamente comenzaron a levantar sus templos (Ramírez, 1995). La Serena, desde su fundación, como parte del sistema de Mercedes de Tierras y Encomiendas de la Corona española, formó parte del Obispado del Cuzco y luego, por orden del Papa Julio II, de la diócesis de Charcas (Bolivia). En 1561 Pío IV erige al Obispado de Santiago, cuyos límites eran Copiapó por el norte y el río Maule por el sur, bajo la advocación de la Santísima Virgen, dependiente del Arzobispado de Lima, quedando bajo la Diócesis de Santiago que también incluía a la provincia de Cuyo y la gobernación de Tucumán en Argentina (Pereira, 2006, siguiendo a Gendarillas, 1895: 10-15).

Los primeros templos tenían un aspecto muy distinto al actual, seguramente fueron de paredes de quincha con barro, paja y techos de totora. De estas primeras construcciones no quedaron mayores vestigios luego de varios incendios y terremotos, quedando en la memoria la existencia de, a lo menos, tres ermitas: Santa Inés al norte,¹¹ Santa Lucía al este y San Miguel al sur, formando un triángulo casi perfecto alrededor de la Plaza de Armas, ubicada al borde de una barranca que mira al poniente (Concha, 1871: 269; Hernán Cortez, comunicación personal, 2017) (Figura 4).

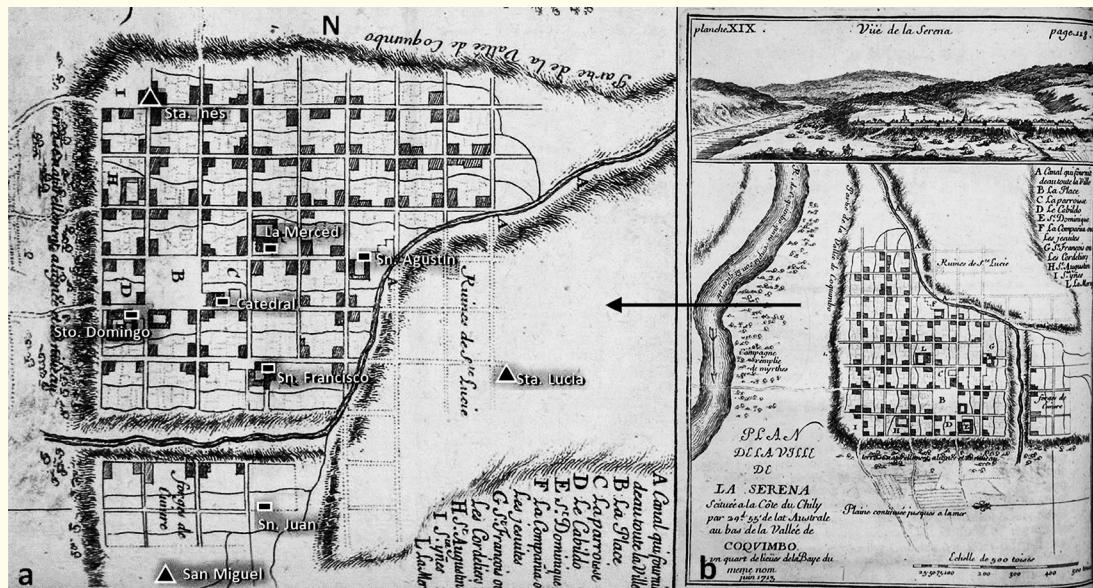


Figura 4: Ubicación de ermitas e iglesias de La Serena.

Fuente: Frezier, 1713 (elaboración propia).

11 La ermita Santa Inés se ubica justo al norte, junto a la “barranca del río Elqui” (Ramírez, 1995: 5).

La ciudad original se instaló entre una terraza que termina al poniente y una cañada al sur (actual avenida Francisco de Aguirre) con vista al mar. Al norte limita con el cauce del río Elqui, que en sus inicios habría tenido al menos 49 manzanas, con una plaza descentrada a una cuadra del límite poniente, subiendo levemente en altura hacia el este, distante a cuatro o cinco cuadras a los pies del cerro de Santa Lucía. En relación a los límites de la antigua ciudad, Concha (1871) señala además la existencia de unos “tambillos” detrás de la casa de Francisco de Aguirre, actual Museo Histórico Gabriel González Videla (1882) en la esquina de Gregorio Cordovez y Matta, al SW de la Plaza de Armas.¹²

En sus inicios la ciudad habría cumplido una doble función, siendo un punto intermedio para las embarcaciones entre Santiago y Lima, pero también de comunicación terrestre con el valle de Copiapó al norte (Ampuero, 1977). A fines del siglo XVI La Serena habría tenido el aspecto de una aldea, con no más de 50 casas simples de adobe y una población de 1.000 habitantes (Sanhueza, 2001). Cabe destacar que la instalación de los primeros poblados debía atender a las necesidades de los españoles y la población indígena. Según Pereira (siguiendo a Lizana, 1919) se llamó curatos o parroquias a la jurisdicción eclesiástica de la época, términos que luego se hicieron difusos producto del mestizaje, derivando en lo que se conoce como parroquia o doctrina. En 1580 fray Diego de Medellín, obispo de Santiago, en su carta al rey nombra como parroquia de la región a La Serena, cuyo párroco era Francisco de Herrera y como doctrinas de indios las minas de Andacollo, acentuando el carácter minero del lugar (Pereira, 2006: 15-16).

De acuerdo a las fuentes consultadas, el aspecto de la ciudad sería agreste, sin una clara organización de calles y manzanas. El 13 de diciembre de 1680 la ciudad fue atacada y destruida por el pirata y corsario inglés Bartolomé Sharp, afectando la mayor parte de las iglesias, incluyendo a La Matriz (actual Catedral), a excepción del templo de San Francisco (Concha 1871: 33, 209).¹³ Esto significó también un retroceso en su proceso urbanístico y la pérdida de las actas originales de la refundación de la ciudad. Otra de las consecuencias fue la construcción de un “fortín” el día 12 de mayo de 1681, en la parte alta del cerro Santa Lucía, lugar que actualmente ocupa el Regimiento de Infantería N.º 21 Coquimbo (Concha, 1871: 13-50).

Para el siglo XVIII (plano realizado por Frezier, 1713) se cuenta ya con información clara de los límites de las manzanas, calles, barranca, muralla y puentes (La Portada, actual calle Amunátegui), pero aún muy alejada de la idea moderna de ciudad, sino más bien de un poblado con calles de tierra, cercos, algunas iglesias y casas modestas. Según las Actas del Cabildo del 2 de diciembre de 1772 “...la población no contaba con el hoy populoso barrio de Santa Lucía, porque solamente a fines del pasado siglo se acordó que, ese terreno perteneciente a propios de ciudad “se vendiese a censo para que formen calles i plaza”. A lo que se agrega: “Plaza que nunca se formó a pesar de la necesidad que, para el porvenir, tenía la ciudad, pues no contaba mas [sic] que con la que hoy tiene, situada a la extremidad poniente” (Concha, 1871: 38).

12 Por otra parte, excavaciones realizadas en la esquina norponiente de la plaza de Armas para la construcción de estacionamientos subterráneos, dieron cuenta de restos humanos, huesos de camélidos y cultura material del período Las Animas (ca. 1300 d. C.) (Larach, 2017). En estratos superiores existirían también muros de roca del período Colonial (P. González, comunicación personal, 2020).

13 Además de los ataques de piratas, La Serena fue lugar de importantes terremotos. En diciembre de 1604 uno arruinó el edificio La Matriz, el cual debió restaurarse. Luego, el 30 diciembre 1792 sucedió otro de menor intensidad. Seguido de un sismo el día 1 de enero de 1801 y otro el 17 diciembre 1843, de notable fuerza. Al igual que otros dos terremotos ocurridos cercanos al medio día del 8 octubre 1817 (Concha, 1871: 208-209).

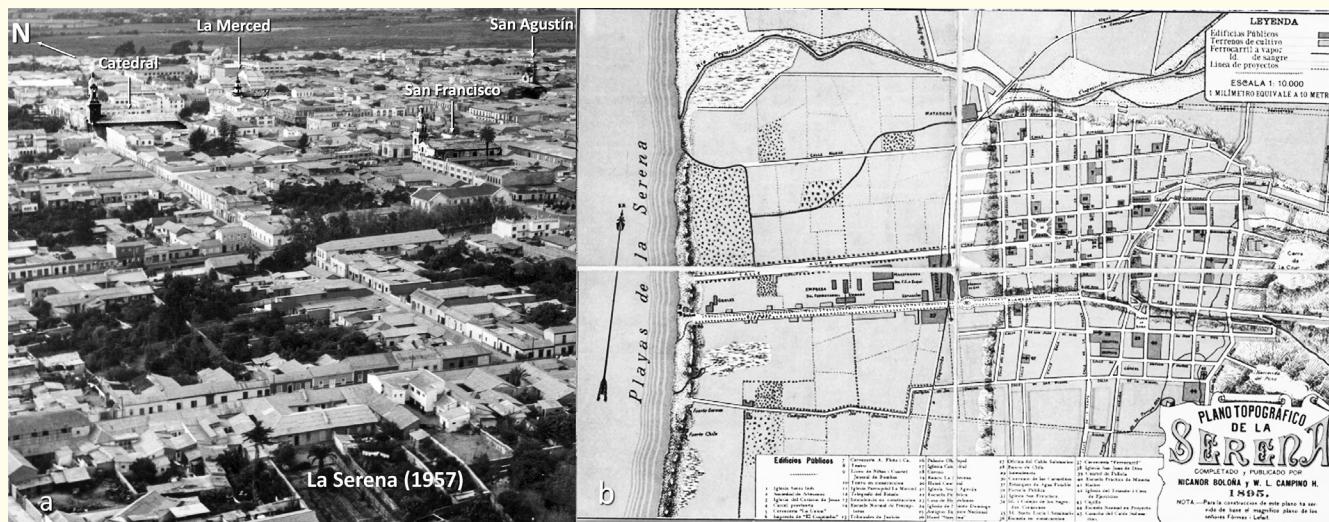


Figura 5. Ciudad de La Serena.

Fuente: a. Imagen aérea 1957;¹⁴ b. Plano Boloña y Campino 1895.¹⁵

No fue sino hasta a segunda mitad del siglo XIX, con el auge de la actividad minera (1872-1880), que la ciudad adquiere el aspecto de una verdadera urbe (ver plano de Boloña y Campino 1895, Figura 5), con límites y calles, destacando el surgimiento de algunos barrios como la Quinta al sur, Santa Lucía, sobre la tercera terraza al este y Barranca del Mar, siguiendo la avenida Francisco de Aguirre sobre el antiguo cauce de la quebrada de San Francisco hacia la costa. Para esta época (siglo XIX), se sabe además de la existencia de al menos seis o siete templos, a partir del relato de un viaje que señala:

[...] por una puerta de adobe, lo que indica que en una época anterior estaba rodeada por un muro [...] las calles se entrecruzan en ángulo recto son de mediana anchura... en una esquina de la plaza esta la intendencia. Hay un hospital público [...] y seis o siete templos. Todos con torres o campanarios (Sanhueza, 2001: 14).

De este modo, la apariencia actual de La Serena, estilo colonial y neoclásico, es resultado de su última restauración y urbanización durante 1948 y 1952, bajo el gobierno de Gabriel González Videla, en el proyecto conocido como Plan Serena. Del conjunto urbano destacan algunas iglesias, fundadas entre los siglos XVI al XVIII: Catedral o La Matriz-El Sagrario (1549, 1842-1844), San Francisco (1590-1627), San Agustín o “antigua capilla de los Jesuitas” (1672, 1913), Santa Inés (1678, 1819), La Merced (1709), Santo Domingo (1755-1775) y San Juan de Dios (1816) (Ramírez, 1995)¹⁶ (Tabla 1).

14 C.f. http://patrimonio.laserena.cl/serena_antigua.php

15 C.f. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-68083.html>

16 C.f. <http://www.planserena.cl/2018/01/por-que-la-serena-tiene-tantas-iglesias.html>

Iglesia	Ubicación	Fundación	Orientación altar	Conmemoración ¹⁷	Observaciones
Catedral	29°54'10.8"S 71°15'05.0"W 25 m s. n. m.	Siglo XVI-XIX	SE	San Bartolomé (26 agosto)	4 marzo y 9 octubre (altar)
San Francisco	29°54'16.4"S 71°14'59.9"W 17 m s. n. m.	Siglo XVI	SE	San Francisco (4 octubre)	11 marzo y 2-3 octubre (altar)
San Agustín	29°54'07.2"S 71°14'48.7"W 30 m s. n. m.	Siglo XVII	SE	San Agustín (28 agosto)	n.a.
Santa Inés	29°53'53.92"S 71°15'7.97"W 19 m s. n. m.	Siglo XVI (ermita) Siglo XIX	NE	Santa Inés (21 enero)	Cardinal
La Merced	29°54'06.7"S 71°14'58.5"W 34 m s. n. m.	Siglo XVIII	SE	Virgen de la Merced (24 septiembre)	n.a.
Santo Domingo	29°54'12.4"S 71°15'12.2"W 28 m s. n. m.	Siglo XVIII	SW	Santo Domingo (4-8 agosto)	Equinocial
San Juan de Dios	29°54'27.6"S 71°14'59.4"W 30 m s. n. m.	Siglo XIX	SE	San Juan de Dios (8 marzo)	Línea PSSD, desde Santa Lucía
Santa Lucía	29°54'16.6"S 71°14'34.5"W 41 m s. n. m.	Siglo XVI (ermita) Siglo XIX	SE	Santa Lucía (13 diciembre)	Punto observación PSSD

Tabla 1: Iglesias del centro histórico de La Serena.

Fuente: Elaboración propia.

Resultados de la investigación

a. Iglesia Catedral o La Matriz

La Catedral de La Serena es el templo más grande de la ciudad (Monumento Nacional desde 1981). Se ubica en la esquina surorientante de la Plaza de Armas, en la intersección de las calles Los Carrera y Cordovez. Según datos entregados por Concha (1871), en sus terrenos existió hasta 1841 la antigua parroquia de La Matriz-El Sagrario que dataría del momento de fundación de la ciudad en 1549, el que fue incendiado por piratas y tras varios intentos de reconstrucción, concluido en 1683. En 1840, por la bula papal de Gregorio XVI, se crea el Obispado de La Serena

17 Cuenta Gregoriana (actual).

(Pereira, 2006: 17-18), decidiendo trasladar el Sagrario al lugar que hoy ocupa la iglesia de La Merced, para así destinar este espacio a la actual Catedral (Ramírez, 1995: 18-20).¹⁸

El actual edificio de estilo Neoclásico se comenzó a construir en 1844, utilizando muchos de los materiales de la antigua iglesia y estuvo a cargo del arquitecto francés Juan Herbage. El templo tiene tres cuerpos centrales, con 60 m de largo y 20 m ancho, acceso al poniente, torre central¹⁹ y altar al oriente. Sus muros son de piedra caliza (de Peñuelas) tallada en sillares y mortero de cal, columnas de madera estucada, con mortero de cemento, piso de mármol negro y blanco, cielos pintados con falsos acabados y sobre-relieves. Entre los detalles estilísticos están sus vitrales traídos de Francia, dos altares de mármol y 4 retablos laterales en madera, además de un gran órgano tubular Louis Debierre en el ábside. Junto a la escalinata de la capilla del Santísimo Sacramento, se ubica el acceso subterráneo de la Cripta de los Obispos y Arzobispos de La Serena, donde también están los restos de Francisco de Aguirre, fundador de La Serena.²⁰

El trabajo de campo se realizó, en primera instancia, durante el 14 de septiembre de 2017. Luego fueron revisadas, entre 2018 y 2024, en la fachada norte del edificio Catedral, con brújula y clisímetro, además de equipo de topografía y orientación solar, tomando como primera línea de medición el eje E-W sobre una altura de horizonte igual a (-) 0°06', luego realizando el cálculo a 180° para obtener los valores al oriente en fechas gregorianas (Tabla 2, Figura 6):

Memoria de cálculo:²¹

Fecha: 14/09/17

Ubicación: 29°54'10.47''S, 71°15'04.35''W, 39 m s. n. m.

(GMT-4)

TT: (+) 20.299444

ETobs: 11.920322

obs: (+) 3.116693

AHL: (+) 54.436080

AltSolCal: 28.446048

AzSolCal: 292.512245

AzObjCal: 275.878912 = 275°52'

δObjObs: (+) 5.397509 = 5°23'

δParLun: (+) 4.921815 = 4°55'

Fechas solares: 3 abril y 9-10 septiembre (al W, +/- 1 día)²²

18 El obispado de La Serena fue elevado a Arquidiócesis el 20 de mayo de 1939 por el Papa Pío XII, por la bula *Quo Provinciarum*, designándose a José María Caro como su primer arzobispo (Pereira, 2006: 21).

19 La torre posee además un reloj principal traída desde Europa e instalada el día 25 de septiembre de 1854 (Concha, 1871: 163).

20 C.f. <https://www.monumentos.gob.cl/monumentos/monumentos-historicos/iglesia-catedral>

21 Uso de acrónimos: GMT: Tiempo de Greenwich; TT: Tiempo Terrestre; ETobs: Tiempo de Efemérides Observado; δ obs: Declinación Observada; AHL: Ángulo Horario Local; AltSolCal: Altura del Sol Calculado; AzSolCal: Acimut del Sol Calculado; AzObjCal: Acimut del Objeto Calculado; δObjObs: Declinación del Objeto Observado; δParLun: Declinación con Paralaje Lunar.

22 9-10 septiembre actual, correspondería al día 30-31 de agosto de 1549 (juliano).

Si tomamos el acimut calculado al W: $275^{\circ}52'$ - 180° , se obtiene el acimut del altar de iglesia Catedral, entonces el valor obtenido de la declinación será:

Memora de cálculo (W-E):

AzObjCal: $95^{\circ}52'$

AltHor: 3°

δ ObjObs: $(-) 6^{\circ} 27'$

δ ParLun: $(-) 6^{\circ} 55'$

Fechas solares: 4 marzo y 9 octubre (al E, +/- 1 día)

Iglesia Catedral	Alt.	Az	δS	Fecha	δPL	Obs.
Vista al E (altar)	(+) $3^{\circ}00'$	$95^{\circ}52'$	(-) $6^{\circ} 27'$	04/03 y 09/10	(-) $6^{\circ} 55'$	n.a.
Vista al W (acceso)	(-) $0^{\circ}06'$	$275^{\circ}52'$	(+) $5^{\circ}23'$	03/04 y 9-10/09	(+) $4^{\circ}55'$	ca. San Bartolomé (26/08)

Tabla 2: Cálculos de la iglesia Catedral.

Fuente: Elaboración propia.

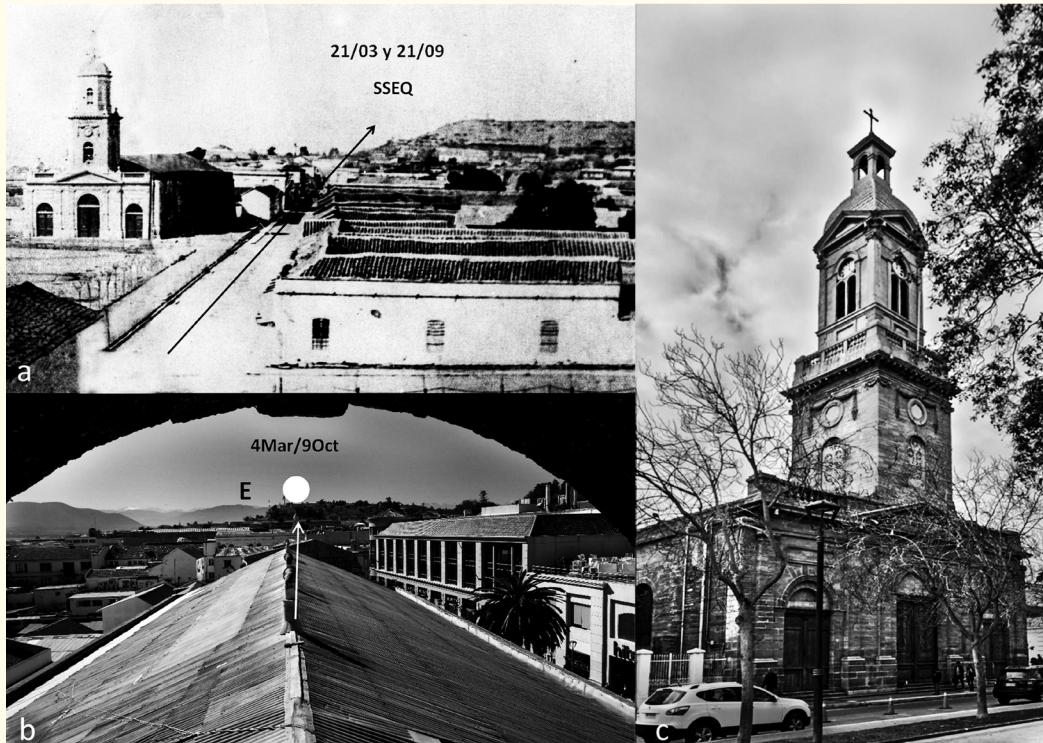


Figura 6: Iglesia Catedral de La Serena.

Fuente: a. Calle Gregorio Cordovez (ca. 1900);²³ b. Vista torre al E y c. Fachada actual (elaboración propia).

23 Cf. http://patrimonio.laserena.cl/serena_antigua.php

b. Iglesia San Francisco

Corresponde al templo más antiguo de la ciudad, estilo colonial. Se ubica en calle Balmaceda esquina Eduardo de la Barra, antiguas calles de La Merced y de San Francisco. Tiene su origen como un oratorio levantado por los franciscanos en 1563. La iglesia actual fue construida entre los años 1585 y 1590 por fray Francisco Medina, Juan Carbero y Francisco Román. El 25 de diciembre de 1627 se inauguró la iglesia con el título de Nuestra Señora de la Buena Esperanza (Ramírez, 1995; Herrera, 2012). Tiene un estilo barroco e indígena-mestizo, propio de la época, usando piedra caliza de Peñuelas Alto y madera de la costa de Ovalle. Su altar se ubica al oriente, con acceso y torreón al poniente, enmarcado por una ventana y cuatro pilastras decoradas en bajo relieve y motivos vegetales. A pesar de que sufrió daños con el terremoto de 1647, es el único templo que sobrevivió al ataque del pirata Sharp de 1680. El edificio luego fue dañado por los terremotos de 1730 y 1796 (Concha, 1871: 219-227). El aspecto contemporáneo del templo data de 1896, cuando la iglesia fue transformada a tres naves, al unirse las capillas laterales por medio de arcos. El terremoto de 1975 dañó seriamente la torre, culminando su restauración en 1977, cuando fue declarada monumento histórico. Hoy la iglesia se retira de la fachada continua de su calle, y en su frente hay una plaza con una piletta y una pérgola, característica compartida con otros templos de la ciudad.²⁴ El trabajo de campo, entre 2017 y 2024, nos entrega los siguientes resultados (Tabla 3, Figura 7):

Memoria de cálculo (W-E): altar

Fecha: 13/09/17

Ubicación: $29^{\circ}54'15.7''S$, $71^{\circ}14'59.2''W$, 39 msnm
(GMT-4)

TT: (+) 14.569167

ETobs: 11.927640

δ obs: (+) 3.592296

AHL: (-) 31.626424

AltSolCal: 44.864260

AzSolCal: 47.593522

AzObjCal: $91.943522 = 91^{\circ}56'$

δ ObjObs: (-) 3,472474 = (-) $3^{\circ}28'$

δ ParLun: (-) 3.944270 = $3^{\circ}56'$

Fechas solares: 11 marzo y 2-3 octubre (al E, +/- 1 día)

Del acimut calculado al E: $91^{\circ}56' + 180^{\circ}$, se obtiene el acimut del acceso de la iglesia San Francisco, con una altura de horizonte de $3^{\circ} 48'$, entonces:

Memoria de cálculo (E-W): acceso

AzObjCal: $271^{\circ}56'$

AltHor: (-) $0^{\circ}06'$

δ ObjObs: (+) $2^{\circ}00'$

δ ParLun: (+) $1^{\circ}33'$

Fechas solares: 25 de marzo y 17 septiembre (al W, +/- 1 día)

24 Cf. <https://www.monumentos.gob.cl/monumentos/monumentos-historicos/iglesia-san-francisco-serena>

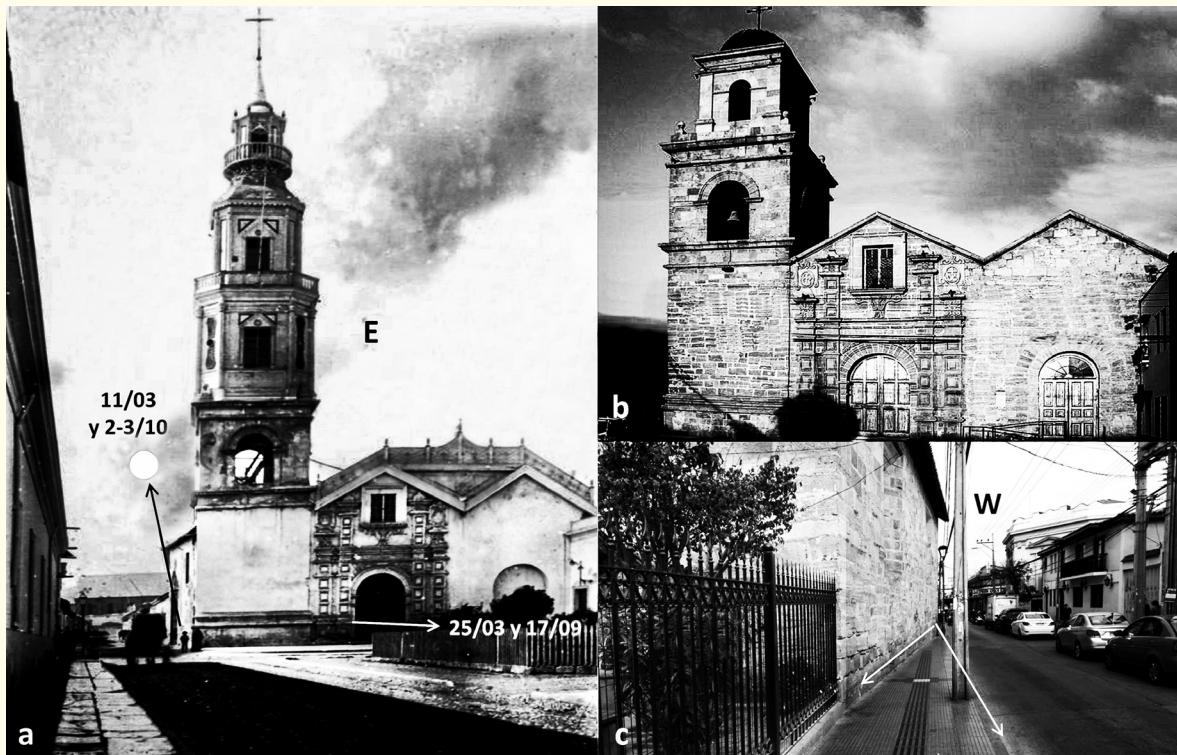


Figura 7: Iglesia de San Francisco.

Fuente: a. Vista al E (ca. 1880) (Museo Madariaga Vicuña [Herrera, 2012: 10]);
 b. Fachada actual y c. Muro N y vista al W (elaboración propia).

Iglesia San Francisco	Alt.	Az	δS	Fecha	δPL	Obs.
Vista al E (altar)	(+) $3^{\circ}48'$	$91^{\circ}56'$	(-) $3^{\circ}28'$	11/03 y 2-3/10	(-) $3^{\circ} 56'$	ca. SSEQ y fiesta San Francisco, 4/10
Vista al W (acceso)	(-) $0^{\circ}06'$	$271^{\circ}56'$	(+) $2^{\circ} 00'$	25/03 y 17/09	(+) $1^{\circ} 33'$	n.a.

Tabla 3: Cálculos de la iglesia San Francisco.

Fuente: Elaboración propia.

c. Otros puntos de observación

Entre septiembre de 2017 y junio de 2024, como complemento a las investigaciones arqueoastronómicas, se realizaron registros fotográficos de las puestas de Sol desde el cerro Santa Lucía –el punto más alto de la ciudad–, enfocándose especialmente en las fechas de los solsticios. Asimismo, se documentaron *in situ* las puestas de Sol en fechas cercanas a los equinoccios, desde las inmediaciones de la plaza de Armas e iglesias Catedral y Santo Domingo, en la ciudad de La Serena.

Desde el cerro de Santa Lucía, actual dependencia del Regimiento de Infantería N.º 21, Coquimbo, se fotografió la puesta del Sol para el 12 de septiembre de 2017, a pocos días de

la orientación registrada para el eje de simetría al poniente de iglesia Catedral (9-10/09). De igual manera, se registraron las puestas de Sol para los solsticios de verano e invierno. El primero el 23 de diciembre de 2022, tomando como referencia la torre de la iglesia San Juan de Dios (La Serena) y el cerro Mirador y Cruz del Tercer Milenio (Coquimbo), y el segundo para el día 25 de junio de 2024, tomando como referencia la iglesia de La Merced. En ambos casos, podríamos plantear un uso astronómico del lugar debido a la perspectiva y vista privilegiada que entrega al poniente, así como a la misma geometría que entrega la ciudad de La Serena y sus templos dentro de la traza urbana.

En terreno se comprobó una clara diferencia de orientación entre las calles y los muros de las iglesias, especialmente notoria en los casos de la Catedral y San Francisco. A diferencia del trazado urbano, los templos están alineados con eventos astronómicos específicos, marcando las salidas y puestas del Sol en fechas cercanas, pero no exactas, a los equinoccios. Por ejemplo, al situarse en la esquina de las calles Los Carrera y Gregorio Cordovez, junto a la Catedral, es posible observar la salida del Sol los días 21 de marzo y 21 de septiembre (calendario gregoriano). Hacia el poniente, en el mismo eje, el Sol se oculta los días 16 de marzo y 26 de septiembre. Aunque las calles siguen un patrón general norte-sur y este-oeste, presentan desviaciones producto de la topografía y la irregularidad del diseño original, lo que da lugar a esquinas abiertas o cerradas y manzanas de forma trapezoidal. Un ejemplo de esto es la pared sur de la Catedral, cuya orientación presenta un ángulo de $7^{\circ}52'$ respecto al eje este-oeste (Tabla 4, Figuras 8 y 9).

Calle Gregorio Cordovez	Alt.	Az	δS	Fecha	δPL	Obs.
Vista al E	(+) $3^{\circ}00'$	$88^{\circ}00'$	(+) $2^{\circ}21'$	21/03 y 21/09	(-) $0^{\circ}07'$	Equinocial
Vista al W	(-) $0^{\circ}06'$	$268^{\circ}00'$	(+) $1^{\circ}22'$	16/03 y 26/09	(-) $1^{\circ}51'$	n/a

Tabla 4: Orientación calle Gregorio Cordovez (esquina Los Carrera).

Fuente: Elaboración propia.

Comentarios finales

Para la ciudad de La Serena (fundada el 26 agosto de 1549), la gran cantidad de templos y ermitas en un espacio reducido y lejano a importantes centros urbanos, como Lima y Santiago de Chile, demuestran la necesidad de la Corona española por anexar tempranamente territorios y poblaciones indígenas (Concha, 1871; Ampuero, 1977). Si bien la llegada de los conquistadores a mediados del siglo XVI trajo consigo cambios en los modos de vida y usos de los espacios en la población indígena local, es importante señalar que elementos como la adoración al Sol, los cerros y los fenómenos meteorológicos, siguieron presentes en la idiosincrasia y las prácticas de estos grupos. Al igual que en México y Perú (Broda, 2015; Benfer, 2016; Zimbrón, 2011, 2021; entre otros), el culto a los santos y vírgenes incorporó entonces tradiciones anteriores, vinculadas con la observación del Sol y la Luna en fechas cercanas a equinoccios y solsticios en los horizontes.

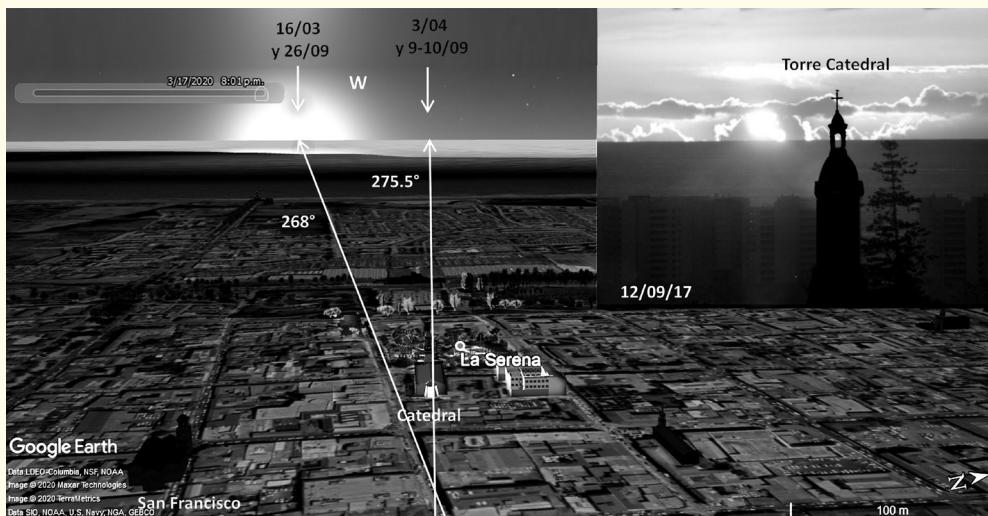


Figura 8: Vista al W: torre Catedral y calles La Serena.

Fuente: Google Earth Pro (elaboración propia).

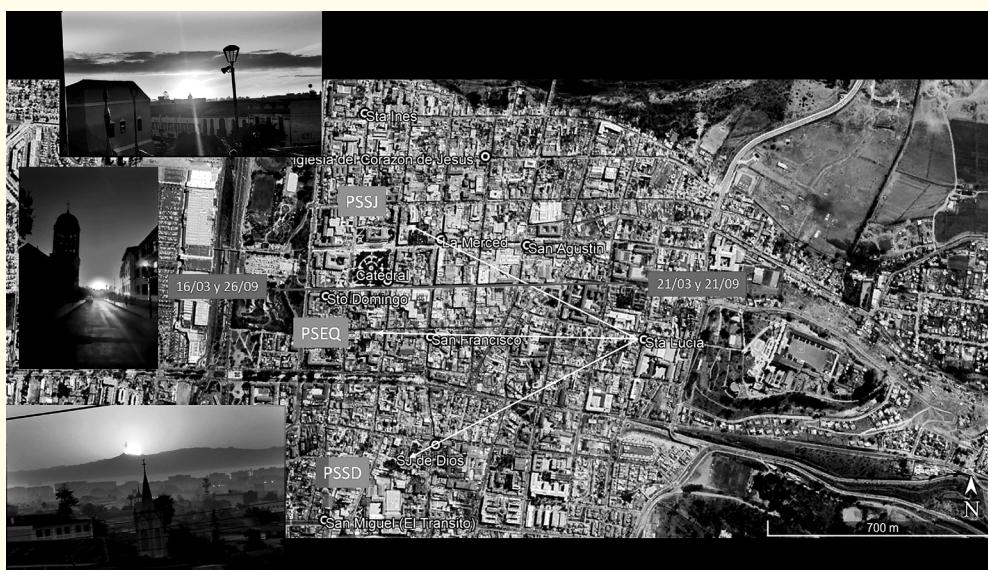


Figura 9: Imagen satelital y orientaciones astronómicas La Serena.

Fuente: Google Earth Pro (elaboración propia).

En lo que refiere a la orientación de iglesias en la zona de estudio, se vislumbra la relación entre las antiguas prácticas indígenas con el lugar y disposición de los templos europeos, sobre todo con la evidencia material vinculada con las orientaciones a solsticios, equinoccios, fiestas de media estación y fiestas patronales (Moyano y Bustamante, 2021). Para la zona andina, si bien estos trabajos han quedado bajo el modelo inka de organización del tiempo y el espacio (calendario ceque) (Zuidema, 2011), por ejemplo, ver modelo de Santiago de Chile. En ese sentido, creemos que en el caso de La Serena presentaría ciertas diferencias, donde la orientación de la mayor parte de los templos al este, con sus accesos al oeste, salvo Santa Inés con su altar al norte, estaría reflejando el orden canónico de orientaciones y el momento histórico de la fundación de este centro urbano a mediados del siglo XVI.

En Santiago de Chile y La Serena las plantas urbanas adoptaron la cuadrícula como modelo para el trazado de las calles, teniendo como vértice al oriente la existencia de un cerro isla (Santa Lucía), flanqueado por un cauce principal y una quebrada luego aprovechada como calle colonial (avenidas Bernardo O'Higgins en Santiago y Francisco de Aguirre en La Serena). Para la capital de Chile, la plaza principal e iglesia Catedral respetaron la misma orientación, con una salida del Sol por un contrafuerte del cerro Provincia los días 15 de septiembre y 29 de marzo y una puesta del Sol (ubicación del actual altar de Catedral) los días 4 de marzo y 10 de octubre, aun cuando sabemos que la primera iglesia tuvo una orientación N-S. Interesante el hecho que estos mismos días se acerquen a las fechas de orientación de los altares de las iglesias Catedral y San Francisco en La Serena. En el caso de la primera con su altar orientado al este los días 4 de marzo y 9-10 de octubre, con su acceso al W a los días 3 de abril y 9-10 de septiembre (cercano al equinoccio de primavera de la época, cuenta Juliana). Y en la segunda (San Francisco) con su altar también al este, pero a los días 11 de marzo y 2-3 de octubre, y su entrada a la puesta del Sol los días 25 de marzo y 17 de septiembre (cuenta Gregoriana).

Resulta sugerente que las calles de la ciudad de La Serena no sigan el mismo eje que sus iglesias, marcando la salida del Sol para los días 21 de marzo y 21 de septiembre al oriente (equinocial), y a los días 16 de marzo y 26 de septiembre al poniente. Esto genera veredas no paralelas a los muros de las iglesias, ensanchándose de oriente a poniente en la pared Sur de Catedral y de poniente a oriente en la pared norte de San Francisco (con una diferencia cercana a 8°). Un elemento a tomar en consideración para la Ciudad de los Campanarios, a diferencia de Santiago, es el hecho que se carece de planos o dibujos tempranos de la traza urbana y la distribución de los edificios (entre ellos las iglesias), sino hasta entrado el siglo XVIII (por ejemplo, Frezier, 1713), donde se muestra una trama regular, muy diferente a la presentada en el plano de Boloña y Campino (1895), con esquinas no perpendiculares, manzanas trapezoidales y calles similares a las actuales.

Resulta sugerente que las calles de la ciudad de La Serena no sigan el mismo eje que sus iglesias, marcando la salida del Sol para los días 21 de marzo y 21 de septiembre al oriente (equinocial), y a los días 16 de marzo y 26 de septiembre al poniente.

Para La Serena, planteamos como hipótesis que en un primer momento las iglesias se pudieron trazar independientes de las calles y que estas últimas fueron el resultado de continuas restauraciones producto de incendios, ataques de piratas y terremotos. Segundo, y siguiendo el trabajo de astronomía de horizonte, consideramos posible también la idea que la puesta de Sol en el momento de la fundación (26 de agosto de 1549-calendario juliano, lunes y no miércoles como señalan las crónicas, equivalente al día 5 de septiembre gregoriano), cercano al equinoccio de primavera del siglo XVI, marque el eje de simetría de la iglesia Catedral (antigua Matriz-El Sagrario) al poniente.

Al respecto, se considera factible que, una vez realizado el acto de la fundación, en la plaza de Armas, se esperaran unos días para trazar el eje del primer templo, utilizando la puesta del Sol como representación del equinoccio y las tradiciones indígenas locales trasmutadas en la imagen de San Bartolomé. Nuestra impresión es que si bien las iglesias (al menos para los casos de Catedral y San Francisco)

fueron levantadas durante la segunda mitad del siglo XVI e inicios del XVII, el trazado de las calles no se concretó sino hasta finales del siglo XIX, cuando La Serena dejó de ser un poblado para transformarse en ciudad (siguiendo a Sanhueza, 2001).

Un aspecto aún abierto a discusión es la ubicación y orientación de las primeras ermitas de La Serena –Santa Inés, Santa Lucía y San Miguel– las cuales, como se ha demostrado, forman un triángulo casi perfecto entorno a la plaza principal. Asimismo, se ha identificado el uso de ciertas iglesias actuales como marcadores astronómicos visibles desde el cerro Santa Lucía: La Merced señala la puesta del Sol en el solsticio de junio, San Juan en el solsticio de diciembre y San Francisco en los equinoccios. Sostenemos que la relevancia de los Campanarios de La Serena trasciende su valor histórico, arquitectónico y patrimonial. Su disposición y orientación les confiere también un papel astronómico y paisajístico fundamental, al actuar como estructuras simbólicas que generan sentido y significado dentro de los procesos de fusión, integración y reinterpretación de las tradiciones religiosas indígenas y cristianas en el norte semiárido de Chile.

Agradecimientos

A los proyectos Astronomía y patrimonio cultural en la Región de Coquimbo (Fondo Regional ESO-Gobierno de Chile), Astronomía cultural para la promoción del astroturismo (FIC GORE Coquimbo) y Patrimonio, espacio y género ATE 220054 (ANID). Al Departamento de Astronomía de la Universidad de La Serena, al Arzobispado de La Serena y al Regimiento de Infantería N.º 21 Coquimbo. A Hernán Cortez, Alma Ponce, Gastón Castillo y Claudia Farías por sus comentarios y datos inéditos. A Rodolfo Angeloni, Patricio Bustamante y Rafael Zimbrón, por la colaboración permanente. En especial a mi familia.

Bibliografía

ALLEN, Catherine.

2016. “The living ones: Miniatures and animation in the Andes”. En: *Journal of Anthropological Research*, vol. 4, núm. 72: 416-441.

AMPUERO, Gonzalo.

1977. *Apuntes para el estudio sobre la fundación de la ciudad de La Serena*. Museo Arqueológico de La Serena. “Serie Fondo Documental”, vol. 1, núm. 1. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. La Serena, Chile.

ARANO, Salvador, Geraldine FERNÁNDEZ y Ricardo MOYANO.

2022. “El cielo de las alturas: Análisis arqueoastronómico y topográfico de las iglesias de Nuestra Señora de la Paz (Bolivia)”. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 27, núm. 1: 29-46.

AVENI, Anthony.

2005. *Observadores del cielo en el México antiguo*. FCE. México D. F., México.

BELMONTE, Juan Antonio.

2006. “De la arqueoastronomía a la astronomía cultural”. En: *Boletín de la SEA*, vol. 15: 23-40.

BENFER, Robert.

2016. “Light beams and architecture marked celestial events in colonial churches and missions in New Spain and Peru. New evidence from Morelia”. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, vol. 16, núm. 4: 481-485.

BIBAR, Gerónimo de.

1558 (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* (transcripción paleográfica a cargo del profesor Irving A. Leonard según el manuscrito original). Tomo II. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago de Chile, Chile.

BOLOÑA, Nicanor y W. L. CAMPINO.

1895. *Plano topográfico de La Serena*. Colección Biblioteca Nacional de Chile. [web].

BRODA, Johanna.

1991. *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica* (editado por J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica: 461-499*. UNAM-IIH. México D. F., México.

2015. “Political expansion and the creation of ritual landscapes: A comparative study of Inca and Aztec cosmovision”. En: *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 25, núm. 1: 219-238.

CASTRO, Rodrigo.

2017. “Ciudades de Sísifo. Urbanismo colonial y contingencia”. En: *Revista Estudios Avanzados*, 26: 114-129.

ČAVAL, Saša e Ivan ŠPRAJC.

2011. “Astronomical orientation of churches at Tonovcov Grad”. *Opera Instituti Archaeologici Sloveniae*, núm. 23: 247-304.

COBO, Cristóbal.

2013. *Quito. Eje de confluencias astronómicas y geodésicas*. Ponencia presentada en las Primeras Jornadas Interamericanas de Astronomía Cultural. Quito, Ecuador.

CONCHA, Manuel.

1871. *Crónica de La Serena. Desde su fundación hasta nuestros días. 1549-1870*: Imprenta de la Reforma. La Serena, Chile.

CRIADO, Felipe.

1999. *Del terreno al espacio: Planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje*. En: CAPA, núm. 6. Grupo de Investigaciones en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela. Galicia, España.

CRUZ, Pablo.

2014. “Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio altoandino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)”. En: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 44, núm. 1: 217-234.

CURATOLA PETROCCHI, Marco.

2016. “La voz de la huaca: Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua” (editado por M. Curatola Petrocchi y J. Szeminski). *Inca y la huaca: La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo: 259-316*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, The Hebrew University of Jerusalem. Lima, Perú.

DURSTON, Alan.

1994. “Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII”. En: *Historia*, vol. 28: 59-115.

FERNÁNDEZ, Geraldine y Salvador ARANO.

2020. "De iglesias y wak'as. La sacrailidad y la agencia del espacio en la trama urbana del valle de La Paz (Bolivia) durante la Colonia". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 49, núm. 3:419-441.

FIRNEIS, Maria y Christian KÖBER.

1989. "Further studies on the astronomical orientation of medieval churches in Austria". En: *World archaeoastronomy*: 430-435). Cambridge, Inglaterra.

FREZIER, Amédée-François.

1713. "Vüe de La Serena". *Rélation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chili, du Perou et du Bresil, fait pendant les années 1712, 1713 & 1714*, t. I: Plancha XIX. Chez Pierre Humbert. Amsterdam, Países Bajos. [web].

GANGUI, Alejandro, Ángel GUILLÉN y Magdalena PEREIRA.

2016. "La orientación de las iglesias andinas de la región de Arica y Parinacota, Chile: una aproximación arqueoastronómica". En: *Arqueología y Sociedad*, núm. 32: 303-322.

GIDDENS, Anthony.

1995. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu editores.

GIMÉNEZ, Sixto *et al.*

2018. "Churches orientations in the Jesuits missions among Guarani people". En: *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, vol. 18, núm. 4: 165-171.

GONZÁLEZ-GARCÍA, César *et al.*

2021. "The river and the sky: Astronomy and topography in Caral society, America's first urban centers". En: *Latin American Antiquity*, vol. 32, núm. 1: 154-172.

HERRERA, Daniela.

2012. *Investigación arquitectónica eje N°2 monumentos nacionales de la Región de Coquimbo*. Guion museológico iglesia Santa Inés de La Serena. Consultora Trames. La Serena, Chile.

IWANISZEWSKI, Stanislaw.

1991. "Astronomy as a cultural system". En: *Interdisciplinarni izsledvaniya*, núm. 18: 282-288.

2011. "The sky as a social field" (editado por C.L.N. Ruggles). *Archaeoastronomy and ethnoastronomy: building bridges between cultures (IAU S278)*: 30-37. Cambridge University Press. Cambridge, Inglaterra.

INGOLD, Tim.

1990. "Society, nature and the concept of yechnologie". En: *Archeological Review from Cambridge*, núm. 9: 5-17.

1993. "The temporality of landscape". *Conceptions of Time and Ancient Society*, vol. 25, núm. 2: 152-174.

LARACH, Pablo.

2017. *Contextos mortuorios y diferenciación social (Complejo Cultural Las Ánimas)*. Tesis de Magister, Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile. [web].

LEIBOWICZ, Iván *et al.*

2018. "Culto y peregrinaje inka en el nevado de Cachi, Salta, Argentina. Nuevos datos en arqueología de alta montaña". En: *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology*, vol. 38, 2: 183-202.

LÓPEZ, Alejandro.

2011. "Ethnoastronomy as an academic field: a framework for a South American program". En: (editado por C.L.N. Ruggles) *Archaeoastronomy and ethnoastronomy: Building bridges between cultures (IAU S278: 38-49)*. Cambridge University Press. Cambridge, Inglaterra.

MARTZ DE LA VEGA, Hans *et al.*

2021. "Hansómetro: programa libre para cómputo de arqueoastronomía en Excel" (editado por S. Iwaniszewski, R. Moyano y M. Gilewski). *La vida bajo el cielo estrellado: La arqueoastronomía y etnoastronomía en Latinoamérica: 335-346*. Editorial de la Universidad de Varsovia. Varsovia, Polonia.

MCCLUSKEY, Stephen.

1993. "Astronomies and ritual at the dawn of the Middle Ages" (editado por C.L.N. Ruggles y N. J. Saunders). *Astronomy and cultures: 100-123*. Niwton, EE. UU.

2007. "Calendrical cycles, the eighth day of the world, and the orientation of English churches". (editado por C.L.N. Ruggles y G. Urton). *Skywatching in the ancient World. New perspectives in cultural astronomy: 331-354*. University Press of Colorado. Colorado, EE. UU.

MOYANO, Ricardo y Patricio BUSTAMANTE.

2021. "Cultural astronomy in hispanic-indigenous contexts of central Chile". En: *Journal of Skyscape Archaeology*, vol. 7, núm. 1: 6-37.

NICOLINI, Alberto.

2005. "La ciudad hispanoamericana medieval, renacentista y americana". En: *Atrio*, núms. 10-11: 27-36.

PEREIRA, Magdalena.

2006. "La iglesia católica y su misión en los valles de la IV Región de Coquimbo: Breve reseña histórica". *Materia y alma. Conservación del patrimonio religioso en los valles de Elqui y Limarí*. Centro Nacional de Conservación y Restauración. [web].

RAMÍREZ, Ramón.

1995. *La Serena. Sus templos de piedra... Las iglesias y capillas del valle de Elqui...* Editorial del Norte. La Serena, Chile.

REY Felipe II.

1573. (2015). *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias*. [web].

RUGGLES, Clive y Nicholas SAUNDERS.

1993. *Astronomies and cultures*. Niwot, University Press of Colorado. Colorado, EE. UU.

SANHUEZA, Jorge.

2001. *Descripción del crecimiento urbano en la ciudad de La Serena, durante el siglo XIX*. Universidad de La Serena, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Departamento de Ciencias Sociales, Escuela de Historia y Geografía. La Serena, Chile.

SELLNER, Albert Christian.

1994. *Calendario perpetuo de los santos*. Editorial Hermes. México D. F., México.

SILVA, Fabio y Nicholas CAMPION.

2015. *Skylapes. The role and importance of the sky in archaeology*. Oxford Books. Oxford, Inglaterra.

SPRAJC, Ivan.

2001. *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*. “Colección Científica 427”. INAH. México D. F., México.

STEHBERG, Rubén y Gonzalo SOTOMAYOR.

2012. “Mapocho incaico”. En: *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, núm. 61: 85-149.

ZIMBRÓN, Juan Rafael.

2011. “El Popocatépetl como marcador solsticial en Milpa Alta y Xochimilco: alineamiento de tres sitios prehispánicos el 21 o 22 de diciembre de cada año” (coordinado por S. Iwaniszewski y S. Vigliani). *Identidad, paisaje y patrimonio*: 153-166). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D. F., México.

2021. “Alineamiento de 5 sitios prehispánicos y coloniales en Xochimilco con la salida del Sol en el cráter del Popocatépetl, durante el solsticio de invierno (21 de diciembre)”. En: *Revista de la CIAC, Cosmovisiones/Cosmovisões*, vol. 3, núm. 1: 231-280. La Plata, Argentina.

ZIMBRÓN, Juan Rafael y Ricardo MOYANO.

2015. “La fiesta de la Virgen de Guadalupe asociado a un marcador pre-solsticial en la parte norte de la cuenca de México” (editado por C. Borges). *Diferentes povos, diferentes céus e saberes nas Américas: Contribuições da astronomia cultural para a história da ciencia*: 126-151. Museo de Astronomia e Ciências Afins, MAST, Río de Janeiro. Río de Janeiro, Brasil.

ZIÓŁKOWSKI, Mariusz, *Pacha unanchan. El Calendario Metropolitano del Estado Inca*. Ediciones El Lector. Arequipa, Lima.

ZUIDEMA, Reiner Tom.

2011. *El calendario Inca: Tiempo y espacio en la organización ritual del Cusco. La idea del pasado*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

PARENTESCO Y ANCESTRÍA ENTRE LAS IGLESIAS DE TARAPACÁ: ITINERANCIAS DEVOCIONALES Y PAISAJES RITUALES

KINSHIP AND ANCESTRY AMONG THE CHURCHES
OF TARAPACÁ: DEVOTIONAL ITINERANCES AND RITUAL LANDSCAPES

FRANCISCA URRUTIA LORENZINI¹

Resumen

Se presenta un ensamblado etnográfico de las iglesias en las comunidades andinas de la región de Tarapacá (norte de Chile), urdido alrededor de las antiguas deidades *wak'a* y los ancestros en el paisaje. Se pretende una semblanza de mundos rituales, compuestos por una multiplicidad de entidades, repertorios y devocionalidades, donde lo prehispánico, lo colonial y lo contemporáneo acomunan formas de memorias y autocomprendiciones andinas. El encuentro desigual entre dos esferas rituales dispares, aunque mutuamente constituyente, hizo florecer heterodoxias que cambiaron ambas formas originales. La integración regional no acalla las diferencias, al contrario, presupone ámbitos locales y devocionalidades particulares, susceptibles de abordarse etnográficamente. Tarapacá Alto se distingue mediante relaciones de compadrazgo entre iglesias y santos patronos que trazan comunidades y territorios afines dentro relacionamientos mayores. La ancestralidad no remite a tradiciones clausuradas, sino que se despliega como fuerza vital y transformativa.

Palabras clave: Tarapacá, etnografías, ancestros, ritualidad, relacionalidad.

Abstract

*We present an ethnographic assembly of the churches in the Andean communities of the Tarapacá region (northern Chile), built around the ancient divinities or *wak'a* and the ancestors in the landscape. A semblance of ritual worlds composed by a multiplicity of entities, repertoires and devotionalities is intended, where the pre-Hispanic, the colonial and the contemporary join Andean memories and self-understandings. The despair encounter of two different ritual spheres, although mutually constituted, flourished heterodoxies that changed both original forms. Regional integration does not silence the differences, on the contrary, it presupposes local environments and particular devotionalities, susceptible of being approached ethnographically. Tarapacá Alto is distinguished by relationships of compadrazgo between churches and patron saints that trace related communities and territories within larger relationships. Ancestrality does not refer to closed traditions, but unfolds as a vital and transformative force*

Keywords: Tarapacá, ethnographies, ancestors, rituality, relationality.

¹ Programa Doctorado de la Universidad de Tarapacá. Correo electrónico: solinaria@gmail.com

Etnografías de mundos rituales andinos

A través de investigaciones etnográficas de larga data en pueblos de la precordillera y el Altiplano de la región de Tarapacá (Figura 1), se aprecian como festividades patronales y espacios ceremoniales, y relacionan al mismo tiempo mundos prehispánicos, coloniales y contemporáneos. Se tratan de narrativas y prácticas andinas que plasman sus propias lecturas culturales y articulan la dimensión histórica de sus tradiciones ancestrales, reconfigurando modos de vinculación entre mundos diferentes (Abercrombie, 2006; Arnold, 2018; Pazzarelli y Lema, 2018; Nicolas, 2015; Platt, 2018; Spedding, 2010). Se propone aquí una semblanza de ritualidades andinas y sus itinerancias devocionales contemporáneas, cuyas modernidades son altamente sofisticadas y en diálogo permanente con otras modernidades.

Las iglesias constituyen materialidades sensibles y actores disonantes que reverberan con el complejo de *waka*, antiguas deidades ancestrales y oraculares, encarnando procesos traumáticos e incómodos alrededor a recomposiciones de comunalidad, territorio y autoridad durante momentos coloniales y republicanos en Tarapacá (Hidalgo, 2009; Odono *et al.*, 2022; Urbina *et al.*, 2019). A partir del encuentro desigual entre dos sistemas divergentes que se imbricaron mutuamente, florecieron nuevas prácticas y comprensiones que transformaron irrevocablemente ambas formas originales. Las nociones de santos y diablos fueron reorganizadas de acuerdo con contenidos y relacionamientos cambiantes de seres *waka*, otorgándole creatividad y vitalidad a la cultura religiosa cristiana y las disposiciones andinas hacia lo sagrado (Castro, 2009; Mills, 2007).

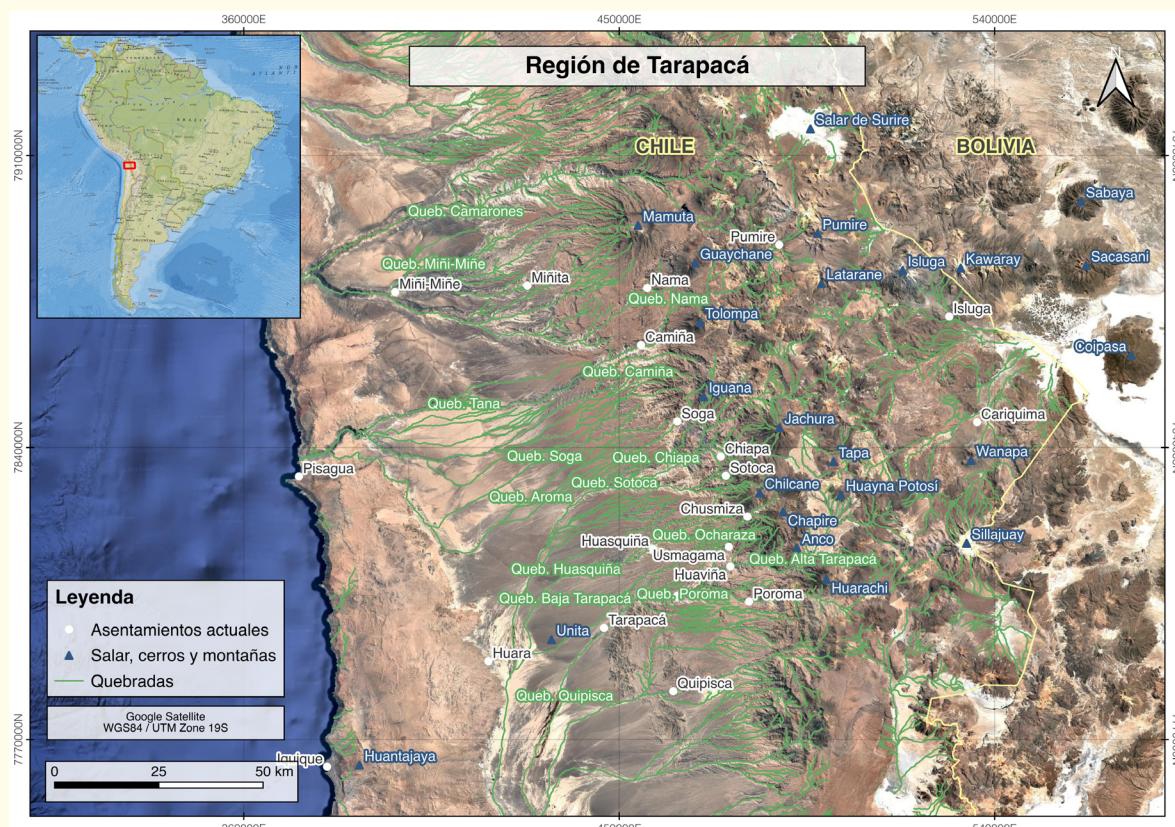


Figura 1: Mapa de la región de Tarapacá. Se consignan las principales quebradas (en verde), cerros y montañas (en azul), así como asentamientos actuales (en blanco).

Fuente: Elena Balmaceda.

Hay una búsqueda para abordar aquellos saberes orgánicos en las comunidades como sabidurías y éticas de sociabilidad propiamente andinas, valorando su singularidad y evitando asimilarlos a nuestros saberes sintéticos. Lo que se intenta es poner en simetría distintos modos de pensar sin establecer equivalencias generalizadas, sino que reconociendo su dinamismo y complejidad particular. La antropología resultaría una contra-disciplina, no tanto en referencia a cuestiones de método, sino en cuanto a temas y reflexiones que comporta (Pitarch, 2024).

Al respecto, la etnografía no deviene conforme una herramienta metodológica, sino que provee de un campo teórico que otorga ventilación a nuestros propios esquemas (Latour, 2007; Viveiros de Castro, 2010). Las aproximaciones antropológicas (arqueología, etnología, bioantropología) se instituyeron como ciencias sociales colonialistas, por ende, poseen un carácter doblemente vinculante. Pueden ser embaucadoras y tender al antagonismo, pero también pueden ser genésicas y transformativas, trasgrediendo nuestro provincialismo moderno occidental, al ofrecernos contra-sentidos que juegan con el equívoco y la ambigüedad, conminándonos a trabajar con la contradicción (Rivera Cusicanqui, 2018).

Wak'a, santos y diablos

La conquista y los esfuerzos de la evangelización no extinguieron, sino tal vez agilizaron, la multiplicación de adoratorios de *wak'a*, combinados con iglesias y capillas a santos, santas y vírgenes. La heterodoxia y las invenciones coloniales fueron un lugar común entre las gentes andinas (Castro, 2009; Gose, 2008; Mills, 2007). A finales del siglo XVI empezaron a construirse las iglesias de la precordillera tarapaqueña y sus remotos anexos, las que fueron patrocinadas tanto por eclesiásticos, funcionarios y élites hispano-criollas como por autoridades andinas (Bouysse-Cassagne y Chacama, 2012; Glave y Díaz, 2020; Hidalgo, 2004). El viaje de determinadas figuras santas a la imaginación de los nativos conversos y sus entornos locales implicó una multitud de chispas y promotores no indígenas, junto con vibrantes cofradías de indios entorno a imágenes de Cristo, vírgenes y santos que animan iglesias y capillas en los Andes.

Los pueblos nuevos, al igual que los nativos conversos en el bautismo, adoptaron nombres de figuras santas favorecidas o patronales, asociándose a ellas de la misma manera que antes se vinculaban con sus entidades *wak'a*. Estas incluían deidades, cuerpos celestes, montañas, formas personificadas en el paisaje, momias de antepasados, lugares de origen, santuarios y templos, así como vertientes, árboles y objetos portables como piedras, semillas o cualquier cosa excepcional en su tipo. Las personalidades *wak'a* tenían propiedades numinosas, poderes oraculares e importancia mitológica, constituyendo agentes activos en conflictos y alineamientos políticos; se realizaban rituales y procesiones siguiendo calendarios que actualizaban topografías sagradas (Curatola y Ziolkowski, 2008; Salomon, 2018; Sanhueza, 2008; Trever, 2011).

El complejo *wak'a* denotaba distintos niveles de jerarquía que podían mutar de acuerdo con filiaciones, alianzas y enfrentamientos entre ellas, así como

Estas incluían deidades, cuerpos celestes, montañas, formas personificadas en el paisaje, momias de antepasados, lugares de origen, santuarios y templos, así como vertientes, árboles y objetos portables como piedras, semillas o cualquier cosa excepcional en su tipo.

consideraba afinidades respectivas con diferentes actividades productivas y aspectos de la vida social. Las figuras e imágenes católicas se imbricaron con las deidades *wak'a*, entramando a la par nociones de santos y diablos. Las personalidades santas han sido mediadoras en la relación con Cristo Dios y otorgan su beneficencia particular. Nombres, lugares e historias sagradas se ligaron a las necesidades de las personas y las identidades locales, cuestiones compartidas entre *wak'a* y santos, cada quien comportando distintas formas y escalas de veneración y sacralidad. Las itinerancias devocionales aluden a historicidades y humanidades, otras que hacen existir múltiples mundos y maneras del ser.

Las comunidades de Tarapacá distinguen entre ceremonias de dios parte y de *mallku* parte, o bien entre fiestas de santos y fiestas de diablos, para diferenciar festividades patronales y conmemoraciones católicas de disposiciones hacia lo sagrado anteriores a la cristiandad, como carnaval (*anata*), afloramientos del ganado (*wayñu*) y rituales propiciatorios (*pawa, kolla, wilancha*), destinados a las entidades protectoras del paisaje. Las montañas tutelares, *mallku* y *uywiri*, quienes crían los entornos circundantes y disponen las relaciones entre mundos distintos, junto con la Pachamama, se entienden según términos que ligan lo agrícola y lo pastoril con la caza y la recolección, lo criado y lo silvestre en permanente mutación (Arnold, 2016; Dransart, 2022; Urrutia, 2022). La reproducción, tanto biológica como cultural, depende en última instancia de estas entidades. Por ende, el vínculo con ellas resulta un componente insoslayable dentro de los esfuerzos productivos y la socialidad cosmopolítica.

Esto último nos remite a la omnipresencia del modo relacional de las *wak'a*s durante tiempos coloniales y que sigue reverberando hasta el día de hoy. Hay en ello, por cierto, fuerzas transformativas e itinerancias devocionales entre las esferas rituales de dios parte y de *mallku* o *uywir* parte, así como al interior de las fiestas de santos y diablos. La tradición no solo se ancla en un pasado prehispánico fijo e inmutable; por el contrario, es capaz de abrevar el presente, incorporando los caminos de la memoria y dándole sentido a contextos sacionaturales constantemente reensamblados. El término aymara *sarawi* se invoca en tanto costumbre y modo de vida andino que ha sabido mantenerse en la medida en que conduce una ética de socialidad sostenida en relaciones fértiles de crianza mutua (*uywaña, kutiyaña, aynisiña*), a sabiendas que la asimetría y la violencia colonial siguen impregnando el ritmo de las interacciones actuales.

Relaciones de compadrazgo entre iglesias

Las iglesias de Tarapacá Alto, en tanto sujetos y vinculaciones devocionales, tienen sus respectivas advocaciones de origen colonial de acuerdo con alguna virgen, santa o santo, a quienes estuvieron encomendados. Hoy, las personalidades santas de cada pueblo e iglesia se presentan en pareja: la figura patronal principal que le da el nombre y otra de acompañamiento, ambas entramadas de acuerdo con principios del *chachawarmi* (contrapunto masculino y femenino). Este desdoblamiento dual de la autoridad se expresa igualmente en los cargos políticos de cacique y segunda persona (dos *mallku* de acuerdo con el ordenamiento de la *marka* en dos parcialidades o *saya*, cuando este rol se mantiene como es el caso de pueblo Isluga en el Altiplano), así como también en los cargos religiosos de alférez y mayordomo. Es preciso señalar que todos estos cargos son desempeñados por una pareja hombre-mujer consolidada dentro de la vida social comunitaria; la gran mayoría de las veces se lleva a cabo por un matrimonio, aunque en las ocasiones festivas se engarza entre padres e hijos o bien entre hermanos.

La alianza de la pareja patronal también comporta parentescos con otros pares según relaciones de compadrazgo. Así, cada iglesia cuenta además con un padrino y una madrina correspondiente a la figura patronal de alguna comunidad en la precordillera circundante. Entonces, los patrones de un determinado pueblo son también madrinas o padrinos de otras iglesias, emparentando de manera especial a ciertas comunidades y territorios (Tabla 1). En general, los compadrazgos operan recíprocamente, aunque hay excepciones que introducen las tramas del cambio y descuelgan las potencias incesantes de la diferencia.

Pueblos	Figuras patronales Principal / secundaria	Compadrazgos
Sipiza	Espíritu Santo / Virgen Candelaria	Santa Rosa de Usmagama y San Juan de Huaviña.
Sotoca	¿Virgen Candelaria / San Pedro y San Pablo?	Aún no se consagra, ya que la iglesia sigue destrozada por el terremoto 2005.
Usmagama	Santa Rosa / Señor Exaltación	Espíritu Santo de Sipiza y Espíritu Santo de Laonzana.
Sibaya	San Nicolás / Virgen Asunta	San Salvador de Limaxiña y San Juan de Huaviña.
Limaxiña	Virgen Candelaria / San Salvador	San Juan de Huaviña con Virgen Asunta y San Nicolás de Sibaya.
Huaviña	San Juan / Virgen Candelaria	San Antonio de Mocha y Virgen Candelaria de Limaxiña.
Mocha	San Antonio / Virgen de Lourdes	Virgen Candelaria de Huaviña y Espíritu Santo de Laonzana.
Laonzana	Espíritu Santo	San Antonio de Mocha y Santa Rosa de Usmagama.
Coscaya	San Liborio / Santa Rosa	Virgen Candelaria de Sipiza, San Antonio de Cariquima y San Antonio de Mocha.
Poroma	San Pedro	San Juan y Virgen Candelaria de Huaviña.

Tabla 1: Relaciones de compadrazgo entre las iglesias de Tarapacá Alto.

Fuente: Elaboración propia.

Tarapacá Alto constituye una agregación socioterritorial reconocida por las comunidades indígenas y por los gobiernos municipales (Figura 2). Está conformada por el tramo superior de la quebrada de Tarapacá (Sibaya, Limaxiña, Huaviña, Mocha), más sus dos quebradas afluentes, al norte Ocharaza (Usmagama) y al sur Poroma (Poroma, Coscaya) que desembocan a la altura de Mocha. A esta composición se le agrega también la quebrada de Sotoca (Sotoca, Sipiza), si bien perteneciente a la parte alta de la cuenca de Aroma que está más al norte. Los deslindes, entre ambas *marka* de Isluga y Cariquima en el Altiplano, se proyectan en la precordillera alta entre las quebradas de Chiapa y Sotoca, que más abajo dan curso a la quebrada de Aroma. Así, la *marka* de Isluga se imbrica con la precordillera alta (*pattja qhewra*) de Nama, Camiña y Chiapa; mientras, más al sur, la *marka* de Cariquima se interconecta preferencialmente con Tarapacá Alto.

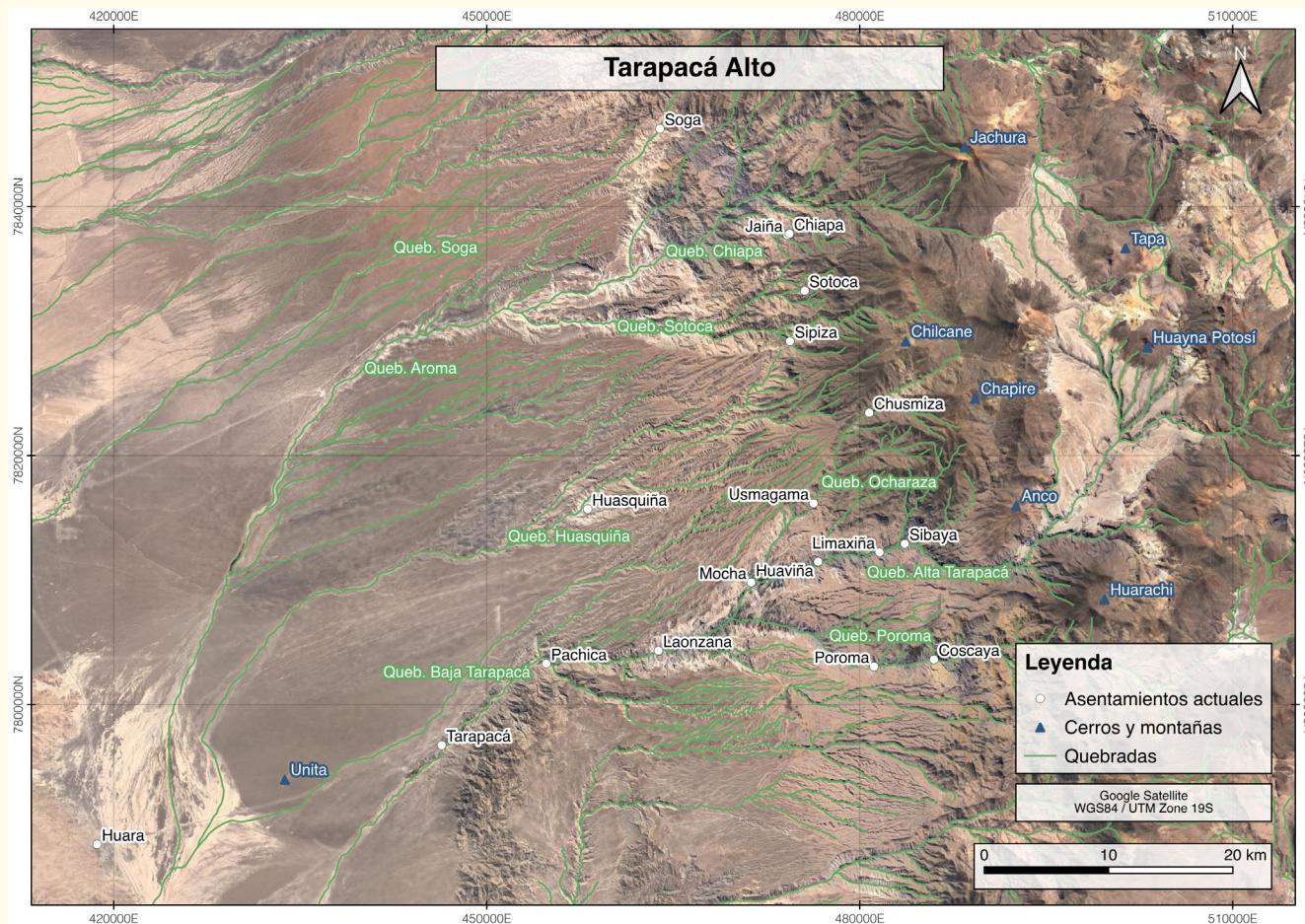


Figura 1: Mapa de Tarapacá Alto. Se consignan quebradas (en verde), cerros y montañas (en azul), así como localidades actuales (en blanco).

Fuente: Elena Balmaceda.

Los pueblos de Sibaya, Limaxiña, Huaviña y Mocha se hallan profundamente interconectados entre sí a través de compadrazgos recíprocos entre sus figuras patronales. Aunque Mocha se abre hacia relacionamientos con Laonzana, pueblo que se localiza en la parte baja de la quebrada de Tarapacá, pero imbricado estrechamente a la precordillera alta tanto de Mocha como de Usmagama, Coscaya hace lo propio interrelacionando a Tarapacá Alto con la *marka* de Cariquima. El nexo con el *pattja qhewra* de la quebrada de Sotoca se materializa a partir de Sipiza, la festividad más prominente de estos lugares y que concita fervor regional, cuya iglesia está apadrinada por Huaviña y Usmagama. En este último pueblo, la porosidad hacia la cordillera se extiende más allá de Cariquima para enlazar a Escara, un pueblo distante del Altiplano boliviano, a quien se afilia la advocación de Exaltación. En Usmagama hay una comparsa religiosa de morenos (asociación indígena laica) que data, al menos, de inicios del siglo XX y todos los años participa en la festividad grande que se realiza en Escara. A su retorno se celebra la Octava (ceremonial de cierre) en Usmagama, cuando se oficia el Baratillo (Alasita) en el calvario dispuesto arriba del pueblo, costumbre que no se practica en otras localidades de Tarapacá Alto, aunque sí es común en el ámbito distintivo de Isluga, Camiña, Nama y Chiapa. En cambio, la figura patronal principal es Santa Rosa, quien mantiene los vínculos con la quebrada de Sotoca y enlaza también las tierras más bajas tarapaqueña de Laonzana.

El conjunto socioterritorial de Tarapacá Alto se manifiesta ritualmente en el encuentro de santos patronos, entre agosto y septiembre, efectuado en el pueblo de Tarapacá, cuando todas las figuras patronales de estos pueblos van a visitar a San Lorenzo en su Octava, último homenaje tras su fiesta conmemorativa. La iglesia San Lorenzo de Tarapacá fue el principal centro religioso bajo las jurisdicciones coloniales, secundada por la iglesia Santo Tomás de Camiña (Hidalgo, 2009; Larraín, 1975). Además, Tarapacá Viejo fue el asentamiento nuclear durante los tiempos incaicos, desde donde se orquestó la anexión de esta provincia al Tawantinsuyu (Berenguer *et al.*, 2011; Urbina *et al.*, 2019). Hoy las celebraciones a San Lorenzo trascienden los ámbitos locales distintivos y constituyen una devocionalidad de carácter regional; junto con la Virgen de la Tirana, conforman una dupla sagrada y sus festividades religiosas son las más importantes de la región de Tarapacá (Díaz *et al.*, 2014; Núñez; 1979, 1984). Sus habitantes expresan especial afecto y fervor a la Chinita y al Lolo,² quienes reciben muchos devotos de lugares muy distantes, tanto a nivel nacional como internacional, durante sus conmemoraciones.

En paralelo a festividades locales y regionales mayores, las festividades patronales de cada pueblo coexisten con otras fiestas de santo y ceremonias ancestrales, que conforman el nutrido calendario socioritual de una comunidad. En Huaviña, por ejemplo, además de los patronos San Juan (24 junio) y Virgen Candelaria (2 febrero), se celebra con gran devoción a San Santiago (25 julio), quien cuenta con su propia capilla familiar, vinculada a un tronco proveniente del Altiplano de Cariquima, que se instaló hace varias generaciones en esta localidad, conforme antiguas alianzas y compadrazgos (Odote *et al.*, 2022). También se realizan homenajes de pastorcitos al Niño Dios (6 enero), se conmemoran las Cruces (3 mayo) y la Octava de Espíritu Santo (junio, móvil); esta última se considera una fiesta-hija del Señor de Nama, trasplantada tras la beneficencia particular otorgada a una familia huaviñana y que se ha granjeado el fervor de toda la comunidad. Asimismo, se ofician los rituales de Wilka Kuti (21 junio, solsticio de invierno) en Cerro Verde y Pawa a la Pachamama (1 agosto) en la vertiente Piwawa, consideradas entidades tutelares de esta localidad y sitios de peregrinación en tales ocasiones. Se integran igualmente los ceremoniales católicos de Semana Santa (marzo-abril, móvil) y las fiestas patrias chilenas (18 septiembre).

En Huaviña, así como en los distintos pueblos tarapaqueños, además de las festividades de santos de la comunidad, la mayoría de las imágenes sagradas de la iglesia tienen una madrina que se encarga de llevarle flores y de su ornato, además de organizar una pequeña celebración en su día con liturgia y convite de chocolate en la plaza del pueblo. También, los varones se empantan como promesantes, encargados de mover las grandes imágenes según las disposiciones del calendario

En Huaviña, así como en los distintos pueblos tarapaqueños, además de las festividades de santos de la comunidad, la mayoría de las imágenes sagradas de la iglesia tienen una madrina que se encarga de llevarle flores y de su ornato, además de organizar una pequeña celebración en su día con liturgia y convite de chocolate en la plaza del pueblo.

² La Virgen de la Tirana, patrona del poblado homónimo, a quienes sus devotos se refieren cariñosamente como la Chinita, se celebra en ocasión de la Virgen del Carmen (16 de julio). San Lorenzo (10 de agosto), conocido como el Lolo entre su feligresía, es la festividad patronal del pueblo de Tarapacá. Ambos centros ceremoniales regionales se ubican en la pampa y generan relacionamientos mayores entre los distintos ámbitos locales.

ritual. Así pues, se plasman parentescos entre pueblos, familias e individuos a partir de relaciones de compadrazgo que articulan pertenencias comunitarias y dinámicas locales.

Aperturas

La tradición no remite únicamente al pasado prehispánico, acompaña la aventura de la vida social y despliega multiplicidades históricas. Las entidades *wak'a* permanecieron gracias a que se inyectaron en representaciones coloniales y modernas, insuflaron en ellas su significado y omnipresencia; encarnando agencias ancestrales y generando encantamientos que dotan con su *ch'ama* o *camay* a determinados seres y plasman modos relationales distintivos. Es la manifestación de su fuerza y forma lo que define a las personalidades *wak'a*, no al revés. La ancestralidad no depende de las cambiantes personalidades físicas, sino de la potencia divina que anima a ciertos objetos y lugares.

La etnografía no procede tanto como explicación de otredad, sino más bien como multiplicación de mundos, enriqueciendo comprensiones culturales y modelando nuevos agenciamientos (Despret, 2022). Somos afectados por los temas y las poblaciones que estudiamos, generalmente situadas al margen o en los bordes de sistemas modernos occidentales, siendo transformados por ideas y prácticas sociales a las que prestamos atención. La antropología tiene el potencial de cuestionar las formas de pensar y habitar dominantes al dejarse criar por los entornos. Atreverse a conocer es aprender a distinguir, a reconocer cómo cuentan y cantan las diferencias.

Agradecimientos

A las comunidades andinas, por acogerme en sus entornos, sus afectos y enseñanzas. A los equipos de investigación de los proyectos FONDECYT 1221166 y 1240723, por compartir experiencias y nutrir reflexiones. A Elena Balmaceda, por la elaboración de los mapas. A editores y evaluadores de este manuscrito, cuyas observaciones y sugerencias ayudan a mejorar nuestro abordaje.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas.

2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA, IEB. La Paz, Bolivia.

ARNOLD, Denise.

2018. *Los eventos del crepúsculo: relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el tiempo de los españoles*. Plural, ILCA. La Paz, Bolivia.

2016. “Territorios animados. Los ritos del Señor de los Animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes”. *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades en la transformación social* (editado por Román-López y Galarza): 111-159. ISEAT. La Paz, Bolivia.

BERENGUER, José, Cecilia SANHUEZA e Iván CÁCERES.

2011. “Diagonales incaicas, interacción interregional y dominación en el altiplano de Tarapacá, Norte de Chile”. En: *En Ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino* (editado por Núñez y Nielsen): 247-284. Encuentro grupo Editor. Córdoba, Argentina.

CASTRO, Victoria.

2009. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*. Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Colección de Antropología. Santiago de Chile, Chile.

CURATOLA, Marco y Mario ZIÓŁKOWSKI.

2008. *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. IFEA, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

DESPRET, Vinciane.

2022. *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Editorial Cactus. Buenos Aires, Argentina.

DRANSART, Penelope.

2022. “Comer y ser comido: fisiologías de la práctica en Isluga, norte de Chile”. *Animales humanos y humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos* (editado por Bugallo, Dransart y Pazzarelli): 355-386. Antropofagia. Buenos Aires, Argentina.

GLAVE, Miguel y Alberto DÍAZ.

2020. “Clérigos y encomiendas en Tarapacá. Relaciones en la implantación del orden colonial durante el siglo XVI”. En: *Cultura y Religión*, vol. XIV, núm. 2: 79-99.

GOSE, Peter.

2008. *Invaders as Ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. University of Toronto Press. Toronto, Canadá.

HIDALGO, Jorge.

2004. *Historia Andina en Chile*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, Chile.

2009. “Civilización y fomento: la descripción de Tarapacá de Antonio O’Brien, 1765”. En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 41, núm. 1: 5-44.

LARRAÍN, Horacio.

1975. “La población indígena de Tarapacá (norte de Chile) entre 1538 y 1581”. En: *Norte Grande*, vol. 3-4, núm. I: 269-312.

LATOUR, Bruno.

2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.

NICOLAS, Vincent.

2015. *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayo de historia a varias voces*. Plural. La Paz, Bolivia.

NÚÑEZ, Lautaro.

1979. “Emergencia y desintegración de la sociedad tarapaqueña: riqueza y pobreza en una quebrada del norte chileno”. En: *Atenea*, vol. 439: 163-213.

NÚÑEZ, Patricio.

1984. “La antigua aldea de San Lorenzo de Tarapacá. Norte de Chile”. En: *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 13: 53-65.

PAZZARELLI, Francisco y Verónica LEMA.

2018. “Paisajes, vidas y equivocaciones en los andes meridionales (Jujuy, Argentina)”. En: *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 50, núm. 2: 307-318.

PITARCH, Pedro.

2024. *El trickster de la Antropología*. ARIES, Anuario de Antropología Iberoamericana. Madrid, España.

PLATT, Tristan.

2018. *Defendiendo el techo fiscal. Curacas, ayllus y sindicatos en el gran ayllu Macha. Norte de Potosí, Bolivia, 1930-1994*. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia, University of St. Andrews. La Paz, Bolivia.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia.

2018. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.

SALOMON, Frank.

2018. *At the Mountain's Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*. Routledge. Londres, Inglaterra y New York, EE. UU.

SANHUEZA, Cecilia.

2006. “Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI”. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 13, núm. 2: 57-75.

SPEDDING, Alison.

2010. “¿Somos lo que comemos? Crítica de la ‘descolonización’ en la alimentación”. En: *Temas Sociales*, vol. 30: 156-175.

TREVER, Lisa.

2011. “Idols, mountains, and metaphysics in Guaman Poma’s pictures of huacas”. En: *RES*, vols. 59-60: 39-59.

URBINA, Simón *et al.*

2019. “De provincia inca a repartimiento: Tarapacá en los siglos XV y XVI (Andes Centro Sur)”. En: *Estudios Atacameños*, vol. 61: 219-252.

URRUTIA, Francisca.

2022. “Cacofonía de voces en Nama (Tarapacá, norte de Chile): caminos que andan y relaciones entrelazadas”. En: *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, vol. 51: 5-40.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. Buenos Aires, Argentina.

ATABEY Y SUS NOMBRES EN LA RELACIÓN DE FRAY RAMÓN PANÉ: CRÍTICA TEXTUAL Y RELECTURA ETNOLINGÜÍSTICA DE LOS TESTIGOS DEL SIGLO XVI (1511–1571)

ATABEY AND HER NAMES IN FRAY RAMÓN
PANÉ'S RELACIÓN: TEXTUAL CRITICISM AND AN
ETHNOLINGUISTIC REASSESSMENT OF
SIXTEENTH-CENTURY WITNESSES (1511–1571)

ERNESTO CAVEDA DE LA GUARDIA¹

Resumen

Este artículo revisa críticamente la transmisión de la *Relación* de fray Ramón Pané (c. 1498) en Anglería, Las Casas y Ulloa, apoyándose en las ediciones españolas disponibles, en particular, la recensión crítica de J. J. Arrom para restituir de manera plausible el inventario canónico de cinco nombres para la madre del Ser Supremo dentro de la cosmovisión religiosa taína. De esta forma, se restituyen Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Guimazoa/Zuimaco, mientras que Atabeira, Iella/Jicla y Mamona se descartan por la falta de convergencia en los testigos. En el plano de la crítica textual se explican las variantes por regularizaciones humanistas, fusiones gráficas y vacilaciones grafemáticas coloniales. Sobre esa base, se presentan algunos apuntes semántico-etnolinguísticos desde la historia de la investigación, así como una hipótesis de interpretación para el nombre Apito, que permiten perfilar a Atabey como cemí tutelar fecundante y madre cósmica, probablemente inserta en un complejo mítico ofídico/ancestral de tradición amazónica, asociado a las aguas dulces en reposo y los ritmos lunares, en un marco coherente con una sociedad agrícola caracterizada por patrones matrilineales y avunculociales.

Palabras clave: Atabey, mitología taína, *Relación* de fray Ramón Pané, etnolinguística, etnohistoria.

Abstract

This article offers a critical reassessment of the textual transmission of Fray Ramón Pané's Relación (c. 1498) in Anglería, Las Casas, and Ulloa, drawing on the available Spanish editions –particularly J. J. Arrom's critical recension– to reconstruct a plausible canonical inventory of five names for the mother of the Supreme Being within the Taíno religious worldview. Accordingly, it reinstates Atabey, Yermao, Guacar, Apito, and Guimazoa/Zuimaco, while excluding Atabeira, Iella/Jicla, and Mamona for lack of cross-witness convergence. From the standpoint of textual criticism, the variants are explained as the result of humanist regularizations, graphemic fusions, and colonial graphemic vacillation. On this basis, the article advances a series of semantic–ethnolinguistic notes,

1 Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, Centro Educativo Español de La Habana.
Correos electrónicos: ernesto.caveda@ceehabana.com; ecaveda7@gmail.com.

situated within the history of research, as well as an interpretive hypothesis for the name Apito, which together allow Atabey to be outlined as a tutelary, fertility-related cemí and cosmic mother, probably embedded in an ophidian/ancestral mythic complex of Amazonian tradition, associated with still fresh waters and lunar rhythms, within a framework coherent with an agricultural society characterized by matrilineal and avunculocal patterns.

Keywords: Atabey, Taíno mythology, Fray Ramón Pané's Relación, ethnolinguistics, ethnohistory.

Introducción

Uno de los principales obstáculos para una comprensión integral de la cosmovisión religiosa taína² resulta la extrema limitación y dispersión de las fuentes disponibles, así como la variedad de interpretaciones que ofrecen las crónicas coloniales. A ello se suma la dificultad de delimitar con precisión las atribuciones simbólicas de las figuras míticas, ya que las descripciones ofrecidas por los cronistas europeos suelen responder a lógicas culturales ajenas, que tendieron a simplificar, reinterpretar o confundir las estructuras mítico-religiosas indígenas al verterlas en sus propios esquemas de pensamiento.

Atabey, reconocida en las fuentes etnohistóricas tempranas como la madre del Ser Supremo en la religión taína, constituye una figura axial dentro de buena parte del universo socio-religioso indígena antillano prehispánico.³ El registro más antiguo aparece en la *Relación* de fray Ramón Pané (c. 1498). Acá se indica que Atabey era conocida mediante cinco denominaciones. Estos nombres no van acompañados de explicaciones funcionales o contextuales, de modo que su interpretación ha dependido de la historiografía y la filología posteriores. Es provechoso añadir que la presencia de varios nombres para una misma potencia no indica necesariamente sinonimia, sino que entraña usos situados y performativos según la ocasión ritual y el dominio de acción del numen. En ese sentido, subyace una lógica relacional: las “personas-cemí”⁴ reciben nombres que indexan agencia, parentesco o emplazamiento antes que epítetos meramente descriptivos.

2 Con el término “taínos” se designa, en la etnohistoriografía, a poblaciones de filiación arahuaca que, tras procesos de migración desde la cuenca amazónica y el litoral norte sudamericano, ocuparon de forma paulatina el arco de las Antillas Mayores, conformando una red de cacicazgos interrelacionados por vínculos políticos, económicos y rituales (Rouse, 1992; Alegría, 1981). Las fuentes etnohistóricas, la arqueología y la antropología coinciden en señalar una relativa homogeneidad cultural con variaciones locales, distribuida según el esquema de Rouse en tres áreas: taínos clásicos (La Española y Puerto Rico), taínos occidentales (Cuba central y occidental) y taínos orientales o subtaínos (este de Cuba y Bahamas) (Rouse, 1992). Aunque este marco homogeneizante ha sido ampliamente criticado en las últimas décadas (Curet, 2014; Keegan y Hofman, 2017) todavía puede hablarse de lo que Rodríguez Ramos (2010) y Oliver (2009) han denominado *tainidad*, entendida como un complejo histórico-cultural articulado en torno a un sistema de creencias y prácticas rituales compartidas. La lengua taína (hoy extinta) pertenece al subgrupo antillano de la familia arahuaca (maipureana) y presentaba varios dialectos hacia el siglo XV (Valdés Bernal, 2003; Granberry y Vescelius, 2004).

3 Cabe recordar la lúcida observación de la arqueóloga cubana L. S. Domínguez González (2014) respecto a que Atabey tiene un número mayor de nombres (cinco) que los que corresponden al Ser Supremo, su hijo Yucahú (tres).

4 El vocablo “cemí” (también grafiado “zemí” en las fuentes coloniales) designa en la religión taína tanto a las entidades sobrenaturales como a sus representaciones materiales, generalmente escultóricas, que servían de soporte ritual y depositario de su poder. El concepto entraña, primeramente, una dimensión ontológica y luego objetual, que ha sido asociado al campo de las “ontologías relacionales”, con analogías en el *mana* y *tapu* polinesios o en el par conceptual *hau/mauri* de la tradición maorí (Oliver, 2009). El “cemísmo” aparece como un sistema –mediado en buena medida por caciques y behiques–, en el que los cemís son entes sociales dotados de biografía, personificación y agencia.

La reconstrucción textual de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*: un acercamiento a la historia de las versiones

La reconstrucción filológica de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* de fray Ramón Pané constituye un proceso complejo, condicionado por la pérdida del manuscrito original y por la transmisión indirecta y fragmentaria que ha caracterizado su circulación textual desde finales del siglo XV.

El manuscrito original, redactado en castellano hacia 1498 y entregado por Pané a Colón tras el tercer viaje (1500-1501), no fue publicado en su forma primigenia y se desconoce su destino en la península. El primer indicio de su circulación procede de Pedro Martir de Anglería, quien lo consultó entre 1500 y 1504 y lo compendió en latín para el cardenal Ludovico de Aragón. Esta síntesis, incorporada a la *Década primera* (libro IX, caps. 4-7), se difundió en una traducción italiana en 1504 y en latín en 1511 (Figura 1). Aunque Anglería cita expresamente a Pané, su propósito divulgativo y el filtro humanista patente introducen ya una primera capa de interpretación y selección de los datos (Arrom, 1988).

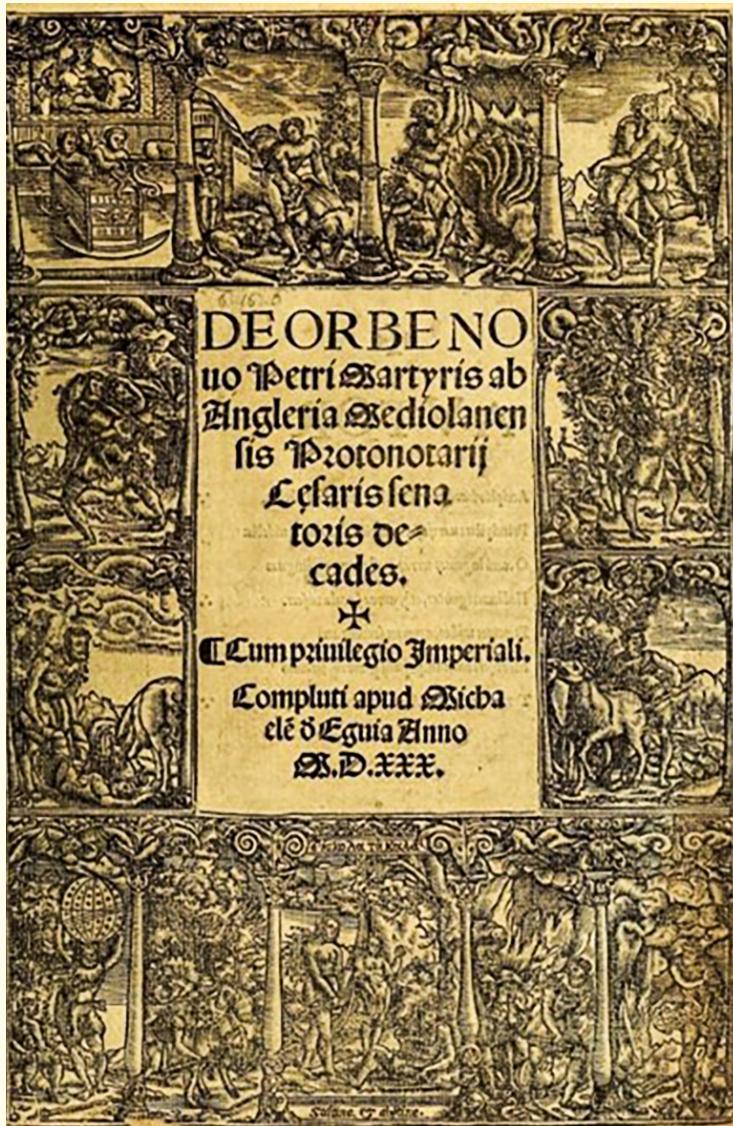


Figura 1: Portadilla ilustrada de *De Orbe Novo decades*, de Pedro Martir de Anglería.

Fuente: Wikimedia Commons (dominio público).

Fray Bartolomé de Las Casas consultó también el manuscrito original –probablemente en Sevilla–, e incorporó extractos en su *Apologética historia de las Indias* (capítulos 120, 166 y 167), con el propósito de sustentar la defensa de la humanidad de los pueblos indígenas. No se limitó a transcribir el texto, sino que lo adaptó y corrigió según sus fines polémicos, lo que introduce distorsiones, aunque permite contrastar variantes con la versión de Pedro Martir de Anglería.

La tercera fuente principal es la traducción italiana de Alfonso de Ulloa, publicada en Venecia en 1571 bajo el título *Historie del S. D. Fernando Colombo...* (Figura 2). Esta obra parece reproducir el contenido de la *Relación* según la versión incluida en el capítulo LXI de la *Historia del almirante don Cristóbal Colón*, redactada en español por Fernando Colón e inédita a su muerte en 1539. La versión de Ulloa es la más extensa que se conserva, aunque presenta erratas, omisiones e italianizaciones arbitrarias de nombres, topónimos y términos taínos (Arrom, 1988).

Un último testimonio a considerar es el de Hernán Pérez de Oliva, quien incluyó material derivado de los apuntes de Anglería en su *Historia de la invención de las Indias* (Pérez de Oliva, 1991). No obstante, el valor crítico del texto de Pérez de Oliva es limitado, ya que sigue muy de cerca las síntesis de Anglería y casi no aporta elementos adicionales relevantes para la reconstrucción textual.

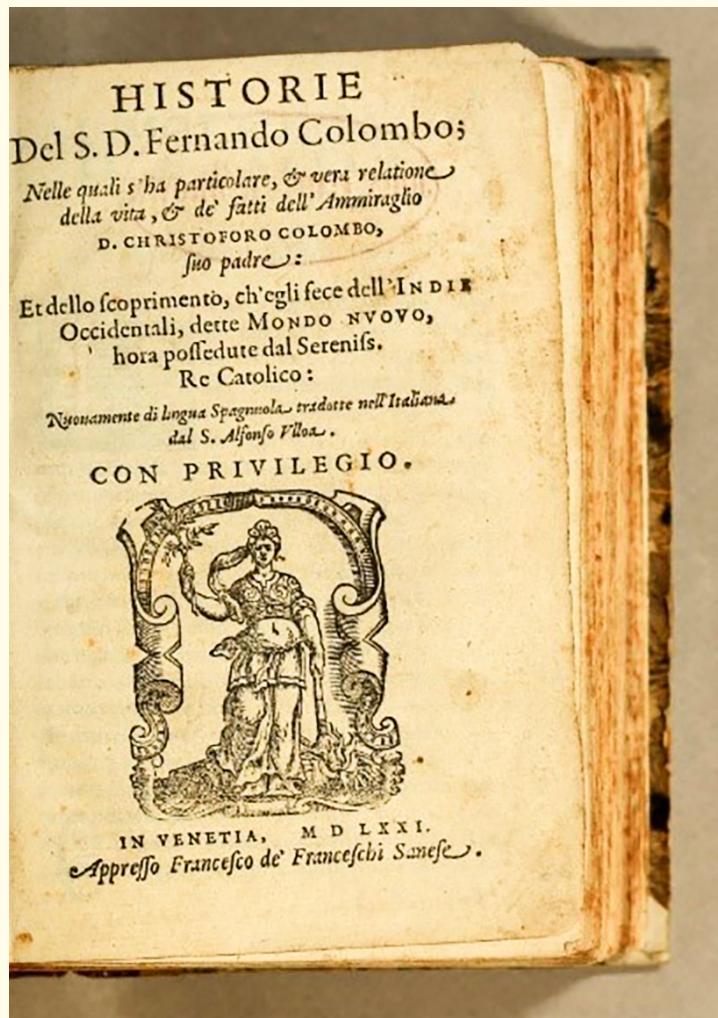


Figura 2: Portadilla ilustrada de *Historie del S. D. Fernando Colombo*, de Alfonso de Ulloa.
Fuente: Internet archive (dominio público).

Frente a estas dificultades, las ediciones críticas modernas –en especial las del erudito cubano José Juan Arrom–, han optado por una reconstrucción filológica que recastellaniza los términos a partir de la comparación sistemática con las versiones de Anglería y Las Casas, además de otras fuentes coloniales y etnolingüísticas. Como parte de este proceso, Arrom publicó la versión paleográfica del texto de Hernán Pérez de Oliva bajo el título *Historia de la invención de las Yndias* (1965). Esta labor se consolidó en dos obras complementarias: *Relación acerca de las antigüedades de los indios. Nueva versión con estudio preliminar, notas y apéndices* (1974; 8.^a ed. corr. y aum., 1988) y *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* (1975; 2.^a ed. corr. y aum., 1989). La edición de 1988, no exenta de dificultades,⁵ constituye la más completa hasta hoy, acompañada de un aparato crítico que explicita las decisiones editoriales y sus fundamentos lingüísticos y etnohistóricos.

Análisis filológico de los nombres de Atabey: errores de transmisión textual, reconstrucción hipotética y restitución del repertorio original

La restitución del repertorio original de los nombres de Atabey –así como su recastellanización o su reconstrucción arahuaca- ha oscilado en las ediciones españolas según se atengán a la tradición angleriana o a la ulloana. Así, se han propuesto: “... Atubei [sic], Jemao, Guacar, Apito, e Zuimaco...” (Barcia Carballido y Zúñiga 1749: 62) y “...Atabeira Mamona, Gua-cara-pita, Liella, Guimasoa...” (Bachiller y Morales 1883: 167). En sus ediciones anotadas de la *Relación* (1974; 8.^a ed. corr. y aum., 1988), J. J. Arrom restituyó –siguiendo casi estrictamente a Ulloa (1571)- los nombres “Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Zuimaco” (Arrom, 1988: 21) y trató las variantes de la tradición angleriana como lectura secundaria. Sin embargo, en la edición aumentada de *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* (2.^a ed. corr. y aum., 1989) y en *Historia de la invención de las Yndias* (1991), Arrom reintroduce y consolida como canónicas la variante Atabeira y el teónimo Mamona, decisión que incidió en su recepción académica y divulgativa posterior (Chávez y Rivero, 2019; Guarch Delmonte y Querejeta Barceló, 2023). A continuación, se reproduce el pasaje de la *Relación* de Pané referente a Atabey y sus nombres en las versiones de Anglería (1511, *editio princeps*, cotejada con las ediciones Compluto, 1516 y Basilea, 1533) y Ulloa (1571), seguido de un análisis de los casos paradigmáticos que permiten la restitución del repertorio original:

Numen ipsum habere genitricem quinque his nominibus appellatam ferunt: Attabeiram, Mamonomam, Guacarapitam, Iiellam, Guimazoam (Anglería, 1511: *Dec. I, lib. X; 1516: Dec. I, lib. IX*).⁶

Frente a estas dificultades, las ediciones críticas modernas –en especial las del erudito cubano José Juan Arrom–, han optado por una reconstrucción filológica que recastellaniza los términos a partir de la comparación sistemática con las versiones de Anglería y Las Casas, además de otras fuentes coloniales y etnolingüísticas.

5 Se ha objetado el carácter de “retraducción” de la edición de Arrom, que al intentar reconstruir la voz de “Pané” desde Ulloa, deshace la polifonía del testimonio (precolombino, angleriano, ulloano, etc.) e introduce decisiones interpretativas fuertes (normalizaciones, segmentaciones, restituciones); asimismo, se ha cuestionado el sesgo especulativo de algunas de sus lecturas semánticas (Jansen, 2013). A nuestro juicio, la atenuación de esa polifonía en la versión de Arrom –propia de una reconstrucción castellana normalizada del original perdido–, queda en buena medida compensada por el paratexto.

6 La versión diplomática de Anglería (1511) es como sigue: “*Numen ipsum īre genitricem qnq: his nominibus appellatam ferūt: attabeiram: mamonaz: guacarapitam: ijellam: guimazoam*”. Nótese que las ediciones tempranas posteriores (Compluto, 1516; Basilea, 1533) ya regularizan estas formas: mamonaz → Mamonomam (acusativo en *-am*) y ijellam → Iiellam (i vocálica + i consonántica), manteniendo inalteradas las restantes.

...& sua madre chiamano Atabei, Iermaoguacar, Apito, & Zuimaco, che son cinque nomi" (Ulloa, 1571: 127).

Atabeira

La forma Attabeiram –normalizada Atabeira–⁷ registrada por Anglería no encuentra paralelo directo en los testigos más cercanos al original perdido de Pané. Las lecturas de Ulloa (“Atabei”) y Las Casas (“Atabex”) convergen, no obstante, en una base taína Atabey, compatible con la vacilación grafemática de los sufijos *-ey/-ex/-el*, que Arrom documenta para antropónimos antillanos “*Guarioney - Guarionex - Guarionel*” (Arrom, 1988: 63, n. 38). Esta discrepancia plantea la necesidad de considerar al menos dos hipótesis no excluyentes y que podrían reflejar momentos o circunstancias diferentes durante el proceso de copia y transmisión textual:

(H1) **LATINIZACIÓN MORFOLÓGICA REGULAR.** Atabei/Atabex → Attabéiram por adición del accusativo latino *-am* y acomodación gráfico-morfológica humanística (ajuste *-ei/-ex* → *-eira-*, doble *t*, acentuación aguda), sin postular fusión léxica previa. Esta es la explicación mínima y parsimoniosa cuando los testigos no obligan a segmentaciones alternativas.

(H2) **FUSIÓN POR ERROR DE DIVISIÓN DE PALABRAS + REGULARIZACIÓN LATINA EN *-AM* (ESCUENARIO PREFERIDO POR SU COHERENCIA CON EL CONJUNTO).** Una secuencia *Atabei Iermao* pudo copiarse sin frontera (*Atabeiermao*); el hiato *ei* + *Ie-* se resolvió en *Atabeir-*, dando *Atabeirmao*; la morfologización en *-am* produjo *Attabeiram*, con las acomodaciones tipográficas esperables (doble *t*). Esta lectura se sustenta en: a) la presencia de la fusión *Guacarapita(m)* (= *Guacar + Apito*) en Anglería, que demuestra coalescencias reales en esta tradición; b) la ausencia de *Iermao* como nombre autónomo consecutivo en Anglería, aunque presente en Ulloa y Las Casas; c) las condiciones materiales de copia y composición renacentistas que favorecían errores de frontera con incidencias tipificadas en la bibliografía del período (Gaskell, 1972; Hinman, 1963; Parkes, 1993). Así, H2 no niega la latinización: la subordina a una fase previa (fusión), que además armoniza el inventario coincidente de cinco nombres con las divergencias de segmentación entre testigos. En todo caso, consideramos que la variante “Atabeira”, usada ampliamente en la literatura académica y popular como teónimo canónico alternativo (Brinton, 1871; Arrom, 1988; 1989; Chávez y Rivero, 2019; Guarch Delmonte y Querejeta Barceló, 2023), no forma parte del repertorio original restituible, sino que más bien responde a una lexicalización secundaria en la tradición angleriana.

Iermaoguacar

El nombre Iermaoguacar, registrado en la versión italiana de Alfonso de Ulloa (1571), constituye un ejemplo paradigmático de error de segmentación. En este caso, la forma compuesta resulta de la fusión indebida de dos nombres originalmente independientes: Iermao (normalizado Yermao) y Guacar. En las fuentes coloniales, la secuencia *gua-* se emplea como convención grafemática castellana para transcribir el fonema */wa/* en voces taínas (Granberry y Vescelius, 2004: 90–91), por lo que Guacar puede remontar a una base taína: *wakar*. La evidencia de esta segmentación errónea se fundamenta en: a) la presencia de Guacar en la secuencia *Guacarapitam* de Anglería, antes discutida; b) la afirmación explícita de Ulloa de que la “madre del Ser Supremo” recibía

7 Resulta significativa la resonancia de esta variante en el imaginario actual, como demuestra el caso del sitio arqueológico de El Guafe (Parque Nacional Desembarco del Granma), donde la Cueva del agua alberga una escultura rupestre femenina identificada localmente como la diosa “Atabeira” y asociada a poderes protectores (Francisco, 2014). Sin embargo, el origen de este culto y, por extensión del refuerzo de la variante nominal, parece deberse a la patrimonialización contemporánea del lugar por parte de las autoridades locales.

cinco nombres, sin embargo, en su listado aparecen solamente cuatro. Esta incongruencia obliga a segmentar *Iermao + Guacar*; c) el testimonio de Bartolomé de Las Casas. En su *Apologética Historia* consigna “Atabex” y menciona a “un hermano suyo” llamado “Guaca” (Las Casas, 1875, cap. 120). Como ha señalado Arrom (1989), la lectura lascasiana no traduce el teónimo, sino que estaríamos en presencia de una etimología popular (paretimología o *folk etymology*) impulsada por “atracción semántica” (Baldinger, 1965): la proximidad formal entre el nombre *Iermao* y el vocablo castellano (*i*ermano / *hermano* (*port. irmão, gall. irmán, cat. germà*; Corominas y Pascual (1980-1991: s. v. “hermano”) condujo a su reinterpretación errónea. De esta forma, *Yermao* y *Guacar* y, por extensión, *Apito*, pueden ser restituidos como nombres autónomos por la convergencia de testigos independientes.

Apito

La convergencia de los testimonios coloniales permite segmentar con seguridad la forma *apito*, aislada en Ulloa pero subsumida en el Guacarapitam de Anglería, donde es verosímil reconocer la antes referida coalescencia *Guacar + Apito/a*. Desde el punto de vista estrictamente lingüístico, la secuencia trisilábica a-pi-to respeta el patrón fonotáctico de sílabas abiertas propio del taíno clásico y se ajusta al hecho, subrayado por Granberry y Vescelius, de que las palabras taínas se construyen como cadenas de morfemas generalmente monosilábicos de forma V/CV o CVCV, a menudo combinados en compuestos hoy “congelados” (Granberry y Vescelius, 2004: 94). En este marco, *api* funciona como base léxica y *-to* como morfema nominalizador (*-tV*). Si ampliamos la comparación al dominio arawak, la base *api* / *a:pi* / *á:pi* / *ápi* se inserta en una serie bien documentada en el subgrupo norte para “serpiente”, “anaconda” y “jararaca” (*Bothrops jararaca*) (Aikhenvald *et al.*, 2001: 62). Reconstrucciones del protoarawak distinguen de forma explícita **api* “serpiente” como étimo léxico independiente, junto a **-pi* “clasificador de entidades largas y delgadas” (Aikhenvald, 2002). Sobre esta base, el teónimo Apito podría interpretarse como un epíteto relacional formado sobre *api* “serpiente” —“el (ser) serpentíneo”, “vinculado a la serpiente”— cuya función dentro de la cadena onomástica de Atabey sería subrayar precisamente la dimensión ofídica heredada del complejo mitológico noramazónico.

*En las tradiciones orales tariana se registra, para el Creador del cosmos, el teónimo Yapi-riku-ri (^apirikuri) con glosa explícita “hueso-LOC-REL” (“el que está/en el hueso”) procedente de la raíz *api/api* (“hueso”).*

Ahora bien, cabe una lectura alternativa si se atiende a la teonimia atestiguada en Tariana y lenguas vecinas. En las tradiciones orales tariana se registra, para el Creador del cosmos, el teónimo Yapi-riku-ri (^apirikuri) con glosa explícita “hueso-LOC-REL” (“el que está/en el hueso”) procedente de la raíz *api/api* (“hueso”). Esto, en paralelo significativo con los nombres baniwa Yapi-Jiku-Ji “el que está sobre el hueso” y tucano O’á-ki “hijo del hueso” (Aikhenvald, 1999: 36). En esa línea, Apito podría analizarse igualmente como “óseo” / “relativo al hueso”, esto es, un epíteto que subraya una dimensión tanatológica / ancestral.

Mamona

El segundo nombre registrado por Anglería, Mamona, no aparece en Ulloa. Podría postularse su derivación de la segunda sílaba de *Iermao* a partir de las impli-

caciones de H2 antes discutida, aunque esta conjetura es altamente especulativa y carece de testimonio convergente. De acuerdo a Arrom, Mamona es una metátesis de “Mamano”, un título divino recogido en un vocabulario de antiguos dialectos de Haití escrito por el abate Brasseur de Bourbourg (Arrom, 1989: 33). Sin embargo, esta tesis nos parece demasiado débil tomando en cuenta el carácter tardío de la obra y la falta de convergencias. Por lo tanto, dado el cómputo interno de cinco nombres que se obtiene al segmentar *Iermaoguacar* → *Iermao* + *Guacar*, lo más prudente es excluir Mamona del inventario canónico.⁸

Liella / Jicla

El caso del nombre Liella en Anglería –vertido por Pérez de Oliva como *Jicla* (Pérez de Oliva, 1991), probablemente a causa de confusión tipográfica I/J, v. *ijellam* en Anglería (1511)–, plantea interrogantes filológicos significativos. Podría postularse una derivación de *illam* (*ac. fem. sg.*) relacionado sintácticamente al último nombre de la lista (Guimazóam), pero ello implica las dificultades de suponer una partícula apelativa inserta en una lista onomástica, sin paralelos internos claros. Además, la duplicación inicial *ii-* no es normal para *illam*, aunque puede reflejar duplicación gráfica en imprenta. En todo caso, Liella(m) no se acepta aquí como nombre autónomo, a fin de respetar el cómputo de “cinco nombres” que transmiten Anglería y Ulloa y los errores de segmentación antes mencionados.

Guimazoam / Zuimaco

El último nombre del listado es Guimazoam(m) (Anglería) / Zuimaco (Ulloa). La proximidad fónica sugiere una relación, pero la transformación no se explica por simple metátesis: intervienen diferencias sufijales (-zoa ~ -maco) y reordenamientos consonántico-vocálicos. Por ello, es más prudente hablar de alolexías (variantes de una misma base onomástica) sometidas a variación gráfica y posibles ajustes morfológicos. En ausencia de un tercer testigo independiente, la reconstrucción de la forma original permanece abierta.

Apuntes semánticos sobre los nombre de Atabey: síntesis y valoración

A continuación, presentamos una tabla-resumen que sintetiza las principales propuestas de interpretación semántica de los nombres de Atabey en la historia de la investigación y en el presente trabajo, acompañadas de una breve valoración crítica.

⁸ Esta exclusión no implica descartar de manera definitiva la posibilidad de que Mamona fuera efectivamente un vocablo taíno con implicaciones para la caracterización de Atabey, sino simplemente reconocer que, en el estado actual de la documentación, su estatuto permanece demasiado incierto como para sostener su inclusión dentro del repertorio original. Eventuales hallazgos lexicográficos o documentales podrían obligar a reconsiderar esta decisión.

Teónimo (formas / testigos)	Sentido propuesto	Observaciones
Atabey: Atabei (Ulloa)/ Atabex (Las Casas) / Attabeira(m) (Anglería)	<p>“Madre de las Aguas” por <i>atté/attette</i> “madre” + <i>itabo</i> “laguna” (Brinton, 1871: 444; Arrom, 1988: 58; 1989: 31-32 citando a Crevaux <i>et al.</i>, 1882: 101; Herrera, 1959: 120; Zayas, 1914: 317; Coll y Toste, 1907: 180).</p> <p>Paralelo comparativo con Orehu (<i>watra-mamma</i>) en el ámbito arawako: interpretación como deidad civilizadora e iniciática (Brinton, 1871: 444; Arrom, 1989: 31-32; Chávez y Rivero, 2019: 24; Guarch Delmonte y Querejeta Barceló, 2023: 37).</p> <p>“Madre respetada” (Chávez y Rivero, 2019: 24; Guarch Delmonte y Querejeta Barceló, 2023: 37).</p>	<p>Inserta a Atabey en un complejo hídrico-fecundante (Iguanaboína, Boínayel/Marohu, véase Robiou Lamarche, 2004) asociado a las aguas dulces en reposo y la maternidad en congruencia con una sociedad agrícola de base hortícola (yuca) con patrones matrilineales/avunculociales (Keegan y Maclachlan, 1989; Keegan y Hofman, 2017). Su relación con Yucahú —concebido sin principio masculino (Arrom, 1988; 1989)— pudo actuar como fuente de legitimación religiosa en la vida social. Paralelos con tradiciones de “Madre de Aguas” en Cuba (Robiou Lamarche, 2004; Vera y García, 2017; Chávez y Rivero, 2019).</p> <p>La atribución de la función civilizadora e iniciática debería manejarse con cautela. No hay rastros de ello en el registro de Pané.</p> <p>El sentido “Madre respetada”, inicialmente en Guarch Delmonte y Querejeta Barceló (1992 [2023]), parece seguir a Arrom (1989: 33).</p>
Yermao: Iermao- (Ulloa)	<p>Lectura “hermano” en Las Casas = etimología popular por atracción semántica, no traducción del teónimo (Arrom, 1989: 31, n. 3).</p>	
Guacar: Guacar- (Anglería) / Guaca (Las Casas) / -guacar (Ulloa)	<p>Hipótesis morfológica: <i>wa-</i> “nuestro/a” + <i>kar</i> (~ <i>kairi/katti</i>) “luna/mes” relacionado con ciclo lunar-menstrual / mareas (Arrom, 1989: 33).</p>	<p>Subraya la relación simbólica entre los ritmos corporales y los ciclos cósmicos. Destaca, además, la imbricación de lo femenino con los movimientos de la naturaleza.</p>

Apito/a: -apit(am) (Anglería) / Apito (Ulloa)	¿Derivado de <i>api/a:pi/āpi</i> “serpiente, anaconda, jararacá” en lenguas norarawak, con respaldo comparativo en la reconstrucción protoarawak * api ‘serpiente’ y el clasificador *- pi “entidad larga/delgada”; por tanto, ‘serpentíneo’ o ‘vinculado a la serpiente’? (Aikhenvald <i>et al.</i> , 2001: 62; Aikhenvald, 2002). Variante: “óseo” en la teonimia amazónica (taríana Yapi-riku-ri “hueso-LOC-REL”; baniwa Yapi-Jiku-Ji; tucano O’á-ki), que permite una lectura alternativa “óseo/esquelético” a partir de <i>api/api</i> “hueso” (Aikhenvald, 1999: 36).	La lectura ofídica es congruente con el amplio complejo serpentario amazónico y puede entenderse para Atabey como epíteto relacional que acentúa potencias ctónicas y acuáticas (cf. “Madre de aguas” en la mitología cubana). En paralelo, la lectura “ósea” sugiere una dimensión tanatológica/ancestral.
Zuimaco (Ulloa) / Guimazoa (Anglería)	—	Pendiente de glosa lexicográfica.
Iella(m) (Anglería) / Jicla (Pérez de Oliva)	—	¿ <i>illam</i> (ac fem. sg.) antes de Guimazoam?
Mamona (Anglería)	Metátesis de <i>Mamano</i> , título divino. Según Arrom: “Madre Universal” (Arrom, 1989: 33).	Sin corroboración documental suficiente.

Tabla 1: Lecturas semánticas de los nombres de Atabey.

Fuente: Elaboración propia a partir de Aikhenvald (1999; 2002), Aikhenvald *et al.* (2001), Arrom (1988; 1989), Keegan y Maclachlan (1989), Robiou Lamarche (2004), Keegan y Hofman (2017), Vera y García (2017), Chávez y Rivero (2019), Guarch Delmonte y Querejeta Barceló (2023).

Conclusiones

La revisión comparada del registro de Pané en las versiones de Anglería, Las Casas y Ulloa, apoyada en la edición crítica de Arrom, permite restituir de manera plausible el inventario canónico de cinco nombres –Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Guimazoa/Zuimaco– para la madre del Ser Supremo. La variante Atabeira, usada frecuentemente en la literatura académica como teónimo canónico alternativo, no parece haber sido parte del repertorio original y puede descartarse por falta de convergencia y posible fusión errónea en Anglería. Por su parte, Mamona e Iella/Jicla se descartan por criterios similares y la consideración del cómputo de cinco nombres en Ulloa y Anglería. En este sentido, su estatuto es el de nombres problemáticos cuya circulación en la tradición textual debe ser explicada, pero que, en el estado actual de la evidencia, no pueden sostener el mismo nivel de reivindicación “canónica”. Asimismo, se pueden precisar los mecanismos que explican las variantes –regularizaciones humanistas, fusiones gráficas y vacilaciones -ey/-ex/-el–, con casos paradigmáticos como las coalescencias Guacarapitam (= Guacar + Apito) en Anglería e Iermaoguacar (= Iermao + Guacar) en Ulloa. En el plano interpretativo, el repertorio perfila

a Atabey como cemí tutelar fecundante, vinculado a la noción de maternidad, a las aguas en reposo y los ritmos lunares, eje simbólico de una sociedad agrícola de base hortícola con fuertes patrones matrilineales y avunculociales. De los cinco nombres, tres (Yermao, Apito y Zuimaco/ Guimazoa) siguen careciendo de glosa segura, si bien la comparación lexicográfica arahuaca y las reconstrucciones protoarawak permiten esbozar para Apito una propuesta de lectura relacional en clave ofídica –a partir de la raíz *api ‘serpiente’–, complementable con una posible lectura “ósea/ancestral” desde api/api ‘hueso’. Ambas líneas convergen en un complejo ofídico-acuático y tanatológico amazónico-circuncaribe, donde encuentra eco la figura poshispánica de la “Madre de Aguas” en la mitología cubana -serpiente femenina vinculada a manantiales y aguas en reposo. Con todo, se hace necesario profundizar en la lexicografía arahuaca y ampliar las bases comparativas (toponimia, etnónimos y corpus coloniales) para precisar el alcance semántico y cultural de los nombres menos transparentes.

Agradecimientos

El autor desea dedicar el presente trabajo al eminente lingüista cubano Sergio Valdés Bernal, por sus invaluables aportes a la antropología lingüística del Caribe Insular precolombino y la América Hispana en general. Se reconoce también el apoyo del Centro Educativo Español de La Habana, la Embajada de España en Cuba, el Museo Antropológico Montané de la Universidad de La Habana y el Museo Arqueológico de la Universidad de Oriente en la facilitación de espacios y recursos para el desarrollo de esta investigación como parte del proyecto “Los rostros de Atabey: imaginarios de género y cultura material en el Caribe Insular prehispánico”.

Bibliografía

ALEGRÍA, Ricardo E.

1981. “El uso de la terminología etnohistórica para designar las culturas aborígenes de las Antillas”. En: *Cuadernos Prehispánicos Valladolid*, vol. 9, núm. 9: 5-32. Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid. Valladolid, España.

AIKHENVALD, Alexandra Y.

2002. *Language Contact in Amazonia*. Oxford University Press. Oxford, Reino Unido.

1999. *Tariana texts and cultural context*. LINCOM EUROPA. [web].

AIKHENVALD, Alexandra Y., Cândido BRITO, Leonardo BRITO, Ismael BRITO, Olívia BRITO, Graciliano SANCHEZ BRITO, Jovino BRITO, José LUIZ SANCHEZ BRITO y Rafael DA SILVA BRITO.

2001. Dicionário Tariana–Português e Português–Tariana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, vol. 17, núm. 1. Belém (PA): Museu Paraense Emílio Goeldi / Ministério da Ciência e Tecnologia.

ANGLERÍA, Pedro Mártir de.

1533. *Petri Martyris ab Angleria, Mediolanen. oratoris clarissimi... de rebus oceanicis & orbe novo decades tres; eiusdem praeterea Legationis Babylonicae libri tres*. Basileae: apud Ioannem Bebelium. [web].

1516. *De orbe novo decades*. Incipit Legatio Babylonica. In Compluto (Alcalá de Henares): impressae in contubernio Arnaldi Guillelmi [= Arnao Guillén de Brocar]; cura & diligentia Antonii Nebrissensis. [web].

1511. *P. Martyris Angli Mediolanensis Opera: Legatio Babylonica; Oceani decas; Poemata; Epigrammata*. Impressum per Jacobum Corumberger Alemanum; cura et diligentia Antonii Nebrissensis. Hispali (Sevilla). [web].

◆ ERNESTO CAVEDA DE LA GUARDIA

ARROM, José Juan.

1975 (1989). *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. Siglo XXI Editores. México D. F., México.

1974 (1988). *Relación acerca de las antigüedades de los indios. Nueva versión con estudio preliminar, notas y apéndices*. Siglo XXI Editores. México D. F., México.

1965. *Historia de la invención de las Yndias* (versión y edición paleográfica de Hernán Pérez de Oliva). Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, Colombia.

BACHILLER Y MORALES, Antonio.

1883. *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas*. Librería de Miguel de Villa. La Habana, Cuba.

BALDINGER, Kurt.

1965. "La pesadilla de los etimólogos". En: *Revista de Filología Española*, vol. 48, núms. 1-2: 95-104.

BARCIA CARBALLIDO Y ZÚÑIGA, Andrés González de.

1749. *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales, que juntò, traduxo en parte, y sacò à luz, ilustrados con eruditas Notas, y copiosos Indices, El Illustrissimo Señor D. Andrés Gonzalez Barcia, Del Consejo, y camera de S.M*, vol. 1. s.e. Madrid, España.

BRINTON, Daniel G.

1871. "The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations". En: *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., vol. 14, núm. 3: 429-444.

BRASSEUR DE BOURBOURG, Charles Étienne.

1864. *Relation des choses de Yucatan. Text espagnol et traducion française en regard comprenant les signes du calendrier et de l'alphabet hiéroglyphique de la langue maya accompagné de documents divers historiques et chronologiques, avec une grammaire et un vocabulaire abrégés français-maya, précédés d'un essai sur les sources de l'histoire primitive du Mexique et de l'Amérique centrale, etc., d'après les monuments égyptiens et de l'histoire primitive de l'Égypt d'après les monuments américains*. Arthus Bertrand. París, Francia.

CHÁVEZ, Gerardo y Manuel RIVERO.

2019. *Nuevo diccionario de mitología cubana*. Aurelia Ediciones. Ciudad de Panamá, Panamá.

COLL Y TOSTE, Cayetano.

1907. "Vocabulario español-boriqueño". En: *Prehistoria de Puerto Rico*. s.e. San Juan, Puerto Rico.

COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A.

1980 (1991). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. III (G-Ma). Gredos. s.v. "hermano". Madrid, España.

CREVAUX, Jules, et al.

1882. *Grammaires et vocabulaires roucouyenne, arrouague, piapoco et d'autres langues de la région des Guyanes*. s.e. París, Francia.

CURET, L. Antonio.

2014. *Caribbean Paleodemography: Population, Culture History, and Sociopolitical Processes in Ancient Puerto Rico*. University of Alabama Press. Tuscaloosa, EE. UU.

DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ, Lourdes S.

2014. "Arqueología y género: la mujer aruaca en el Caribe antiguo". En: *Los indoamericanos en Cuba: estudios abiertos al presente* (coordinado por Felipe de J. Pérez Cruz): 119. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.

2001. "La mujer aborigen al inicio del siglo XVI en el Caribe". En: *Boletín del Gabinete de Arqueología*, vol. 1: 88.

FEIJÓO, Samuel.

1986. *Mitología cubana*. Editorial Letras Cubanas. La Habana, Cuba.

GASKELL, Philip.

1972. *A New Introduction to Bibliography*. Oxford University Press. Oxford, Inglaterra.

GOEJE, C. H. de.

1911. *The Arawak Language of Surinam*. Brill. Leiden, Países Bajos.

GRANBERRY, Julian y Gary S. VESCELIUS.

2004. *Languages of the Pre-Columbian Antilles*. University of Alabama Press. Tuscaloosa, EE. UU

GUARCH DELMONTE, José Manuel y Aníbal QUEREJETA BARCELÓ.

2023. *Cemíes olvidados: Mitología aborigen de Cuba*. Editorial La Mezquita. Holguín, Cuba.

HINMAN, Charlton.

1963. *The Printing and Proof-Reading of the First Folio of Shakespeare*. Clarendon Press. Oxford, Inglaterra.

JANSEN, Silke.

2013. "En busca del original perdido: La relación acerca de las antigüedades de los indios de Fray Ramón Pané y sus retraducciones al español". *La traducción a través de los tiempos, espacios y disciplinas* (editado por Silke Jansen y Martina Schrader-Kniffki): 49-76. Frank & Timme. Berlín, Alemania.

KEEGAN, William F. y Morgan D. MACLACHLAN.

1989. *The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taino Kinship and Politics*. *American Anthropologist*, vol. 91, núm. 3: 613-630.

KEEGAN, William F. y Corrine L. HOFMAN.

2017. *The Caribbean before Columbus*. Oxford University Press. Oxford, Inglaterra.

LAS CASAS, Bartolomé de.

1875. *Historia de las Indias*, vols. 62-66. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España. Imprenta de la Real Academia de la Historia. Madrid, España.

OLIVER, José R.

2009. *Caciques and Cemi Idols: The Web Spun by Taíno Rulers between Hispaniola and Puerto Rico*. University of Alabama Press. Tuscaloosa, EE. UU.

PARKES, Malcolm B.

1993. *Pause and Effect: An Introduction to the History of Punctuation in the West*. University of California Press. Berkeley, EE. UU.

PENNY, Ralph.

2002. *A History of the Spanish Language*. Cambridge University Press. Cambridge, Inglaterra.

PÉREZ DE OLIVA, Hernán.

1991. *Historia de la invención de las Indias* (estudio preliminar, edición y notas de José Juan Arrom). Siglo XXI Editores. México D. F., México.

ROBIOU LAMARCHE, Sebastián.

2004. “La gran serpiente en la mitología taína”. En: *Gabinete de Arqueología, Boletín*, vol. 3, año 3: 51-58.

RODRÍGUEZ HERRERA, Esteban.

1959. *Léxico mayor de Cuba*, vol. II. Editorial Lex. La Habana, Cuba.

RODRÍGEZ RAMOS, Reniel.

2010. *Rethinking Puerto Rican Precolonial History*. University of Alabama Press. Tuscaloosa, EE. UU.

ROUSE, Irving.

1992. *The Taínos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. Yale University Press. New Haven, EE. UU.

ULLOA, Alfonso de.

1571. *Historie del S.D. Fernando Colombo; nelle quali s'ha particolare, & vera relatione della vita, & de' fatti dell'Ammiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre: et dello scoprimento, ch'egli fece dell'Indie Occidentali, dette Mondo Nuovo, hora possedute dal Sereniss. Re catolico*. In Venezia: Appresso Francesco de' Franceschi Sanese. [web].

VALDÉS BERNAL, Sergio.

2003. “Visión lingüística del Caribe insular precolombino”. En: *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año V, núm. 8 (julio-diciembre): 159-177.

VERA, Ana e Iralia GARCÍA.

2017. *Cuentos, leyendas y fábulas de la oralidad cubana. Vol. I: Cuentos y leyendas del imaginario tradicional*. Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello. La Habana, Cuba.

ZAYAS Y ALFONSO, Alfredo.

1914. *Lexicografía antillana: diccionario de voces usadas por los aborígenes de las Antillas mayores y de algunas de las menores y consideraciones acerca de su significado y de su formación*. Imprenta El Siglo XX de A. Miranda. La Habana, Cuba.

Publicaciones periodísticas

FRANCISCO, Ismael.

2014. “Atabeira, la diosa de los indios cubanos”. *Cubadebate*, 12 de junio. [web].

TIERRA, TERRITORIO Y DESCENTRALIZACIÓN EN BOLIVIA. LA RECONSTITUCIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA EN JESÚS DE MACHACA 1995–2012

LAND, TERRITORY, AND DECENTRALIZATION IN BOLIVIA.
THE RECONSTITUTION OF INDIGENOUS
TERRITORY IN JESÚS DE MACHACA, 1995–2012

REMBERTO FÉLIX RAMOS VILLCA¹

Resumen

Este artículo analiza la reconstitución territorial e institucional del municipio indígena originario de Jesús de Machaca en Bolivia en el contexto de los procesos de descentralización estatal iniciados con la Ley de Participación Popular (LPP) desde 1995. Se examina el tránsito histórico desde la desestructuración territorial causada por la expansión de las haciendas y las políticas liberales, hasta la recuperación y fortalecimiento del territorio ancestral y la institucionalidad indígena basada en sus tradiciones políticas preexistentes. Este estudio destaca la coexistencia y tensión entre autoridades indígenas tradicionales y autoridades municipales formales, la influencia mutua entre ambas instituciones y el aprendizaje político que permitió al pueblo indígena consolidar su autonomía política y administrativa. Asimismo, se aborda el rol de la descentralización como un proceso dual que avanza a diferentes ritmos entre el Estado central y las comunidades indígenas, revelando un escenario de gobernanza desde abajo que articula lo local con lo nacional en Bolivia.

Palabras clave: Descentralización, territorio indígena, autonomía política.

Abstract

This article analyzes the territorial and institutional reconstruction of the indigenous municipality of Jesús de Machaca in Bolivia, within the context of the state decentralization processes initiated with the Popular Participation Law (LPP) in 1995. It examines the historical transition from territorial disorganization caused by the expansion of haciendas and liberal policies to the recovery and strengthening of ancestral territory and indigenous institutions based on their preexisting political traditions. The study highlights the coexistence and tension between traditional indigenous authorities and formal municipal authorities, the mutual influence between both institutions, and the political learning that allowed indigenous people to consolidate their political and administrative autonomy. It also addresses the role of decentralization as a dual process that advances at different paces between the central state

¹ Licenciado en Historia y egresado de la carrera de Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés. Investigador independiente, autor de artículos como: “El interinato docente en Bolivia” 2009, “Las tentadoras hijas del Illimani y los asesinatos hijos de Murillo: el Carnaval decimonónico” 2016, “Estudio paisajístico, fenomenológico e histórico de la hacienda de Pillapi, siglos XIX - XX” 2009. Correo de contacto: rrember.hp@outlook.com. La Paz, Bolivia.

Referencias: <https://orcid.org/0009-0007-8397-0406>.

and indigenous communities, revealing a scenario of bottom-up governance that articulates the local and the national in Bolivia.

Keywords: Decentralization, indigenous territory, political autonomy.

Introducción

La idea de esta investigación surgió años atrás, cuando revisaba documentos relacionados con la Participación Popular. En uno de estos documentos oficiales se hacía referencia a la restructuración del mundo indígena como una consecuencia directa de la ley.

A inicios del siglo XX las comunidades indígenas atravesaron un proceso general de desestructuración por la proliferación y crecimiento de las haciendas. Con la Revolución Nacional la situación pareció volver o regresar a una situación anterior, sin embargo, si bien los ciclos históricos guardan parecidos, estos en los hechos tienen un ritmo y características propias. En esta ocasión, nuevas instituciones político-sociales fueron la fuente de agresión al sistema comunal. Estos eran: el sindicato y la propiedad individual de la tierra. De esta manera, empezó un nuevo un proceso marcado por la recuperación de las tierras de comunidad bajo la sombra de estructuras liberales que marcaron nuevas realidades y problemáticas. A finales del siglo XX se advierte un nuevo proceso, el de la recomposición de las estructuras indígenas, principalmente de su estructura social que arrastró a la territorial. Es el retorno del ayllu y el territorio ancestral como sistema principal que vuelve a tomar interés.

Cuando inicia el proceso de descentralización con la Ley de Participación Popular, el proceso de restructuración se acelera. Ahora bien, surge la pregunta, ¿es la ley responsable directa de este proceso general o, por el contrario, responde a otro proceso anterior y la aquella solo aceleró lo iniciado cuando les otorgó autonomía política y económica a los municipios?

El hecho es que inicia la restructuración del mundo indígena a partir de las bases institucionales liberales, que implicaba tomar al municipio como centro articulador. Este se convirtió en el argumento institucional liberal que utilizaron los pueblos indígenas para conseguir reconocimiento y vida institucional frente al Estado. En todo caso, la restructuración territorial del mundo indígena fue la consecuencia principal.

Esto nos lleva a plantear un escenario en el que la descentralización avanza de manera separada entre los diferentes niveles de gobierno a ritmos diferentes y con características desiguales, en el caso que nos ocupa, además, en la complementación entre tradición y modernidad. El pasado (como forma de creencias, prácticas y rutinas sociales) influye en la construcción de instituciones (económicas, políticas o sociales), que a la manera de ver de los teóricos institucionales legitima y regula las creencias, prácticas y rutinas sociales preexistentes.

En esta investigación se trabaja la reconstitución territorial y la institucionalidad de Jesús de Machaca. Se escogió el caso porque la región y, en específico Jesús de Machaca, siempre mostró un espíritu de lucha ante el avance de la hacienda y fue uno de los primeros en dar los pasos hacia la autonomía indígena a pesar de que esta se estancara posteriormente. La investigación tiene dos partes. Por un lado, un carácter histórico en el sentido de que se trata de indagar su estructura te-

rritorial y política en el pasado y, por otro, analizar qué ocurrió con el municipio y la LPP en la década de los 90.

Centralidad y descentralización, aproximaciones

Parte importante de la historia nacional se ha desarrollado territorialmente entre si la centralidad o la descentralización son las mejores a la hora de obtener resultados que beneficien al país.

Políticamente hemos tendido hacia la centralización en la toma de decisiones, reflejada en una economía monoproducadora, la formación de los mercados internos y la elección de autoridades.² En muchas ocasiones fueron estos últimos los germinadores del sentimiento regional que tuvo como consecuencia movimientos sociales de reivindicación local. La escasa presencia del Estado en el territorio patrio y la falta de infraestructura que conecte las distintas regiones del país, han sido factores de importancia.

Podemos entender el fenómeno de la descentralización desde la gobernanza local, desde abajo. Entendida “abajo” como lo regional, y “arriba” como lo nacional. En este sentido se aprecia que los departamentos, provincias y municipios crearon una serie de instituciones locales (ayllus, cabildos, asambleas, comités cívicos, etc.) que velarían por sus intereses locales y que serían estas las bases institucionales sobre las que se construirán las futuras instituciones emergentes del proceso de descentralización estatal. Estas funcionarían con idiosincrasia propia, misma, transmitidas a las nuevas instituciones estatales, a través de una serie de normas y costumbres consuetudinarias, donde las características culturales serían el referente.

Esta institucionalidad creada es legitimada a nivel local y desconocida jurídica-mente en el ámbito nacional. Esta misma es la que limitaría el poder del gobierno central, así como condicionaría los resultados de sus políticas públicas.

Para Rossana Barragán el Estado asumiría la forma de un “Estado Pactante” en tanto es un diálogo continuo entre el Estado y la sociedad organizada, donde la segunda ha conseguido frenar, modificar o rechazar determinadas políticas estatales mediante acciones de presión.

Para Rossana Barragán el Estado asumiría la forma de un “Estado Pactante” en tanto es un diálogo continuo entre el Estado y la sociedad organizada, donde la segunda ha conseguido frenar, modificar o rechazar determinadas políticas estatales mediante acciones de presión. Las relaciones y presiones expresan una correlación de fuerzas al interior de la sociedad. El Estado pactante implica la presencia de esas organizaciones y grupos de la sociedad que recuerdan la noción de Estado aparente o sociedad abigarrada de René Zabaleta, y de subsuelo político y país multisocial de Luis Tapia (2019: 168-169).

El Estado se construyó desde arriba con una serie de políticas nacionales, pero también se construyó desde abajo, desde lo local, con iniciativas propias que pos-

2 Una excepción la podemos encontrar en los gobiernos municipales. Para Rodríguez Ostría, Bolivia contó con una amplia tradición municipalista que fue suprimida y fomentada por determinados períodos. Incluso desde el período colonial fue tomado como parte de un “derecho natural” de los vecinos que permitió a las élites locales administrar el poder político local (1995: 9).

teriormente se encontrarían con el nivel macro. Esta construcción desde lo local se plasmó, organizativamente en una serie de instituciones políticas.

La institucionalidad es diversa si tomamos en cuenta lo regional. En cada lugar, espacio donde el Estado central no ha llegado con presencia física institucional, se han creado instituciones particulares que han respondido a las necesidades locales y han sido estas las que han condicionado, por un lado, la manera en cómo los individuos actúan en la vida cotidiana (North) y por otro, la llegada tardía del Estado (Caballero, 2004: 142). Esta es una consideración general que tendrá matices en la medida que se estudien casos particulares.

Territorialidad en Jesús de Machaca

Parte de la construcción de la institucionalidad del municipio de Jesús de Machaca se la debemos a sus prácticas culturales y pasado histórico. Estos fueron determinantes para generar procesos de identidad al interior del grupo y permitir diferenciarse con respecto a los otros. El argumento principal para la adopción de la condición de Autonomía Indígena Originaria Campesina del municipio de Jesús de Machaca, fue la reconstitución territorial de Jesús de Machaca a su condición originaria prehispánica. En este sentido, es necesario hacer una referencia histórica de su constitución.

La referencia más antigua nos remonta al pasado prehispánico y a su vinculación con Tiwanaku a través del sitio arqueológico de Qhunqhu Wankani. Para Max Portugal, el principal monumento arqueológico está situado en el ayllu Qhunqhu Likiliki, cerca del límite este con el ayllu Jilatiti Chipanani de la parcialidad de arriba (Arax Suxta) (Jordán, 201: 116). Este se constituye en el punto de referencia actual respecto al origen de la población de Jesús de Machaca y su organización tradicional.

Se cree que, posterior al declive de Tiwanaku, la zona estuvo habitada por los urus, asentándose a lo largo del río Desaguadero, desde la desembocadura del Titicaca hasta aproximadamente la actual población de Nazacara, viviendo de la explotación de su entorno (caza y pesca); esta población fue paulatinamente arrinconada por los aymaras, principalmente, quienes se establecieron en la zona, generándose un proceso de asimilación y subordinación de los urus frente a diferentes invasores.

Según datos etnohistóricos, los pueblos aymaras provenientes del sur fueron los antepasados de los caciques Fernández Guarachi, los que posteriormente se convirtieron en los aliados de los inca, dando así origen al relato mítico que explica la relación y parentesco con el linaje inca. La relación de parentesco inca se habría dado a través del matrimonio con Juana Quispe Sassa, descendiente de los caciques de Copacabana (Jordán, 2011: 44).

Ticona y Albó, referenciados por Jordán (2011), mencionan:

El primer cacique de la colonia de Jesús de Machaca fue Fernando Axat Qamaqi (1548-1582), seguido por su hijo Fernando Cayo Guarachi (1582-1605). A partir del hijo de Fernando Cayo Guarachi, llamado Pedro Fernández Guarachi (1605-1620) todos los caciques Guarachi llevaban el apellido doble Fernández Guarachi (significa “hijo de Fernando”) y, en homenaje a los dos primeros caciques, llevaban este nombre.

Hacia el año 1585, los Llanquis, sucesores de los Guarachi, llevaron a cabo en la ciudad de La Plata una primera composición de tierras, es decir, un procedimiento legal mediante el cual se adquirían tierras a la Corona española. Esta compra permitió la consolidación de las comunidades de San Andrés y Santiago de Machaqa, anteriormente denominadas jach'a Machaqa (Machaqa la Grande) y jisk'a Machaqa (Machaqa la Chica), respectivamente. Según el historiador Roberto Choque, desde ese período se reconocía como centro político y territorial a la marka de Jesús de Machaqa (2011: 43).

Con el transcurso del tiempo, únicamente Machaqa la Chica (actual Jesús de Machaqa) permaneció ocupando el espacio correspondiente al Anansaya (o Arax Saya, en lengua aymara), mientras que las otras dos machaqs se constituyeron en jurisdicciones autónomas. En la actualidad, lo único que conservan en común estas tres entidades es el nombre y el relato mítico que dio origen a su denominación. No obstante, según testimonios orales recogidos de antiguos comunarios machaqueños, tras la destrucción de Khula Marka y la desaparición del sacerdote a manos de los pobladores de esa comunidad, se produjo una fragmentación que dio lugar a tres Machaq Markas, las cuales evolucionaron posteriormente en tres ayllus autónomos, tanto en su organización estructural como en su administración comunal (Jordán, 2011: 42).

Con la Independencia, gran parte de los indígenas ratificaron el pacto de reciprocidad con la sociedad criollo-mestiza emergente ratificando su independencia cultural a cambio del pago del tributo indígena (Platt, 2016). No obstante, a medida que las élites se fortalecían, fueron expandiendo sus intereses hacia las comunidades indígenas, iniciando así un proceso de la toma de estas a través de diversas leyes de expropiación.

Entre las zonas más afectadas por la ampliación de la hacienda se encontraba la provincia Pacajes, Caquiaviri, Viacha, Taraco, Topohoco y Santiago de Machaca, además de Tiwanaku “región beneficiada por microclima del lago Titicaca, se vendieron 5 ayllus” (Rivera, 1978: 103).

En el caso particular que nos ocupa, hacia 1905 las tres machacas todavía formaban parte de la provincia Pacajes. El catastro de tierras daba como resultado las siguientes cifras:

N.º	Cantones	Propiedades	Precio	Renta
1	Corocoro	10	3.660	183
2	Calacoto	1	1.000	50
3	Achiri	1	2.000	100
4	Caquiaviri	20	327.800	16.650
5	Santiago de Machaca	2	18.000	900
6	Berenguela	2	24.000	1.200
7	Topohoco	7	125.000	6.050
8	Viacha	31	497.645	33.728
9	Tiaguanaco	12	333.700	16.392

10	Jesús de Machaca	6	55.900	2.270
11	San Andrés de Machaca	5	2.500	125
12	Huaqui	17	141.600	6.905
13	Caquingora	1	800	40
14	Desaguadero	1	20.000	1.400
15	Taraco	13	25.400	1.270
Total		129	1.579,005	87.263

Cuadro 1. Rectificación del catastro para la provincia Pacajes del departamento de La Paz, 1905.

Fuente: Elaboración propia en base al Catastro de la Provincia Pacajes. Libro 3. Año 1905. Archivo La Paz.

La mayor acumulación de tierras la presenta Jesús de Machaca con seis, seguida de San Andrés con cinco, pero Santiago que presenta tan solo dos propiedades registradas. Tiene un precio de 18.000 pesos y 900, de renta, mayores a las de San Andrés. Al interior de la provincia, la más afectada es Viacha con 31 propiedades seguida de Caquiviri con 20; las de menor afectación fueron, Caquingora, Desaguadero, Calacoto y Achiri, cada una con una propiedad.

Para 1950, dos años antes de la Revolución Nacional, los cantones machacas ya se habían separado con la creación de la provincia Ingavi, el 16 de noviembre de 1909. San Andrés y Jesús de Machaca pasaron a la nueva provincia, mientras que Santiago se quedó en Pacajes. El grado de afectación de la hacienda sobre la comunidad indígena fue la siguiente:

Propietario	Nombre de la propiedad	Provincia	Cantón	Valor estimado Ley 25-X-44
Andrés Iglesia de San	Lipichikala	Ingavi	San Andrés de Machaca	16.750
Andrés Iglesia de San	Caracollo	Ingavi	San Andrés de Machaca	16.750
Andrés Iglesia de San	Tajrani	Ingavi	San Andrés de Machaca	16.750
Andrés Iglesia de San	Hiruhuancollo	Ingavi	San Andrés de Machaca	16.750
Ajaruro Juana v. de	Jacha Huancarani	Ingavi	San Andrés de Machaca	30.000
Ajaruro Maria Rosario	Hisca Huancarani	Ingavi	San Andrés de Machaca	20.000
Alanoca Cipriano	Irocirca	Ingavi	San Andrés de Machaca	4.000
Carrión César Encinas	Lliza	Ingavi	San Andrés de Machaca	200.000

Davalos Gabriel y Mery	La Riqueza y otros	Ingavi	San Andrés de Machaca	20.000
Sarsuri Manuel	Tapara	Ingavi	San Andrés de Machaca	40.000
Zabaleta Esteban	Chullos	Ingavi	San Andrés de Machaca	10.000
Belaude Victor M.	Corpa	Ingavi	Jesús de Machaca	1.600.000
Comunarios del cantón	Chijcha	Ingavi	Jesús de Machaca	200.000
Celis Ruben Maria	Corpa	Ingavi	Jesús de Machaca	1.747.000
Condori Florencio Ildelfonso Charquino	Rosapata	Ingavi	Jesús de Machaca	16.000
Chacollo Juan y N. de los Calacollo		Ingavi	Jesús de Machaca	20.000
Escobar Clotilde v. de	Achiiri	Ingavi	Jesús de Machaca	100.000
Parra Valentín	Chijipata	Ingavi	Jesús de Machaca	8.000
Parra Feliciano	Chojñapata	Ingavi	Jesús de Machaca	1.500
Parra Francisco	Vizcollo	Ingavi	Jesús de Machaca	8.000
Velarde Zenobio	Tujoco	Ingavi	Jesús de Machaca	1.500
Vargas Cipriano	Taypujo	Ingavi	Jesús de Machaca	3.000
Jurado Juan R. Leo	Juan de Cocori	Pacajes	Santiago de Machaca	20.000
Rodríguez Teresa y otros	Chocorisi	Pacajes	Santiago de Machaca	200.000
Rodríguez Tomasa de	Achuta uta	Pacajes	Santiago de Machaca	87.500

Cuadro 2. Registro de propiedades rústicas de la provincia Ingavi, 1950.

Fuente: Elaboración propia en base del Libro 1 y 2 del Registro de Propiedades Rústicas. Enero de 1950. Archivo de La Paz.

Tanto en Jesús de Machaca como en San Andrés, el número de propiedades protocolizadas aumentó en una única ocasión para las comunidades indígenas, en este caso para Jesús de Machaca. En cuatro casos vemos la presencia de la iglesia, en San Andrés y en 20 para los particulares.

Si tomamos en cuenta el precio referencial en conjunto de las propiedades por cantón, las propiedades de Jesús de Machaca se encuentran en primer lugar con 370.5000 pesos; pese a tener la misma cantidad de propiedades, en San Andrés solo alcanzan la cotización de 391.000; finalmente, en Santiago, donde solo se registran tres propiedades, la suma de los registros alcanza a 307.500. Lamentablemente no se registra la extensión de territorio, lo que contribuiría al enriquecimiento del análisis, sin embargo, de manera general se puede concluir que la presencia de la propiedad privada existía en todos los cantones, y por el valor que demostraban tener, esta era fuerte. Además, se pueden apreciar la presencia de clanes familiares como los Rodríguez en Santiago de Machaca o los Parra en Jesús de Machaca, o la misma iglesia, en San Andrés, que sin representar propiamente a una familia acapara una cantidad importante de tierra.

Los cambios políticos más importantes vienen a mediados de siglo con la Revolución nacionalista de 1952. Desde el Estado a la cabeza del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se implementa una serie de estructuras sindicales a nivel nacional al estilo de la gran minería boliviana. Se confunde a las organizaciones originarias con organizaciones sindicales de trabajadores mineros y gremiales, entre otros: es la conversión del indígena en campesino y su consecuente sindicalización.

Junto a este proceso de campesinización del agro se inicia la fragmentación de la *marka* madre en cantones. Se crea el cantón de Jesús de Machaca, posteriormente, el cantón Santo Domingo de Machaca en Arax Suxta, fracturando el gobierno originario. Posteriormente, se fundaron 10 cantones más, perdiendo la *marka* madre la hegemonía y el control administrativo de las demás comunidades (Plata *et al.*, 2003: 44-45).

Si bien hasta el 52 las comunidades indígenas no optaron por la vía política para el cambio social a partir de los procesos de sindicalización, se forman cuadros políticos que darán nacimiento a los primeros partidos indigenistas e indianistas. La idea de la autodeterminación que estuvo siempre presente se hace más patente a través de la politización del campo. También se hace presente la existencia de dos mundos o realidades diferentes que hacen al Estado boliviano: la de un Estado formal y de diversas nacionalidades con particularidades propias que funcionan paralelamente al primero. A finales de siglo, tomará fuerza la idea de las dos bolivias, ya manifestada por Fausto Reynaga, y retomada por Zabaleta a través de su concepción del Estado Aparente: Bolivia es un Estado formal que no termina de ser.

A finales de siglo, tomará fuerza la idea de las dos bolivias, ya manifestada por Fausto Reynaga, y retomada por Zabaleta a través de su concepción del Estado Aparente: Bolivia es un Estado formal que no termina de ser.

Municipio indígena y Participación Popular

En la década de los 90 surgió un movimiento que buscaba la reconstitución de los territorios ancestrales de origen. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas, y otros instrumentos legales fueron el colchón legal para dar fuerza al movimiento. Con un conjunto de propuestas, que también pasaron por una reinvención del pasado, buscaron inculcar determinados valores y normas para institucionalizar las “viejas prácticas” con instrumentos del presente. Por otro lado, desde el gobierno que había aprobado la Ley de Participación Popular, que municipalizó el país en 314 alcaldías, con la división que hicieron de las “Comunidades campesinas-indígenas”, como las llamaron, solo reforzaron la idea de que algo en el campo efectivamente había cambiado, y que existía un movimiento que deseaba volver a sus orígenes para fortalecer su sentido de identidad colectiva, aunque le dieron el rótulo despectivo de reindigenización.

Con el inicio de la Ley de Participación Popular se tuvo la certidumbre de que las cosas efectivamente habían cambiado en el campo. En muchos lugares donde la presencia indígena con tradiciones y costumbres era fuerte, ahora mostraban cambios sustanciales, inclinados muchos a la lógica del mercado, el individualismo y los nuevos cánones de comportamiento ciudadano. Sin embargo, había otros espacios en los cuales se conservaban elementos importantes en tradiciones y costumbres. En un intento por identificar y diferenciar a estas unidades socioculturales, se realizaron varios estudios. Uno de ellos es el que se muestra gráficamente a continuación (elaborada desde el punto de vista gubernamental), en el cual se tomaron características de los sistemas de cargos y sistemas productivos para diferenciarlos:

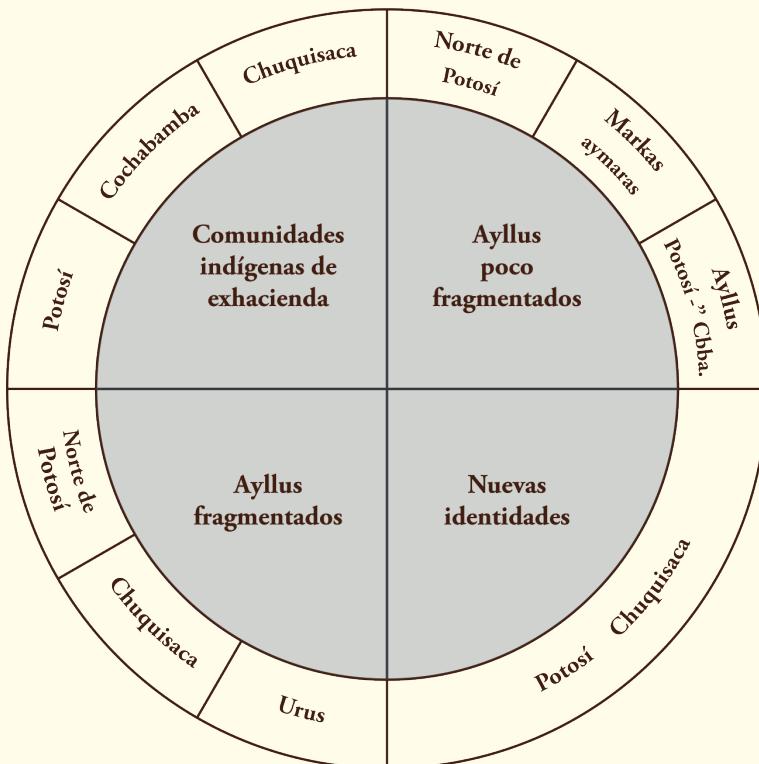


Figura 1: Comunidades campesinas-indígenas a partir de la Ley de Participación Popular.

Fuente: Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular (2002). Diseño de Tania Prado.

Quizá lo más llamativo en cuanto al método de elección de cargos sea su complejo sistema de rotación como lo definen, para los ayllus poco fragmentados y fragmentados.

Cuando se inició la investigación no se halló rastro alguno que hiciera mención de la rotación de cargos (desde los documentos oficiales) como la conocemos actualmente. Empero, se hace mención al *thakhi* o “camino”, como se la conoce actualmente, vinculando el cargo con la rotación, el servicio y la solvencia económica para financiar su ejercicio. Esa condición de selección por quienes podían acceder a los cargos parece haberse democratizado, posibilitando que todos puedan acceder al mismo como parte de su responsabilidad con la comunidad y sin la necesaria manifestación de ostentación.

Con la aprobación de la Ley de Participación Popular 1565 de 1994, el proceso de descentralización se profundizó. Las comunidades que tenían una base social y cultural importante iniciaron su tránsito hacia lo que se empezó a llamar la reconstitución territorial de las comunidades indígenas, que hallaría la legalidad de sus actos en las convenciones internacionales, primero y en la nueva Constitución del Estado, posteriormente.

Entre 2010 y 2012, en Jesús de Machaca se podía observar:

- Una dualidad y coexistencia de poderes, en la cual teníamos a las autoridades formales (alcalde, concejo y burocracia municipal) y a las autoridades tradicionales (Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca [MACOJMA] en Jesús de Machaca, funcionando a través del Cabildo). Esta dualidad no solo se encuentra en el ámbito político, sino que también se extiende hacia los niveles económico, jurídico y cultural.
- Una asincronía en los tiempos de duración entre la autoridad formal y la autoridad tradicional, cinco y un año, respectivamente.
- Pautas de funcionamiento institucional que hacen presumir la influencia de la organización tradicional sobre estatal y viceversa.
- Adaptación de las normas de administración a los mecanismos de funcionamiento social de la comunidad indígena.

Con la aprobación de la Ley de Participación Popular 1565 de 1994, el proceso de descentralización se profundizó. Las comunidades que tenían una base social y cultural importante iniciaron su tránsito hacia lo que se empezó a llamar la reconstitución territorial.

¿Cómo llegamos a esta realidad? De manera general podemos afirmar que el hacer política fue un aprendizaje para el sector indígena, siendo el medio por el cual hacer valer sus deseos y derechos de autogobierno.

El aprendizaje de lo político le permitió reconstruir sus formas de administrar el gobierno mediante, primero, la imposición de lógicas de funcionamiento a las instituciones estatales y, segundo, su reconocimiento formal ante las autoridades de gobierno. Podemos observar la formación del municipio de la siguiente manera:

- 1992, bajo la forma del sindicalismo agrario, se inicia la conversión en organización originaria.
- 1995, inicia la conversión a municipio.
- 2002, el 07 de mayo de 2002 con la ley 2351 se autorizó la creación del nuevo municipio, que entrará en funcionamiento el año 2004. El profesor Remigio Quinta menciona además que la ley establecía que la capital sería Jesús de Machaca y estaría formada por 10 cantones: Jesús de Machaca, Villa Asunción de Machaca, Aguallamaya, Calla Túpac Katari, Mejillones, Qhunqhu San Salvador, Santo Domingo de Machaca, Cuipa España de Machaca, Santa Ana de Machaca y Chama (En: Blanes, 2009, p. 62).
- 2005-2009, el cabildo optó por la modalidad de formar una organización política bajo la forma de “Pueblo Indígena”, el cual se ganó con el 64% de los votos (Blanes, 2009: 59).

Más adelante, los autores del informe del Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM), afirman:

La Ley de Participación Popular crea nuevas autoridades y territorios, pero sin borrar las instituciones del pasado, de modo que es aún más confuso el ordenamiento territorial ya sea desde la perspectiva de la administración estatal o a partir de la visión e institucionalidad de las comunidades campesinas existiendo sobre posición de autoridades, territorios y falta de complementariedad entre las leyes formales y consuetudinarias (Blanes, 2009: 60-61).

En este proceso de constitución el Cabildo, fue la institución de deliberación la que utilizó la comunidad de Jesús de Machaca para dar los primeros pasos para su reconstitución territorial.³ Se conformaron dos cabildos (*kawiltu*), el primero formado por las MACOJMA y el segundo por los Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Arax Suxta (MACOAS). De la reunión de ambos cabildos se establece el gran cabildo que toma las principales decisiones al nivel de toda la comunidad, incluso sobre el municipio.

En 2004, una vez reconocida su calidad de municipio en el acta de entendimiento establecida en el gran cabildo donde participaron las dos markas, se estableció entre sus puntos principales:

- i) El Municipio está conformado por MACOJMA y ARAX SUXTA.
- ii) De mutuo acuerdo, ambas instancias acuerdan elegir al gobierno municipal bajo la ley 2771, bajo reconocimiento ante la Corte Nacional Electoral como Pueblo Indígena.
- iii) Se acuerda que las nuevas leyes consuetudinarias deber regir para vigilar el correcto funcionamiento del Municipio.
- iv) La infraestructura de la casa de gobierno se establecerá fuera de la plaza de Jesús de Machaca.
- v) El Alcalde Municipal se elegirá entre MACOJMA y ARAX SUXTA intercaladamente en gestiones de cinco años (Blanes, 2009: 38-40).

Esta forma de participación rompe con el monopolio de los partidos políticos y ayudan a entender cómo la politización de la población machaqueña influye en la participación de la población para convertirse en actores en la toma de decisión sobre su futuro. También se aprecia cómo la

3 El cabildo es una institución de “origen castellano, arraigó fuertemente en Indias y su desarrollo se rigió más bien por el uso de la costumbre que bajo una legislación específica. Aunque ordinariamente sesionaba con sus miembros elegidos, también podía convocar a todos los vecinos del lugar o por lo menos a los más representativos; cuando lo hacía se llamaba ‘cabildo abierto’. Su práctica fue siempre excepcional (...) pero constituía una expresión de democracia directa” (Barnadas, 2002: 391-392).

institucionalidad del municipio es redefinida antes de su constitución por las decisiones del Gran Cabildo: se crea institucionalidad a partir de una institucionalidad preexistente.

Las instancias en la Administración del Gobierno Municipal están representados por:

1. Ejecutivo Municipal y sus unidades de administración y técnicos.
2. El Honorable Concejo Municipal con sus concejales responsables de las comisiones asignadas y agentes cantonales.
3. El comité de vigilancia con sus cinco miembros representantes de los cinco grupos territoriales o distritos municipales.
4. El magno cabildo representado por dos jacha mallkus de ambos cabildos, MACOJMA y MACOAS.

Se establece, asimismo, una dinámica de rotación de cargos para la institucionalidad municipal, legitimando la presencia “consensuada” de las autoridades de las dos markas. En 2004, dos de los concejales electos para esa gestión “han acatado y cumplido con sus compromisos contraídos, presentando sus renuncias irrevocables ante el H. Consejo Municipal, para dar paso a sus suplentes...” (Blanes, 2009: 65). Los miembros del Movimiento al Socialismo (MAS) no acataron esta situación, repercutiendo negativamente “en la imagen y accionar” del municipio (Blanes, 2009: 65-66).

El cabildo legitima la participación política de Jesús de Machaca para la administración del municipio a través de la categoría de Pueblo Indígena MACOJMA para el período 2005-2009.⁴

Con la institucionalidad del municipio, la Organización Territorial de Base (OTB) y el Consejo de Vigilancia (CV), teóricamente deberían reforzar las prácticas culturales políticas que le dieron origen, es decir, la rotación de cargos y los usos y costumbres para la elección de autoridades y deliberación (a través del Cabildo); en cierta manera esto se cumplió, pero existen momentos de tensión en la propia comunidad en cuanto al propio poder central. Tal es el caso que en las elecciones de 2004 en las que el MAS y el MNR participaron pese a la oposición del Gran Cabildo. El MAS obtuvo dos concejales, mientras que el pueblo indígena MACOJMA tres y el MNR ninguno.

Al conflicto político sobrevino el conflicto social, que directa o indirectamente, se encuentra relacionado con el sistema liberal de trabajo de reconocimiento social. Es decir, la educación, los logros individuales, la adquisición de derechos y su ejercicio legal, condujeron a un complejo equilibrio entre el sistema comunal y el liberal estatal. En palabras de Colque y Cameron:

El esfuerzo por combinar la orientación política liberal de la legislación nacional que regula el funcionamiento de los gobiernos municipales con la democracia comunal, condujo a un matrimonio difícil e incierto de esas dos instituciones contradictorias (2009: 192).

⁴ Actualmente, la Ley del Órgano Electoral reconoce en su artículo 48 la existencia de “organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” como intermediarios de la representación política para la conformación de los poderes públicos.

El trabajo de las comunidades por reconstruir su territorio ancestral fue exitoso en el sentido que se alcanzaron las grandes metas, como la constitución del municipio, el reconocimiento a los cargos comunales y la institución del Cabildo. El reto es contrastar y armonizar los logros obtenidos con la institucionalidad liberal, que incluye la conformación del aparato administrativo y la visión y práctica de valores liberales como el éxito académico y económico, la participación de la mujer o la economía sostenible.

Conclusiones

Esta es una aproximación que muestra cómo la descentralización está permitiendo que sistemas sociopolíticos locales “preexistentes” se articulen con el nivel central estatal, y viceversa. Esta práctica, si bien tiene o enfrenta múltiples problemas, muestra también que tiene gran flexibilidad de adaptar unas prácticas a otras, pero sobre todo se aprecia que las instancias máximas de decisión son “originales”, y que intentan imponerse sobre las instituciones locales. Sin bien tuvo más fuerza en el proceso de reconstitución esta parece ingresar en una crisis en tanto intenta ajustarse a las formas de hacer política y manejar la administración bajo las reglas estatales.

El saldo positivo de la descentralización nos ha permitido:

- a) Articular a los pueblos y naciones indígena originario campesinas con la estructura estatal a través de sus organizaciones propias.
- b) Mostrar la existencia de una cohesión entre en las comunidades indígenas (patente en la existencia y el funcionamiento de sus instituciones propias) que ha facilitado, mediante la descentralización, el relacionamiento con el Estado.

El aprendizaje de lo político ha permitido, por otro lado, iniciar una suerte de gobernanza desde abajo, dando a la administración local especificidad propia que ha influido en la institucionalidad creada a partir del gobierno central.

El aprendizaje de lo político ha permitido, por otro lado, iniciar una suerte de gobernanza desde abajo, dando a la administración local especificidad propia que ha influido en la institucionalidad creada a partir del gobierno central.

El proceso de descentralización iniciado con la LPP en 1994 y profundizado con los años venideros ha tenido una contraparte poco abordada: la politización en las comunidades indígenas. Esta ha influido en el fortalecimiento de instituciones tomadoras de decisión locales, como los cabildos, tantachawis, thakis, etc., que actualmente se consideran como formas de “democracia comunitaria” y han influido, por otro lado, sobre las instituciones creadas a partir de la LPP: municipios, comités de vigilancia y OTB.

Este aprendizaje de la política, en términos de administración local, no es general. Tiene características determinadas en unas, mientras en otras difieren totalmente. Esto lleva a afirmar que la descentralización, por un lado, se da de abajo hacia arriba (de lo local a lo nacional) y viceversa: en ambas direcciones y, por otro lado, que avanza por separado, a ritmos y niveles diferentes.

Finalmente, se están creando mecanismos institucionales para procesar las demandas divergentes de la sociedad, no propiamente partidos políticos o agrupaciones ciudadanas sino instituciones como el cabildo que recogen demandas y necesidades de la comunidad y la transmiten directamente al municipio o la resuelven directamente a través del “pueblo indígena” con representación política.

Bibliografía

BARNADAS, Josep.

2002. *Diccionario histórico de Bolivia* (edición de Josep Barnadas). Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Sucre, Bolivia.

BARRAGÁN ROMANO, Rossana.

2019. “El Estado pactante: pensando en la fortaleza de la sociedad organizada”. *Antología de la Ciencia Política Boliviana: 167-183*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional. La Paz, Bolivia.

BLANES, José, DE LA QUINTANA, Diego y VIADÉZ Daniel (coords.)

2009. *Municipio indígena originario aymara. Jesús de Machaca*. Vicepresidencia del Estado, CEBEM. La Paz, Bolivia.

CABALLERO, Gonzalo.

2004. “Instituciones e historia económica: enfoques y teorías institucionales”. En: *Revista de Economía Institucional*, vol. 6, núm. 10: 135-157.

CAMERON, John y COLQUE, Gonzalo.

2009. “El difícil matrimonio entre democracia liberal e indígena en Jesús de Machaca”. En: *Fundación Tierra, reconfigurando territorios, Reforma Agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia: 173-208*. Fundación Tierra. La Paz, Bolivia.

Gobierno de Bolivia.

1994. Ley de Participación Popular. Ley N.º 1551 de 20 de abril de 1994.

JORDAN, Waldo (ed.).

2011. *Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca. Descripción de la situación social, política, económica y cultural*. Agencia Catalana de Cooperación al Desarrollo y Educación Sin Fronteras. La Paz, Bolivia.

PLATA, Wilfredo, COLQUE, Gonzalo y CALLE, Néstor.

2003. *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización*. PIEB. La Paz, Bolivia.

PLATT, Tristan.

2016. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia. La Paz, Bolivia.

RODRÍGUEZ OSTRIA, Gustavo.

1995. *Estado y municipio en Bolivia. La Ley de Participación Popular en perspectiva histórica*. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, Secretaría Nacional de Participación Popular. La Paz, Bolivia.

Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Pla-nificación.

2002. *Municipios Distritos Municipales Indígenas y Tierras Comunitarias de Origen en las tierras altas de Boli-via*. Artes Gráficas Cruz. La Paz, Bolivia.

Archivos

Archivo La Paz (ALP).

Fundación Tierra (FTIERRA).

Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

Taller de Historia Oral Andina (THOA).

EL RITUAL DEL LAKITA

THE LAKITA'S RITUAL

DAVID ORDÓÑEZ FERRER¹

Resumen

Las fiestas del área andina son rituales que se realizan a lo largo del año y se relacionan con el ciclo agrícola. En la época de lluvia se realiza el cultivo y la música se interpreta con instrumentos de material duro y con pico como la *tarka*, el *musiñu*, el *pinkillu*, y sus variedades. Las danzas de este período son de carnaval y se relacionan con la fertilidad de los sembradíos.

En la época seca se realiza la siembra y la cosecha, los instrumentos para interpretar la música son de material frágil y no tienen pico como, el *siku*, la *quena* y sus variedades. Los rituales de este período se realizan para atraer las lluvias como en el ritual del *mimula*, y para tener una buena cosecha el ritual del *lakita*.

El ritual del *lakita*, es un ceremonial del ciclo agrícola que está vinculado a la siembra de la papa, su maduración, y una buena cosecha. Antes que empiecen las lluvias se selecciona el tubérculo de la papa para el *chuño*, para cocinar o para sembrar, todo ello para lograr la sobrevivencia del pueblo aymara mediante una cosecha abundante.

Palabras clave: Ritual, ciclo agrícola, instrumento, escogido, papa.

Abstract

The celebrations of the Andean area are rituals that are held throughout the year and they are related to the agricultural cycle. The harvest is during the rainy season. The music is interpreted using instruments made out of hard wood material with the mouth piece on one end. Instruments like tarka, musiñu, pinkillu, and their other varieties. The dances of this period are the carnival and are related to fertility of the sown fields.

During the dry period the fields are sown and harvested. The instruments used to interpret the music are made of a fragile material and they do not end in a mouthpiece such as the siku, quena, and their other varieties. The rituals of this period are done to attract the rain ritual called the “mimula” and to have a good harvest the ritual called the “lakita.”

The ritual of the lakita is a ceremony of the agricultural cycle that is associated with the potato maturation and good harvest. Before the rainy season begins the tubers (seeds) are selected for the potato to turn into chuño (freeze dried potatoes), or to cook, or to use for sowing. The Aymara people do all of this for their own survival, hoping to have an abundant harvest.

1 Arquitecto, Máster en Arquitectura y Diseño Urbano, Máster en Medio Ambiente, Especialización en Evaluación de Impactos Ambientales en Proyectos de Infraestructura, Diplomado en Administración y Organización Pedagógica en el Aula, Diplomado en Diplomacia de los Pueblos, Investigador y coautor (junto a Eveline Sigl y Elena López Zenteno) del libro *Sapa, maraw thuqtatxirita-Cada año bailamos* (Gobierno Municipal de La Paz, 2009). También es autor de artículos sobre rituales de cultura andina, Consejero departamental de La Paz en 2013 en la mesa de Patrimonio y Miembro del Taller de Proyección Cultural de la Facultad de Arquitectura (UMSA). Correo electrónico: ordonez_ferrer@hotmail.com

Keywords: Ritual, Agricultural cycle, Instrument, selected, potato

Introducción

Antes de hacer una descripción de los rituales en el área andina, es necesario hacer una referencia general de lo que simbolizan las fiestas en las culturas que se han desarrollado en los Andes. Las fiestas del área andina se efectúan a lo largo de todo el año, con una enorme diversidad de rituales que se relacionan con el ciclo agrícola. En estos rituales, la danza, la música, los instrumentos, los trajes, la coreografía, los movimientos de los danzantes, el ritmo, el compás y las melodías, no son casuales, cada uno de ellos tiene un significado y representan las actividades que realiza el hombre andino en su vida cotidiana, como la roturación de la tierra, la siembra, la cosecha, etc., dentro de lo religioso y de manera alegre y festiva.

Van Den Berg (1992), plantea que actualmente la base de la cultura y religiosidad² aymara se halla establecida por la relación entre los hombres, se amplía a los difuntos, a la naturaleza y al mundo sobrenatural. Si bien los aymaras ocupan una gran extensión de territorio, viven en comunidades pequeñas, que se basan en principios de ayuda mutua y de responsabilidad compartida. El hombre andino vive en comunión con los difuntos porque para ellos forman parte del conjunto de los vivos, existe una convivencia entre los vivos y las almas de los parientes difuntos.

La vida en comunión con la naturaleza se encuentra en la relación que el hombre andino cultiva con la Pachamama (“Madre Tierra”) y el *achachila* y la *awichá* (“abuelo” y “abuela”, respectivamente), que son sus antepasados y que han tomado posesión de los cerros y los personifican para que protejan a sus descendientes. Por último, el hombre andino tiene una relación con lo sobrenatural, que son los santos que impusieron los españoles, otros seres sobrenaturales son los demonios, lo desconocido, lo maligno, etc.

Cuando no existe una buena relación entre los hombres y los demás elementos del cosmos, se produce un desequilibrio que puede ocasionar catástrofes, malas cosechas, sequía, inundación, hambre, muerte, destrucción, injusticia social, etc.

Cuando no existe una buena relación entre los hombres y los demás elementos del cosmos, se produce un desequilibrio que puede ocasionar catástrofes, malas cosechas, sequía, inundación, hambre, muerte, destrucción, injusticia social, etc. Los ritos y ceremonias son los medios para mantener o para restablecer el equilibrio entre los componentes del cosmos, para lo cual tienen un calendario de fiestas.

El ciclo agrícola

El ciclo agrícola en el área andina se divide al año en dos épocas, lluviosa y seca, la época seca a su vez se divide en seca y helada; entonces se tiene tres épocas, una fría, una seca y una lluviosa, que corresponde a las tres etapas del ciclo agrícola anual: la siembra, el crecimiento y la cosecha de las plantas.

² Hans Van Den Berg, sobre la religiosidad de los aymaras indica lo siguiente: “Cuando hablo de religión aymara no significa que hablo de la religión de los aymaras. Esa religión no existe al menos ya no en la actualidad. Más bien, hablo de lo común que subyace a las diferentes formas de religiosidad que encontramos entre los aymaras” (Van Den Berg, 1992: 291-308).

En la época de lluvia en el Altiplano, período en el cual se realiza el cultivo, los instrumentos son de material duro como la madera y tienen pico, algunos de los instrumentos de este período son el *pinkillu* y sus variedades, *waka-pinquillu alma-pinkillu*; *tarka*, *musiñu*, etc. Las danzas de este período son de carnaval y se relacionan con el crecimiento de las plantas.

En la época seca, en el Altiplano se realiza la siembra y la cosecha de la papa: los instrumentos de este período son húmedos, de material frágil y no tienen pico, los instrumentos son: el *siku* y todas sus variedades, *llano-aarachi*, *mimula*, *lakita*, *hula-hula*, *quena* y todas sus variedades, *choquela*, *quena-quena*, *quena mollo* y *pusi pia*.

El ritual del lakita

Existe una gran variedad de formas para la descripción del *lakita*: por el nombre, por el instrumento, por la vestimenta, por los personajes y por la representación. Gracias a esta gran variedad puede llamarse *lakita*, *jacha-lakita*, *jacha-siku-lakita*, *jisk'a-lakita*, *lakita-imilla*, *jacha siku* y el *ch'iri*. Unifica a todos estos nombres el tocado que tienen los músicos en la cabeza, que está hecho de plumas de suri (Figura 1).

El ritual de *lakita* se realiza en la época seca, entre junio y agosto, después de la cosecha y antes de que empiecen las lluvias, con algunas excepciones que ejecutan el ritual de marzo a mayo. La ejecución del *lakita* se realiza en las provincias de Pacajes, Los Andes, Camacho y Omasuyos, en los municipios de Comanche, Caquiaviri, Laja y Comanche, las comunidades de Qara Willki, Jihuaquita, Satatotora, Amocala, Caquiaviri, Rosas Pata Tuli, Comanche, Chua-Visalaya.

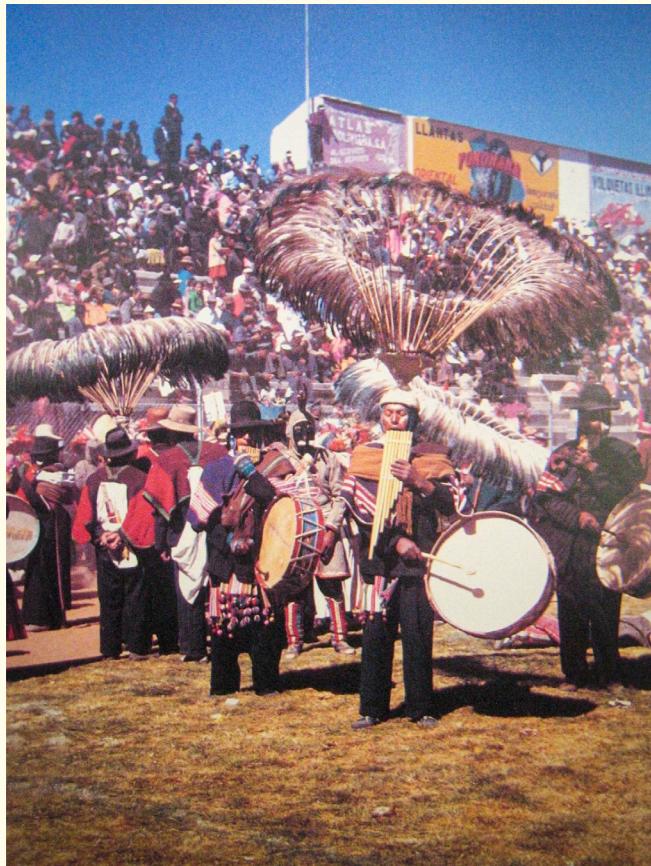


Figura 1: Jacha-Lakita.

Fuente: Foto Gisbert (Festival Estadio La Paz, 1954).

Lakita es una ceremonia que ha sido integrada en el ciclo de los ritos agrícolas. Se realiza en la etapa de siembra para atraer lluvias y con el objetivo de conseguir que las semillas puestas en la tierra se desarrollem sin sufrir daños y se logre una cosecha abundante, para posteriormente escoger el tipo de papa que se llevará a la elaboración del chuño, lo que permitirá almacenar aquella para largos períodos, garantizando la sobrevivencia del poblador aymara. La palabra *lakita* viene de la acepción aymara y significa: escogido, seleccionado, elegido.

En el ritual del *lakita* podemos observar que existe un grupo principal de varones que ejecutan los instrumentos, cuatro mujeres llamadas *siku*-imillas que bailan y cantan, un grupo de mujeres que acompañan la danza del ritual, personajes que tienen su propia coreografía como los *khusillos*, un *awicho* y una *awila* (abuelos), un personaje que lleva unos toritos con ruedas sobre sus hombros, y algunas figuras que representan a las autoridades. De acuerdo a cada comunidad, también se puede ver un cóndor, una alpaca o llama, un inca y un moreno caporal. En la parte principal del ritual enganchan un arado al torito y escenifican en principio el roturado de la tierra, la siembra colocando semillas en el trayecto del arado y posteriormente recogen papas representando el producto terminado de la cosecha (Figura 2 y 3).



Figura 2: Lakitas (Satatora).

Fuente: Fotografía de David Ordóñez Ferrer.



Figura 3: Ritual lakitas

(Satatora).

Fuente: Fotografía de David Ordóñez Ferrer.

En el grupo de músicos generalmente el hombre utiliza en la cabeza un tocado cefálico hecho de estructuras de palos en forma de corona; en su extremo superior se atan plumas de suri (ñandú). Este tocado en los sombreros simboliza el futuro florecimiento de las chacras. Utilizan camisas de lana o tocuyo blancas o negras sueltas y en algunas comunidades llevan ternos, ponchos o un chaleco de color fuerte. Sobre esta indumentaria a manera de capa, llevan una pañoleta blanca que se llama *jakoronta*. Esta tiene forma triangular y es adornada con bordados y cintas. En Ilabaya y Chua-Visalaya, llevan sobre la *jakoronta* un aguayo de colores que se llama pantipañuelo de 2,20 metros por 30 centímetros. El pantalón que utilizan es de color oscuro o blanco.

Las *siku-imillas* son cuatro, representan la variedad de la papa imilla. Son jóvenes que cantan y bailan agitando un pañuelo blanco para llamar los espíritus de la papa.³ La mujer generalmente lleva en la cabeza una flor que simboliza la virginidad, una sarta de cuentas, tres espejos formando una especie de corona de donde caen cintas de colores, llevan una blusa blanca y varias polleras donde el color predominante es el rojo. Las polleras rojas hacen referencia al período de la mujer, ampliándola a la fertilidad de los campos. En algunas comunidades como la de Satatotora, llevan en la mano un tocado similar al que utilizan los hombres, en la espalda cargan de forma oblicua una media luna de tela de oro o plata. Sobre las *siku-imillas*, Bellenger⁴ hace una referencia a una ceremonia donde las mujeres jóvenes escogidas durante la danza eran llevadas a centros religiosos..., todas estas mujeres jóvenes, hermosas y agraciadas, eran preseleccionadas en los diferentes ayllus de la región; en la isla Coati del lago Titicaca existía un Acllahuasi, donde se albergaba a las mujeres escogidas (Figura 4).



Figura 4: Detalle de una media luna en la espalda de una *lakita-imilla* (lakitas en Satatora).

Fuente: Fotografía de David Ordóñez Ferrer.

3 Cf. Sigl, López y Ordóñez, 2009: 64.

4 Cf. Xavier Bellenger, 2007: 67.

La pareja de ancianos, *awicho* y *awila*, son dos hombres. Uno viste ropa de mujer, llevan ropa andrajosa y un símbolo fálico. En el trayecto de la danza representan situaciones obscenas o demostraciones amorosas eróticas bastante audaces, haciendo alusión a la época de fertilidad de los campos. Llevan una máscara de cuero o similares, y bailan independientemente del grupo y representan las fuerzas de los cerros diversificada en su dimensión masculina y femenina.

El *khusillo*⁵ es un personaje singular, que se mueve libremente en el ritual. Viste un abrigo de bayeta color plomo que tiene una pechera triangular con rayas horizontales de diversos colores, debajo un pantalón negro. Puede llevar en la mano una vicuña, un zorrino o un zorro disecados; en algunas representaciones llevan instrumentos de labranza. En la cosmovisión andina el zorro es considerado un animal depredador de crías de llamas y ovejas; por otro lado, el zorro es estimado por su astucia y por pronosticar el desarrollo del ciclo agrícola. La cara está cubierta por una máscara bicolor en el medio y tiene una especie de nariz larga enroscada hacia arriba. En la parte superior de la máscara se ven varios cuernos hechos de alambre y forrados con paño del mismo color que la cabeza.

Este personaje que lleva los toritos no tiene una coreografía específica, sigue a los demás participantes llevando en sus hombros una réplica de dos toros que realizan el roturado de la tierra y el sembrado en la parte más importante del ritual. Se colocan los toritos en el suelo y se unen los khusillos con el arado y el *awicho* y la *awila* para hacer la representación del roturado y sembrado. Los toritos sobre sus lomos llevan un tejido multicolor con monedas y billetes; sobre la frente un espejito, copos de lana y en el yugo banderitas. Aquí también son simbolizadas las flores de papa y, al mismo tiempo, por medio de las monedas y billetes la abundancia que se espera de la futura cosecha (Figura 5).



Figura 5: Personaje que lleva los toritos, lakitas en Satatora.

Fuente: Fotografía de David Ordóñez Ferrer.

5 Para más información sobre este personaje ver *No se baila así nomás*, tomo 1, de Sigl y Mendoza (2012: 139-143).



Figura 6: *Jacha-lakita* (Ilabaya).

Fuente: Fotografía de David Ordóñez Ferrer.

La música que acompaña al ritual es interpretada por el *siku-lakita*, instrumento musical sencillo construido de *tuguru* (tacuara). El *siku* es un heptáfono de 15 tubos distribuido en dos filas, ocho el *arpa* y siete el *ira*. El *siku-lakita* está compuesto por instrumentos de cuatro tamaños (en algunas comunidades se omite la *taika*). Estos son: *taika*, con una altura de 121 centímetros, *zankha* con una altura de 60 centímetros, *malta* con una altura de 30 centímetros y *ch'uli* con una altura de 15 cm.

Acompaña al *siku-lakita* un membráfono llamado *wankara*, especie de tamboril hecho de cuero de chivo o de cordero. Está construido de madera, lleva una membrana de cuero sujetada mediante un aro y en la cara opuesta a la que es golpeada existe un hilo de cáñamo donde se agarran pares de espinas de cactus llamadas *charleras*, que al percutirlas producen un sonido similar a la lluvia.⁶

En algunas versiones del *lakita* se utiliza la *pfutu-wankara*, (bombo), viene del verbo aymara *ptusuña*, que quiere decir tambores cavados. Se construyen de una sola pieza del tronco de cedro (corteza) y se vacía su interior a lo largo (Figura 6)

Conclusiones

El ritual del *lakita* es de origen precolonial, es un ritual del ciclo agrícola que tiene el objetivo de llamar a las lluvias, vinculado a la siembra de la papa, su maduración, una buena cosecha y antes que empiecen las lluvias la selección del tubérculo de la papa para el chuño, para cocinar o para sembrar. El *lakita* hace alusión también a una vieja leyenda en la que se seleccionaban jovencitas que representarían a las ñustas que eran llevadas al *acllahuasi* del inca.

Los ritos están relacionados con la agricultura y forman parte de un gran conjunto de esfuerzos que hacen los aymaras para conseguir una buena cosecha y para garantizar la prolongación de la vida en el Altiplano. En la agricultura hay una variedad de plantas que se cultivan en el Altiplano, pero para los aymaras la papa es considerada como la más importante y la más aprecia-

6 Cf. Bellenger, *Espacio musical andino*, 2007: 148.

da. Por eso, los ritos están casi exclusivamente relacionados con el cultivo de este tubérculo, el alimento más importante de la cultura andina y al que los pueblos del Altiplano deben su supervivencia.

En las danzas del ritual, todos los participantes siguen el modelo de la organización social aymara y es en donde la relación entre los hombres, los difuntos, las fuerzas de la naturaleza y los habitantes del mundo sobrenatural reciben su forma más intensa y muestra que la música, el instrumento, la danza, la vestimenta, los pasos y las ceremonias dentro del ritual, no son aisladas, más bien son un conjunto y engloban en pequeño una representación del cosmos para buscar un equilibrio y con ello la sobrevivencia del habitante de los andes con el alimento conseguido por medio de una buena cosecha.

Bibliografía

BELLENGER, Xavier.

2007. *El espacio musical andino*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, Perú.

ELIADE, Mircea.

1997. *El mito del eterno retorno*. Alianza, Emecé. Madrid, España.

FERNANDEZ, Roberto.

1987. "Fiestas tradicionales aymaras". *Reunión Anual de Etnología*: 97-112. MUSEF. La Paz, Bolivia.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe.

1988 *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* (edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno). Siglo Veintiuno Editores. México D. F., México.

GISBERT, Teresa.

2007. *La fiesta en el tiempo*. Unión Latina. La Paz, Bolivia.

MAMANI, Mauricio.

1987. "Los instrumentos musicales en los andes bolivianos". *Exposición Reunión Anual de Etnología. Museo de Etnografía y Folklore*: 49-79 MUSEF. La Paz, Bolivia.

McFARREN, PETER.

1993. *Máscaras de los andes bolivianos*. Quipus, Banco Mercantil. La Paz, Bolivia.

MIRANDA CASTAÑON, Edmundo.

2007. *La danza folklórica y popular de Bolivia*. C y C editores. La Paz, Bolivia.

MONTES, Fernando.

1986. *La máscara de piedra*. CEUB. La Paz, Bolivia.

PAREDES CANDÍA, Antonio.

1991 *La danza folklórica en Bolivia*. Librería Editorial Popular. La Paz, Bolivia.

En las danzas del ritual, todos los participantes siguen el modelo de la organización social aymara y es en donde la relación entre los hombres, los difuntos, las fuerzas de la naturaleza y los habitantes del mundo sobrenatural reciben su forma más intensa

PAREDES, Rigoberto.

1949. *El arte folklórico de Bolivia*. Talleres Gráficos Gamarra. La Paz, Bolivia.

Prefectura del Departamento de La Paz.

2009. *Registro de Música y Danza autóctona del Departamento de La Paz*. Prefectura del Departamento de La Paz. La Paz, Bolivia.

SCHRAMM, Raimund.

1992. “Ist’Apxam!-Escuchen! Tradiciones musical y oral aymaras”. En: *La Cosmovisión aymara* (compilado por Hans Van Den Berg y Norbert Schiffers): 309-383. UCB, Hisbol. La Paz, Bolivia.

SENNET, Richard.

1994. *Carne y piedra*. Alianza Editorial. Madrid, España.

SIGL, Eveline, Helena LÓPEZ ZENTENO y David ORDÓÑEZ FERRER.

2009. *Sapa Maraw Thuq’tatxirita-Cada Año Bailamos*. Gobierno Municipal de La Paz. La Paz, Bolivia.

SIGL, Eveline, y David Mendoza Salazar (eds).

2012. *No se baila así nomás*. Tomo 1. La Paz, Bolivia.

VAN DEN BERG, Hans.

1992. “Religión aymara”. En: *La cosmovisión aymara* (compilado por Hans Van Den Berg y Norbert Schiffers): 291-308. UCB, Hisbol La Paz, Bolivia.

1989. *La tierra no da así nomás*. CEDLA. Ámsterdam, Países Bajos

VAN KESSEL, Juan.

1992. “Tecnología aymara: un enfoque cultural”. En: *La cosmovisión aymara* (compilado por Hans Van Den Berg y Norbert Schiffers): 187-219. UCB, Hisbol. La Paz, Bolivia.

YAMPARA HUARACHI, Simon.

1992. “Economía comunitaria aymara”. En: *La cosmovisión aymara* (compilado por Hans Van Den Berg y Norbert Schiffers): 143-186. UCB, Hisbol. La Paz, Bolivia.

HACIA UNA NORMALIZACIÓN DE LAS LABORES MUSEÍSTICAS DE DOCUMENTACIÓN EN BOLIVIA. PARTE 1

TOWARDS A STANDARDIZATION OF MUSEUM DOCUMENTATION WORKS IN BOLIVIA. PART 1

JAVIER ARMANDO MENCIAS BEDOYA¹

Resumen

Partiendo de un diagnóstico introductorio, resultado del intercambio de experiencias profesionales docente-estudiante durante el desarrollo del diplomado en Museología y Museografía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en 2024, se ha identificado que un alto porcentaje de entidades museísticas bolivianas no cumple con parámetros, normativa ni principios de normalización y estandarización en sistemas de documentación adoptados –internacionalmente– por otras instituciones que resguardan patrimonio cultural.

Como resultado de la necesidad de mejorar el desempeño de estas entidades, aquí se conceptualizan, explican, ejemplifican y proponen medidas para la normalización de las labores museísticas de documentación que, en caso de ser extendidas a todos los museos nacionales, expandirá las posibilidades de colaboración, interrelacionamiento y comunicación estandarizada entre todas las instituciones museísticas del país.

Palabras clave: Museología, museografía, arqueología, ciencias de la documentación, normalización.

Abstract

Starting from an introductory diagnosis, resulting from the exchange of professional experiences between teacher and students during the development of the diploma in Museology and Museography at the Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) in Museología y Museografía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) in 2024, it has been identified that a high percentage of Bolivian museum entities do not comply with parameters, regulations or principles of normalization and standardization in documentation systems adopted –internationally– by other institutions that safeguard cultural heritage.

As a result of the need to improve the performance of these entities, measures for the standardization of museum documentation work are conceptualized, explained, exemplified and proposed here, which, if extended to all national museums, will expand the possibilities of collaboration, interrelations and standardized communication between all museum institutions in the country.

¹ Sociedad de Arqueología de La Paz. Correo electrónico: javarq@gmail.com

Keywords: Museology, museography, archaeology, documentation sciences, standardization.

Introducción

Aunque inicialmente este artículo tenía por objetivo informar los resultados en la creación del sistema de documentación para el Museo de Metales Preciosos Precolombinos (MMPP), entre 2008 y 2009, mediante el Plan Maestro de Museo Municipales de La Paz, recientes experiencias de intercambio de conocimientos e información con profesionales vinculados al sector en Bolivia, apuntan a una ausencia de aplicación de principios reguladores, con perspectivas de normalización para la utilización de todos los repositorios museísticos nacionales. Esto constituye imperante labor en el espíritu de contar con un sistema nacional que permita una comunicación fluida, documentada, efectiva y estandarizada entre instituciones, mientras las autoridades sectoriales planean concretar, en algún –desconocido– momento futuro, el marco regulatorio que, dicho sea de paso, también debería considerar los elementos aquí propuestos.

Es así que este texto resulta de las experiencias recabadas durante años de práctica profesional en el campo de las Ciencias de la Documentación enfocadas al patrimonio arqueológico. Propone la aplicación de medidas sustentadas en un método y acompañadas de herramientas teóricas y técnicas que podrían subsanar aquellos problemas que fueron expuestos por los estudiantes durante la cátedra de posgrado (2024) en Registro, Catalogación y Tasación de Bienes Culturales (Diplomado en Museología y Museografía de la UMSA).

Dicha cátedra tuvo la suerte de ser atendida, en calidad de estudiantes, por varios profesionales en puestos técnicos y administrativos de varias entidades museísticas de Bolivia, entre las que resaltan el Museo Nacional de Arqueología (MUNARQ), el Museo Nacional de Arte (MNA), el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), el Museo Etnoarqueológico Kenneth Lee (Beni), la Academia Nacional de Bellas Artes (ANBA) y el futuro Centro de Interpretación Paleontológico, Arqueológico y Cultural de Mojocoya (Sukre). Gracias a ello, se pudo identificar varias deficiencias de implementación del sistema documental en las instituciones museísticas nacionales, que constituyen un universo suficiente para desarrollar directrices que deberían enmarcar la actuación de los museos bolivianos en el futuro.

Breve historia de la documentación como ciencia y directriz

Para englobar adecuadamente todas las labores, actividades y tareas de un especialista en museos, en especial aquellas que se relacionen con registrar, inventariar y catalogar objetos, debemos enfocarnos en un solo concepto: DOCUMENTACIÓN. Históricamente, podemos abordar este concepto generando una división en dos eras:

1. **LA ERA PREDOCUMENTALISTA.** Todo lo acaecido antes de 1895, año en el que se funda el Instituto Internacional de Bibliografía, hoy conocido como Federación Internacional de Información y Documentación (FID) en Bélgica² por parte de Paul Otlet y Henri La Fontaine. Esto paralelamente a la traducción, al francés, de la *Clasificación Decimal Dewey*, de Melvil Dewey, originalmente publicada en 1876 (Blázquez, 2012) y su adaptación a las principales bibliotecas europeas³ y su posterior utilización en el monumental Repertorio Bibliográfico Universal (Blázquez, 2012).

2 C.f. <https://datos.bne.es>, 2008.

3 Que resultará en la generación de la Clasificación Decimal Universal (CDU) (Blázquez, 2012).

Tradicionalmente, se considera que la documentación como fenómeno antropogénico, que iniciaría en el 3000 a. C., con el uso de las tablillas sumerias de arcilla y la aparición de las primeras “bibliotecas” (repositorios de estas tablillas). La masificación de la producción literaria, por ende, la generación de repertorios bibliográficos, ocurre —posteriormente— gracias a la aparición de la imprenta en el siglo XV⁴ (concretamente, cerca de 1440-1450 d. C. por el inventor Johannes Gutenberg) (Blázquez, 2012).

1. LA ERA DOCUMENTALISTA (PROPIAMENTE DICHA). Caracterizada por el desarrollo formal de la Ciencia de la Documentación, desde 1934, con la aparición de la obra fundacional de esta ciencia: *Traité de documentation: le livre sur le livre, théorie et pratique*, de Paul Otlet (1934).

El tratado al que se hace referencia terminó de asentar las bases de la documentación moderna y los sistemas repertoriales normalizados, abriendo la puerta a una cooperación internacional entre bibliotecas efectivas. Constituye, de esa forma, en un libro base para el documentalista. *Traité de documentation: le livre sur le livre, théorie et pratique* (1934) ha guiado la elaboración de los principales manuales de documentación del mundo. Sus mayores aportes son: definir los conceptos de documentación a partir del desarrollo evolutivo de otros como bibliometría, bibliología, documentología y Ciencias del Libro y de la Documentación, establecer la primera clasificación de tipologías documentales, definir los objetivos principales de la documentación y establecer los principios a modo de desideratas, de la documentación y el documentalista (Otlet, 1934).

Los hitos de ambas eras, a pesar de estar específicamente enfocados en el control de bibliotecas y sus fondos bibliográficos, constituyen el inicio del desarrollo de una *metaciencia*, cuyo método y técnicas empezarían a ser adecuadas a muchas otras ciencias y disciplinas que compartiesen el objetivo de generar la documentación necesaria tanto para el seguimiento del hecho científico, como para el control del objeto de estudio (Ayuso y Moreiro, 1998).

La museología no se hallaba alejada de los repositorios documentales como archivos y bibliotecas (finalmente, los fondos museográficos, desde la perspectiva del objeto, son muy similares a nivel cuantitativo), por lo que su adopción del método fue una de las más rápidas (Müller, 2022). Inmediatamente, empezaron a pensarse los mecanismos y a buscarse las herramientas para documentar los fondos museísticos que, en muchos casos, estaban constituidos por miles de objetos que requerían un control adecuado para su preservación.

Tradicionalmente, se considera que la documentación como fenómeno antropogénico, que iniciaría en el 3000 a. C., con el uso de las tablillas sumerias de arcilla y la aparición de las primeras “bibliotecas” (repositorios de estas tablillas).

⁴ Aunque previamente existe evidencia de muchos otros sistemas de “ impresión” de textos o imágenes: los sellos romanos (ca. 440 a. C.), tipos móviles de porcelana en China (ca. 1040 d. C.), tipos móviles metálicos en Corea (ca. 1230 d. C.) o la xilografía de la Edad Media.

Principios y conceptos centrales del sistema de documentación

Correlación, correspondencia e interoperabilidad

Estos tres principios deberían ser determinantes a la hora de desarrollar el sistema de documentación, pues regulan el funcionamiento del sistema y aseguran un desempeño adecuado y posible de evaluar, controlar y corregir, cuando las herramientas precisas son empleadas en su medición (normalmente durante un trabajo de diagnóstico del sistema).

Como bien la definen Antonio Flórez y Javier Thomas, “La *correlación* mide el grado de dependencia entre dos o más elementos o fenómenos relacionados” (Flórez y Thomas, 1993: 121), bajo la unión que establece que la modificación de uno generará modificaciones en otros. La correlación, entre todas las herramientas y partes que componen el sistema de documentación (base de datos, fichas, formularios, banco fotográfico, etc.), es vital para asegurar que la entrada de información, en el proceso documental, pueda generar distintos productos con grados de utilidad y filtros que cumplan con requerimientos específicos del museo. Así, por ejemplo, los reportes de movimientos, préstamos, catálogos temáticos y razonados, inventarios por especialidad y otros, proceden todos de una misma matriz de información a la que se le realizan consultas.

La *correspondencia*, por otro lado, asegura que la información presente en cualquiera de las herramientas y elementos que componen el sistema es la misma y que cada elemento corresponde a la matriz central de información, constituyéndose en reflejo de esta. En la teoría de la correspondencia, existe una relación de coincidencia entre el enunciado (matriz de información) y el hecho (consulta, formulario, ficha, etc.), normadas por el principio elemental de congruencia (David, 2016). Para cumplir con este principio, es importante recordar, por ejemplo, que ningún campo de información que exista en una ficha o formulario puede no existir en la matriz de datos central.

Finalmente, el *Vocabulario de Información y Tecnología ISO/IEC 2382*, define interoperabilidad como “la capacidad de comunicar, ejecutar programas, o transferir datos entre varias unidades funcionales de forma que el usuario no tenga la necesidad de conocer las características únicas de estas unidades” (Organización Internacional de Normalización, 2015). De esta manera, la *interoperabilidad* nos asegura que, independientemente de los aplicativos y herramientas que utilicemos en el sistema, la información se preserve y pueda ser trasladada o compartida, sin riesgo de pérdida por incongruencias o incompatibilidades con otros sistemas.

Además de estos tres principios reguladores, existe una serie de conceptos y definiciones, con sus correspondientes particularidades técnicas, que están enfocados en promover un lenguaje normalizado entre los expertos del rubro. Estos son los siguientes:

Documentación

La etimología de la palabra contiene significado y razón, por lo que debemos conocer que “documentación” proviene de palabras latinas que han seguido un proceso de evolución: *documentum* (“documento”), *documenta* (“documentos”) y *documentatio* (“documentación”). El primero de ellos contiene la palabra latina *docere*, que significa “enseñar”, y constituye la raíz y pivote de todo el concepto.

Existen muchos conceptos de “documento”, pero todos giran alrededor del mismo principio: un documento es aquel objeto material que contiene información y, debido a ello, es capaz de proveerla; es decir, que su capacidad de contener información permite que esta sea entregada al observador.

En la era documentalista, la documentación es concebida por muchos de los pensadores abstractos en su hecho científico como una “ciencia de la ciencia” (López Yepes, 1995), algo que podría definirse como una ciencia que se dedica a la acumulación de conocimientos. Como tal, está constituida por tres procesos que la caracterizan: el intelectual, el informativo y el comunicativo. Además, como ciencia, también genera su método, herramientas y normas enfocados en enriquecer el proceso de investigación de cualquier otra ciencia a la que auxilia.

Sin embargo, debe recordarse que en sus inicios se habrían relacionado con la bibliología, en la forma en la que lo define el concepto otletiano: la bibliología es una “ciencia general, auxiliar de todas las demás y que les impone sus normas desde el momento en que ellas transmiten sus resultados en forma de documentos” (Otlet, 1934: 12; traducción propia). Sus objetivos, en resumen, serían el registro del pensamiento humano y la realidad en documentos; la conservación, circulación, utilización, catalogación, descripción y análisis de los documentos; la elaboración de documentos complejos (secundarios o terciarios) a partir de documentos simples; el registro de los datos de forma rápida, directa, exacta y sintética, de características enciclopédicas y universales.

Con toda lógica, el impacto de la diversidad terminológica empleada por Otlet (Otlet, 1934), además de la polisemia y ambigüedad en varios de sus términos, causó una variedad de interpretaciones que obligaron a los autores a revisar e intentar organizar y universalizar los conceptos a los que se refería el monumental trabajo presentado.

Uno de los principales autores que revisó y organizó conceptos a partir de (Otlet, 1934), es Theodor P. Loosjes con *On Documentation of Scientific Literature* (1967). Loosjes (1967) propuso que el trabajo sobre una colección completa era trabajo de biblioteca, mientras que el trabajo sobre un tema específico (una parte de dicha colección), sería documentación. Así, este autor propone que la documentación es “por tanto, el vecino del trabajo de investigación, al que, en efecto, no preocupa a qué stock pertenece el material” (Loosjes, 1967). Uno de sus principales aportes fue la definición individual de “documentación activa” y “documentación pasiva”; la primera relacionada a aquellos tipos documentales que se equiparan al libro (publicaciones periódicas de carácter científico) y la segunda a la necesidad de información de terceros (ciencias experimentales y tecnológicas).

Para el funcionamiento del proceso de documentación, es determinante la posibilidad de recuperar información y las técnicas que para ello se aplican. Así, desde la perspectiva de las ciencias de la información, es que el objeto de trabajo cambia del documento a la información que este contiene. El avance matemático en las leyes de la información necesarias para representar, consultar y recuperar información no podría haberse testeado sin los progresos de la *informatika*⁵

5 Concepto que acuñaron y desarrollaron varios autores soviéticos (*cf.* Mikhailov, Chernyi y Gilyarevskii [1966]; *cf.* Mikhailov, Chernyi y Gilyarevskii [1968]; *cf.* Gilyarevskii *et al.* [1996]) para referir una documentación altamente tecnificada y cualificada con base en la operación y el tratamiento lógico de la información mediante el uso de un computador.

y su capacidad de procesar y ejecutar los algoritmos necesarios. Así, tanto la recuperación de la información como la documentación se vincularían para siempre.

El hecho de documentar e identificar los objetos de su fondo transforma el significado tradicional de museo y lo expande al de un centro de documentación que así aglutinaría la información identificativa y complementaria de cada objeto, a la vez que la gestiona y difunde. Esto dota a la documentación de un valor equiparable al de la propia colección.

Para terminar de cerrar el tema, es importante señalar que, desde la perspectiva de Paul Otlet (1934), estamos en un momento que él definió como el de la hiperdocumentación,⁶ adelantándose un siglo al desarrollo del internet y medio siglo a la informática. Para el autor, el eje central del momento hiperdocumental sería la clasificación que, debido a que constituye el punto de acceso al pensamiento y al documento, constituye la labor más importante, pues determina la posibilidad de recuperar la información. De esta forma, Otlet (1934) aportaría e influenciaría los avances técnicos actuales en materia de comunicación, información y documentación, que nos permiten aseverar que nos encontramos en el momento más desarrollado en materia de acceso a la información.

Registro

El término, relacionado con los vocablos latinos *regestum* (“observar” o “inspeccionar con atención”) y *regerere* (“relatar por escrito”), se refiere al vaciado de información acerca de aquellos bienes que entran o salen de una institución museística, tanto si son transacciones de bienes propios como de aquellos en tránsito temporal. Además, busca perpetuar la clasificación y especificación de los bienes inventariados y generalmente posee un carácter legal (Ibáñez, 1993-1994; Desvalles y Mairesse, 2010).

Podemos dividir los ingresos y egresos en: definitivos (compra, donación, canje, reubicación y recolección a partir de la investigación de campo) y transitorios (exposición, custodia, estudios técnicos o investigación).

Podemos dividir los ingresos y egresos en: definitivos (compra, donación, canje, reubicación y recolección a partir de la investigación de campo) y transitorios (exposición, custodia, estudios técnicos o investigación).

Lo más importante del registro, sin embargo, es que se sigan las siguientes normas:

1. Todo objeto que ingrese o egrese debe ser registrado y autorizado por la oficina o profesional designado.
2. Cada objeto tendrá su propia planilla, con copias para cada área involucrada, con la información requerida (que irá a su expediente documental).
3. Todo ingreso o egreso se controla mediante recibos numerados, que se hallan en el archivo central de la institución, como constancia de los movimientos de los objetos.

6 Según su *Traité de Documentation: Le livre sur le livre. Théorie et pratique* (1934), sería la conjunción de radio, televisión, películas, fotografía y texto (lo que hoy denominamos “entorno multimedia”).

El término “registro” equivale a documentación cuando se refiere a todos los procesos y procedimientos que la entidad museística realiza, con el objetivo de conocer y controlar sus fondos.

Inventario

Inventario, del latín *inventarium* (“lista de lo hallado”), es el proceso mediante el cual se ubican todos y cada uno de los bienes patrimoniales, y se registra, metódica y sistemáticamente, la información pertinente a sus características físicas, temporales y espaciales, excluyendo su análisis, autenticación y avalúo (Ibáñez, 1993-1994; Desvallées y Mairesse, 2010).

Durante las labores de inventario y de forma paralela a estas, debería desarrollarse el registro fotográfico detallado de cada objeto bajo condiciones y objetivos particulares al proceso, considerando la experticia técnica del fotógrafo, el uso de recursos de escala y siguiendo protocolos de manipulación preestablecidos. Debe entenderse que el inventario se priva de contenido vital sin la existencia del registro fotográfico.

Algunos tipos de inventario conocidos son:

- **EL INVENTARIO ADMINISTRATIVO.** Que deberían tener todas las instituciones que posean patrimonio cultural.
- **EL INVENTARIO TÉCNICO-CIENTÍFICO.** Que elaboran aquellas instituciones que, además de poseer patrimonio cultural en sus fondos, requieren información complementaria relacionada a su especialidad.
- **EL INVENTARIO DE PROTECCIÓN.** A grandes rasgos, aquel que es responsabilidad del Estado central, conforme a las políticas nacionales en la materia.

Catálogo

Catálogo, del latín *catalogus* (en síntesis: “ciencia de enlistar”), es una lista conformada por el ordenamiento sistemático de todos los bienes culturales de acuerdo a un conjunto de normas establecidas dentro de, principalmente, tipologías y marco teórico científicamente demarcado. Es decir, que la catalogación comprende el registro de la información producida durante una actividad de estudio especializado de un objeto o colección (que también podríamos denominar “investigación”). Por lo tanto, corresponde a la identificación, registro, análisis, descripción y evaluación de un objeto o conjunto de ellos, según unas normas técnicamente establecidas (Ibáñez, 1993-1994; Desvallées y Mairesse, 2010).

El profesional en documentación

Idealmente, toda institución museística habrá de contar con un área, departamento o unidad de documentación, que cuente con dos principales profesionales clave:

- **UN RESPONSABLE DE CONTROL, REGISTRO E INVENTARIO.** Que genere los registros el ámbito documental y fotográfico. Además, el personal de este nivel debería ocuparse, debido a su profundo conocimiento de las colecciones y fondos, de los trámites de seguro, préstamos, depósitos, custodia y control de salida y entrada de objetos de la sede del museo.
- **UN RESPONSABLE DE INVESTIGACIÓN.** Normalmente llamado “curador”, que se encarga del estudio e interpretación científica del patrimonio, tangible e intangible, pertene-

ciente al museo. Además, recomienda la incorporación, autenticación e intervención de la(s) colección(es). Su trabajo se halla íntimamente ligado al catálogo y las labores de catalogación (junto al responsable de control, registro e inventario).

Demás está referir que ambos profesionales, con sus respectivos niveles de responsabilidad, deberían contar (dependiendo de la escala del fondo museístico) con personal técnico de apoyo en, por ejemplo, fotografía, medición, embalaje, etc.

El marco normativo y técnico para su uso en Bolivia

Los marcos normativos son acuerdos consensuados que contienen parámetros para normalizar el trabajo de las instituciones y expertos relacionados a ellas. Estos tienen dos niveles, el internacional (en el que varios países acuerdan cumplir con estándares específicos) y el local (mediante el que un país regula, a nivel nacional, su funcionamiento).

Marco internacional

Desde 2015, contamos con una recomendación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), referida a la protección y promoción de los museos y colecciones, su diversidad y su función en la sociedad. La “Recomendación relativa a la protección y promoción de los museos y colecciones, su diversidad y su función en la sociedad” (UNESCO, 2015), signada en París, se refiere al inventario señalando que:

- PUNTO 8. “Un elemento fundamental de la gestión de las colecciones museísticas es la creación y el mantenimiento de un inventario profesional y el control periódico de las colecciones. El inventario es un instrumento esencial para proteger los museos, prevenir y combatir el tráfico ilícito y ayudar a los museos a cumplir su función en la sociedad; además facilita la gestión adecuada de la movilidad de las colecciones” (UNESCO, 2015).
- PUNTO 25. “Los Estados Miembros deberían adoptar las medidas adecuadas para que los museos establecidos en los territorios bajo su jurisdicción atribuyan prioridad a la compilación de inventarios basados en las normas internacionales. La digitalización de las colecciones museísticas es muy importante a este respecto, pero no debe verse como un sustituto de la conservación de las colecciones” (UNESCO, 2015).

Siendo mucho más específicos, es muy importante referirse a la máxima institución relacionada con el quehacer de los museos: el Concejo Internacional de Museos (ICOM, por su sigla en inglés), la cual se define así:

A través de sus normas y directrices, el ICOM ofrece buenas prácticas a los profesionales de los museos sobre la adquisición de objetos la documentación de colecciones, las descripciones, la terminología, la seguridad, la conservación y la gestión y formación del personal, entre otros asuntos (icom.museum, s.a.).

El ICOM ha desarrollado los siguientes documentos, que tocan a la documentación y el registro en los museos:

- *EL CÓDIGO DE DEONTOLOGÍA DEL ICOM (2017) PARA LOS MUSEOS.* Es un documento de referencia que establece normas para la práctica de los profesionales de los museos. Es,

en resumen, un texto fundamental del museo en el que se establecen las normas mínimas de conducta y práctica profesional para los museos y su personal. Algunas de las precisiones, en relación a nuestro tema, que refiere son:

- Los museos deben adquirir objetos que se relacionen, estrictamente, con su colección. La colección, entonces, se ve reflejada en el banco de información generado a través de la documentación.
- Nunca adquirirán objetos que no puedan exponer y conservar adecuadamente. La información relativa a la exposición y conservación constituye parte importante del acervo documental del fondo.
- Las adquisiciones deben realizarse de forma legal (se debe demostrar la posesión legal para prevenir el expolio y tráfico ilícito). La documentación generada para cada objeto debe apoyarse en documentos válidos (a nivel jurídico).
- *NORMAS DE CATALOGACIÓN DEL CONSEJO INTERNACIONAL DE MUSEOS* (ICOM, 2020). Exponen los principios expresados en el *Código de deontología* del mismo ICOM para museos, relativos a la adquisición y catalogación de objetos para las colecciones de los museos. Constituye un documento fundamental para el área de documentación de cualquier institución museística.

El ICOM cuenta con 30 comités internacionales, que son grupos profesionales compuestos exclusivamente por miembros de esta institución. Estos se dedican al estudio de un tipo específico de museo o a una disciplina museológica y, a través de estos, el ICOM consigue sus máximos objetivos: intercambio internacional de información científica, desarrollo de los estándares profesionales, adopción de recomendaciones y la realización de proyectos de colaboración.

Entre los comités que observan el trabajo de documentación de forma holística, se hallan el CIDOC (Comité Internacional de Documentación), especializado en las tareas relacionadas con la documentación, el ICMS (Comité Internacional de Seguridad en los Museos), el ICOFOM (Comité Internacional para la Museología, por su sigla en inglés), el ICTOP (Comité Internacional para la Formación del Personal, por su sigla en inglés) y el INTERCOM (Comité Internacional para la Gestión de Museos, por su sigla en inglés).

Sin embargo, y lógicamente, el que más normas, directrices y recursos especializados ha desarrollado, es el CIDOC, contabilizando las siguientes “(que se pueden descargar desde su página web):

Registro paso a paso: cuando un objeto ingresa al museo (CIDOC Fact Sheet 1, 1993).

1. Etiquetado y marcado de objetos (Hoja informativa 2 del CIDOC, 1993).

Las adquisiciones deben realizarse de forma legal (se debe demostrar la posesión legal para prevenir el expolio y tráfico ilícito).

La documentación generada para cada objeto debe apoyarse en documentos válidos (a nivel jurídico).

2. Recomendaciones para la fotografía de identidad (Hoja informativa 3 de CIDOC, 2010).
3. Directrices internacionales para la información sobre objetos de museo: las categorías de información del CIDOC (CIDOC, 1995).
4. Estándares internacionales de datos básicos para etnología y etnografía (CIDOC, 1996).
5. El Modelo Conceptual de Referencia CIDOC (CIDOC, 2001).
6. Información ligera que describe objetos (CIDOC, 2010).
7. El Modelo Conceptual de Referencia CIDOC (CIDOC, 2011).
8. Declaración de Principios de la Documentación de Museos (CIDOC, 2012).

Marco nacional

Ahora bien, luego de ver la prolífica existencia de documentación especializada en el rubro, debemos considerar la posibilidad que esta haya influido, como sucede con cualquier marco normativo internacional en el diseño de las herramientas nacionales para normar el tema.

Así tenemos que, aplicando un simple sistema de revisión de palabras clave y contenido textual y conceptual, la presencia de términos y conceptos referidos a la documentación en museos (normalmente asociada con patrimonio o arte) se presenta de la siguiente forma en los documentos normativos del rubro:

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPE)

La CPE de Bolivia considera algunos elementos clave para la gestión de los museos y el patrimonio cultural de la siguiente forma (en forma cuantitativa):

Término	Artículos
Documentación	Art. 298 (parágrafo II, numeral 26); Art. 300 (parágrafo I, numeral 28); Art. 302 (parágrafo I, numeral 25) = tres menciones.
Registro	Art. 99 (parágrafo II); Art. 339 (parágrafo II) = dos menciones.
Inventario	Art. 339 (parágrafo II) = una mención.
Catálogo	Cero menciones.

Cuadro 1: Evaluación cuantitativa de la CPE.

Fuente: Elaboración propia.

Cualitativamente, el contenido textual es el siguiente:

Art. 99:

II. El Estado garantizará el *registro*, protección, restauración, recuperación, revitalización, enriquecimiento, promoción y difusión de su patrimonio cultural, de acuerdo con la ley [...].

Art. 298:

II. Son competencias exclusivas del nivel central del Estado:

27. Centros de información y *documentación*, archivos, bibliotecas, museos, hemerotecas y otros de interés del nivel central del Estado [...].

Art. 300:

I. Son competencias exclusivas de los gobiernos departamentales autónomos, en su jurisdicción:

28. Centros de información y *documentación*, archivos, bibliotecas, museos, hemerotecas y otros departamentales [...].

Art. 302:

I. Son competencias exclusivas de los gobiernos municipales autónomos, en su jurisdicción:

25. Centros de información y *documentación*, archivos, bibliotecas, museos, hemerotecas y otros municipales [...].

Art. 339:

II. Los bienes de patrimonio del Estado y de las entidades públicas constituyen propiedad del pueblo boliviano, inviolable, inembargable, imprescriptible e inexpropiable; no podrán ser empleados en provecho particular alguno. Su calificación, *inventario*, administración, disposición, *registro obligatorio* y formas de reivindicación serán regulados por la ley (CPE, 2009; el énfasis es propio).

Ahora bien, ¿cuál es esa ley regulatoria en el caso del patrimonio cultural? Es la Ley N.º 530, junto con la Ley N.º 1220 (que la modifica en algunos puntos).

Ley N.º 530 del Patrimonio Cultural Boliviano y Ley N.º 1220 (modificatoria)

La Ley 530 cubre la necesidad de regular la gestión de los bienes de patrimonio cultural del Estado, presentando la siguiente información cuantitativa:

Término	Artículos
Documentación	Art. 4 (numeral 26); Art. 19 (parágrafo II, numeral 4); Art. 32 (parágrafo VI) = tres menciones.
Registro	Art. 3 (numeral 5); Art. 4 (numerales 38 y 41); Art. 11 (parágrafo II); Art. 12 (parágrafo II); Art. 13 (parágrafos III y IV); Art. 15 (parágrafos III y VI); Art. 16 (parágrafos I y II); Art. 17 (parágrafos III y V); Art. 18 (parágrafo III); Art. 20 (parágrafos I y II); Art. 22 (parágrafo II); Art. 23 (parágrafo III); Art. 25 (parágrafo II); Art. 32; Art. 33; Art. 34 (parágrafo III); Art. 48 (parágrafo V); Art. 58 (parágrafo III); Art. 59 (numeral 1 inciso d)) y numeral 2 incisos b), d) y f)); Art. 62 (parágrafo II) = 45 menciones
Inventario	= cero menciones
Catálogo	= cero menciones

Cuadro 2: Evaluación cuantitativa de la Ley N.º 530 del Patrimonio Cultural Boliviano.

Fuente: Elaboración propia.

Y desde la perspectiva cualitativa la Ley N.º 530, dice:

Art. 11:

II. Los propietarios o custodios de bienes culturales materiales muebles e inmuebles, en razón del interés público y de la conservación adecuada del patrimonio, deberán cumplir con su registro, conservación, protección y exposición, evitando su abandono, robo, destrucción o deterioro, de acuerdo a las restricciones establecidas en la presente Ley y su reglamento.⁷

Art. 32:

I. Créase el Sistema Plurinacional de Registro del Patrimonio Cultural Boliviano, bajo responsabilidad del órgano rector [...].

V. El Sistema Plurinacional de Registro del Patrimonio Cultural Boliviano, concentrará de forma sistemática y unificada, los registros patrimoniales que se encuentran dispersos en las diversas instituciones departamentales, municipales, indígena originario campesinas y afrobolivianas, de todos aquellos bienes culturales inmateriales y materiales, de acuerdo con la presente Ley y su reglamentación.

VI. El Sistema Plurinacional de Registro del Patrimonio Cultural Boliviano, será de libre acceso y consulta para fines investigativos y/o científicos, siempre que los mismos sean justificados con documentación que demuestre su utilidad. El resto de la población podrá acceder al mismo con ciertos niveles de restricción que aseguren que la información consultada no resulte en la afectación, robo o destrucción de dicho patrimonio (Ley N.º 530, 2014).

Todo el Capítulo III de la Ley N.º 530 consta de dos artículos (22 y 23) con cinco y cuatro párrafos, respectivamente.

Art. 22

II. Las funciones que tiene un museo son: adquirir, registrar, proteger, conservar, investigar, exponer y difundir el patrimonio cultural y natural, con fines de estudio, educación y recreo.

V. El órgano rector definirá e implementará una política nacional de museos.

Disposiciones Transitorias

Primera. - El Órgano Ejecutivo, a través del Ministerio de Culturas y Turismo, queda encargado de elaborar la reglamentación de la Ley N° 530 de 23 de mayo de 2014, del Patrimonio Cultural Boliviano, modificado por la presente Ley, que deberá ser aprobado mediante Decreto Supremo, en un plazo no mayor a ciento ochenta (180) días calendario a partir de su publicación.

Segunda. - Los bienes y expresiones culturales declaradas como Patrimonio Cultural Boliviano con anterioridad a la presente Ley, se deberán registrar en el Sistema Plurinacional de Registro del patrimonio Cultural Boliviano, en un plazo de dos (2) años a partir de la publicación del reglamento de la presente Ley (Ley N.º 530, 2014).

Uso de herramientas de normalización y aplicación de estándares internacionales

Existen muchos conceptos de normalización y estandarización (casi sinónimos), que se enfocan en el hecho: el acto que definen es uno de simplificación que resulta de un esfuerzo consciente

⁷ Al momento de la redacción de este artículo, dicha reglamentación es aún inexistente, por lo que el “Sistema Plurinacional de Registro [...]” no ha sido implementado. Sin duda, se trata de un grave problema, toda vez que existen leyes lanzadas en el ámbito departamental y municipal que refieren la obligatoriedad de registrar su patrimonio cultural en el sistema nacional.

entre aquellos que son conocedores de un tema. Su objetivo es, por tanto, reducir la variabilidad y la complejidad para prevenirlas.

La misma raíz de la palabra, en latín, la define: *norma*; esta era la regla/escuadra a la que se modelaba una actividad de forma voluntaria. La Organización Internacional de Normalización (ISO, por su sigla en inglés), la define como una “actividad que tiene por objeto establecer, ante problemas reales o potenciales, disposiciones destinadas a usos comunes y repetidos con el fin de obtener un nivel de ordenamiento óptimo en un contexto dado [...]”(www.fceia.unr.edu.ar, s.a.) que, en nuestro caso, es el del uso de herramientas de documentación, cuyo lenguaje sea universal a cualquier institución museística.

Tesauros y listados

Entre las herramientas más importantes de normalización se encuentran los tesauros (o grandes diccionarios) y los listados. En el primer caso, tratamos con una herramienta para la denominación normalizada de objetos, materiales, períodos, técnicas, etc., bajo una estructura de ordenamiento jerárquico de términos, lo que los distingue de una lista plana de nombres como un diccionario; es la red de relaciones entre sus nombres/términos y conceptos, estas relaciones deben poseer una naturaleza semántica, basada en conexiones lógicas. El segundo caso puede caracterizarse como un índice y glosario estructurado, con una serie de características y requerimientos a cumplir para la clasificación e indexación.

La mayoría de tesauros y listados más importantes han sido iniciativa, y se encuentran a cargo, del Getty Research Institute (Instituto de Investigación Getty), con sede en Los Ángeles, Estados Unidos. En relación a sus “vocabularios”, su página web indica que:

Los vocabularios Getty son recursos estructurados para el ámbito de las artes visuales, incluido el arte, la arquitectura, las artes decorativas, otras obras culturales, materiales de archivo, sustitutos visuales y conservación del arte. Cumplen con los estándares internacionales para vocabularios estructurados y controlados y brindan información autorizada para catalogadores, investigadores y proveedores de datos. Los vocabularios de Getty contienen correferencias a otros recursos donde los temas se superponen. Sin embargo, son únicos en su cobertura global del dominio definido, al citar fuentes publicadas y contribuyentes, al permitir interconexiones entre la información histórica y actual, al acomodar la naturaleza a veces debatida y ambigua de la información histórica del arte, y al permitir relaciones complejas al interior y entre vocabularios. Por tanto, no son simples “vocabularios de valores”; también son ricas “bases de conocimiento” en sí mismas. Aunque cada vocabulario requiere un pequeño conjunto de datos mínimos, el modelo de datos permite datos enriquecidos que pueden explotarse para investigación y descubrimiento. Los vocabularios Getty se esfuerzan por ser cada vez más multilingües, multiculturales e inclusivos, centrándose también en la diversidad, la equidad, la terminología imparcial y antirracista y la accesibilidad. Los vocabularios crecen gracias a las aportaciones de instituciones y proyectos que componen la comuni-

La mayoría de tesauros y listados más importantes han sido iniciativa, y se encuentran a cargo, del Getty Research Institute (Instituto de Investigación Getty), con sede en Los Ángeles, Estados Unidos.

dad de usuarios expertos. Están disponibles para su uso de forma libre y abierta [...] (www.getty.edu, s.a.; traducción propia del inglés).

La misión del programa de vocabularios Getty es producir vocabularios ricos, estructurados y autorizados, de conformidad con los estándares internacionales, que proporcionen un conducto para la comunicación interinstitucional, investigación, el descubrimiento y la comprensión interrelacionados, vinculados y significativos de las artes y el patrimonio, en colaboración con la comunidad internacional, que utilice la capacitación y la divulgación para informar al campo de especialistas relacionados a las labores de indexación, inventario, catálogo, etc. El objetivo principal de su programa de desarrollo de vocabularios es ampliar y enriquecer el alcance y la cobertura de los vocabularios para que sean cada vez más multilingües, multiculturales, inclusivos y representativos de los temas y prioridades del Instituto de Investigación, el Getty y la historia del arte global (como lo vienen siendo por más de cuatro décadas).

El Tesauro de Arte y Arquitectura (AAT, por su sigla en inglés)⁸

Este contiene términos genéricos en varios idiomas, relaciones, fuentes y notas de alcance para agentes, tipos de trabajo, roles, materiales, estilos, culturas y técnicas relacionadas con el arte, la arquitectura y otro patrimonio cultural. De esta manera, se trata de una de las principales herramientas estandarizadas que ayuda a los museos a ordenar y registrar los objetos culturales y patrimoniales en colecciones coherentes y accesibles.

Se compone de más de 100.000 términos principales y/o alternativos, lo que permite un vocabulario controlado para ser usado en la descripción, acceso e intercambio de información de objetos relacionados con el arte, arquitectura, y otras culturas materiales, desde la Antigüedad hasta el presente.

Aunque el idioma original en que el tesauro fue desarrollado es el inglés, el Centro de Documentación de Bienes Patrimoniales (CDBP), a través de un proyecto de acciones culturales complementarias del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural en Chile, ha generado una versión web de consulta en español,⁹ que mantiene correlación e interdependencia con el AAT original, de forma que se halla en constante actualización y también alimenta –con términos en español– al original.

El Tesauro Regional Patrimonial (TRP)¹⁰

Al tratar la contribución del Centro de Documentación de Bienes Patrimoniales de Chile, se debe mencionar al TRP (desarrollado a partir de 2002) que se basa en la estructura y contenidos del Tesauro de Arte y Arquitectura, en español.

Conforme señala en su propia página web:

El TRP contiene terminología relativa a la cultura material e inmaterial que incluye términos arqueológicos, etnográficos e históricos pertenecientes a todo el territorio nacional chileno, así como terminologías de culturas precolombinas, principalmente de la zona de los Andes Centrales.

8 Para más detalles, visitar la página web www.getty.edu

9 Cf. <https://www.aatespanol.cl/>

10 Consulte la siguiente página web para mayor información: web www.thesauroregional.cl/

[...] Cada uno de los términos presentes en el TRP, incluye una Nota de Aplicación que explica el uso del vocablo y las respectivas referencias bibliográficas que lo sustentan. Se incorporan además las variantes lingüísticas que pueden existir, denominadas Nombres alternativos, poniendo especial énfasis en las lenguas originarias, así como en las posibles variaciones utilizadas a lo largo de la historia de la investigación [...].

El proceso de inclusión de nuevos términos es continuo y dinámico; depende tanto de la labor realizada por el CDBP, como de las investigaciones en temáticas afines y de los cambios en los paradigmas científicos. Sin embargo, el TRP promueve la investigación y el intercambio de información entre diferentes instituciones culturales, museos e investigadores especializados de diferentes áreas que deseen colaborar (www.tesauroregional.cl/acerca, s.a.).

El Listado de Nombres de Autores (ULAN, por su sigla en inglés)¹¹

Este listado es un vocabulario estructurado que incluye nombres, relaciones enriquecidas, notas, fuentes e información biográfica de artistas, arquitectos, firmas, estudios, repositorios y patrocinadores, tanto individuos como corporaciones, nombrados y anónimos, que están relacionados a la creación y estudio del arte y la arquitectura.

El alcance de ULAN no se limita a los artistas según la perspectiva occidental tradicional. De hecho, el foco principal de ULAN está en los creadores de obras visuales de todas las culturas, incluidos artistas, arquitectos, artesanos, diseñadores, estudios, patrocinadores (que a menudo tienen un papel en el proceso creativo) y otras personas o entidades corporativas directamente asociadas con el diseño, producción o de otro modo necesario para el descubrimiento de información sobre las artes visuales.

Este vocabulario controlado puede ser utilizado por alguien que catalogue o indexe una colección, ya que proporciona nombres o términos preferidos. También puede resultar útil para recuperar información de sistemas de documentación e investigar colecciones, puesto que muestra vínculos y conexiones entre los temas.

El Tesauro de Nombres Geográficos (TGN)¹²

Se trata de un tesauro único de alcance global, sin embargo, no es exhaustivo, pues se centra en lugares relevantes para el arte, la arquitectura y disciplinas relacionadas. Se incluyen nombres de lugares, relaciones enriquecidas, tipos de lugares, fechas, notas y coordenadas de ciudades, naciones, imperios, sitios arqueológicos, asentamientos perdidos y características físicas adaptadas a la audiencia principal. TGN tiene correferencias con Sistemas de Información Geográfica (SIG) y otros recursos.

El TGN no es un SIG, aunque puede estar vinculado a importantes bases de datos y mapas geográficos de propósito general. Si bien la mayoría de los registros en TGN incluyen coordenadas, estas son aproximadas y están destinadas a ser referencia (“fines de búsqueda”) únicamente. Por ello, es denominado un Tesauro Geográfico (una red semántica de conceptos únicos, centrados en lugares geográficos, tanto entidades administrativas, así como características físicas) que se centra en el mundo histórico y la parte del mundo moderno necesaria para dar contexto a los

11 Visite la siguiente página para más datos: <https://www.getty.edu/research/tools/vocabularies/ulan/>

12 Acceda a más información en: <https://www.getty.edu/research/tools/vocabularies/tgn/>

lugares históricos y facilitar la catalogación y el descubrimiento de obras visuales. Las coordenadas geográficas en TGN utilizan el Sistema Geodésico Mundial 1984 (WGS84), como lo utilizan la mayoría de los SIG, atlas y otros recursos geográficos; la combinación de coordenadas, tipo de lugar y nombres, debería permitir vincular el TGN al SIG.

El TGN tampoco es integral. Tiene como objetivo ayudar a la catalogación, la investigación y el descubrimiento de información enriquecida sobre obras visuales y temas relacionados. El foco del TGN está en los lugares históricos, aunque se incluye suficiente información sobre el mundo moderno para dar contexto a los lugares históricos y permitir la documentación y el descubrimiento de obras visuales.

El Tesauro de la UNESCO

En la página web institucional de la UNESCO, se pautaliza que

El Tesauro de la UNESCO es una lista controlada y estructurada de términos para el análisis temático y la búsqueda de documentos y publicaciones en los campos de la educación, cultura, ciencias naturales, ciencias sociales y humanas, comunicación e información. Continuamente ampliada y actualizada, su terminología multidisciplinaria refleja la evolución de los programas y actividades de la UNESCO (vocabularies.unesco.org, 2025).

Estándares internacionales

Los estándares internacionales, que son acordados entre expertos de un rubro, proveen marcos técnico-metodológicos para establecer niveles de homogeneidad y normalización en el lenguaje, procesos, procedimientos, etc., entre entidades que se ocupan de una misma temática o especialidad; de esta forma, se asegura la integración y posibilidad de comunicación, bajo un mismo lenguaje, entre estas.

El foco del TGN está en los lugares históricos, aunque se incluye suficiente información sobre el mundo moderno para dar contexto a los lugares históricos y permitir la documentación y el descubrimiento de obras visuales.

Puesto que algunos de esos estándares son reconocidos como “las mejores prácticas posibles en el rubro” permiten, incluso, que las entidades que los aplican se certifiquen en ellos (como prueba de sus buenas prácticas) y/u obtengan reconocimiento entre aquellos pares que los han adoptado.

El Sistema de Clasificación Iconográfica (ICONCLASS, por su sigla en inglés)¹³

Comenzó como idea de Henri van de Waal, profesor de Historia del Arte en la Universidad de Leiden. Sentó las bases desde la década de 1940 en adelante. Primero se publicó en forma impresa y luego se digitalizó. Se mantiene y desarrolla bajo los auspicios de la Fundación Henri van de Waal (Posthumus y Brandhorst, 2024).

La estructura de ICONCLASS sigue los principios observados en anteriores tesauros y sistemas, desarrollándose alrededor de 10 categorías con contenido jerarquizado (hasta la unidad mínima del concepto/término, con un total aproximado de 28.000 entradas), que son aplicables –especialmente– al arte clásico.

13 Para más detalles, visite: <https://iconclass.org/en/>

En la unidad mínima codificable (concepto/término) se genera un código alfanumérico (“notación”) y una definición de contenido (“correlato textual”). Conforme aumenta el nivel de especificidad de cada categoría se añaden decimales. Por ejemplo: El código 11F2321(+31) refiere a la “Immaculata”, “Purísima”: María acompañada de santos y ángel(es) flotando en el aire. Donde:

Código ICONCLASS									
1	1	F	2	3	2	1	+3	1	
Religión y Magia.	Religión Cristiana.	La virgen María.	Sin el niño-Cristo.	Figuras erguidas	Immaculata <i>[sic]</i> , Purísima. Usualmente sobre una luna creciente, descendiendo del cielo	Immaculata <i>[sic]</i> , Purísima. Acompañada de santos.	Ángel(es).	Ángel(es) flotando en el aire.	

Cuadro 3: Tabla de aplicación del código ICONCLASS.

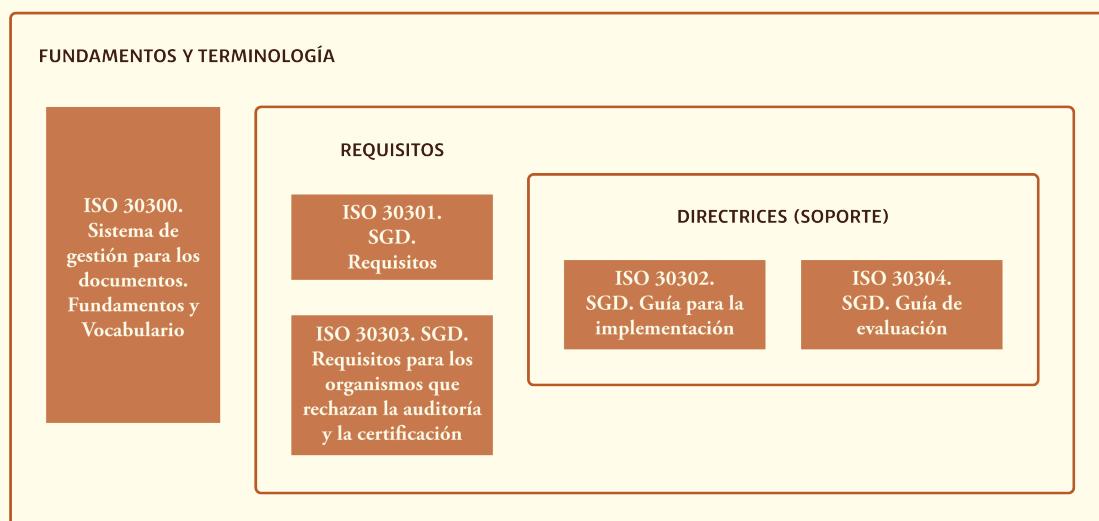
Fuente: <https://iconclass.org/en/>

Muchos museos y bibliotecas utilizan ICONCLASS para proporcionar el acceso temático a sus colecciones, pero su vocabulario cubre un espectro de comunicación visual, que es más amplio que el del dominio del patrimonio cultural tradicional. En su cuarta edición (2024), además del sistema de clasificación, ofrece un conjunto de datos de imágenes, una bibliografía y enlaces profundos a fuentes relacionadas.

Estándares ISO

Aunque existen otras maneras de medirlos, los Sistemas de Gestión Documental pueden regirse bajo estándares ISO de la familia 30300 para ser certificados.

Esta familia de estándares está compuesta por los siguientes:



Cuadro 4: Tabla jerárquica de estándares de la familia ISO 30300.

Fuente: ISO 30300. Diseño de Tania Prado.

Además de estos, existen ciertas normas e informes técnicos relacionados, que coadyuvan a la implementación de procesos de gestión documental:

- ISO 15489. Gestión de documentos. Generalidades (1) y Directrices (2).
- ISO 23081. Metadatos para la gestión de documentos. Principios (1), Elementos de implementación y conceptuales (2) y Métodos de autoevaluación (3).
- ISO TR 26122. Análisis de los procesos de trabajo para la gestión de documentos.
- ISO TR 13028. Directrices para la implementación de la digitalización de documentos.
- ISO 13008. Proceso de migración y conversión de documentos.
- ISO 16175. Principios y requisitos funcionales para documentos en entornos electrónicos de oficinas.

Las normas ISO se pueden aplicar a cualquier organización que deseé:

- a) Establecer, implementar, mantener y mejorar su Sistema de Gestión Documental.
- b) Asegurarse a sí mismas la conformidad con su política de gestión documental establecida.
- c) Demostrar la conformidad con la norma internacional mediante la realización de la autoevaluación/autodeclaración o la confirmación de la autodeclaración, por una parte externa, y la certificación del sistema por también una organización externa.

Object ID

Sin duda uno de los estándares con mayor aceptación, debido a que su facilidad de uso y posibilidades de normalización, lo elevan a la categoría de “macro estándar”, ya que ha sido aceptado por múltiples organismos internacionales que proyectan, además de una gestión rápida y efectiva de sus fondos, la posibilidad de formar parte de sistemas internacionales interconectados –incluso– en la lucha contra el tráfico ilícito de bienes culturales.

Luego de que en 1993 el Getty Information Institute inició un proyecto de colaboración para desarrollar un estándar de documentación internacional para la información necesaria para identificar objetos culturales, y con más de 1.000 respuestas de organizaciones en 84 países, este estándar fue lanzado en 1997.

Object ID es simple y rápido, ordenándose alrededor de nueve categorías de información y cuatro pasos para completar su procedimiento:¹⁴

¹⁴ Visite el siguiente enlace para obtener más detalles: https://icom.museum/wp-content/uploads/2020/12/ObjectID_spanish.pdf



Figura 1: Esquema de categorías y pasos del estándar Object ID.

Fuente: <https://icom.museum>. Diseño de Tania Prado.

Es debido a esa simpleza y rapidez de aplicación, que Object ID es promovido por los principales organismos relacionados al tráfico ilícito de bienes culturales en el mundo,¹⁵ la Organización Mundial de Aduanas (OMA), la UNESCO y cientos de museos, organizaciones relacionadas al patrimonio cultural, al comercio y tasación de arte, además de compañías de seguros. Como señala en la página web del estándar, a partir de 2004 el ICOM “firmó un acuerdo con J. Paul Getty Trust para el uso mundial no exclusivo por el ICOM del estándar Object ID de Getty.”¹⁶

Corolario 1: El diagnóstico, una necesidad

Inicialmente, se debe tener en claro que un diagnóstico se conceptualiza como

un estudio previo a toda planificación o proyecto y que consiste en la recopilación de información, su ordenamiento, su interpretación y la obtención de conclusiones e hipótesis. Consiste en analizar un sistema y comprender su funcionamiento, de tal manera de poder proponer cambios en el mismo y cuyos resultados sean previsibles (Rodríguez, 2007: 1).

15 Entre ellos, el Buró Federal de Investigaciones (FBI, por su sigla en inglés), Scotland Yard y la Organización Internacional de Policía Criminal (INTERPOL, por su sigla en inglés).

16 Se puede encontrar más información: en <https://icom.museum/es/recursos/normas-y-directrices/objectid/>

A partir de su ejecución, se conocen aspectos como los problemas, debilidades, potencialidades, fortalezas, relaciones entre actores, reacciones del sistema por intervenciones o cambios en algún aspecto de la estructura de la entidad museística (foco del diagnóstico). Sus resultados constituyen la base de nuestras tomas de decisiones, el planeamiento a futuro, definición de prioridades, causas y efectos, diseño de estrategias, alternativas y acciones a realizar (Rodríguez, 2007).

La diagnosis del sistema de documentación tiene por objetivo subsanar todos los problemas identificados en la que, considero, es la columna vertebral del museo: si no existe un sistema documental adecuado, funcional y sin errores, el patrimonio museístico corre un peligro de afectación irreversible, tanto a nivel documental como a nivel artefactual. Ninguna de las áreas al interior del museo puede funcionar adecuadamente sin un conocimiento pleno de las características, particularidades, ubicación, conservación, necesidades, etc., de su fondo.

De la misma forma, estos objetivos deberían alinearse, en la mayoría de los casos, con la normativa, lineamientos, documentos técnicos y de buenas prácticas en el ámbito nacional e internacional, que se relacionen con gestión documental. Las directrices presentes en estos documentos son, de igual manera, los elementos que guían la metodología que se aplicará en el diagnóstico, así como el diseño (estructura y contenido) del o de los instrumentos de recolección de información que abarquen los requerimientos identificados en la normativa consultada, a modo de estándares.

Pudiendo echar mano de una gran cantidad de métodos y herramientas para su ejecución, lo importante es que el levantamiento de información sea sistemático, ordenado y razonado, pues para considerarse completo, un diagnóstico debería considerar los siguientes puntos:

- **ASPECTOS ADMINISTRATIVOS.** Que determinan las relaciones, responsabilidades y grados de acceso entre las áreas relacionadas con la generación, actualización y archivo de los documentos.
- **PROCEDIMIENTOS ARCHIVÍSTICOS.** Reflejados en la forma que la documentación se organiza/ordena, clasifica, archiva, consulta, etc.; incluyendo la posibilidad que sea prestada o transferida.
- **PAUTAS DE CONSERVACIÓN.** Mecanismos preventivos y correctivos frente a la potencial afectación de la documentación (previa existencia de un estudio de identificación de peligros y riesgos).
- **INFRAESTRUCTURA DE ARCHIVO.** Que cumpla con las características necesarias de preservación y seguridad.
- **TECNOLOGÍA DE GESTIÓN.** Identificar cuán adecuadas y bien empleadas son las herramientas y soluciones tecnológicas que se emplean para optimizar flujos de trabajo y un acceso rápido y sencillo a la información. El ahorro de tiempo y recursos al automatizar labores, que requerirían mucho tiempo a manualmente, es importante. Las principales ventajas:
 - *Automatización de tareas.* Organización y clasificación automáticas.
 - *Reducción del espacio físico.* De un archivo documental tradicional a una oficina con servidores y computadores de acceso.
 - *Acceso rápido y sencillo a la información.* Por ejemplo, con la barra de búsqueda mediante palabras clave.

- *Posibilidades mejoradas de colaboración y comunicación.* En relación con las credenciales de acceso y posibilidades de creación, aporte y transformación de documentos entre responsables involucrados.
- *Cumplimiento normativo.* Bajo normas y estándares internacionales y nacionales.
- *Identificación de puntos de control.* Que puede realizarse a partir de un análisis de FODA (fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas).

Es importante resaltar que el diagnóstico, aunque idealmente de naturaleza previa a la instalación de un sistema de documentación, puede y debería ser ejecutado con cierta periodicidad en una institución museística para el control y mejora del sistema bajo los estándares y normativa aquí mencionados.

Organización del archivo documental

En cuanto al sistema de documentación, la organización del archivo documental es una prioridad, pues favorece su conservación y facilita las labores de búsqueda y localización de documentos e información. Por lo tanto, son dos los propósitos a los que responde un archivo organizado:

1. La construcción de una estructura lógica para el fondo documental, que clarifique el proceso mediante el cual se crean los documentos.
2. Facilitar la localización conceptual e inequívoca de los documentos, entendiendo los términos de agrupación para que, sin necesidad de acceder de forma física a ellos, se conozca la única ubicación posible al interior del fondo documental.

Ambos propósitos se consiguen mediante la utilización de instrumentos de descripción y búsqueda documental, que resultan de realizar tareas previas de clasificación, ordenación e instalación –en ese orden– del fondo documental. La clasificación o agrupación jerárquica de documentos mediante clases, puede ser: funcional (de acuerdo con la función que realiza o las actividades de las que resulta el documento), orgánica (en base a las estructuras administrativas de la institución), o por materias (de acuerdo al contenido de los mismos, que genera grupos). De igual forma, los documentos pueden clasificarse por fondos (como conjunto documental), por series (dentro de los fondos, con documentos del mismo tipo), por expedientes (dentro de las series, como conjunto que refiere a un mismo procedimiento) o como documentos sueltos.

La ordenación o disposición de documentos, consiste en relacionar unos documentos con otros con base en un criterio que puede ser: cronológico (por fecha de generación), alfabético, numérico (por el número de registro correlativo) o por conceptos (de acuerdo a un índice, por ejemplo). Finalmente, la instalación considera la ubicación física de los documentos en estanterías, cajas, legajos o libros en las estanterías, etc.; todo bajo un sistema de codificación claro, irrepetible e inequívoco.

A partir de la era digital, la instalación consiste en la verificación del espacio físico, las condiciones circundantes (temperatura, humedad), provisión permanente de energía (UPS), seguridad frente a variaciones de energía y las características del soporte de hardware –servidor– que contiene la información. Es especialmente importante que este hardware cumpla con las características necesarias para asegurar un procesamiento adecuado, fluido y permanente de los datos contenidos, con una proyección suficiente en el tiempo, considerando la necesidad de mantenimiento y futuros cambios para mejorar sus capacidades y así evitar llegar a estados de obsolescencia. Este

trabajo debe contar –siempre– con el soporte y asesoría de expertos en el tema (ingenieros informáticos u otros), que estén interiorizados en las necesidades, flujo de información y tipos de software utilizados en el museo.

Instructivos, protocolos y manuales

Una adecuada organización del archivo documental, tanto físico como digital, se apoyará en la elaboración de instructivos, protocolos y manuales que detallen la forma en la que se gestiona la documentación, en los siguientes ámbitos:

- a) CONSTRUCCIÓN. La entidad museística debería contar, idealmente desde su proyecto, con los documentos que expliquen, desde el sustento técnico y normativo, la forma, características y contenido con el que se construyen sus herramientas documentales.
- b) ACCESO. Desde un inicio, el museo debe definir las credenciales de acceso y posibilidades de edición de la documentación, para cada profesional relacionado con la misma, de forma clara y bajo estándares de seguridad de la información.
- c) GENERACIÓN. En relación con la construcción de las herramientas documentales, también debería quedar claramente explicitada la forma y soporte en el que estas serán generadas. Es de especial importancia que, en el caso de documentos digitales, se proyecte la interoperabilidad con varios paquetes y programas de computación, de forma que la migración no sufra problemas (en caso de necesitarse).
- d) COMPLEMENTACIÓN. Una vez que los documentos son generados, y la entidad tiene en claro quién puede acceder a estos, se debe definir quién puede empezar a vaciar información en ellos, además de definir los mecanismos por los que dicha información puede verse complementada por distintas áreas especializadas.
- e) TRANSFORMACIÓN. En la misma línea, deben existir principios e instrucciones sobre quién y cómo puede transformar los formatos utilizados.
- f) GUARDADO. Considera tanto la forma en la que se mantiene la “salud” de la documentación (bajo condiciones óptimas que minimizan o eliminan la posibilidad de degradación) como la frecuencia y forma en la que la documentación se guarda y verifica, para asegurar contar con la última versión de la misma.
- g) PROTECCIÓN. Aunque involucra también a las credenciales de acceso, complementación y transformación, es importante que el museo deba buscar el asesoramiento necesario para definir los mecanismos y herramientas que aseguren la protección –“física”– de la documentación, más allá del acceso restringido a la misma.

El objetivo de tantos controles es que pueda realizarse un seguimiento de todos los cambios, pudiendo rastrear de forma efectiva cualquier error que pudiera generar un mal funcionamiento del sistema y así permitir una corrección efectiva y rápida.

El objetivo de tantos controles es que pueda realizarse un seguimiento de todos los cambios, pudiendo rastrear de forma efectiva cualquier error que pudiera generar un mal funcionamiento del sistema y así permitir una corrección efectiva y rápida. Además, de esta manera se definen todos los criterios de responsabilidad relacionados con la gestión del patrimonio documental institucional, evitando malos usos al interior y exterior del museo.

Control de riesgos de disociación

La disociación constituye el principal agente de deterioro en las colecciones museísticas. Esta surge a raíz de la progresiva tendencia, de los sistemas ordenados, a deshacerse. El resultado de la misma es una pérdida del objeto, de su información relacionada o de la capacidad de recuperar la asociación objeto-información. Por lo tanto, constituye el mayor riesgo relacionado al fondo museístico.

Basándonos en algunos de los principios sostenidos en los estándares que genera la ISO, deberíamos realizar un control y minimización de riesgos mediante una correcta gestión, que elimine los peligros de pérdida de información al generar mecanismos que identifiquen la existencia de estos (para corregir los factores que inciden en su acción).

Las siguientes son acciones que deberían cumplirse, permanentemente y de forma iterativa, al interior del área de documentación de la institución:

- **EVITAR:** Todos los riesgos posibles. Por ejemplo, marcando los grupos u objetos con sus correspondientes números de identificación.
- **BLOQUEAR/MITIGAR:** Aplicar políticas y procedimientos para el registro de los movimientos de los objetos y estándares de marcación adecuada y sistematizada.
- **DETECTAR:** Mediante la revisión y corrección de la información. Los inventarios programados contribuyen a detectar tempranamente los síntomas de disociación.
- **RESPONDER:** Cuando se detectan problemas de disociación. Deberán aplicarse procedimientos para actualizar la documentación, así como asegurar la capacitación periódica del personal a cargo y de los usuarios de la colección (algo que puede ayudar a mitigar los riesgos).
- **RECUPERAR:** Revisando constantemente la información de las fichas. Es importante mantener y alimentar alguna herramienta que documente los objetos disociados de sus datos, así como los datos que están disociados de los objetos. La digitalización de información y la utilización de una base de datos contribuirán a dicha tarea.

El anterior se trata de un ciclo relacionado al PHIVA (Planificar-Hacer-Verificar-Actuar) presente en la ISO 45001 de Seguridad y Salud en el Trabajo, de naturaleza iterativa, permanente y de pasos consecutivos (sin importar el punto del ciclo en el que se inicie, aunque el ideal es

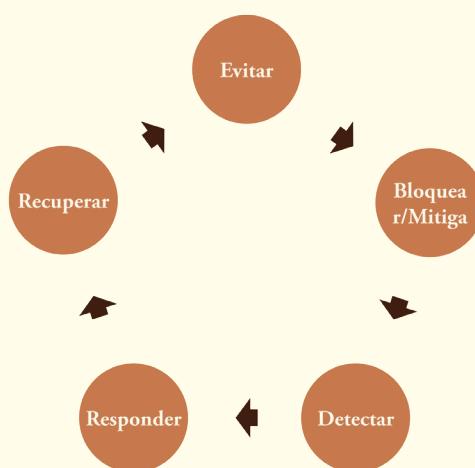


Figura 2: Ciclo iterativo de acciones en el área de documentación.
Fuente: Elaboración propia.
 Diseño de Tania Prado.

empezar por la prevención y no la corrección). Demás está señalar que la actualización y evaluación periódica de estas etapas es la clave para un control completo.

Corolario 2: La norma, una obligación

Ahora bien, es en el contexto hispanoparlante que Bolivia se halla en un franco y lamentable retraso en la implementación de sistema de documentación para los museos. Entendiendo el valor intrínseco de la documentación, países como Argentina, Chile (Sistema Unificado de Registro-SUR), Ecuador, España, México y Perú (SINAR) han desarrollado sistemas nacionales de registro de colecciones patrimoniales, que apuntan a la normalización de terminología y homogeneización de labores (siempre acordes con las normas internacionales y nacionales). Es alarmante la ausencia de nuestro propio sistema nacional, a la luz de un discurso político que –supuestamente– “reivindica” el valor del patrimonio cultural “ancestral”.

A pesar de ello, es importante señalar que, frente a la ausencia de un marco normativo nacional adecuado, las instituciones museísticas están en la obligación de recurrir a y aplicar todos los documentos internacionales que cubren esa ausencia y deberían conformar el marco referencial para la construcción de la norma. Además de los citados al inicio de este documento, es extremadamente importante, debido al expolio al que se hallan sometidos los bienes culturales, que las actuaciones de dichas instituciones consideren cumplir con lo plasmado en documentos como:

- LA CONVENCIÓN DE LA UNESCO DE 1970. Que solicita a sus Estados Partes actuar esencialmente en el establecimiento de medidas preventivas como la realización de inventarios, certificados de exportación, medidas de control y aprobación de los marchantes de bienes culturales, aplicación de sanciones penales o administrativas, y campañas de información, promoviendo la cooperación activa entre países para el correcto cumplimiento de la convención (UNESCO 1970).
- LA *ÉTHIQUE DES ACQUISITIONS* DEL ICOM DE 1970. Documento que expresa “se debe disponer de una documentación completa, transparente y satisfactoria de cualquier objeto que [un museo] adquiera”. Y que, posteriormente, se extendería y transformaría en el Código de Deontología (ICOM, 2017).
- EL CONVENIO DEL INSTITUTO INTERNACIONAL PARA LA UNIFICACIÓN DEL DERECHO PRIVADO (UNIDROIT, POR SU SIGLA EN INGLÉS) DE 1995. Aborda específicamente el tema de la restitución de los bienes culturales sustraídos o exportados ilícitamente (UNIDROIT, 1995).
- El documento de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC, por si sigla en inglés) de 2009, sobre protección contra el tráfico de bienes culturales. Que recomienda, entre otros, la normalización mediante Object-ID, por considerarse la forma más eficaz de armonizar las normas mínimas para la creación de inventarios que puedan compartirse con el ICOM y la INTERPOL (UNODC, 2009).

en el contexto hispanoparlante que Bolivia se halla en un franco y lamentable retraso en la implementación de sistema de documentación para los museos.

Conclusiones

Todos los aspectos esbozados a este punto, enfocados en la adecuada construcción, uso, mantenimiento y control del sistema de documentación del museo, tienen por objetivo final una sola idea: un sistema de documentación completo, funcional y detallado que ayude a combatir el tráfico ilícito de los bienes culturales que nutren las colecciones museísticas. Para proteger de manera eficaz el patrimonio cultural contra el tráfico ilícito, se necesitan un marco legislativo sólido (inexistente, por falta de voluntad política), cooperación internacional (limitada, por falta de visibilización), una base de pruebas sólida (incompleta o inexistente, debido a sistemas de documentación deficientes) y proyectos bien definidos (que no pueden elaborarse, sin documentación precisa).

Además del marco normativo internacional, con el cual efectivizar labores y acciones en contra del tráfico ilícito, Bolivia, a través de la exigencia de sus principales instituciones museísticas, debería formar parte activa y permanente del Observatorio Internacional del Tráfico Ilícito de Bienes Culturales,¹⁷ conformado por el ICOM (desde 2013). Ello, sin dejar de lado la acuciante necesidad de contar con un protocolo nacional para respuesta inmediata frente a casos de tráfico (como la SALP intentó promover, mediante una propuesta que no prosperó por falta de voluntad política en 2021).¹⁸

En resumen, la documentación de bienes culturales garantiza su protección y, en el caso de un robo, provee evidencia y descripción del objeto que ayudará a las autoridades a dar con este, recuperándolo y/o restituyéndolo, evitando así el tráfico ilícito.

Agradecimientos

Rara vez se puede contar con información precisa sobre el comportamiento y fallas al interior de los sistemas de documentación de un museo, por ello debo agradecer la apertura y participación de los alumnos de la cátedra de posgrado en Registro, Catalogación y Tasación de Bienes Culturales (del Diplomado en Museología y Museografía de la Universidad Mayor de San Andrés).

De la misma forma, agradezco la confianza que Susana Cayoja y Dagner Salvatierra, quienes depositaron en mi conocimiento para dictar la materia de la que resulta este escrito.

Sin el apoyo constante y estabilidad de Mariana, no habría podido desarrollar todo el material necesario para compartir mi conocimiento; siempre estás ahí y no deja de sorprenderme cuánto me sostienes.

Bibliografía

ARNOLD, Marcelo y Francisco OSORIO.

1998. “Introducción a los conceptos básicos de la teoría general de sistemas”. En: *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 3: 40-49.

17 Para obtener más información, diríjase a: <https://www.obs-traffic.museum/observatory-illicit-traffic>

18 Nota con CITE SALP C-2021/32 dirigida a la Defensoría del Pueblo, con la siguiente referencia: “Entrega de propuesta técnica de áreas de protección arqueológica en tierras bajas y protocolo de denuncias frente a hallazgos fortuitos en el departamento de La Paz”, para que se comparta con el ministerio de Culturas y el Gobierno Autónomo Departamental de La Paz.

- Asamblea Constituyente del Estado Plurinacional de Bolivia.
2009. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Ministerio de la Presidencia. La Paz, Bolivia.
- Asamblea Legislativa Plurinacional.
2019. "Ley modificatoria N.º 1220 de la Ley N.º 530. La Paz, Bolivia.
2014. Ley del Patrimonio Cultural Boliviano N.º 530. La Paz, Bolivia.
- AYUSO, María Dolores y José Antonio MOREIRO.
1998. *Conceptos fundamentales de la teoría de la documentación y estudio terminológico del Tratado de Documentación, de Paul Otlet*. DM. Murcia, España.
- Biblioteca Nacional de España.
2024. Instituto Internacional de Bibliografía. [web].
- BLÁZQUEZ, Manuel.
2012. Historia de la Ciencia de la Documentación. El conocimiento de los orígenes de la Documentación. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. [web].
- Centro de Documentación de Bienes Patrimoniales.
- 2024a. TA&A Tesauro de Arte & Arquitectura. [web].
- 2024b. Tesauro Regional Patrimonial. [web].
- Comité Internacional para la Documentación.
- 2024a. Normas de documentación. [web].
- 2024b. Normas y Directrices del CIDOC. [web].
- Consejo Internacional de Museos.
2024. Normas y directrices. [web].
2017. Código de Deontología del ICOM para los Museos. ICOM. París, Francia.
- Normas de Catalogación del Consejo Internacional de Museos
2020. Normas de Catalogación del Consejo Internacional de Museos. ICOM. París, Francia.
- DAVID, Marian.
2016. *The Correspondence Theory of Truth. The Oxford Handbook of Truth* (editado por Michael Glanzberg): 238-258. Oxford University Press. Oxford, Inglaterra.
- DESVALLÉES, André y François MAIRESSE.
2010. *Conceptos claves de museología*. Armand Collin. París, Francia.
- FLÓREZ, Antonio y Javier THOMAS.
1993. "La Teoría General de Sistemas". En: *Cuadernos de Geografía*, vol. IV, núm. 1-2: 111-138.
- GILYAREVSKII, Ruggero *et al.*
1996. *Informatica kak nauka ob informatsii: Informatsionnyi, dokumental'nyi, tekhnologicheskii, ekonomicheskii, sotsial'nyi i organizatsionnyi aspekty*. Delo. Moscú, Rusia.
- IBAÑEZ, María (ed.).
- 1993-1994. *Normativas Técnicas para Museos*. Dirección General Sectorial de Museos. Caracas, Venezuela.

- Instituto Internacional para la Unificación del Derecho Privado.
1995. "Convenio de UNIDROIT sobre los bienes culturales robados o exportados ilícitamente". [web].
- LOOSJES, Theodor.
1967. *On Documentation of Scientific Literature*. Archon Books. Hamden-Connecticut, EE. UU.
- LÓPEZ YEPES, José Andrés.
1995. *La documentación como disciplina: teoría e historia*. Eunsa. Pamplona, España.
- MIKHAILOV, Alexander Ivanovich
1968. *Osnovy informatiki*. Nauka. Moscú, Rusia.
- MIKHAILOV, Alexander, Arkadij CHERNYI y Ruggero GILYAREVSKII.
1966. "Informatics Is a New Name for the Theory of Scientific Information". En: *Nauchno Teckhnicheskaya Informatsiya*, núm. 12: 35-39.
- MÜLLER, Bertrand.
2022. "Del orden de los libros a los regímenes documentales. Una propuesta de trabajo". En: *Prismas. Revista de historia intelectual*, núm. 26: 197-206.
- Organización Internacional de Normalización.
2015. "ISO/IEC 2382:2015 Information technology-Vocabulary". International Organization for Standardization. Génova, Italia.
- OTLET, Paul.
1934. *Traité de Documentation: Le livre sur le livre. Théorie et pratique*. Mundaneum. Bruselas, Bélgica.
- POSTHUMUS, Etienne y Hans BRANDHORST.
2024. ICONCLASS [web].
- RODRÍGUEZ, Javier.
2007. "Guía de elaboración de diagnósticos". [web].
- The Getty Research Institute.
- 2024a. The Getty Research Institute. <https://www.getty.edu/research/tools/vocabularies/index.html>.
- 2024b. "Tesauro de nombres geográficos Getty® en línea". The Getty Research Institute. [web].
- 2024c. "Lista de nombres de artistas de la Unión® en línea". The Getty Research Institute. [web].
- 2024d. "Tesauro de Arte y Arquitectura® en línea". The Getty Research Institute. [web].
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
2024. Tesauro de la UNESCO. [web].
2015. Recomendación relativa a la protección y promoción de los museos y colecciones, su diversidad y su función en la sociedad. [web].
1970. "Convención de la UNESCO de 1970". [web].
- Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.
2009. "Protección contra el tráfico de bienes culturales". [web].



THAKHI MUSEF

• CAMINOS DEL MUSEF •

