

Cacofonía de Voces en Nama (Tarapacá, Norte de Chile): Caminos que Andan y Relaciones Entrelazadas

Francisca Urrutia Lorenzini¹

Resumen

Se propone un ejercicio dialógico que integra extensos relatos locales registrados a partir de la experiencia etnográfica. De este modo, en lugar de reificar y sobrevalorar los conocimientos universalizados en la antropología andinista, o de priorizar una configuración particular, nos interesa analizar, en igualdad de condiciones, las narrativas y prácticas alternativas de los nameños para dar cuenta de un mundo andino en reconfiguración permanente. El tema principal es abordar territorio y comunidad de acuerdo con los caminos que se irradian desde el pueblo y las relaciones que van entrelazando. En sintonía con ellos, se proyectan otros ejes vinculares como calvarios, cerros e iglesias que definen determinadas topografías y despliegan sus respectivas cartografías en concomitancia con diversos contextos históricos y socioculturales. Donde el ritual constituye el procedimiento discursivo mediante el cual se establecen y renuevan los pactos siempre inestables. También, se suman otros actores como *chullpas* e incas que mantienen su presencia en el paisaje según modos relacionales propios. Por último, nos enfocamos en un lugar concreto y de características especiales (Laguna Roja) para abrir la discusión hacia la heterogeneidad de la memoria.

Palabras Clave: comunidades andinas, paisajes, memorias, rituales, etnografías

Abstract

*This work entailed a dialogic exercise through the incorporation of extensive local stories recorded from the ethnographic experience. In this way, instead of reifying and overvaluing the universalized knowledge in Andean anthropology, or prioritizing a particular configuration, we are interested in analyzing, in equal terms, the alternative narratives and practices of Nama people to account an Andean world in permanent reconfiguration. The main theme is to approach territory and community according to the paths that radiate from the town and the relationships that are intertwined. In tune with them, other link axes are projected such as calvaries, hills and churches that define certain topographies and display their respective cartographies in conjunction with various historical and sociocultural contexts. Where the ritual constitutes the discursive procedure by which the always unstable pacts are established and renewed. Also, other actors such as *chullpas* and Incas are added who maintain their presence in the landscape according to their own relational modes. Finally, we focus on a specific place with special characteristics (Laguna Roja) to open the discussion toward the heterogeneity of memory.*

Keywords: Andean communities, landscapes, memories, rituals, ethnographies

¹ Antropóloga Social Universidad de Chile, Magíster© Arqueología Universidad de Tarapacá, solinaria@gmail.com

Lo que comúnmente llamamos mundo andino, en realidad, constituye una constelación de variados escenarios y horizontes que rearticulan mundos antiguos, coloniales y contemporáneos a la vez (Rivera Cusicanqui 2018). El pasado habita y se construye desde el presente mediante una pluralidad de formas narrativas, posiciones organizativas, modos relacionales y maneras de vivenciar la andinidad. Sin embargo, a contrapelo de los textos escritos, los relatos orales de comuneros se sitúan desde la subalternidad política y social, en relación con el grafocentrismo imperante en los discursos hegemónicos de turno de investigadores. Si bien ambos sistemas de comunicación se han venido orquestando mutua y conflictivamente a lo largo de diversos procesos de interacción conforme determinados contextos históricos y socioculturales (Cornejo Polar 2003; Lienhard 2003). “Pero son leyendas que nosotros manejamos y ustedes qué manejan, qué hacen su verdad [...] Sería interesante tomar el conocimiento de ustedes y el de nosotros y tomar un solo rumbo” (Comunicación personal Damián Flores, Nama, 2015; Urrutia y Uribe 2020:54).

Este artículo busca, precisamente, responder a esa invitación y ensamblar una propuesta dialógica al incluir largos extractos de registros obtenidos a través de la experiencia etnográfica, urdiendo de manera simétrica enunciados y perspectivas que han sido con frecuencia subordinados a la autoridad científica. Debemos tener claro, eso sí, que se trata de miradas parciales, así como también contradictorias y fracturadas. Sobre todo, si consideramos que la oralidad trabaja con una enorme riqueza de códigos expresivos que apuntan a todos los sentidos de percepción, mientras embarga sentimientos íntimos que provienen de entrecruzamientos complejos entre historias de vida personales y comunitarias. El desafío está en aprender a entrelazar un tejido intermedio que es simultáneamente una zona de contacto y conflicto. Por cierto, resulta una labor difícil y polémica, pero creemos que vale la pena el intento; pues, al menos, las voces transcritas brindarán la posibilidad de suscitar otro tipo de reflexiones e iluminar nuevos entendimientos.

Al tomar en serio los conceptos andinos y las explicaciones locales, además de ampliar el campo de las interpretaciones, se obliteran ciertas costumbres reduccionistas del pensamiento científico que terminan por fijar constructos ahistóricos y asociales de la realidad; se desestabilizan aquellos paradigmas que inevitablemente devienen en modelos binarios y lineales, del mismo modo en que se desnaturalizan algunas categorías absolutas y jerarquías universalizantes arraigadas en los esquemas mentales modernos. En cambio, se propicia una comprensión abigarrada en torno a la producción y el mantenimiento tanto de memorias como de lugares que quedaron injustamente fuera de la investigación científica, involucrando discursividades marginadas que evidencian los enfrentamientos para determinar el significado y la autoridad de las cosas a lo largo del tiempo y espacio.

En paralelo, este ejercicio nos hace conscientes del rol de la antropología, arqueología e historia en los debates y quehaceres contemporáneos, donde se impone la urgencia de una crítica decolonial a nuestras disciplinas y postulados; una descolonización permanente del pensamiento y una pragmática responsable sobre los efectos de nuestros discursos en los colectivos estudiados. Estos cuestionamientos han cobrado gran relevancia en las últimas décadas a partir de los movimientos indígenas, junto con las políticas identitarias y de memoria que han ido ensamblándose. Ello nos exhorta a ser interpelados por prácticas y narrativas alternativas, capacidades históricas y epistemológicas propias de las comunidades donde realizamos nuestros estudios. Las que, al ser analizadas en igualdad de condiciones, nos brindan perspectivas más amplias sobre un mundo andino en reconfiguración permanente; al mismo tiempo que nos permiten romper con la alambrada colonial que aún rodea al campo de las ciencias sociales.

La primera sección muestra a Nama en tanto paisajes superpuestos que se despliegan como lienzos de memoria de la comunidad. Los protagonistas son los caminos troperos que se irradian desde el pueblo y van urdiendo el territorio de la comunidad, cuyos marcadores son calvarios y amontonamientos de piedra. A partir de ellos se plasman imaginarios y materializaciones que se conectan con proyectos políticos y socioculturales distintivos. Así como también describen fronteras flexibles y vínculos mutables que nos previenen de caer en esencialismos. El argumento central es narrar la manera en que territorio y comunidad local no se conciben como términos sustantivados, sino conforme entramados relacionales entre lugares y depositarios de agencia que van cambiando conforme se despliegan distintos contextos históricos y socioculturales.

La segunda sección se adentra en las topografías sociales y cartografías rituales, cuyos actores principales son las dos iglesias, una de origen colonial peruano y otra de factura republicana chilena. Se relata el mito fundacional de esta última que también se entreteje a determinados caminos y calvarios; a la vez que se aluden a wak'as y cerros tutelares con sus potencias excepcionales para disponer y ordenar los paisajes. La trama se ensortija en torno al ritual como forma de comunicación y procedimiento discursivo por el cual se establecen y renuevan los acuerdos siempre inestables entre las muchas personas del cosmos.

La tercera sección aborda narraciones del pasado que tienen a chullpas e incas como personajes relevantes, quienes intervienen en la contemporaneidad y siguen presente desde un modo propio. Además, se presentan algunas reflexiones pertinentes sobre momentos coloniales, republicanos y contemporáneos. La cuarta sección gira en torno a Laguna Roja, un “lugar fuerte” o “encantamiento” dotado de agencia liminal, para exponer cómo discursos y comportamientos discontinuos despliegan el carácter fluido y provisional de los imaginarios. La noción misma de heterogeneidad es lo que se discute en la última sección que procede como apertura y evita cierres conclusivos.

Territorio y Comunidad

La quebrada de Nama se localiza en la precordillera de la región de Tarapacá, entre la quebrada de Miñe-Miñe por el norte y la quebrada de Camiña por el sur. Nama nace a los pies del cerro Guaichane, mientras que Miñe-Miñe y Camiña se descuelgan respectivamente del Mamuta y Tolompa; todos ellos *mallkus* reputados de la precordillera alta y entidades tutelares de las comunidades enclavadas en sus inmediaciones (Castro y Aldunate 2003; Grebe 1984; Martínez 1981). De acuerdo con la perspectiva andina, la línea de cumbres precordilleranas conforma un conjunto propio que se distingue y se interconecta diferencialmente con el conjunto de las montañas delineadas en plena cordillera; siendo Chuquiananta y Pumire las más cercanas que también se nombran como *mallkus* de los sectores altiplánicos de Surire e Isluga, respectivamente, aquende la frontera chileno-boliviana (Figura 1).



Figura 1. Localización de las áreas circundantes a Nama. La línea negra representa la frontera entre Chile y Bolivia. Al oeste, las regiones chilenas de Arica y Tarapacá; al este, el departamento boliviano de Oruro (figura elaborada por Paola Salgado).

Asimismo, en términos longitudinales, la quebrada de Nama se denomina Suca en su tramo bajo, donde se une a la de Miñe-Miñe para formar juntas la quebrada de Chiza que desemboca en la imponente quebrada de Camarones, perteneciente a la región de Arica y Parinacota. Aunque Nama se corresponde con la hoya hidrográfica de Camarones, esta quebrada se adscribe actualmente a la parte alta de la comuna de Camiña; mientras Suca y Miñe-Miñe corresponden a la comuna de Huara. La gente que vive en estos territorios conforma poblaciones aymara, quechua, chipaya y otras que habitan el norte de Chile, sur del Perú, Bolivia y el noroeste de Argentina, particularmente en las serranías y cordillera andina (Urrutia 2011).

El pueblo de Nama, enclavado a los 3000 msnm en el tramo superior de la quebrada epónima, constituye hoy la localidad más alta y el sector más aislado de la comuna de Camiña; cuyo centro de gobierno local dista, a su vez, unos 300 km al noreste desde la ciudad costera de Iquique, capital regional. Nama, al igual que los demás pueblos en la precordillera de Arica y Tarapacá, fue fundado a fines del siglo XVI; en consonancia con las reformas toledanas y las subsecuentes visitas de eclesiásticos en los territorios andinos más alejados de los centros virreinales provinciales (Hidalgo 2004; Odone 1994; Sanhueza 2006). No obstante, en estos lugares, los nuevos asentamientos o pueblos de indios fueron emplazados muy cerca o incluso sobre antiguos asentamientos prehispánicos, donde la gente podía libremente rendir culto a los ancestros y seguir haciendo sus borracheras rituales (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012; Castro 2009).

Así pues, el pueblo de Nama está adyacente al *pukara* y las *chullpas* que se conocen en la literatura especializada como el sitio arqueológico Nama-1 (Adán *et al.* 2007; Uribe 2006; Urrutia y Uribe 2020). Este asentamiento habitacional se emplaza en el cerro Pukara, localizado en la confluencia de las quebradas de Nama y Guayaquil; ocupando toda la circunvalación de la ladera oeste donde convergen ambas quebradas, cuyos flancos norte y sur son circunscritos por muros perimetrales que

bajan desde la cumbre al talud (Figura 2). El *pukara* conforma un patrón aglutinado de 558 recintos de piedra de diversas dimensiones y usos, localizados en su mayoría en el área de talud y abarcando 5,6 ha (7100 m² construidos). El sector inferior está compuesto por terrazas de cultivo y canales que descienden hacia el fondo de la quebrada en eras o canchones, posiblemente de data prehispánica y aún en uso, donde se levantan tres torres funerarias o *chullpas* de adobe (Adán *et al.* 2007). Este conjunto presenta una ocupación continua a lo largo de todo el período Intermedio Tardío (900-1450 d.C.), encarnando con elocuencia la situación económica, política y social tanto del altiplano como de la sierra en el ámbito surandino (Uribe 2006).



Figura 2. Panorámica de Nama. En primer plano cerro Pukara, luego, pueblo viejo y pueblo nuevo, más al fondo, cerrito Calvario. En la esquina superior izquierda se ve *mallku* Guaychane (octubre 2018).

Luego, la incorporación de estos territorios al Tawantinsuyu supuso el abandono parcial o total de Nama-1, lo cual se agravó posteriormente con la conquista española y el período colonial que provocaron drásticas transformaciones en las sociedades andinas. A fines del siglo XVI, se instaló el pueblo reduccional en el fondo de la quebrada, justo frente al *pukara* y en la vera opuesta del río; específicamente, alrededor de un montículo donde fue edificada la primera iglesia. De este modo, sus *wak'as* y espacios sagrados fueron transfigurados en capillas y sitiales de cruces (calvarios o *novenas*²) para materializar el orden cristiano y los esquemas occidentales implantados. A principios

2 “Calvario y novena es lo mismo. Calvario es la construcción, ve. Novena se dice porque en la ceremonia se lo

del siglo XX, el poblado de raigambre colonial se extendió conforme fue construida otra iglesia que es hoy la principal, lo cual coincide con el proceso de chilenización de estas regiones tras la Guerra del Pacífico (1880-1884). De este modo, se distinguen dos sectores que hoy se conocen como pueblo viejo y pueblo nuevo.

Una de las características más sobresalientes de Nama, según la etnopercepción andina, es que constituye un paisaje agrícola dulce que destaca por sus inmejorables condiciones de suelos y aguas, lo que permite una enorme biodiversidad y, específicamente, el óptimo crecimiento de frutales (Álvarez 1992; Castro 2002).³ En efecto, el apelativo cariñoso que distingue a Nama de las demás localidades en Camiña es “los tumbos”, en referencia a un fruto característico que se da en estos lugares, junto a tunas, duraznos, manzanas, membrillos y ciruelas. Asimismo, al ubicarse en la sierra o precordillera alta, resultan más frecuentes y densos los vínculos con altiplano circundante, el que se integra dentro del territorio ancestral nameño, a la vez que despliega con mayor elocuencia la complementariedad entre agricultura y ganadería que va urdiendo la experiencia social en el entramado constante de diferentes espacios vitales, retóricas y performatividades enlazadas (Urrutia 2011).

La población actual de Nama la componen 14 familias, quienes se dedican principalmente a la agricultura del ajo, maíz y papas, el cultivo de frutales y orégano; productos que se venden en los mercados de Arica, Iquique y Alto Hospicio; en las décadas de 1970 y 1980, el maíz y ajo de estas quebradas llegaban hasta Santiago. También, las familias nameñas se ocupan en la crianza de animales como llamos, alpacos, ovejas y cabras, junto a la elaboración de textiles; ambas actividades destinadas principalmente al consumo familiar e intercambios locales. Los integrantes de la comunidad han nacido tanto en Nama como en pueblos cercanos y no tan cercanos de la sierra y el altiplano; situación que históricamente ha ido diversificando las prácticas culturales y tradiciones orales de este poblado (Figura 3).

Hasta mediados del siglo XX, todavía se mantenían chacras y viviendas en los demás afloramientos dulces que emanan a lo largo de la quebrada de Nama. Uno en Suca (2000 msnm) ubicado en su tramo bajo; otros en Asa (1500 msnm) y Liga (1200 msnm), emplazados cerca de la confluencia con Chiza. Estos lugares fueron poblados hasta la década de 1960 y se caracterizaban por el cultivo de vides que sólo prosperan en las partes bajas de los paisajes agrícolas dulces. Más arriba, en la cabecera y a los pies del cerro Guaichane, está Paga (3300 msnm), donde se sembraban antaño quínoa y papas. Hoy en día, se hallan deshabitados y la gente de esta quebrada sólo reside de manera permanente en Nama. Por otro lado, la llegada de la ruta vehicular en la década de 1950 privilegió los abigarrados vínculos con la quebrada de Camiña, en detrimento de aquellos lazos tan antiguos como habituales con Mulluri, Pumire e Isluga en el altiplano, junto a Miñe-Miñe y Alto Camarones en la franja serrana que conecta las regiones culturales de Tarapacá y Arica (Urrutia 2011).

rodea, de pie o de rodillas los más devotos; es como saludo, con respeto y fe. Por eso se dice también *novenantes* a los que participan en las costumbres” (Comunicación personal Fortunato Vilches, Alto Camiña, 2009).

3 Los paisajes dulces se definen en concomitancia con aquellos considerados como salados, donde se cultiva de manera preferente el maíz y las hortalizas adaptadas a ambientes más salinos (p.ej. acelga, ajo, betarraga, cebolla, habas, zanahorias). Lo cual implica una menor variedad de formaciones vegetales, aunque sustenta la presencia de camarones de río que sólo proliferan en aguas con mayor grado de salinidad (Álvarez 1992). Por otro lado, esta diferenciación no sólo opera en los espacios agrícolas de valles y quebradas, sino que además se pormenoriza en torno a bofedales o vegas altoandinas que permiten indistintamente el pastoreo, pero que presentan singularidades propias (Urrutia 2019).



Figura 3. Vista del poblado de Nama desde la cumbre del *pukara*. A la derecha, se muestra el pueblo viejo alrededor del montículo donde está enclavada la Capilla Peruana; al frente, sube en zigzag el camino tropero que comunica con Camiña y Chapiquilta, mientras que el que va directo es el sendero de peregrinación hacia la *novena* Santa Cruz. A la izquierda se observa el pueblo nuevo que nace de la Iglesia Espíritu Santo y conecta en línea recta su novena principal en cerro Calvario, entre ambos se despliega el camino de vehículos (octubre 2018).

Al igual que en Camiña, sus gentes han aprovechado desde tiempos prehispánicos las vertientes y los cursos del río para practicar la agricultura con riego organizado. Los corrales se ubican en su mayoría en las laderas cerca de las casas, los animales permanecen allí todo el tiempo y los nameños se encargan de darles forraje tanto al despuntar el día como al término de sus labores en el campo. Algunas familias, además, cuentan con rebaños que pastan en la cordillera y se mueven constantemente hacia esos lugares. En efecto, en dos a tres horas de caminata (por cierto, en velocidades andinas) se llega a refugios o majadas de pastores en Lisuma y Chaquere, que bordean la cara oriental de cerro Guaichane alrededor de los 3600 msnm, siendo todavía utilizados por los Challapa de Pumire durante el *costeo*; movimiento estacional del ganado después de la temporada de lluvias (de abril a septiembre), cuando bajan con sus rebaños para aprovechar los pastales que verdean los cerros de Alto Nama. Hacia el noreste del Guaychane, en la cara oriental de Juan Colorado o Willacollo, están los sectores de Virsure, Amullo y Totorane, donde tienen ganado los Carlos de Nama, cuyas tierras colindan al norte con la comunidad de Mulluri y al sur con la de Pumire. Todos estos sitios corresponden al *sumi*, aquella zona transicional (3500-3700 msnm) ubicada entre el conjunto de

cerros de la precordillera alta y el de las cumbres en el altiplano. Así pues, lo local no se entiende circunscrito a un territorio o piso ecológico determinado, sino conforme un haz de relaciones que forman un entretejido de cercanías y familiaridades en diversas direcciones.

“Mi papá es de Pumire y mi mamá de Mulluri [...] Los Pumire siempre venían a Nama, también a Yala-Yala y Apamilca en Camiña. También venían de Mulluri, Sora-Sora y Parcohaylla. De Isluga y de Bolivia también se venían. Nama siempre ha tenido lazos con gente de la cordillera y de las quebradas, ve. Nama es pueblo hermano con Camiña y también con Miñe-Miñe, pero poco. Esquiña igual, pero más antes. Cada parte con su propio calvario se sabía llegar” (Comunicación personal Basilia Challapa, Nama, 2006).

“En Nama fue la primera escuela de estos lados. La comunidad organizaron para traer profesor, para que enseñe a los niños. Eso fue año 1958, profesor llegó en mulita desde Alto Nama. Cuando empezó la escuela venían niños de Parcohaylla, Sora-Sora, Mulluri, Pumire, Berenguela. Empezó la escuela con treinta niños de todas partes, algunos empezaron con 15 años [...] Antes llevamos carga a lomo de animal, primero a Zapiga, Tiliviche y Pisagua. También llevamos vender carga a Caritaya cuando hacían tranque, grande era, como ciudad, todo alumbrado, escuela, casas lindas. Después, cuando empezó a entrar camino vehicular, viajamos a Calatambo con la carga en mulas a vender a la gente con camiones. Llevamos principalmente maíz, tuna, manzana y durazno. Después a Francia, a Moquella, conforme el camino iba subiendo. Antes había harta fruta, no poquito como ahora; antes la carga se sacaba por sacos, de a diez, de a veinte, así. No sé qué cosa entraría, pero ha ido mermando mucho la fruta. Yo acompañé a mi papá a buscar guano de pájaro a Pisagua y también raspa a Zapiga para abonar las chacras. Íbamos con mula y demorábamos como una semana, mi papá tenía sus posaderos donde llegaba a vender la carga y volvíamos con sacos de guano, según si íbamos a Pisagua, o con raspa si pasamos a Zapiga, mercadería y otras cositas también se traía. Mi papá también iba a Calatambo a vender carne. Harto se andaba en esos tiempos [...] Yo me crié cuidando el ganado en Virsure, Amullo y Totorane, en el *sumi*, que también son tierras de mi papá. Cerca está Paricota que es una laguna roja que cambia de color, en un morrito sobre una *pallqa* donde se juntan los ríos, lugar fuerte es. Más allá es comunidad de Mulluri. Mi mamá es de Mulluri, mi señora también. Cuando nos casamos quedamos un tiempo viviendo en Virsure. También trabajamos chacras en Mitisaya y otro lado, en Illapata, Alto Esquiña es; esas tierras son por herencia de mi madre. Después, cuando los niños ya estaban más grandecitos, nos vinimos a Nama. Ahora uno está viejo y ya no recorre como antes, botadas están mis chacritas en Esquiña” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2008, 2013 y 2014).

Las familias principales en Nama son Carlos, Viza, Challapa y González. Los Carlos son herederos legítimos de los terrenos de la Laguna Roja ubicados en el altiplano, donde aún mantienen ganado familiar de camélidos y ovinos que pasta entre Virsure y Totorane. La Laguna o Mar Rojo, también denominada Paricota, se ubica sobre una *pallqa* o confluencia de ríos que divide las tierras de pastoreo entre Mulluri y Nama. En efecto, la familia Carlos se haya emparentada con la gente de Mulluri. La gran mayoría de los varones mayores están casados con mujeres de dicha comunidad; su descendencia mantiene por vía paterna derechos de pastoreo entre Virsure y Totorane, así como tierras agrícolas en Nama, mientras que por vía materna heredan pastales en Mulluri y campos de cultivo en Alto Esquiña. Como tal, la familia Carlos es muy devota de la fiesta patronal Virgen de Guadalupe de Mulluri; muchas veces sus miembros incluso resultan ser la pareja alférez. En cambio, los Challapa están ligados a Pumire, pueblo del *sumi* enclavado a los pies del cerro epónimo que da origen al río Camiña; los integrantes de esta sucesión están dispersos, aunque muchos se han

radicado también en el pueblo de Yala-Yala en la parte alta de la quebrada de Camiña. Los Viza tienen vínculos profundos con la quebrada de Miñe-Miñe, junto a Nama constituyen paisajes agrícolas dulces y conforman la quebrada de Chiza; antes, era costumbre que los nameños fueran a la fiesta de la Virgen del Carmen en Miñe-Miñe, donde se bailaba cueca andina para amenizar las noches. Con respecto a los González:

“Mi familia es de Nama. Antes, nosotros éramos peruanos. Cuando llegaron las tropas chilenas a Nama, se llevaron secuestrado a mi abuelo de mi papá para que los llevara a Arica por la precordillera. Dicen que, en medio de la batalla del Morro de Arica, mi abuelo logró escapar y venirse para acá. Dicen que llegó manco, pero igual terminó la casita que había quedado sin techar; mi papá nació bajo ese mismo techo. Después de la guerra, algunas familias se fueron a las partes que seguían siendo del Perú; pobrecitos, tuvieron que dejar sus tierras y animales botados. Se quedaron más de la mitad de la gente y tuvieron que hacerse chilenos, como mi abuelo” (Comunicación personal Yubitza González, Nama, 2004).

El presente se figura a partir de los lazos con el pasado, como un palimpsesto de tiempos e historias que van conformando las distintas tramas del tejido social. De manera parecida, la lógica territorial se despliega a través de diversos recorridos, trazados a modo de anillos o como hebras de un tejido, que conectan a Nama con otros lugares/relatos y sus grupos respectivos. En este sentido, las conceptualizaciones espaciales tampoco son continuas ni homogéneas, al igual que con las percepciones temporales, se entienden como entidades superpuestas y ensambladas entre sí, siempre proclives al trasiego:

“Antes se andaba a pie, con llaños, burros, mulas, por los caminos troperos que le dicen. El camino, que ahora es de vehículos, pero antes tomaba por cerrito Calvario, venía de Yala-Yala y Apamilca, también de más arriba, de Pumire, Isluga y Bolivia. Antes había cruz en Ñuño Qollo, dos cerros puntuditos como teta en Alto Nama; esa cruz era donde paraban las comparsas, pero ahora eso murió. También había *marka*, piedra grande, larga, parada, otras más chicas puestas; porque allí el camino podía subir a Pumire o bien bajar a Apamilca, Yala-Yala [...] Otro camino, por quebrada Jupuni, se anda a Paga, Chaquere, Virsure, Paricota, Mulluri; también de Illapata, Esquiña se viene, en Alto Camarones. Donde ahora se ve montoncito de piedra, esa era novena Espíritu Santo, ahí saludaban las comparsas que llegaban para la fiesta; ahora la novena de Esquiña está muerta [...] Otro camino es el que sube en zigzag por el cerro Putunani, en quebrada de Guayaquil, detrás del cerro Pukara; ese sale directo a Miñe-Miñe. Arriba, en el portillo, todavía está una *marka*; ahí el camino se divide en tres, puede tomar a Miñe-Miñe, para Esquiña o para Caritaya. Por esa parte anda el camino inca que pasa por la hoyada del Mamuta y va al Perú, a Cusco. Mamuta y cerro Putunani tienen mesa inca. El Mamuta *t’alla* es del *mallku* Guaichane [...] Otro camino va por Angostura hasta la parte baja de la quebrada de Camiña y también toma para Suca, Asa y Liga; también había una novena del Espíritu Santo donde llegaban los *morenos* y los *chunchos* que venían bailando de Moquella, Francia y Calatambo. Ellos eran muy devotos de la fiesta; ahora esa novena también está muerta [...] El otro camino que sube en zigzag, donde está el calvario de la Santa Cruz, viene de Camiña y Chapiquila. Ahí ya hicimos el ruedo” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2008 y 2012).

La descripción que hacen los nameños de su territorio no sigue recorridos lineales para delimitar un polígono, más bien toman al pueblo como centro radial desde donde se despliegan

una serie de itinerarios hacia los lugares circundantes. Así, el territorio se define a partir de un conjunto de relaciones que son hilvanadas por diferentes caminos, los cuales sirven como puntos guía para vincular distintos entramados relacionales. Pero en ningún caso implican trazados estáticos y absolutos, al contrario, van componiendo tejidos diversos que entrelazan momentos históricos y contextos socioculturales determinados. Otrora, en ocasión de las fiestas patronales, estos caminos troperos devenían en peregrinaciones que marcaban ritualmente los vínculos entablados con otros territorios y comunidades, debiendo ser recíprocamente andados. De esa manera, comparsas y devotos de los distintos pueblos tenían sus respectivos calvarios donde llegaban a saludar con música y bailes propios su entrada a Nama, realizando ceremonias para pedir permiso a seres y entidades del paisaje que les recibía. Se dice que algunas novenas están “muertas”, porque la red sacionatural que ensamblan se encuentra temporalmente detenida, es decir, no son sujeto de tránsito ni de saludo. Aunque, en estricto rigor, su agencia continúa latente, puesto que aún pueden relacionarse y comunicarse con otros seres para incidir en sus destinos. Por eso, los nameños evitan que niños, embarazadas y personas enfermas deambulen en sus proximidades.

Al respecto, según el modo relacional andino, el orden propicio y bien reglado de la existencia depende de una ponderación permanente y dialógica entre los múltiples sujetos del cosmos para que todos puedan intercambiar sus esfuerzos y que estos sean mutuamente provechosos (Cavalcanti 2007). En Nama, la gente mayor cuya lengua materna es el aymara, se refieren a *ch'ama* (fuerza o potencia) y *chuyma* (entendimiento o ánimo) como atributos que constituyen a todas las entidades materiales e invisibles que pueblan el paisaje. Su campo semántico supone acciones constructivas y productivas (esfuerzos creativos deseados), así como también involucran daño y enfermedad (esfuerzos destructivos indeseados). De ahí que se les trate como sujetos y no objetos, ya que poseen una realidad cosmológica antes que meramente territorial. En ese sentido, el concepto de paisaje se condice con el vocablo aymara de *aka pacha* o mundo de las muchas personas que moran sobre la tierra.

Entonces, en el lenguaje etnográfico, resulta más coherente hablar de paisajes que de territorios; si bien, de acuerdo con fines prácticos, las comunidades refrendan este último término para traducir sus luchas de defensa y reivindicaciones al régimen textual y jurídico de los discursos hegemónicos imperantes. Hoy, los trayectos se hacen por la ruta vehicular que se superpuso al antiguo camino tropero que iba hacia Alto Nama, pero los itinerarios de antaño y sus respectivos calvarios siguen siendo rememorados en los mapeos mentales del territorio que hacen tanto las personas mayores como los miembros más jóvenes de la comunidad. Lo que da cuenta de la especificidad y persistencia de los caminos troperos conforme marcadores territoriales vigentes en las políticas de memoria e identificaciones nameñas.

La primera ruta vehicular en la región de Tarapacá data de la década de 1930 y fue dispuesta por el Estado chileno para las obras del embalse Caritaya en Alto Camarones. Este emplazamiento se transformó en una pequeña ciudadela, donde las comunidades iban a vender sus productos con la carga a lomo de animal, a través del extenso entramado de caminos troperos ya existente que conectaba lugares muy distantes entre sí. La red vehicular fue centralizada a lo largo de la Pampa del Tamarugal, ocupando el mismo tramo que antes era recorrido por la línea ferroviaria y fue adquiriendo mayor relevancia en la medida que la crisis salitrera iba despoblando los otrora bullentes enclaves pampinos. La ruta hacia Caritaya fue la única en subir a la precordillera y su motivo fue la construcción del embalse agrícola, un adelanto estatal pensado para apuntalar la alicaída economía regional tras el colapso del salitre a partir de 1920. Ahora bien, la red vehicular hacia los pueblos del

interior fue trazada por las propias comunidades de las quebradas y sus partes altas, como adelanto de las autoridades indígenas de ese entonces. Este es un hecho que se recuerda con gran orgullo, pues evidencia la capacidad de su trabajo comunitario y la experticia de los conocimientos locales.

“Mi papá es de Nama y mi mamá es de Miñe-Miñe [...] El primer camino de vehículos iba desde Tana a Caritaya, por arriba de los cerros iba, no entraba a los pueblos en las quebradas. Ese nació en 1935 para construir el tranque de Caritaya. Cada pueblo tenía su camino tropero aparte y subían con mula a dejar su carga. Todos los pueblos tenían tropa de animales, caballares, burros y mulas. El año '50 empezó a avanzar el camino de vehículos. Primero llegó a Calatambo; después, el '53 a Camiña y el '56 a Alto Nama. A pueblo Nama demoró más en llegar. Ese tuvieron que hacerlo los nameños a pala y picota, dinamitando. Eso fue el año 1964, adelanto de la comunidad de Nama fue. Después, se unió Camiña con Isluga en el año 1975, eso también fue adelanto de los caciques de Isluga y las comunidades en Camiña. A medida que fue avanzando el camino se fueron terminando los viajes en mula” (Comunicación personal Reinaldo Viza, Chapiquilta, 2013)⁴.

En el ámbito humano, el intercambio de esfuerzo conjunto está enmarcado en ritos de trabajo colectivo (*ayni* o trabazones recíprocas entre personas y *mit'a* o faenas comunitarias donde interviene un representante por cada unidad doméstica). De esta manera, la dirección y amplitud de los circuitos de intercambio humano de trabajo es lo que define aquello que está adentro (o lo que potencialmente se incluye) y aquello que está afuera (o lo que potencialmente se excluye) de cada unidad social local.⁵ En esta permanente y contextual relación de interioridad/exterioridad, el dispendio mutuo de potencia y energía describe igualmente lo complementario que debe tomarse en consideración para poder configurarse como unidad (Cavalcanti 2007).

Dicho en otras palabras, la comunidad no constituye una condición inherente ni un imperativo categórico; en contraste, se orchestra en la multiplicidad de vínculos continuamente reactualizados que permiten compartir la carga de la vida en común, entendida a la vez como don, deuda y deber (Esposito 2003). Entonces, la comunidad como entidad sociopolítica depende de la situación en la cual interviene, extendiéndose o estrechándose conforme las perspectivas que une. Concordante a ello, las lógicas territoriales, la formación de grupos y sus respectivas identificaciones siguen la misma plasticidad; es decir, las fronteras sociales, ecológicas y temporales son fluidas y requieren de una articulación constante.

Como seguiremos detallando más adelante, no habría ninguna esencia o propiedad fija que medie en las definiciones y explicaciones andinas; en cambio, es la densidad o la laxitud de las relaciones lo que determina la percepción y la experiencia tanto del territorio como de la comunidad. Las fronteras de toda índole no son demarcaciones que separan, más bien comunican y unen diferencias a partir de la pluralidad de relaciones entabladas. El tejido social se urde con los espacios vitales; la propia socialidad y las dimensiones culturales son expresadas diferencialmente por todas las cosas y entidades que pueblan el mundo, al igual que la diversidad y la mutabilidad constituyen fenómenos naturales que se despliegan de manera distintiva en las disposiciones humanas.

4 La precisión cronológica detallada por don Reynaldo merece ser contextualizada etnográficamente. Quienes lo conocimos en profundidad, sabemos con cuanto gusto sacaba a relucir su excelente memoria en torno a las fechas que, para él, signaban aquellos hitos fundamentales en la historia reciente de las quebradas de Camiña y Nama; fechas que recordaba escrupulosamente al hacerlas coincidir con ciertos momentos y situaciones de su historia personal. Don Reynaldo fue durante décadas presidente de la comunidad aymara de Chapiquilta, hasta que su salud no se lo permitió.

5 El término andino es *ayllu*; puede corresponder a una familia extendida o bien a una comunidad y por extensión al territorio ocupado por ellas, constituyendo una unidad reproductiva organizada bajo la lógica de la complementariedad y reciprocidad (Platt 1987).

Topografías Sociales y Cartografías Rituales

Nama consta de dos iglesias en correspondencia con sus dos sectores llamados pueblo antiguo y pueblo nuevo (Figura 4). La más pequeña se denomina Capilla Peruana y corresponde al sector antiguo de raigambre colonial; está enclavada sobre un montículo justo en mitad del fondo de la quebrada, en la vera sur del lecho del río; al otro lado está cerro Pukara, donde vivían los nameños en tiempos prehispánicos. Es bastante plausible que dicho montículo ya constituyera un lugar sagrado en ese entonces, de tal forma que cualquier rastro de arquitectura prehispánica pudo haber quedado totalmente obliterado al construir la capilla y sus posteriores usos del espacio. La instauración de esta capilla sobre un sitio sagrado previo (Figura 5) iba muy en sintonía con la usanza evangelizadora, que sentaba cruces y cultos católicos donde antes había *wak'as* consideradas como foco de idolatrías por las instituciones eclesiásticas. La intención declarada era domesticar el entorno y sus gentes a la usanza ibérica y la policía cristiana; pero a la postre implicó la resignificación del paisaje y sus grupos a partir de nuevos contenidos y conceptos, los que fueron organizados según las propias estéticas y políticas andinas⁶ (Abercrombie 2006; Bouysse-Cassagne 1998; Castro 2009). A la Capilla Peruana también se la conoce como Iglesia Santa Cruz, siendo la festividad principal de Nama en los tiempos del Perú. Es preciso consignar que se trata de la primera iglesia que instituye la fundación del pueblo colonial. La última pareja de alférez que celebró Santa Cruz fue el matrimonio Nieves Carlos y Rufina Mamani en los años de 1970.



Figura 4. Las dos iglesias de Nama. Por la derecha baja la silueta de cerro Pukara y en el horizonte se delinea el portillo de Putunani (julio 2016).

6 De hecho, en otro morro que también se alza sobre el fondo de la quebrada, aguas arriba del *pukara* y sus *chullpas* (Nama-1), existen vestigios de otras dos *chullpas* en su cima. Allí, hasta unos pocos años atrás, se realizaban las ceremonias del Carnaval que hoy se efectúan en el pueblo de Camiña, capital que hace más de 20 años congrega en dicha fiesta a todas las localidades de la comuna.



Figura 5. La Capilla Peruana o Iglesia Santa Cruz y el pueblo viejo (enero 2016).

Por su parte, la iglesia Espíritu Santo (Figura 6) es la que instituye pueblo nuevo y su chilenidad madura.⁷ Actualmente, casi todos de los habitantes viven en este sector; aunque durante las celebraciones, cuando llegan nameños radicados en otros lugares, se ocupan por unos días todas las casas de pueblo viejo. La fiesta patronal Espíritu Santo Señor de Nama es considerada una de las más importantes en la comuna, junto a Santa Cruz en Chapiquilta y Santo Tomás Corpus Christi en Camiña (Urrutia 2011).

“En el tiempo de los abuelos sólo había iglesia Santa Cruz. Un día encontraron para arriba una piedra con cara de persona; era redondita, con sus ojitos, su boca, igual que gente. Se fue a llamar a los comuneros y cuando todos iban llegando una paloma blanca se paró arriba de un eucalipto donde estaba la piedra. Antes había un eucalipto donde ahora está la iglesia Espíritu Santo. Después la paloma voló y se paró en la punta de cerrito Calvario; después voló de nuevo y paró en quebrada Jupuni; después voló de nuevo y paró en Angostura. Final, se fue volando para arriba, a los cerros, ahí se fue. Entonces, se decidió ir a buscar *yatiri* a Chipaya, a Bolivia para ver qué hacer. *Yatiri* dijo que la piedra era un encantamiento, había que construir una iglesia grande donde está el eucalipto que paró primero la paloma, y también había que hacer tres calvarios donde la paloma fue parando. Por eso se llama fiesta Señor de Nama Espíritu Santo, fiesta tan grande que se hizo santuario y por eso

⁷ Con esta frase nos referimos a momentos posteriores al contexto de chilenización ocurrido tras la Guerra del Pacífico, específicamente a partir de la década de 1920.

la iglesia es grande, bonita, dos torres tiene. Antes tres novenas Espíritu Santo eran, ahora sólo queda principal en cerrito Calvario. Las de Esquiña y Angostura están muertas” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2012).

“Yo soy de Mulluri, me vine a Nama jovencita, cuando me casé. Mi marido Valentín Carlos, hermano de Nieves es [...] El Señor de Nama milagroso es, reconocida su fiesta Espíritu Santo. Antes venían a mula no más, por los caminos troperos. Cerrito Calvario es *novena* principal, ahí se hacen las veces para empezar y terminar. Ahí llegaban a saludar de Apamilca, Berenguela, Pumire, Mulluri, Sora-Sora, Parcohaylla, venían con comparsas para la fiesta. También de Esquiña venían bailando, eran de devoción como le llaman, por voluntad, no pagados; venían de camino por quebrada Jupuni, sus comparsas rompían en novena de Esquiña. En la otra novena de Angostura rompían comparsas que venían de abajo, *chunchos* de Francia y Calatambo, *morenos* de Moquella y Cuisama. La gente de los pueblos de abajo también eran de devoción, muy devotos eran del Señor de Nama. También venían de Camiña con banda y de Chapiquilta con *lakitas* y *lichiguayos*, a veces *chuncho* también. Ésas paraban en calvario Santa Cruz. De Miñe-Miñe igual venían con *lakita* y banda, rompían cerca del Portillo y bajaban. Antes la gente hacía las fiestas con fe, ahora sólo vienen por tomar y no le dan importancia a las ceremonias” (Comunicación personal Fermina Mamani, Nama, 2006).

“Antes había harta devoción y las visitas siempre se hacían para ambos lados. Nama ha ido varios tiempos con banda y *lakitas* a Mulluri para Virgen de Guadalupe, a Esquiña para San Pedro y a Miñe-Miñe para Virgen del Carmen. Todo eso como *novenante*. También hemos ido con banda y *lakitas* a Parcohaylla, cerca de Surire, para fiesta San José; también banda y *lakitas* a Sora-Sora al otro lado de cerro Chuquiananta. También *lakitas* y banda a Pumire para San Antonio. También *lakitas* y banda a Parajalla para Virgen Candelaria. Banda también fue a Camiña y también *lakitas* a Chapiquilta hemos ido, no mucho. Yo fui tocando *lakitas* a Pozo Almonte, Iquique también fui” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2013).

En general, las peregrinaciones por los caminos troperos se realizaban en ambas direcciones, de acuerdo con relaciones recíprocas entre comunidades y lugares interconectados. Los caminos en Nama están signados por calvarios o *novenas* que marcan itinerarios radiales y se vinculan a determinadas festividades, en este caso Santa Cruz (3 de mayo) y Espíritu Santo (mayo-junio). Así, en ciertos momentos del calendario anual, los senderos dan curso a procesiones y ritualidades según las advocaciones de la fiesta que aluden, actualizando el espacio social de la comunidad junto a los lazos entablados con otros grupos y paisajes. Es decir, itinerarios y peregrinaciones conforman senderos de memoria e identitarios que a la vez materializan las reconfiguraciones constantes (Abercrombie 2006).

Hoy, la única *novena* activa es la de Cerrito Calvario y es la principal de la festividad Señor de Nama (Espíritu Santo); allí llegan a saludar las comparsas con sus devotos y se realizan las costumbres propias de la fiesta (Figura 7). También, por ahí se encumbra el camino de vehículos que usan los nameños en sus múltiples traqueteos hacia otros lugares y que fue otrora un antiguo camino tropero. Las demás *novenas* “están muertas”, así como inactivos sus itinerarios; aunque, reiteramos, siguen presentes en los mapeos mentales que definen marcadores territoriales de la comunidad y sus propias políticas de memorización. Se trata, pues, de ruidos que comienzan por el este o el noreste y siguen hacia la derecha, trazando un círculo con orientación noreste, noroeste, suroeste, sureste y que termina comúnmente en el inicio, cuyo horizonte tiene al oriente como punto cardinal de referencia.



Figura 6. La Iglesia Espíritu Santo, el pueblo nuevo, cerrito Calvario y la ruta vehicular (agosto 2016).



Figura 7. Preámbulos del ceremonial en la *novena* Espíritu Santo de cerrito Calvario durante la víspera del Señor de Nama (junio 2019).

Para los grupos andinos, la agencia que comparten todos los sujetos del cosmos se sitúa en el dispendio de energía, fuerza o esfuerzo, como significante de la relación (Cavalcanti 2007). Por eso, no es preciso detenerse en la especificación y enumeración de sujetos inmanentes (entidades, espíritus, deidades, etc.) que pueden comprenderse como agentes o personas no humanas; es decir, como seres dotados de conciencia, reflexividad y facultad de elección, capaces de relacionarse y comunicarse con otros e incidir en su destino. Ya que, de un modo inherente, todo es susceptible de convertirse en sujeto. Es a través de la manifestación de su potencia que las gentes se expresan y no al revés, es decir, implica consideraciones cosmológicas antes que meramente territoriales.

Entonces, podemos entender mejor la insistencia de los comuneros en mencionar que ciertos calvarios o *novenas* se consideren “muertas”. Tal como mencionábamos en la sección anterior, esto se debe a que ya no están estratégicamente dispuestas dentro de relaciones que anclan su sentido de presencia o de lugar en la existencia cosmológica. En otras palabras, momentáneamente no se integran dentro de las “cosmopolíticas” (Stengers 2014) que suponen los saludos y las ceremonias que signan su existencia cosmológica en el paisaje, como sí ocurre con el calvario principal de Espíritu Santo. Pero la agencia de las *novenas* “muertas” sigue latente y puede ser reactivada en la medida que se reactualice su presencia dentro de los flujos reproductivos de la comunidad.

En los Andes, se destina una atención especial hacia las entidades liminales o intersticiales que representan con más contundencia lo que está en condición de tránsito entre mundos o ámbitos agentivos, por cuya razón son más factibles de emanar potencias interactivas. Así pues, *novenas* o calvarios no constituyen tan sólo marcadores territoriales, cuando no “están muertas”, también pueden canalizar hacia el *aka pacha* las fuerzas creadoras y genésicas que emanan desde el *manqha pacha* (mundo debajo o interior de la tierra) que es la morada de antepasados y *wak'as*. Estas entidades no remiten únicamente al pasado, pues también ocupan un lugar en la contemporaneidad, si bien un lugar otro, al intervenir en el mundo de los vivos y seguir presentes de acuerdo con un modo relacional propio (Bouysson-Beyssac y Harris 1987; Castro y Varela 1994; Cavalcanti 2007).

Así pues, las entidades liminales deben tratarse con sumo respeto a través de prescripciones rituales específicas para que las potencias emanadas no se vuelvan peligrosas y descontroladas. Por lo mismo, es mejor que quienes no estén facultados para ello eviten acercarse a los lugares marcados por dicha liminalidad. La cosmopolítica o pactación continua entre las muchas personas del cosmos se dispensa mediante el ritual (Stengers 2014). Este no es más que el régimen textual de la interacción destinada a balizar de una manera productiva o deseada el intercambio de esfuerzos, pues supone un medio de comunicación para que los comportamientos sean mutuamente provechosos y se asegure la convivencia en respeto por todos (Cavalcanti 2007; Stengers 2014). No obstante, los acuerdos dialógicos son siempre inestables y necesitan ser periódicamente reactualizados, ya que los muchos actores de la negociación se mueven acorde a sus subjetividades propias. En consecuencia, el calendario ritual es la renovación cíclica de los pactos que permiten la reproducción biológica y social de la existencia en común, la continuidad y perpetuidad de la vida (Cavalcanti 2007). Por eso la gente mayor en Nama se lamenta de que algunos jóvenes no dediquen tanta importancia a las ceremonias y se concentren más en lo puramente festivo.

El relato sobre el origen de la fiesta patronal Señor de Nama es bastante rico en descripciones y metonimias imbricadas. La fundación de la iglesia Espíritu Santo, durante los inicios del siglo pasado, consolida la transición de Nama hacia la chilenidad y se yergue como su nueva celebración patronal, desplazando a la festividad de Santa Cruz y su iglesia, la que pasa a ser referida como

Capilla Peruana en tanto vestigio de las identificaciones nacionales de antaño; del mismo modo en que se asientan los dos sectores respectivos del pueblo, uno antiguo (colonial peruano) y otro nuevo (republicano chileno). Además, la narración integra elementos andinos como la piedra con rostro humano hallada en las inmediaciones, la que recuerda mucho a los procesos de litomorfosis de las antiguas divinidades andinas (Ávila 1966[1600]) y a las *illas* o piedras bezoares (Bouysse-Cassagne 1998); lo cual contrasta con la paloma blanca que resulta un símbolo cristiano inequívoco. No obstante, para los nameños, la paloma se comporta como una *wak'a* en tanto entidad liminal que dispensa potencia generativa hacia el mundo de los vivos y que requiere de una comunicación ritual para acordar la interacción necesaria entre sujetos.

De este modo, se combinan y dialogan elementos provenientes de las costumbres antiguas con aquellos característicos del imaginario católico. Más aún, la Iglesia Espíritu Santo y el pueblo nuevo reubican a Nama dentro de una nueva transición histórica, ya no entre un poblado prehispánico (*pukara*, aldea *gentilar*) y otro de origen colonial producto de los procesos de evangelización y reducción de los siglos XVI y XVII, cuya conversión fue instituida en la que hoy se conoce como Capilla Peruana; sino entre los tránsitos republicanos de peruanos a chilenos y sus respectivos discursos modernizantes durante los siglos XIX y XX. Los relatos de origen o fundacionales muestran la versatilidad del pensamiento andino para desplegar sus propias lecturas culturales sobre las ideologías y prácticas dominantes, generando narraciones y prácticas alternativas (Lienhard 2003; López Caballero 2017; Martínez 2010). Así, la comunidad de *wak'as* también procede según flujos reproductivos que se despliegan de acuerdo con su propio modo relacional de entidades liminales. Pueden morir, pero también pueden ser reactivadas o bien renacer en otros lugares/seres; conforman un *ayllu* propio que despliega una red de parentesco entre lugares y depositarios de agencia, por ejemplo, entre *novenas* y paloma.

En efecto, el recorrido de la paloma coincide con la lógica de caminos que rige el mapeo radial del territorio de la comunidad. El revoloteo del ave hace un giro completo en torno al pueblo de Nama; primero apunta al este y se posa en la cima de cerrito Calvario, donde se dispuso la *novena* principal, luego toma hacia el noreste y signa la *novena* de Esquiña, para continuar rumbo al suroeste y marcar la *novena* de Angostura. El vuelo y posarse de la paloma privilegia ciertos caminos que irradian desde pueblo Nama. Cerrito Calvario comunicaba con el antiguo camino tropero que iba a Alto Nama (hoy de vehículos), donde se conecta con las localidades de la quebrada alta de Camiña, a la par que entrelaza los sectores *suní* de Pumire y en menor medida el altiplano de Isluga con sus ramales allende la frontera. La *novena* de Esquiña se nombra así precisamente por los vínculos que traza con ese lugar; desde allí no sólo se encumbra hacia Alto Camarones, sino que además se enfila hacia los sectores *suní* de Paga, Laguna Roja y Mulluri. La *novena* de Angostura conecta los tramos inferiores de las quebradas de Camiña (Tana) y Nama (Suca) que dan a la pampa o bien continúan hacia la costa aladaña.

“Es otra figura de Espíritu Santo que es la que se saca a procesión. Arriba del altar, cubierto por un manto azul, está el Señor de Nama que sólo se baja el martes de adoración, al terminar la fiesta (Figura 8). Terminada la adoración en la iglesia, se lo vuelve a subir y se tapa al tiro. Junto a él está guardada la piedra que encontraron. En el altar de la iglesia están los dibujos originales que tienen florcitas y pajaritos, después del terremoto [de 2005] volvieron a pintar los de la parte lateral [...] La Capilla Peruana tiene un santísimo antiguo que es de la época del Perú, sus campanas son de 1870 y tienen harto oro, por eso que suena lindo. El último en pasar la fiesta Santa Cruz fue Nieves Carlos, hace como cuarenta años ya. Los hermanos Valentín y Nieves Carlos se criaron en

Esquiña. Su padre de ellos, Cristobal Carlos, compró chacras en Nama y después se vinieron para acá. Su abuelo Hilario Carlos era peruano. Los Carlos tienen tierra en Totorane también, donde está la Laguna Roja [...] Los González son de Mulluri, de allá cerca de mi pueblo Sora-Sora. Mi papá es de Sora-Sora y mi mamá de Huachacalla. Mis dos abuelas son bolivianas, una de Julo y la otra de Huachacalla. Los Challapa son de Pumire. Los apellidos natales de Nama serían Viza y Bernales, pero todos ellos se fueron a las ciudades. Sólo queda mi esposo que es Viza por parte materna” (Comunicación personal Teodora Calle, Nama, 2016).



Figura 8. Interior de la Iglesia Espíritu Santo durante los preparativos del día de Adoración. Arriba está la imagen fundacional del Señor de Nama y su encantamiento, a la derecha del altar se presenta la imagen que se saca a procesión y a su izquierda la Santa Cruz de la Capilla Peruana que le acompaña desde que ya no se celebra su fiesta (junio 2019).

Existen otros dos caminos no “nombrados” por el vuelo de la paloma que designan un eje norte-sur y se delinean en zigzag por ambas laderas más o menos enfrentadas. Uno va hacia pueblo Camiña y Chapiquilta, cuyo sendero se adscribe a calvario Santa Cruz, la otra festividad más importante que ya no se celebra hace varias décadas y que es propia de la Capilla Peruana. Mientras que el otro camino bordea cerro Pukara y sube hacia el portillo de Putunani; allí hay una *marka* que señala su división en tres direcciones: hacia el norte se sigue directo a Miñe-Miñe, tomando rumbo noreste se llega a Esquiña y virando al este a Mulliri. A lo largo de este eje “anda el Camino Inca que antes terminaba en Cusco mismo [...] pasa por la mesada del Mamuta, baja a Nama y sube por la *novena*

de Santa Cruz, anda por pampa Cunigua y baja a Camiña y a la pampa”. Sin embargo, la gente de estos lugares suele detallar que “el Camino Inca es sólo del Inca, los caminos troperos a veces lo cruzan, pero siempre andan aparte” (Comunicación personal Fermina Mamani, Nama, 2006).

De acuerdo con las cartografías andinas, los caminos suelen bifurcarse y a veces también conforman encrucijada de tres. Paralelamente, a un mismo lugar se puede llegar por distintos caminos; por ejemplo, para ir a las localidades de Alto Camarones puede tomarse tanto el camino de la *novena* de Esquiña como el de la *marka* en portillo Putunani. A Mulluri lo mismo e incluso se tomaba el antiguo camino tropero que iba detrás de cerrito Calvario, hoy ruta vehicular. La decisión dependía de cada trajinante y sus quehaceres durante el trayecto.

El amojonamiento o *marka* de Putunani enfrenta de lleno al Mamuta que corona el horizonte septentrional y se considera cerro tutelar de los pueblos en la parte alta de la quebrada de Miñe-Miñe. “*T’alla* Mamuta volcán apagado es, volcán de agua, como que bruma a veces sale. Arribita mesa inca tiene; allí túnel hay, directo a Cusco va, por abajo va” (Comunicación personal Rufina Mamani, Nama, 2013). El Mamuta tiene una hoyada o mesada en la cima donde antes estuvo su cráter, cuyo diámetro está flanqueado por una cadena de lomadas que se rompe hacia el occidente y forman la quebrada de Miñe-Miñe. Por su parte, Nama nace en el Guaychane (Figura 9) que es su respectiva entidad tutelar; en cambio, el río Camiña brota desde el Pumire y la quebrada como tal se arraiga a los pies del Tolompa, considerado su *mallku* que hace pareja con *t’alla* Laymisiña que está más abajo.



Figura 9. *Mallku* Guaychane observado desde la aldea *gentilar* en la cumbre del cerro Pukara que da hacia el este, al otro lado de Nama-1 que se despliega por la cara oeste (junio 2017).

Estos tres cerros son bien reconocidos a nivel regional y se alzan justo en la transición de las quebradas altas hacia la cordillera. “Tolompa, Guaychane y Mamuta son área de lluvia, más arriba es área de granizo. En estos lugares llueve antes que en Alpajeres, Berenguela, Pumire o Mulluri que están más arriba” (Comunicación personal Martín Chambe, Miñe-Miñe, 2013). Tanto *sumi* (inicio del sector cordillerano) y *pattja qhenwa* (precordillera), como le llaman los Isluga, están surcados por *pininos*, *markas* y *apachetas*⁸ que constituyen mojones demarcatorios en torno a caminos trazados tanto longitudinal como verticalmente. Estos senderos signan a la vez que entrelazan diferentes territorios y comunidades afines. Dichos ensamblados se hayan estrechamente relacionados con determinados cerros tutelares, a veces compartidos, que se yerguen como sus primeros y principales ancestros, constituyendo los verdaderos dueños del paisaje que circundan (Grebe 1984; Martínez 1989; Urrutia 2011, 2019).

“Tolompa es Camiña y Guaychane es Nama. Mamuta es Miñe-Miñe. El Camino Real del Inca cruza por el medio la hoyada del Mamuta que es de Miñe-Miñe. Ahí el territorio de Miñe-Miñe confluye con el de Esquiña. También Miñe-Miñe es con Nama y Camiña, pero Nama sería más con Camiña. Alto Miñe-Miñe son lugares de pastoreo que van por arriba de los cerros y Alto Chiza es donde confluye con Suca que es de Nama [...] A Miñe-Miñe sabían bajar de Mulluri, también había nexos con Esquiña y Nama. También con Camarones y Cuya, los antiguos demoraban varios días en llegar a la playa en mula. De Miñe-Miñe a Esquiña o Nama demora menos de un día, a Mulluri dos. También había nexos por el norte con Codpa, por el *pintatani* [vino dulce]; ese camino demoraba como tres días” (Comunicación personal Martín Chambe, Miñe-Miñe, 2013).

“Hace como treinta años empezó a ser centro Illapata que está más arriba de Esquiña. Esquiña es rinconada, como escondido está; entonces Illapata pasó a ser centro. Antes los caminos troperos estaban blanquitos, harta gente los andaba. Codpa era lo más cerca de Esquiña, también Miñe-Miñe y Nama. También había harta relación con Caritaya y Mulluri [...] La hoyada del Mamuta son pastales de Miñe-Miñe. Cerro Mamuta tiene varias cumbres alrededor. En la cumbre Wachiscota más abajo hay una vertiente que se llama igual y en la cumbre Sacsá Mamuta casi arriba hay otra vertiente que se llama Condoruma; esos son lugares de Esquiña. Más arriba del Mamuta viene pampa Tuintine y pampa Caritaya que son pastales de Mulluri. Alguna gente de Parajalla que son Isluga también venía a pastar al cráter del Mamuta, pero poco. Esa parte de cordillera es Mulluri” (Comunicación personal Manuel Viza, Illapata, 2014).

Podemos decir que la gente andina cartografía su entorno a modo de un tejido que va trenzando prácticas y caminos de la memoria asociados a cada uno de los lugares aludidos. Así pues, el territorio no se entiende como un plano extendido donde se sucede una continuidad abstracta de relieves, sino como recorridos e itinerarios que comunican diversas relacionalidades entre depositarios de fuerza y agencia. Habíamos mencionado que es mediante esta potencia que se significan gentes y no viceversa, ya que el dispendio de energía se sitúa como significante de toda relación (Cavalcanti 2007). Los cerros *mallku* y *t'alla* son referidos como deidades tutelares, precisamente, porque

8 Los *pininos*, o también referidos como *piñitas*, son amontonamientos menores de piedra que se disponen a lo largo del camino para que su trazado no se pierda; a veces señalan accesos a ciertos lugares de aprovisionamiento (p.ej. leña, pasto para techumbres, barro para hacer adobe o cerámica). Las *markas* están conformadas por una gran piedra laja colocada verticalmente y reforzada por piedras más pequeñas en su base; además, suelen signar linderos entre territorios y comunidades aledañas, como ocurre con la de Putunani que distingue entre Nama y Miñe-Miñe. Las *apachetas* son amontonamientos gigantes de piedras que se localizan únicamente en la línea imaginaria que separa la precordillera del altiplano. Cada uno de estos mojones o amontonamientos suponían rituales respectivos que eran realizados por los trajinantes de antaño que recorrían la densa red de caminos troperos.

acomunan un entramado de vínculos que dan sustento a un sentido de perpetuidad en el paisaje. Bajo este panorama, resultan ser los hitos primordiales que ordenan las distintas topografías; mientras que ríos, quebradas y pampas van cambiando de nombre según los sectores transitados.

Desde la perspectiva andina, las entidades tutelares son el factor principal de la reproducción tanto biológica como cultural. Por ende, el vínculo con ellas resulta un componente insoslayable dentro de los esfuerzos productivos y sociales. Específicamente, se encargan tanto de aprovisionar la lluvia que riega los cultivos y de proveer el multiplico del ganado, así como del bienestar general del paisaje y los seres que ancla, ligándose de igual forma con los buenos augurios sobre las reciprocidades comunitarias y cosmopolíticas (Castro y Aldunate 2003; Grebe 1984; Martínez 1981). Empero, su figura se entreteje cargada de ambigüedades; su personalidad y estado de ánimo cambian, pudiendo tanto bendecir como enfermar. Por eso la importancia del cumplimiento de las ceremonias para mantener la fluidez de las relaciones, ya que son el dispositivo de comunicación o procedimiento discursivo entre los muchos seres del cosmos; donde el calendario ritual no es otra cosa que la repactación cíclica de acuerdos dialógicos intrínsecamente inestables (Cavalcanti 2007; Stengers 2014).

Así, lo que nosotros llamamos cultura, en tanto subjetividad y lenguaje, para los grupos andinos es aquello que comparten todos los seres del cosmos y supone una necesaria interacción entre ellos. Si la socialidad es la matriz relacional sin forma ni límites de la convivencia, la sociabilidad sería la conformación ética que incide como una especificación ideal o incluso prescriptiva de esa convivencia (Strathern 1988). Entonces, el intercambio de esfuerzos conjuntos está en la base de la socialidad andina, mientras que el ritual opera como modo de sociabilidad donde las muchas personas del cosmos establecen y renuevan recíprocamente sus respectivas razones ontológicas (fenoménicas y simbólicas) de socialidad (Cavalcanti 2007).

Asimismo, lo que nosotros llamamos naturaleza, en tanto pura exterioridad que la agencia humana puede desvelar, para los grupos andinos es aquello que diferencia a los sujetos del cosmos y se caracteriza por su inexorable multiplicidad. En consecuencia, las fronteras que distinguen entre personas, comunidades, territorios, temporalidades y mundos son siempre elásticas y fluidas, nunca rígidas ni tajantes; ya que pueden ser desdibujadas o vueltas a trazar bajo otras relacionalidades de acuerdo con el código de la reciprocidad que opera en el ritual. Es decir, connotan lugares y situaciones transitorias que devienen en interacciones, a veces afortunadas y otras no.

Narraciones de *Chullpas* e Incas

En el norte de Chile, al igual que sucede en todo el sur de Perú, el altiplano de Bolivia y el noroeste argentino, las gentes andinas distinguen momentos y lugares que a la vez se superponen entre sí. Las historias de su pasado lejano y sus identificaciones ancestrales hacen referencia a distintas humanidades o períodos; siendo los más nombrados la época de *gentiles* o *chullpas*, junto con el tiempo de los incas o Tawantinsuyu.

“Ahora estamos en la cuarta generación, los *gentiles* eran la segunda y el inca la tercera. Los *chullpas* vivían con luna porque no había sol. Eran chiquitos, todo era más pequeño, los maíces, los textiles, los cántaros. El espíritu de Dios estaba entre medio de las aguas y se moría. Entonces como no había sol, anunciaron que este Dios iba a salir para abajo, para el oeste. Por eso hicieron

las puertas de sus casas para arriba. Pero el sol salió por el este y los gentiles se murieron quemados; sólo sobrevivieron algunos en Chipaya y Chiapa que se escondieron en el agua o en cuevas. Esos siguen hasta hoy” (Comunicación personal Agustino Mamani, Nama, 2008).

“Los *chullpas* eran chicos, vivían igual que ahora, pero con luna, cuando no había sol, por eso todo era más chico. Tenían terracitas donde cultivaban y hoyitos de pirca para guardar su cosecha, hacían soguitas y cantaritos también. Para sus fiestas usaban unas vasijas pequeñas de oro y plata, con baile y música también las hacían, sus ceremonias tendrían, dicen. En ese tiempo las personas y los animales se casaban entre ellos, y los cerros andaban como personas. Todo era muy natural y tranquilo, había suficiente para todos y se sabía conversar con la Pachamama para tener de todo. Cuando se supo que iba a aparecer el sol, pensaron que saldría de abajo; por eso hicieron sus puertas mirando para arriba. Pero el sol salió por arriba y se quemaron. Algunos quedaron en Chiapa y Chipaya; parece que se escondieron adentro, se metieron al agua, después salieron, cómo sería” (Comunicación Clotilde Challapa, Alto Camiña, 2013).

“Porque antes de los aymara había gente acá. Este *pukara* tiene su sentido, su historia. Este es un cerro elegido por los aymaras, de más antes, de los uru chipaya, de los uru *chullpa*. Porque los *chullpa* que estuvieron ahí vivieron en toda esta zona. Y los *chullpa* eran mucho más inteligente, porque conocían mucho mejor la naturaleza. Ellos querían vivir no en partes donde se puede producir. La parte que no sirve para nada, allá vivían ellos, tenían su propia ciencia. En Miñe-Miñe también hay casas de *chullpas*. Ellos andaban por todas partes, estoy seguro que eran hábiles pescadores. Los *chullpas* urus mismos son, chipaya son. Ellos vivían en el lago Titicaca, lago Poopó, lago Coipasa y también vivieron en toda esta zona ¿Cómo eran los uru chipaya, cómo vivían los uru *chullpa*? *Chullpa* nunca tuvo sol, ellos trabajaban con la luz de la luna y las estrellas. En todo el mundo no había sol, según lo que se cuenta. Salió un edicto, una situación, un momento que hablaron: ‘Saben qué, va a salir el sol y va a generar calor, mucho más que fuego. Y de dónde va a salir. Por abajo. Entonces vamos a construir las puertas mirando arriba’ dijeron. Porque ellos creían que el sol iba a salir para abajo y por eso los *chullpa* hicieron sus casas así. Y salió del otro lado y los quemó igual. Y los chipaya, que antes se llamaban *chullpas*, ahora se llaman chipayas, ellos se salvaron en el Uru-Uru que ahora se llama lago Poopó. El Titicaca más antes era lago Chucuito. Ahí se entraron todos los *chullpas* para soportar el calor. Se adaptaron al sol y así salieron de a poco. Entonces una parte se fue a Chipaya y la otra parte se vino a Isluga. Los Isluga son *chullpa*, son uru, pero ellos no aceptan eso. Ese es el cuento que se habla. Historia sería como algo escrito. Historia hablada es” (Comunicación personal Damián Flores, Nama, 2014).

La oralidad, al escribirse, pierde la elocuencia performativa de los hablantes. En este caso, los varones son mayores de 75 años, casados con mujeres de la familia Carlos y que residen hace más de 40 años en Nama; la mujer tiene 65 años y vive en Alto Camiña desde la edad de 30. Todos son oriundos del altiplano; ella nació en Oscana y uno de ellos en Parajalla, ambas estancias corresponden a la *marka* de Isluga que está en el lado chileno, mientras el otro proviene del pueblo de Huachacalla, cerca del salar de Coipasa en el lado boliviano. Algunos eligen con cuidado sus palabras y su hablar es pausado, enmarcando cada frase tras una reflexión previa; otras veces, el tono es muy vivaz y se explaya de manera florida al evocar las “historias habladas” andinas. Los relatos sobre *gentiles* o *chullpas* se extienden por los Andes Meridionales y despliegan una misma trama que es contada de variadas formas, conforme los paisajes y las personas que convocan dicha narración (p.ej. Abercrombie 2006; Bouysse-Cassagne 1998; Castro y Martínez 1996; Nielsen 2018; Villanueva et al. 2018; Wachtel 2001[1990]). El sol que desterró a los *chullpas* al bajo suelo relata la cosmogénesis

de este mundo; en términos míticos, su aparición se comprende como el *pachacuti* fundador que distinguió entre *aka pacha* y *manqha pacha*.

En general, los asentamientos *pukara*, las casas *chullpa*, las aldeas y chacras *gentilares* corresponden a edificaciones de una humanidad anterior a la llegada del astro solar. Cuando en el cielo sólo iluminaba la luna y los moradores en la tierra mantenían estrechas comunicaciones entre sí; los humanos eran muy sabios y se relacionaban de manera habitual con todas las gentes del cosmos. En aquel entonces, todos los seres eran de alguna manera lo mismo: “las personas y los animales se casaban entre ellos, y los cerros andaban como personas”. De ahí que esa época sea también conocida como *chullpa pacha* o *inkitu timpu*, mundo de los *gentiles* o tiempo inquieto (Bouysse-Cassagne 1998; Castro 2009; Wachtel 2001[1990]). La aparición del astro solar hizo que esta humanidad de *chullpas* pereciera bajo su fuego abrasador; pero algunos, quienes se habían refugiado en cuevas y bajo el agua, sobrevivieron y se acostumbraron poco a poco al nuevo ordenamiento del mundo. Esos supérstites serían los antepasados directos de las poblaciones puquina, uru y chipaya; en cambio, aymaras y quechuas serían posteriores, emergiendo como otra humanidad que se entroniza en tiempos incaicos.

Si bien los *gentiles* pertenecen a un pasado muy lejano y se los vincula al *manqha pacha* o mundo subterráneo, todavía forman parte del presente, aunque en otra dimensión y de acuerdo a un modo propio. Hasta el día de hoy mantienen su influjo en el mundo de los vivos (*aka pacha*) y ocupan un lugar de contemporaneidad, asociado a determinados escenarios y circunstancias. En efecto, pueden enfermar a los comuneros cuando deambulan por lugares donde emana su agencia (*pukaras*, *chullpas*, *gentilares*), debido a que no realizan las prerrogativas rituales para establecer acuerdos mutuos. Así como también participan en los flujos reproductivos que permiten la perpetuidad de la vida, pues se los considera como ancestros (antepasados de sus antepasados) imbricados en el paisaje y comparten una existencia cosmológica con los demás seres que lo pueblan.

Las narraciones colectadas en Nama y Camiña dan cuenta de una versión tarapaqueña bastante sugerente. Se dice que cuando apareció el sol que terminó con la humanidad de los *gentiles*, sobrevivieron los de Chipaya que se refugiaron en el lago y los de Chiapa que se escondieron en cuevas, llegando incluso a indicar que las gentes de Isluga son verdaderamente urus y no aymaras. Al respecto, sería interesante explorar las memorias e identificaciones chipaya en el norte de Chile que están ensombrecidas en los escritos etnohistóricos y etnográficos, junto con desentrañar sus interacciones con grupos aymara e incluso con poblaciones tarapaqueñas prehispánicas.

Con todo, se ha documentado una gran cantidad de topónimos chipaya en Tarapacá, señalando que las derivaciones lingüísticas entre Chipaya y Chiapa también son plausibles (Díaz e Ilaja 2003). Hoy, los chipayas son todavía reconocidos por su habilidad para encontrar agua en el desierto y han sido vinculados a la localización de pozos en Alto Hospicio para dotar a sectores alejados de la ciudad; además, los *yatiris* de Chipaya son considerados por las comunidades tarapaqueñas como los más reputados de toda el área surandina. Más aún, en las actuales comunas de Camiña, Huara y Colchane, los lugareños y funcionarios municipales refieren a una importante población boliviana proveniente de Chipaya y poblados urus aledaños que “mantiene vivos” a muchos pueblos del interior.

Por su parte, los incas son recordados generalmente por su riqueza y su poder, como un tiempo de magnificencia y grandes logros. “El Rey Inca hacía crecer solito el maíz, movía a su gusto

grandes piedras y cambiaba el curso de los ríos, todo eso con su palabra no más; así contaban nuestros abuelos” (Comunicación personal Paulina Carlos, Nama, 2015). También, se lo evoca como un período de abundancia material, intelectual y espiritual: “las cosas alcanzaban para todos y todos sabían hacer su aporte” (Juana Mamani, Alto Camiña, 2016); donde la relacionalidad de los seres que habitaban las diversas dimensiones del mundo era perfectamente orquestada bajo la figura del Inca. Igualmente, se aprecian historicidades de largo aliento en torno a las cuatro lenguas engendradas alrededor de lago Tititca; siendo puquina y uruquilla las primeras, desplazadas posteriormente por el aymara y finalmente por el quechua:

“Los quechua nació en lago Titicaca, porque en ese alrededor del lago habían cuatro lenguas. Puquina y uruquilla; esas lenguas se expandieron primero por todo. Puquina quiso desplazar al uruquilla, pero el aymara lo borró del mapa. Y después vino quechua. El Tawantinsuyu es quechua legalmente. Tawantinsuyu quiere decir las cuatro comunidades grandes en el reinado del Inca. Cualquier cosa tan importante que el Rey Inca tenía una situación que comentar, llamaba a las cuatro poblaciones. En cada *suyu* habían sus representantes y era bien organizado. Y la ley de los incas funcionaba. El Rey Inca atacó la raíz de la maldad solamente con tres palabras, con tres palabras solamente y así funcionaba el rey incaico. Esas tres palabras eran: *ama qella*, *ama llulla* y *ama sua*; no ser flojo, no mentir y no robar. Así el Inca atacó la madre de la maldad, sin eso no puede fluir. Ahora hay muchas leyes, pero nadie las cumple” (Comunicación personal Damián Flores, Nama, 2014).

La invasión europea da comienzo a la era actual. Los españoles asesinaron al inca y este tuvo que esconder sus riquezas. A diferencia de los *chullpas* que se fueron bajo tierra, los incas se ocultaron en las montañas y en otros lugares encantados, manteniendo también una presencia abigarrada en este mundo. En efecto, el paisaje refulge en agencias del Inca que destacan por su monumentalidad (caminos, canales, cochas, chacras, mesas, pampas, etc.); pueden aparecerse custodiando tesoros, o bien enfermar a quienes se crucen por sus moradas y caminos sin la prescripción ritual debida (Canessa 2014; Castro y Varela 1994). A grandes rasgos, contienen narrativas sobre un pasado glorioso y recrean posibilidades de un futuro mejor en la vuelta de *Inkarri* (Arguedas 1976). Para las gentes andinas, la duración de la historia no se cuenta como una serie de acontecimientos concatenados, sino como mundos o *pachas* diferentes que sustituyen a otros anteriores y se superponen a este (Bouysse-Cassagne y Harris 1987). En aymara, el vocablo *mayra* alude tanto a “lo que va delante, ante todas las cosas, primeramente”, como a “ojos” o “grano de alguna semilla” (Bertonio 2011[1612]:416). De acuerdo con ello, *mayra pacha*, que también designa al pasado, es constantemente rememorado en el presente y su potencia emana como simiente de lo venidero.

La irrupción del régimen colonial hispano determinó la emergencia de un sistema de jurisdicciones espaciales discretas, basadas en la contigüidad e integralidad de un territorio delimitado. Los límites impuestos significaron la rearticulación de áreas microrregionales cada vez más reducidas, de manera tal que las redes de intercambio y reciprocidad más amplias fueron perdiendo densidad en favor de un énfasis creciente hacia la localidad. Después de las rebeliones tupamaristas, a fines del siglo XVIII, los *curacazgos* o cacicazgos andinos declinaron rápidamente y comenzaron a adquirir mayor importancia las parcialidades locales o comunes de indios a través de sus cabildos, liderados por alcaldes *mallkus* y *jilakatas* (Hidalgo 2004). En este contexto, la sociedad andina acabó por configurarse de acuerdo con identidades colectivas que correspondían a dos grandes niveles sociales significativos: la categoría de indio y la comunidad local (González y Gundermann 2009). La primera fue asignada violentamente desde el pensamiento occidental, homogeneizando la enorme diversidad de grupos y trayectorias sociales en los Andes; la segunda ha permitido articular en clave

andina la vorágine de las transformaciones agolpadas, donde cada lugar es ensamblado en relación con otros paisajes e historicidades compartidas. Aún hoy, la preeminencia en torno a una localidad sigue siendo enunciada, sobre todo por las personas mayores, cuando manifiestan con soltura sus identificaciones: “Yo soy Isluga. Aymaristas somos los que hablamos aymara. Antes aymara era como un pecado” (Comunicación personal Agustino Mamani, poblador de Nama, 2012. Urrutia y Uribe 2020:38).

Hacia finales de la Colonia, la categoría indígena reemplazó a la de indio; pero el antiguo común o parcialidad siguió legitimando la posesión y las reclamaciones de derechos de sus miembros sobre las tierras individuales y de reparto comunal. Durante el período republicano inicial, la contribución indígena representaba más del 80% del total de los ingresos recaudados por el fisco peruano en la provincia de Tarapacá. El Padrón de Contribuyentes de 1845 muestra que la población indígena seguía siendo predominante o única en las localidades sobre los 2000 msnm, pero los indígenas fueron adscritos simplemente al pueblo donde estaban empadronados y se omitieron las referencias explícitas al *ayllu* o comunidad colonial, salvo en Camiña y Chiapa (González *et al.* 2014).

Posteriormente, el vínculo con determinados pueblos tuvo que hacerse compatible con la asunción de nuevas identificaciones nacionales, trazando sus propias historicidades andinas sobre la Guerra del Pacífico (1880-1884) y los sucesivos procesos de chilenización en las regiones anexadas. El ordenamiento del territorio impulsado por el Estado chileno no contempló ningún régimen corporativo en la tenencia de tierras; por el contrario, se apuntó a la propiedad privada y a su circulación mercantil, delimitando rápidamente las tierras de particulares y las fiscales (González y Gundermann 2009). Bajo este nuevo panorama, la tenencia comunitaria de tierras no fue reconocida ni tampoco se consideró como indígenas a quienes se quedaron en los pueblos después de los enfrentamientos bélicos. El relato prehistórico coadyuvó en los procesos de formación estatal y la creación de retóricas nacionales uni-raciales, cuya intención era describir e interpretar las sociedades primitivas y los pueblos sin historia según líneas evolutivas que culminaban en el proyecto civilizatorio moderno y daban profundidad temporal a los imaginarios de chilenidad madura.

A mediados del siglo XX emergen otras identificaciones religiosas que tensionan a la comunidad rural de santos y antepasados; diferenciando a católicos de adventistas y pentecostales, a la vez que reconfigurando dichos cultos y generando nuevos ensamblados andinos. La comunidad andina se vuelve translocal en la medida que muchos de sus integrantes fijan residencia principal en las ciudades, aunque continúan manteniendo vínculos estrechos con sus pueblos de origen; además, el espacio urbano es rearticulado de acuerdo con la creación de ciertos barrios y sectores donde se asientan las familias de determinadas comunidades rurales y conforman agrupaciones de hijos de dichos pueblos (González y Gundermann 2009). Al mismo tiempo, la categoría étnica adquiere gran protagonismo, proyectándose sobre procesos estatales postnacionales y retóricas mundiales multiculturales que se consolidan a fines del siglo pasado.

Todo ello generó políticas de identidad que conllevaron a la institucionalización de los espacios para legitimar y representar la diferencia, propiciando una mayor participación y a la vez perpetuando viejas colonialidades (Comaroff y Comaroff 2011; Rivera Cusicanqui 2018; Weismantel 2001). Actualmente, los términos indígena u originario informan sobre relaciones de neocolonialismo interno que fomentan ideologías nacionales esencialistas de cultura e identidad; a la par que se ligan al apoyo emancipatorio de las minorías étnicas, habilitando estrategias de autoafirmación y defensa de tierras frente a los conflictos con gobiernos y empresas privadas (Hale y Millamán 2006;

López Caballero 2017; Rappaport 2007). Si bien las legislaciones indígenas y el multiculturalismo han visibilizado y valorado las diferencias culturales, el colonialismo continúa bajo la figura de un tutelaje perpetuo y tramposo. El manoseado concepto de diversidad cultural se promulga desde una entidad hegemónica a la que otras subalternas deben acomodarse; pues la otredad sólo se reconoce relegada a un ámbito de no coetaneidad, donde sus propias disposiciones históricas y epistemologías se conciben únicamente como formas remanentes y relictas de un tiempo otro (Nahuelpán 2017).

Así, según los registros andinos, la conquista, la colonia, las repúblicas y sus avatares contemporáneos son reensamblados en una misma etapa, caracterizada por una rotura de la reciprocidad bien reglada que es, mítica y paradigmáticamente, ubicada en el imaginario del tiempo del Inca. En la lógica andina, la reciprocidad no se circunscribe únicamente a intercambios materiales, sino que alude a un modo relacional que se extiende a todas las personas del cosmos. En ese sentido, es jurídica o cosmopolítica antes que económica, además de disponerse en base a un lenguaje sobre la autoridad y no acerca de la mera riqueza. Por eso, para los grupos andinos, la indigeneidad o la etnicidad se comprenden como una relación con el Estado colonial/republicano, más que como un sistema de significaciones generado al interior de sus propias lógicas.

La colonialidad no sólo se expresa económica y sociopolíticamente, sin duda, también supone enfrentamientos en torno al saber, la imaginación y las formas de representación. Al respecto, la andinidad de los nameños se despliega en conceptos, prácticas, perspectivas, itinerarios y proyectos concretos (p.ej. faenas colectivas, adelantos comunitarios, caminos que andan, *novenas* o fiestas muertas que pueden volver a activarse, reaparición de *wak'as* en palomas, etc.). Se trata de una forma particular de socialidad o matriz relacional anclada en el intercambio de esfuerzos conjuntos que articula a todos los depositarios de agencia. Mientras que el ritual opera como ética de convivencia o medio de comunicación preferente para establecer recíprocamente acuerdos, donde el calendario ritual es la renovación cíclica de los pactos entablados (por eso que es a la vez económico, social, político, etc.). Lo importante es propiciar flujos reproductivos y evitar estancamientos. O, como dicen los andinos, saber criar la vida para que todo sea en buena hora y con respeto por todos.

Laguna Roja: “Lugar Fuerte” y “Encantamiento”

Al respecto, merece la pena recoger en extenso los diversos relatos sobre la Laguna Roja, asociada a uno de los caminos que componen el tejido de Nama (Figura 10). Pese a las similitudes, se advierten ciertas diferencias o énfasis otorgados por cada hablante. Ergo, nos ayudan a entender cómo a través de la memoria heterogénea se alude a un determinado sentido histórico que despliega enunciados diversos y parecidos a la vez.



Figura 10. La Laguna Roja y cerro Juan Colorado (octubre 2012).

“Laguna Roja es propiedad de mis abuelos. Sector Virsure, Amullo y Totorane, donde están las lagunas. Viniendo de Pumire más allá Tucuya, también es propiedad de mis abuelos. Todo eso propiedad de mis abuelos. Desde tiempos peruanos que vivimos en estos lugares, de más antes todavía. Primero Manuel Carlos, luego Juan Carlos, luego Hilario Carlos y de ahí Cristóbal Carlos que es mi papá [...] Laguna Roja se conformó al mundo natural. Antes no podía acercarse ni animales, ni gente; se perdían acá, perdían la vida. Pasaba por ese lado el cóndor, cualquier animal, caía, se moría, cuando pasaba por arriba, cuando brincaba al agua, tomaba cualquier animal, el burro, llamo, tomaba esa agua ahí, la vicuña, cualquier animal. Después dicen que ya era mucho, no se puede acercarse. Entonces, pensaron la gente que vivía, mis abuelos, hacerlo bendecir con un cura. Dicen que un cura estaba bendiciendo y perdió el equilibrio. Entonces, trajeron otro cura, ese cura tenía que coincidir con un toro negro. Traerlo, dicen, con ese, ese entregó, con ese alcanzó a bendecirlo; ya actual queda. Ahora se acercan cualquiera, animalitos, personas. Pero siempre hay que respetarlo, no se puede llegar a atravesarse, porque a veces es como volcán y puede tragar” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2012).

“En Paricota hay tres lagunas que cambian de color, ve. La roja se pone morada, el verde se pone azulito a veces, y la amarilla algunas veces se ve cremita. La roja es la más grande y es mujer, igual que la amarilla, esas tienen chiquititos que son como guagüitas. El verde es hombre. También dice Laguna Roja, Mar Rojo, Wila Qota. Paricota dice mi papá, mi mamá. Lugar fuerte es, como

encantamiento. Cerca está Totorane y Amullo y Virsure, donde pasta el ganado de los Carlos. Más arriba está Mulluri y Sora-Sora [...] Antes la laguna se comía a las personas, Caritaya también. Mi mamá decía así, no se anden andando ahí, no se llega ahí. Ahora llega la gente, antes no. Hay tanto animal muerto, huesos por ahí, es malo, arránquese, me decía, no se acerque. Como sapo *araraca*, un animal ese en la Laguna, de siete capas, así hablan, yo no conozco. Por encima, cóndor está viniendo, por encima, mira ese rato cóndor, caía el cóndor a la Laguna, así mi mamá sabía contar. De ahí un cura vino para bendecir, bendició la Laguna, entonces en la Laguna estaba bendiciendo y perdió el cura ahí. Murió, ese la comería la Laguna. Entonces la comunidad otro cura trajo. Esa parte que es malo, ese bendició, haber visto ahí una *piñita*, ahí duerme. Su alojamiento, ese bendició. Y ya quedó mansa el agua, no fue bravo, mansa [...] Las lagunas son dos mujeres, la rojo que tiene chiquititos y la amarilla que también tiene chiquititos, como guagüitas. El verde no tiene, como decir que es hombre. Se hacía las veces con poquitito de alcohol allá en la Laguna. Hay que respetar para que no se enoje la laguna. Bonita es, bonita, que casi hace llorar” (Comunicación personal Paulina Carlos, Nama, 2012).

“Yo me crié en Sora-Sora, más al norte de la Laguna Roja. Mi papá venía a llevar ese barro para pintar las casas. Mi mamá me decía no se llega nunca, es mal paraje, decía mi mamita, no se anda por ahí. La gente se vuelve loco, decía, se queda sin caminar, así que no hay que acercarse por ahí, es malo. Se va a aparecer, dice, una mujer de falda roja y al mismo tiempo cuando llegaban las mujeres, aparecía un caballo blanco, dice, salía del Mar Rojo. Dice que esa laguna es hombre y mujer, como son tres, una es rojo, la más grande, otra es amarillo y otro es verde que es hombre. Decía mi mamita, rojo es la mujer, de ahí sale una mujer de falda, de pollera roja de la laguna. Entonces llevaron a un padre para que bendijera la laguna, dicen, el padre murió. Después llevaron otro, ese claro ya le venció un poco, dicen. Y amaneció orinado el padre también, enfermo, pero no murió. De ahí se tranquilizó un poco, dicen. Mucho cuento tenía antes. Mujer con guagua nunca se lleva ahí, la guagüita se muere, los niños también enferman, dicen [...] Hay otra cosa, ahí mismo, más para este lado, ahí dicen que hay sereno, que canta, dicen, que toca instrumentos musicales. Dice mi mama, que tocan la zampoña. Una vez, dice mi primo, que ellos, le escuchó y se puso a silbar y después al otro día estaba como loco, amaneció. El sereno es una persona; de un lado como humano, como gente, y de otro lado como pescado. Haciendo ceremonia, como pidiendo permiso, uno se protege. Se lleva coquita para la tierra, hay que enterrar la coquita para los cerros, se bota alcoholcito, se pide permiso, con respeto, así se hace la ceremonia” (Comunicación personal Teodora Calle, Nama, 2012).

“Laguna Roja ya calmó ya. Hay que respetar nomás. No hay que bañar, mirarla nomás, no baña. Debe ser algo muy sagrado, cómo será, porque no le gusta que anden en las aguas, es celoso, dicen. Eso sí hay que respetar. Hay alguno así levantadito, ese dicen que es macho, el más caliente, así dicen. Y las otras dos son mujeres, porque tienen al lado ojitos con agüita, dicen, como crías son” (Comunicación personal Basilia Challapa, Nama, 2012).

Las cosas cambian, pero siempre permanece el respeto y el saber pedir permiso. Cada una de las historias tiene un sello personal en tanto rememoración colectiva; las narraciones son todas versiones distintas de una misma trama principal contada desde diferentes ángulos, donde siempre aparecen pequeñas diferencias dentro del argumento general. Paricota, Laguna Roja, Wila Qota o Mar Rojo constituye un lugar sagrado, por eso temido y respetado a la vez. Un lugar que dadas sus condiciones excepcionales debe resguardarse de personas cuyo ánimo no sea fuerte, por eso los mayores se recuerdan mucho de cómo padres y abuelos les prohibían siquiera acercarse. A ellos les

gustaba mirar las lagunas desde bien lejos y ver cómo cambiaban sus colores a lo largo del día, nunca quisieron aproximarse hasta cuando ya fueron adultos y emprendieron sus propios viajes.

La laguna roja y la amarilla son mujer porque “tienen ojitos como guagüitas”, en cambio el verde es hombre porque “está en un altito, sin crías y sus aguas son más calientes”. A pesar de ser aguas termales, los lugareños jamás se bañan; dicen que “desde el fondo como que chupa, como un imán, para abajo” y que se suele perder el equilibrio en sus orillas, incluso se recomienda no permanecer mucho tiempo cerca de ellas. Antes de que un segundo cura lograra calmar sus apetencias al conjugar ritualidades católicas y andinas, pues el primero falleció en el intento, estas lagunas succionaban a quienes se les acercaban, tanto personas como animales, incluso al poderoso cóndor. Ahora están mansas, pero nada asegura que no vuelva a hacerlo.

Paralelamente, hasta hace un tiempo, el barro rojo de Paricota era comúnmente utilizado para colorear las fachadas de adobe y se lo venía a buscar desde ciertos pueblos altiplánicos circundantes, como Sora-Sora. El hecho que sea “propiedad” de los Carlos, no impedía los traqueteos colectivos en el aprovisionamiento, echando mano a relaciones de parentesco o estableciendo trabazones recíprocas con quienes allí acudían. Algunos relatos evidencian una mayor familiaridad debido a que sus interlocutores poseen la titularidad de dichas tierras; otros denotan cercanía a partir de recorridos más o menos frecuentes hacia estos lugares. Nos cuentan que desde Wila Qota puede salir una mujer con pollera del mismo color y un caballo blanco, que en sus aguas habita un sapo *araraca* de siete capas y que para mermar su hambre fue necesario un toro negro; además, nos mencionan que cerca de las lagunas habita el *sereno*.

Todos estos hechos se refieren por separado en cada una de las historias y puntualizan de manera creativa las características liminales de dicho paisaje, un lugar intersticial entre este mundo (*aka pacha*) y otro subterráneo (*manqha pacha*), donde las potencias emanadas operan con mayor intensidad. Esta condición intersticial exige que deba tratarse por medio de prescripciones rituales específicas para que su agencia no se vuelva peligrosa y descontrolada. Aún hoy, pese a su aparente mansedumbre, se siguen realizando ceremonias para no molestar al Mar Rojo y que todo sea en buena hora.

Quisimos registrar detenidamente las diferencias de estos relatos, justamente, para que se pueda dimensionar la existencia de otra versión sobre la Laguna Roja que se aleja de las anteriores. Esta es contada por un comunero que nació en Huachacalla, pueblo del altiplano boliviano cercano a Sabaya y Chipaya, quien lleva 70 años viviendo en Chile y se radicó en Nama hace más de 40 años, después de haberse casado con una mujer de la familia Carlos. Conoce muy bien los paisajes de estos lugares aquende y allende la frontera, así como alude frecuentemente a sus tierras natales, de las que partió a la edad de nueve años:

“La Laguna Roja tiene su historia. Esa historia está bien bonito. La Laguna Roja eran tres hermanas princesas. Hijas de un rey. El papá era bastante estricto, bastante malo. Entonces las hijas, las tres hermanas se fugaron. La mayor se llamaba Wila Qota, la del medio se llamaba Queño Qota y la última se llamaba Chojña Qota. Apellido Qota era porque en aymara qota es lagunita y los nombres son sus colores en aymara, rojo, amarillo y verde. Ellas se fugaron y en el trayecto hicieron un pacto de sangre. ‘Ninguna de nosotras se va a casar’, dijo la mayor, ‘nadie, las tres juntas vamos a morir, sin hijitos, sin marido, sin ningún, nada’. Llegaron a ese lugar donde está la *pallqa* de Totorane y aparecieron los machos. Y quiénes son los machos. Juan Colorado que está poco más allá del Guaychane, Pumire que es donde nace el río Camiña y Choqueananta que está más arriba, cerca

de Mulluri. Juan Colorado se enamoró de Wila Qota. Ella lo apartó. Él era encachado, alto, bonito. Insistía, pues. Ella le decía que tenía un pacto con las hermanas y él le decía ‘no importa, quédate conmigo’. Y ella le decía que no podía que era un pacto de sangre. Y así. La Wila Cota terminó por enamorarse de Juan Colorado, las mujeres siempre se enamoran de los hombres lindos. Juan Colorado le dijo ‘anda donde tus hermanas y diles que has roto el pacto y que te quedas conmigo’. Y así fue. Wila Qota fue donde sus hermanas y les dijo. Las otras le dijo ‘no, no, hicimos un pacto de sangre, entonces vamos a llamar al encantamiento y vamos a volvernos *qota* como el apellido es’. Y las lagunas están juntitas, la roja grande, al ladito la amarilla y al frente la verdecita más chica. Están juntitas las lagunas. Entonces el cuento como que más o menos da. El rey padre de las princesas sería Asanaque tal vez, en Oruro cerro importante es. Por eso la laguna sólo se come a los hombres, porque son hembras ellas, cura comió, carabinero comió. Los hombres se pierden por ahí. Esas personas, los curas, los hombres que se perdieron están vivos, están adentro, adentro hay un pueblo que es de oro, las calles son con piedras preciosas. Por eso cuando uno va con los turistas hay que hacer las ceremonias correspondientes. Porque Laguna Roja no es laguna a simple vista, es un santuario de la naturaleza, de los indios de aquellos tiempos. Hay que tener demasiado respeto. Por eso nosotros llegamos ahí con hojita de coca, alcoholcito, un poco de *copal*, *koa*. Se da el respeto como corresponde a los *mallkus* ancestros y la Pachamama. Hasta ahí llegamos. Eso es las hermanas. Así es la cosa” (Comunicación personal Damián Flores, Nama, 2014).

En esta versión el lugar sigue entrañando las mismas condiciones de tránsito entre mundos agentivos y por tal razón más proclive a emanar fuerzas interactivas, las que pueden provocar daño si no se siguen los protocolos rituales necesarios. Así, vuelve a aparecer la idea de otras dimensiones superpuestas a la existencia diaria, donde ancestros y divinidades moran acompañados de grandes riquezas. Se trata de otros espacios y tiempos que son paralelos a los que transcurrimos; de ahí el carácter liminal y peligroso de aquellos ensamblados en cuyos contornos convergen múltiples dimensiones y relacionalidades. Sin embargo, las tres lagunas serían todas mujeres y hermanas, hijas del rey Asanaque, un renombrado cerro que se alza a orillas del lago Poopo, en el altiplano boliviano al sur de Oruro. También, intervienen los “machos” o cerros *mallku* que circundan los paisajes aledaños de la precordillera alta (Juan Colorado) y el altiplano (Pumire, Chuquiananta). Más allá de todo, la historia se presenta como una forma andina de explicar los espacios a partir de las relaciones que conectan.

En tanto entidades ancestrales del paisaje y verdaderos dueños del territorio en que se despliegan, las lagunas y los cerros conforman deidades tutelares que perfilan los vínculos compartidos entre diferentes seres y fuerzas que allí habitan. En Tarapacá, se les designa genéricamente como *uywiris* o *aviadores*⁹, encargados de criar la vida y disponer las cosas en el mundo, abarcando un grupo mayor al de los cerros tutelares (*mallkus*, *t'allas*, *achachilas*) que incorpora a lagunas u otros hitos significativos del entorno natural (Castro y Aldunate 2003; Martínez 1989). Por ende, en esta historia, el encuentro de las hermanas laguna y los pretendientes cerro traza una peculiar topografía social que sacraliza los vínculos que allí confluyen y que forman a la vez las diferencias. El relato va componiendo el tejido social de Paricota, entramando dicho lugar y su gente a partir de las relaciones con otras entidades del paisaje y sus grupos respectivos (Figura 11).

9 El vocablo aymara *uywiri* se traduce como “el que cría así, para cosa suya” (Bertonio 2011[1612]:503); mientras que el término *aviador* proviene del verbo español antiguo *aviar* que refiere a aprestar, arreglar, componer, disponer, preparar.

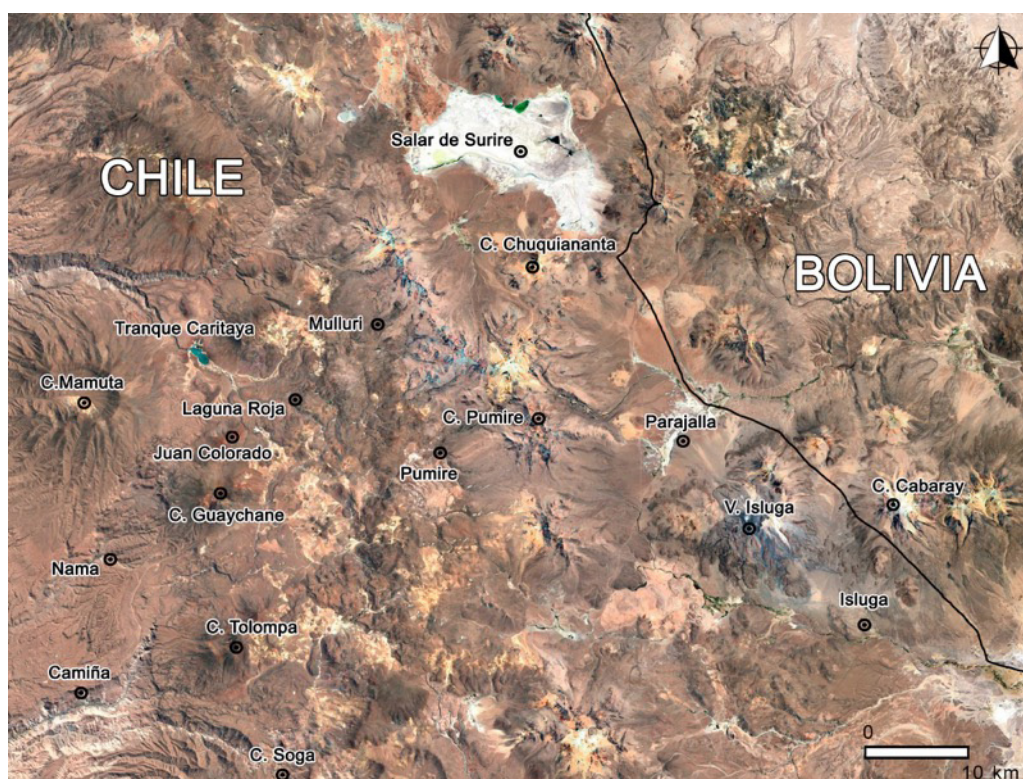


Figura 11. Lugares conectados en Laguna Roja a partir de relatos e itinerarios aludidos (figura elaborada por Paola Salgado).

Las hermanas princesa o *ñustas* se “encantaron” como lagunas en Paricota, situándose en el *sumi* que comunica el espacio de las quebradas altas con la cordillera aledaña; en paralelo, su filiación se vincula directamente al eje acuático del Altiplano Meridional, específicamente con el lago Poopó y el rey Asanaque que lo señorea. Tomando a Paricota como centro, en el horizonte noreste destaca el nevado Chuquiananta que flanquea el extremo sur del salar de Surire y se yergue como *aviador* de Mulluri, por el sureste se delinea la figura de Pumire y hacia el oeste resalta Juan Colorado, enclavado un poco más arriba de los cerros Guaychane y Mamuta, Sabemos que, según las identificaciones locales, las principales cumbres precordilleranas se asocian con las nacientes de determinadas quebradas y sus grupos respectivos; así, Guaychane es Nama, Mamuta es Miñe-Miñe y Tolompa es Camiña.

Si bien estos cerros no son aludidos en el relato, se subentiende su presencia a partir de Juan Colorado; en la medida que la mención a Guaychane lo posiciona dentro de las entidades tutelares de la precordillera alta. Guaychane es macho y Mamuta hembra, juntos forman pareja *mallku* y *t’alla* respectivamente, encarnando la complementariedad imbricada entre ambos paisajes y las gentes que lo pueblan. Por su parte, Tolompa da curso a la quebrada de Camiña, cuyo río nace más arriba a los pies de Pumire y se va alimentando aguas abajo de otros afluentes; *mallku* Tolompa hace pareja con *t’alla* Laymisiña, quien tutela el sector alto de la quebrada de Camiña. Este conjunto de cerros se considera como “área de lluvia”, en comparación con Chuquiananta y Pumire que se aluden en tanto “área de granizo” relativa al conjunto de entidades altiplánicas. Específicamente, Chuquiananta

es *aviador* de Mulluri y Pumire del pueblo homónimo; conforme las topografías locales, el primero se integra al salar de Surire y el segundo a la *marka* de Isluga.

De este modo, Laguna Roja constituye un lugar de confluencia y memoria que vincula distintos paisajes y grupos aledaños. Ya sea a nivel vertical entre la precordillera (*pattja qherwa*) y la zona transicional hacia el altiplano (*suní*), abordando incluso más allá de la frontera chileno-boliviana e incluir el eje lacustre meridional (alrededores del lago Poopo). Pero también a nivel horizontal, distinguiendo peculiaridades al interior y entre los distintos territorios/grupos desplegados longitudinalmente; por ejemplo, Paricota como parte del territorio ancestral nameño que corresponde a la familia Carlos, así como donde se proyectan en el *suní* los linderos entre los territorios altiplánicos de Surire e Isluga, cuyo espacio de interacción se enmarca bajo las figuras de Chuquiananta y Pumire. Ahora bien, estas demarcaciones nunca son tajantes ni estáticas, al contrario, están en permanente reelaboración y movimiento. En el pensamiento andino la transformación es la lógica clave; de acuerdo con ella, los conjuntos no se contienen a sí mismos, sino que se van siendo entretejidos constantemente en relación con otros.

Paricota es ante todo un “lugar fuerte” que reviste sacralidades, por ello venerado y temido a la vez, pues allí convergen distintas dimensiones y temporalidades lo que le otorga mayor intensidad a las potencias emanadas que pueden volverse predatorias. La historia de las *ñustas* y los *mallkus*, junto a la de las lagunas hembras y macho que devoraban todo a su alrededor, a pesar de sus divergencias, contienen ambas la idea de “encantamiento”. Esta noción puede referir tanto a lagunas y cuevas como a rocas y piedras de formas especiales, según consta en la historia fundacional de la Iglesia Espíritu Santo en Nama. A principios del siglo pasado, se halló una piedra de rostro humano en las inmediaciones del pueblo, la que también fue considerada como “encantamiento” por los mayores de la comunidad, requiriendo la ayuda de un *yatiri* de Chipaya (muy reputados en el mundo andino) para establecer la comunicación ritual que permitiera desentrañar su sentido y convocar flujos reproductivos.

Se observa con elocuencia cómo las tradiciones andinas se apropiaron de los elementos cristianos. Sin duda, la evangelización transformó la ritualidad prehispánica, pero en ningún caso la reemplazó completamente; en cambio, ambos sistemas conviven y se expresan mutuamente a pesar de las contradicciones (Abercrombie 2006; Arnold *et al.* 1998; Castro 2009). Sin embargo, aunque es común pensar que dicho proceso dio como resultado una adecuación sincrética y relativamente armónica, lo cierto es que la heterogeneidad de situaciones socioculturales y discursivas generaron dinámicas de entrecruzamientos múltiples, a partir de prácticas y narrativas alternativas, que hoy enfatizan conflictos y alteridades (Cornejo Polar 2003; Lienhard 2003). Entonces, se requiere problematizar intensamente la condición histórica de la heterogeneidad, donde discursos discontinuos, en cierto modo, verticalizan y fragmentan la historia. Pues se generan dispositivos de validación y certificación de ciertos discursos sobre otros; a la par que proliferan formas y contenidos tanto subalternizados como contrahegemónicos.

Por ello, se deben explorar zonas fronterizas o espacios de contacto que desmienten la fijeza de las identidades colectivas, expresándolas en su carácter fluido y provisional, como negociaciones ideológicas y culturales en el nivel de los imaginarios (Cornejo Polar 2003; Lienhard 2003, Rivera Cusicanqui 2018). Así pues, las voces andinas requieren ser situadas a través de las formas peculiares que estas asumen para representarse. Una función que nos obliga a recordar los límites de la interpretación y de la propia palabra, valorando lo estético como lugar de encuentro de racionalidad e intuición, ideología y deseo, política y poética (Cornejo Polar 2003).

Aperturas

En la actualidad, los comuneros andinos recrean topografías densas y cartografías pormenorizadas que van incorporando los diferentes espacios vitales, así como refrendan las diversas temporalidades que los van entrelazando. El mundo se explica al andar y al contar, recorriendo los caminos de la memoria en sus múltiples soportes, a la vez que integrando otras tecnologías, prácticas y discursividades que han ido mutando a lo largo del tiempo. En consecuencia, la comprensión del territorio no procede fijando deslindes ni enfatizando fronteras divisorias; más bien se ocupa de las fronteras en tanto lugares y momentos de interacción, es decir, delineando múltiples recorridos, tanto performativos como narrativos, que conectan a una determinada comunidad con el entorno multidimensional en que se desenvuelve su existencia social y que convoca el pasado en su presente. Es decir, no sigue secuencias lineales y totalizantes, sino que se reactualiza mediante ensamblados dinámicos en constante resignificación, distinguiendo y uniendo a la vez.

En Nama, los caminos que andan y las “*novenas* muertas”, el relato fundacional de la Iglesia Espíritu Santo y la paloma-*wak’a*, las narraciones de *chullpas* e incas que habitan el presente desde un lugar otro, junto con la agencia liminal de la Laguna Roja que hoy “está mansa”, forman parte de narraciones alternativas que los nameños han hecho sobre sí mismos, sobre las distintas personas acomodadas en su territorio y sobre otras comunidades. Las “historias habladas” reutilizan y reordenan localmente varios ciclos míticos que tienen una dispersión mayor en los Andes; a la vez que formulan sus propias comprensiones tanto de las narrativas y prácticas evangelizadoras coloniales, como de aquellas modernizantes de los estados nacionales. Las presiones contemporáneas por participar en procesos de etnogénesis y autoetnificación, junto a la difusión de un saber académico y experto, tienen igualmente su impacto en los sistemas discursivos andinos. Los discursos historicistas y las identidades esencialistas promovidas por ciertos dirigentes e intelectuales indígenas aparecen como formas legitimadas de reclamar una antigüedad y obtener un reconocimiento particularmente de parte del Estado, sobre todo para enfrentar las luchas por la defensa de sus territorios ancestrales frente a empresas mineras y grandes capitales. Las oportunidades económicas que brinda el turismo y el mercado de bienes exóticos también afectan sus propios modos relaciones. Todo ello, en conjunto, se despliega como una “totalidad contradictoria” (Cornejo Polar 2003) de la andinidad.

De este modo, la escritura crítica sobre conocimientos situados y posiciones contextualizadas se efectúa como política del lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código que traduce a la perfección todos los significados, en cambio, se regodea en la polución y en las fusiones ilegítimas de una existencia rizomática y multidimensional, relacionada con los espacios que vivimos (Haraway 1991). Esto, significa desbaratar los dualismos jerárquicos de las identidades naturalizadas y dismantelar los mitos centrales del origen de la cultura occidental, por ejemplo, la ridícula supremacía blanca, abocándonos en la tarea de codificar de nuevo la comunicación y la inteligencia para subvertir el mando y el control en la fragua de un mundo más justo. Obviamente, no se trata sólo de una deconstrucción literaria y teórica, aunque necesaria, sino que también supone una transformación metodológica y performativa (Rappaport 2007). Si el laboratorio de la investigación social termina siendo un informe de índole diversa en donde se vuelcan variadas explicaciones sobre ciertas materias de interés (Latour 2008), lo que está en juego es un duelo constante de narrativas donde se reescriben activamente los textos de cuerpos y sociedades (Haraway 1991). Por ende, las iniciativas dialógicas o colaborativas son siempre un resultado compartido y divergente que no está exento de dificultades, ambigüedades y tensiones.

Nuestra intención fue evitar el tratamiento monológico de los temas e introducir con largura los relatos de nameños, dejando a cada uno en libertad con su entendimiento para que puedan abrirse otras narraciones transitorias que su lectura pueda provocar. Con todo, en la medida que la oralidad plena sólo puede ser vivida (Leinhard 2003), la invitación inicial se devuelve para dejarnos seducir y reencantar con las propias maneras que tienen los andinos para representarse. En los tiempos contemporáneos, cuando las viejas naciones potencia parecen vislumbrarse en el vacío, existe un mundo latinoamericano vivo que está en la búsqueda y rebúsqueda de caminos para desentrañar nuevos rumbos con la tonalidad propia de nuestra cacofonía de voces.

Agradecimientos. A los comuneros de Nama y Camiña por su sabiduría humilde y enseñanza paciente; en especial a quienes ya partieron, Amelia Carlos, Nieves Carlos, Mario Viza y Reynaldo Viza. Al Proyecto FONDECYT 1181829 y todo su equipo. A los coordinadores del simposio Sociedad y Medioambiente del CNACH 2018. Por último, aunque importante de sobremanera, al equipo editor del Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, a Lucila Bugallo por su encomiada labor como evaluadora del manuscrito y los valiosos aportes entregados, así como también a quien evaluó anónimamente por su provocadora agudeza y minuciosidad.

Referencias Citadas

- Abercrombie, T. 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA/IEB, La Paz.
- Adán, L., Urbina, S. y M. Uribe. 2007. Arquitectura pública y doméstica en las quebradas de Tarapacá, asentamiento y dinamismo social en el Norte Grande de Chile. En: *Procesos sociales prehispánicos en los Andes Meridionales*, editado por A. Nielsen, M.C. Rivolta, P. Mercolli, M. Vásquez y V. Seldes, pp. 183-206. Editorial Brujas, Córdoba.
- Álvarez, L. 1992. Lo dulce y lo salado: dos formas de percepción en los Andes, Tiwanaku e Inka. En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. Actas del II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico*, pp. 147-161. HISBOL, La Paz.
- Arguedas, J.M. 1976. *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. ARCA, Montevideo.
- Arnold, D., D. Jiménez y J. Yapita. 1998. *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes Meridionales*. HISBOL, La Paz.
- Ávila, F. 1966[1600]. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Edición del Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris. 1987. Pacha: En torno al pensamiento aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por J. Medina, pp. 11-60. HISBOL, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, T. 1998. *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. HISBOL, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, T. y J. Chacama. 2012. Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos XVI-XVII). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 44(4):669-689.
- Canessa, A. 2014. El pasado en el presente: explorando historias indígenas en Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 44(1):255-273.
- Castro, V. 2002. Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile. En: *Paisajes Culturales en los Andes*, pp. 209-222. UNESCO, Lima.
- Castro, V. 2009. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Fondo de Publicaciones Americanistas de la Universidad de Chile y Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago.

- Castro, V. y Aldunate, C. 2003. Sacred mountains in the highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research and Development* 23(1):73-79.
- Castro, V. y J.L. Martínez. 1996. Poblaciones indígenas de Atacama. En: *Culturas de Chile. Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemayer, C. Aldunate y P. Mege, pp. 69-109. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Castro V. y V. Varela. 1994. *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*. FONDART, Santiago.
- Cavalcanti, R. 2007. Las muchas naturalezas en los Andes. *Periferia* 7:1-11.
- Comaroff, J. y J. Comaroff. 2011. *Etnicidad S.A.* Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Cornejo Polar, A. 2003. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Latinoamericana Editores, Lima.
- Díaz, A. y V. Ilaja. 2003. *Sibaya. El pasado de una comunidad andina tarapaqueña (siglos XVI-XIX)*. Programa Orígenes-CONADI, Iquique.
- Esposito, R. 2003. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- González H. y H. Gundermann. 2009. Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 41(1):52-70.
- González, H., H. Gundermann y J. Hidalgo. 2014. Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymaras del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 46(2):233-246.
- Grebe, M.E. 1984. Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños* 7:335-347.
- Hale, C. y R. Millamán. 2006. Cultural agency and political struggle in the Era of the Indio Permitido. En: *Cultural Agency in the Americas*, editado por D. Sommer, pp. 281-304. Duke University, London.
- Haraway, D. 1991. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. Routledge, New York.
- Hidalgo, J. 2004. *Historia andina en Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Latour, B. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Ediciones Manantial, Buenos Aires.
- Lienhard, M. 2003. *La voz y su huella*. Casa Juan Pablo y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Chiapas.
- López Caballero, C. 2017. *Indígenas de la nación. Etnografía de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Martínez, G. 1981. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Americanistes* LXXIX:85-116.
- Martínez, G. 1989. *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*. HISBOL, La Paz.
- Martínez, J.L. 2010. "Somos restos de gentiles": El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios Atacameños* 39:57-70.
- Nahuelpán, H. 2017. El lugar del "indio" en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistemológico pendiente. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 24:71-91.
- Nielsen, A. 2018. Chullpas y sociedad en la historia prehispánica tardía del Altiplano Sur. En: *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía en los Andes y sus tierras bajas*, editado por M.A. Muñoz, pp. 569-588. Grupo Editorial Kipus, Cochabamba.
- Odone, M.C. 1994. *La territorialidad indígena y española en Tarapacá Colonial (Siglos XVI - XVIII): una proposición*. Memoria para optar al grado de licenciada en historia, Departamento de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

- Platt, T. 1987. Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 46-86. Hisbol, La Paz.
- Rappaport, J. 2007. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43:197-229.
- Rivera Cusicanqui, S. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayo de un presente en crisis*. Editorial Tinta Limón, La Paz.
- Sanhueza, C. 2006. Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 13(2):57-75.
- Stengers, I. 2014. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade* 14:17-41.
- Strathern, M. 1988. *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Uribe, M. 2006. Arqueología de Pica-Tarapacá (norte de Chile). Reflexiones acerca de la complejidad y la desigualdad social en los Andes Centro Sur (1000-1450 DC). *Estudios Atacameños* 31:91-114
- Urrutia, F. 2011. *Participación social en la quebrada de Camiña: entre los avatares de la tradición y la dinámica municipal*. Memoria para optar al título profesional de antropóloga social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Urrutia, F. 2019. *Memoria, paisaje y pastoreo en Visviri*. Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural, Santiago de Chile.
- Urrutia, F. y M. Uribe. 2020. Museo, Pukara y Chullpas de Nama (Tarapacá, norte de Chile): diálogos arqueológicos, patrimoniales y políticos entre comuneros andinos e investigadores sociales. *Revista Memorias* 40:33-61.
- Villanueva, J., P. Alonso y P. Ayala. 2018. Arqueología de la ruptura colonial: mouros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios Atacameños* 60:9-30.
- Wachtel, N. 2001 [1990]. *El regreso de los antepasados: los indios Urus de Bolivia, siglos XX-XVI. Un ensayo de historia regresiva*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Weismantel, M. 2001. *Cholas and Pishtacos: stories of race and sex in the Andes*. University of Chicago Press, Chicago & London.